ARALIK 2020 | SAYI: 12

ISSN 2149-9969 | e-ISSN 2717-669X

BALIKESİR İLAHİYAT DERGİSİ

Balikesir Theology Journal

مجلة الإلهيات ببالیکسیر

BALIKESİR ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ

2020

Balıkesir İlahiyat Dergisi
Balıkesir Theology Journal

Derginin Eski Adı
Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
(Yayımlanan Sayılar: Yıl 2015, Cilt 1, Sayı 1 - Yıl 2019, Sayı 10)

Sahibi/Owner
Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına
Prof. Dr. Mehmet Bayyiğit

Yazı İşleri Müdürü/Responsible Manager
Dr. Öğr. Üyesi Lütfü Cengiz

Editörler/Editors in Chief
Doç. Dr. Mehmet Özkan
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Ali Çanakcı
Dr. Öğr. Üyesi Recep Emin Gül

Editör Yardımcısı/Assistant Editor
Dr. Öğr. Üyesi Asem Hamdy Ahmed Abdelghany

Yayın Kurulu/Editorial Board
Prof. Dr. Mehmet Bayyiğit, Balıkesir Üniversitesi
Prof. Dr. Muhiddin Okumuşlar, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet Çaycı, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Ejder Okumuş, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Prof. Dr. Süleyman Akkuş, Sakarya Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet Bahçekapılı, Yalova Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet Dirik, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet Özkan, Balıkesir Üniversitesi
Doç. Dr. Y. Emre Gördük, Balıkesir Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Demir, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Ali Çanakcı, Balıkesir Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Lütfü Cengiz, Balıkesir Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Polat, Balıkesir Üniversitesi

Dizgi-Mizanpaj/Layout
Asem Hamdy Ahmed Abdelghany, Recep Emin Gül

Yazışma/Correspondence
Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Dinkçiler Mah. Soma Cad. Altıeylül/Balıkesir
Telefon: 0 266 249 61 79 & **Faks**: 0 266 239 87 46
E-posta: balikesirilahiyatdergisi@gmail.com
Web: http://ilahiyatdergisi.balikesir.edu.tr, https://dergipark.org.tr/tr/pub/baid

Baskı Yeri
Erman Ofset Matbaacılık LTD. ŞTİ. - Fevzi Çakmak Mah. Özlem Cad. No: 33/G Karatay/Konya
Tel: 0332 342 01 55 • Sertifika No: 15409

Basım Tarihi
Aralık 2020

Balıkesir İlahiyat Dergisi, yılda iki kez yayınlanan akademik uluslararası hakemli bir dergidir. BAİD'de yayınlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayın dili Türkçe olmakla birlikte diğer dillerde de yazılar yayınlanmaktadır. Yayınlanan yazıların bütün yayın hakları BAİD'ye ait olup yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınamaz. Yazıların yayınlanıp yayınlanmamasına derginin yayın kurulu karar verir.

Alan Editörleri / Field Editors

Doç. Dr. Yunus Emre Gördük, Balıkesir Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Hesham Motowa, Balıkesir Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Hatice Arslan, Balıkesir Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Semra Tüfenkci, Balıkesir Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Polat, Balıkesir Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Fatih Yavuz, Balıkesir Üniversitesi
Öğr. Gör. Fahri Çakan, Balıkesir Üniversitesi
Öğr. Gör. Şemsettin Çoban, Balıkesir Üniversitesi
Arş. Gör. Enise Osmanoğlu Bengi, Balıkesir Üniversitesi
Arş. Gör. Atilla Kaya, Balıkesir Üniversitesi
Arş. Gör. Ahmet Eşer, Balıkesir Üniversitesi
Arş. Gör. Ekrem Sakar, Balıkesir Üniversitesi
Arş. Gör. Azime Merve Taşdelen, Balıkesir Üniversitesi

Sekreterya / Secretariat

Arş. Gör. Ahmet Eşer, Balıkesir Üniversitesi
Arş. Gör. Atilla Kaya, Balıkesir Üniversitesi
Arş. Gör. Azime Merve Taşdelen, Balıkesir Üniversitesi
Arş. Gör. Enise Osmanoğlu Bengi, Balıkesir Üniversitesi

DANIŞMA KURULU/ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Abdullah Kahraman, Marmara Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Abdurrahman Kurt, Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Ahmet Saim Kılavuz, Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Ahmet Turan Arslan, F. S. Mehmet Vakfı Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Ali Büyükaslan, İstabul Medipol Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Ali Kaya, Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Anja Zalta, University of Slovenia, Slovakya
Prof. Dr. Bedrettin Çetiner, Marmara Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Cağfer Karadaş, Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Cemal Tosun, Ankara Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Ejder Okumuş, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Ezzat A. Abdelrahim, Ezher Üniversitesi, Mısır
Prof. Dr. Farid Alatas, Singapur, National University of Singapore
Prof. Dr. H. Yunus Apaydın, Erciyes Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Hamdi Döndüren, Karatay Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Hamit Er, İstanbul Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Hayati Hökelekli, İstanbul Aydın Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Hüsameddin Affâne, Kudüs Üniversitesi, Filistin
Prof. Dr. Hossein Godazgar, Al Maktoum Higher Education College, Scotland
Prof. Dr. İsmail Sağlam, Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. James L. Cox, Universty of Edinburgh, İngiltere
Prof. Dr. Kaşif Hamdi Okur, Hitit Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Mehmet Bahçekapılı, Yalova Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Mehmet Yalar, Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Muqtedar Khan, University of Delavare, İran
Prof. Dr. Muhsin Akbaş, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Musa Musai, Tedova State Ünivesity, Makedonya
Prof. Dr. Mustafa Kara, Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Mustafa Tekin, İstanbul Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Mustafa Yıldırım, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Nurullah Altaş, Marmara Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Recep Cici, Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Saffet Köse, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Seyid Shterin, King's College London, University of london, İngiltere
Prof. Dr. Süleyman Akkuş, Sakarya Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Tevfik Yücedoğru, Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Ahmet Yaman, NE Üniversitesi, , Türkiye
Prof. Dr. Yunus Vehbi Yavuz, Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Şükrü Keyifli, Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Naile Süleymanova, Turizm ve Menecment Üniversiteti, Azerbaycan
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Demir, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Sulıman Alomırat, Katar Üniversitesi, Katar

İNDEKSLER

08.06.2020

30.06.2019

30.06.2019

30.06.2015

03.05.2020

İÇİNDEKİLER/TABLE OF CONTENTS

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

Mâtürîdî'nin Te'vilât'ında Kaynağı Tespit Edilemediği İddia Edilen Bazı Merfû Rivayetlere Dair Bir Değerlendirme - Türkiye Tahkiki Özelinde-
Evaluation Of Some Merfu Riwayas Which Are Source Can Not Be Determined In The Matter Of Mâturîdî's Ta'wîlât
ERKAN ÖNDER & ALİ KARATAŞ / 1 - 14

Mela Muhammed Şoşikî ve "Tefsira Quranê Nûra Qelban" Adlı Kürtçe Tefsiri
Kurdish Tafsir Called "Mela Mohammed Shoshiki and The Tafsira Qur'ane Nura Qelban"
MEHMET TAHİR PEKİM / 15 - 32

Cumhuriyet Dönemi Yaygın Din Eğitiminde Kullanılan Bazı Kitaplar Üzerine Bir Değerlendirme
An Evaluation on Some Books Used in Non-Formal Religious Education in The Republican Period
MERYEM KARATAŞ/ 33 - 56

Âl-İ İmrân Sûresi 13. Âyetteki Zamirlerin Merciine Dair İhtilaflar ve Bunun Meâllere Yansıması
Controversies About Reference of Pronouns in 13th Verse of Surah Āl 'Imrān and Their Reflections in Qur'ān Meaning
HAŞİM ÖZDAŞ / 57 - 75

İman-Küfür İkilemi Örneğinde Kur'ân'da İkili Anlatım ve Bunun Dinî Eğitimdeki Önemi
Belief/Unbelief Duality in The Quran in The Context of Dual Narration and İt's Importance in Religious Education
HALİL İBRAHİM KARAARSLAN / 77 - 103

Âsım Kıraatinin Senedi ve Şu'be-Hafs Rivayetlerinin Temellendirilmesi
Al-Sanad of Asim's Qiraat and The Basis of Shu'ba-Hafs Riwaya
HASAN HÜSEYİN HAVUZ / 105 - 128

Kadızâdelilerin İslam Mezhepleri Tarihi İle İlgili Eserleri ve Fırka Tasnif Usulleri
Books Which Are Related to Islamic Sects History of Qādīzādeli's and Their Classification Methods of Sect
ALİ DURMUŞ / 129 - 154

Batı ve Arap Şiir Eleştirmenlerine Göre Vahdetu'l-Kaside Meselesi
Unity in The Poem Issue By West And Arab Poetry Critics
MERVE ÖZÇETİN / 155 - 192

Arap Edebiyatında Lâmiyye Literatürü
The Lamiyyah Literature in Arabic
MEHMET SIDIK ÖZALP & HASAN TAŞDELEN / 193 - 222

Ehl-i Sünnet ve Şîa'ya Göre İsrâiliyat'ın Delil Oluşu (Muhammed Abduh, Reşid Rızâ ve Tabâtabâî Örneği)
Evidence of Israiliyat in Ahl Al-Sunna and Shia (Example of Muhammed Abduh, Rashid Riza and Tabatabai)
İMRAN ÇELİK / 223 - 238

Tasavvufî Kavramlarla Anlamsal Bağları Açısından Kerâmet Kavramı
The Concept of Oracle in Terms of Its Connections With Sufi Concepts
ESMA SAYIN / 239 - 251

Vakf Yerinde Vasl Muamelesi Yaparak Getirilen Hazfe İzâh El-Ukberi'nin "İ'rabu'l-Kıraati'ş-Şevâz" Adlı Eserindeki Kıraat Edâlarını Sebeblendirme (Ta'lil) Bakımından Fonetik Bir Çalışma
Deletion, Following The Rule "Treating Linking in The Same Manner as Pause" A Phonetic Study Explaining The Reading Performance in "I'rab Al-Qira'at Al-Shawadh" Book, By Al-Ukbari
SOAAD AHMED ALY SHOLAK / 253 - 268

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ/BOOK REVIEWS
Celaleddîn Süyûtî'den Bir İbnu'l-Fârid/Fâriz Müdafaası: Gam'u'l-Muârid Fî Nusrati İbni'l-Fârid
ADNAN ARSLAN / 271 - 284

Ahmet Erkol. Kelâmî Akıldan Tasavvufî Keşfe. İstanbul: Divan Kitap, 2018, 230 S.
ESRA DÜZENLİ / 285 - 290

Mehmet Emin Ay. Çocuklarımıza Allah'ı Nasıl Anlatalım. İstanbul: Timaş, 2016, 192 S.
MUHAMMET ONUR / 291 - 296

ETİK BEYANI
299 - 304

ARAŞTIRMA MAKALELERİ

RESEARCH ARTICLES

Balıkesir İlahiyat Dergisi - Balıkesir Theology Journal
ISSN 2149-9969| e-ISSN 2717-669X
Aralık / December 2020, 12: 1-14

MÂTÜRÎDÎ'NİN TE'VİLÂT'INDA KAYNAĞI TESPİT EDİLEMEDİĞİ İDDİA EDİLEN BAZI MERFÛ RİVAYETLERE DAİR BİR DEĞERLENDİRME - TÜRKİYE TAHKİKİ ÖZELİNDE-*

Erkan Önder & **Ali Karataş*****

Öz

İmam Mâtürîdî, Te'vîlâtü'l-Kur'ân'da rivayetleri bir tefsir kaynağı mâhiyetinde kullanmış ve görüşlerine dayanak olarak sunmuştur. Bu rivayetlerin büyük bir kısmı Hz. Peygamber ve sahabeden menkûl olarak zikredilmiştir. Bekir Topaloğlu ve Ahmet Vanlıoğlu başkanlığında tahkiki yapılmış olan Te'vîlâtü'l-Kur'ân isimli eserde yer alan rivayetlerin bir kısmının kaynağının tespit edilemediği iddia edilmiştir. Bir kısım rivayetlerin ise benzer manalarda kaynaklarda vârid olduğu fakat bu rivayetlerin aynı lafızlarla kaynaklarda tespit edilemediği ifade edilmiştir. Te'vîlât'ın mezkûr tahkikinde Hz. Peygamber'e merfû olarak isnad edilen fakat aslı tespit edilemeyen hadislerin sayısı yaklaşık yirmi üçtür. Araştırmamızda aslı tespit edilemeyen bu rivayetlere ulaşılamama iddiası konu edilmiştir. Bunu yapmaktaki amacımız bu rivayetlerin kaynağının gerçekten olup olmadığını sorgulamaktır. Böylece bunun aslının, tahkikten mi yoksa Mâtürîdî'nin aslı olmayan rivayetleri kullanmasından mı kaynaklandığını tespit etmeyi hedefledik. Bu makalede İmam Mâtürîdî'nin söz konusu rivayetleri kullanma ve bu rivayetlerden yorum üretme biçimi, ayrıca rivayetlere yaklaşım metodu ele alınacaktır. Ayrıca Mâtürîdî'nin söz konusu rivayetler özelinde kaynakları ve kendinden sonra telif edilen tefsirlerle ilişkisi değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Rivayet, Mâtürîdî, Te'vîlât.

EVALUATION OF SOME MERFU RIWAYAS WHICH ARE SOURCE CAN NOT BE DETERMINED IN THE MATTER OF MĀTURĪDĪ'S TA'WĪLĀT

Abstract

Imam Māturīdī used the riwayas as a source of tafsir in Ta'wīlāt al-Qur'an and mentioned his views as basis. Most of these riwayas were mentioned movable from Prophet and Sahaba. It has been claimed that the source of some of the riwayas in the work titled Tawilat al Quran, which was investigated by Bekir Topaloğlu and Ahmet Vanlıoğlu, could not be determined. It has been stated that some riwayas have a thought in sources in similar meanings, but these riwayas cannot be identified in the sources with the some sentences. The number of hadith that are definitively determined to Prophet but cannot be source determined is about twenty-three. In our study, we dealt with the claim of not reaching these riwayas, the original of which could not be determined. Our aim in doing this was to question whether the riwayas really originate. Thus, it was determined whether this was originally found in the previous study or whether Imam Māturīdī was using unrealistic riwayas. In this article we will discuss the source value of these riwayas, Imam Māturīdī uses these how rumors and produce comment from these riwayas, and the approach to these riwayas. In addition, as a source of tafsir, we will also evaluate Māturīdī's sources in relation to these riwayas and relationship with the tafsir that he originated from.

Keywords: Tafsir, Quran, Riwaya, Māturīdī, Ta'wīlāt.

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi /Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 24 Ağustos 2020 / 24 August 2020
Kabul Tarihi / Date Accepted: 28 Ekim 2020 / 28 October 2020

BAİD 12 2020

* Bu makale Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi Erkan Önder'in "Tefsir Kaynağı Olarak Mâtürîdî'nin Tefsirinde Kaynağı Tespit Edilemeyen Rivâyetler'' konulu yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

** Yüksek Lisans Öğrencisi Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı
e- mail: eonnder.34@hotmail.com – Orcid ID: http://orcid.org/0000-0002-6494-5252

*** Doç. Dr. Öğr. Üyesi Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, ,karatasali5@gmail.com, http://orcid.org/0000-0003-3365-0627

Atıf/Citation: Erkan Önder - Ali Karataş, "Mâtürîdî'nin Te'vilât'ında Kaynağı Tespit Edilemediği İddia Edilen Bazı Merfû Rivayetlere Dair Bir Değerlendirme - Türkiye Tahkiki Özelinde-" *BAİD* 12 (Aralık 2020): 1-14

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Giriş

İmam Mâtürîdî'nin *Te'vîlâtü'l Kur'ân* isimli tefsirinin, Türkiye'de yapılan tahkikinde[1] Mâtürîdî'nin delil olarak kullanmış olduğu bazı rivayetlerin kaynağının tespit edilemediği dile getirilmiştir. Rivayetlerin dinî metinlerin beyan edilmesinde kaynak ve bilgi değerinin çok önemli olduğunu vurgulamamız gerekir. İmam Mâtürîdî de bu bağlamda rivayetlere önem veren bir isim olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum onun bilgi anlayışıyla doğrudan ilişkilidir. Onun bilgi anlayışında Hz. Peygamberden ve sahâbeden gelen rivayetler tefsirde kaynak olarak bilgi değeri taşımaktadır. Bu anlayış çerçevesinde kaleme aldığı tefsirinde söz konusu rivayetleri sıkça kullandığı, rivayetler üzerine bilgi inşa ettiği ve rivayetleri delil alıp hükme medar kıldığı görülmektedir.

Mâtürîdî, söz konusu rivayet verilerini işlemesi bakımından farklı bir metot izlemektedir. Tefsirinde yer alan rivayetlerin büyük bir kısmını genellikle kimseye nispet etmeden temrîz sigasıyla "قيل-روي" şeklinde aktarmakta, yer yer rivayeti kendisinden aktardığı kimsenin ismini zikretmektedir. Çoğu zaman sunmuş olduğu rivayetleri görüşlerine delil olarak kullanmakta ve bu rivayetler üzerine hüküm bina etmektedir. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ın Türkiye'de yapılan tahkikinde merfû olarak nakledilen bu rivayetlerden bazılarının kaynağının tespit edilememiş olduğunun iddia edilmesi, söz konusu rivayetler üzerine bina edilen hükümlerin geçerli olup olmaması bakımından ele alınması gereken bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır.

Araştırmamızda aslı olmadığı ya da kaynağının tespit edilemediği ifade edilen rivayetlerin, temel hadis kaynaklarında yer alıp almaması bakımından tetkik/tespiti yapılacaktır. Bu rivayetlerden tespit edilenlerin kaynakları zikredilecektir. Rivayetin temel hadis kaynaklarında bulunamaması durumunda, ulaşılabilen en yakın kaynak verilecektir. Araştırmamızda öncelikli hedefimiz, el-Mektebetü'ş-Şâmile uygulaması başta olmak üzere birtakım rivayet tespit programlarından ve kaynak kitaplardan bu rivayetlerin taramasını yapmak olacaktır. Mâtürîdî'den önce yazılmış aslî kaynaklarda bulunamayan ancak tarih itibariyle müelliften sonraki dönemlerde söz konusu rivayetleri delil olarak kullanan diğer müfessirler ile Mâtürîdî ilişkisi sorgulanacaktır. Ayrıca bir tefsir olarak *Te'vîlât*'ın kendinden sonra telif edilen eserler için kaynaklık değeri ele alınacaktır. Daha sonra rivayetlerin, âyetlerin tefsirindeki kullanım keyfiyetleri incelenerek Mâtürîdî'nin rivâyetlere yaklaşımı ve bu hususta izlemiş olduğu metot zikredilecektir.

[1] Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el Mâtürîdî es-Semerkandî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu (İstanbul: Dâr-u'l-mîzan, 2005).

1. Kaynağının Tespit Edilemediği İleri Sürülen Bazı Merfû Rivâyetler

1.1. Rivâyet: Hastalık ve Yolculukta Oruca Dair

Müellif, فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر *"İçinizden hasta veya yolcu olan başka günlerden (tutamadığı gün) sayısınca tutar"*[2] âyetinin tefsirinde oruç tutmaya gücü yetmeyen kimselere verilen ruhsatın sebebini açıklarken, bundaki amacın meydana gelmesi muhtemel zararları önlemek olduğunu zikretmektedir. Bu görüşünü desteklemek amacıyla من مات من طعام أو شراب وهو يقدر فله النار *"Kim gücü yettiği halde yeme-içmeyi azaltma yüzünden ölürse onun için ateş vardır."* ifadesini Hz. Peygambere nispetle hadis olarak nakletmektedir. Tahkikte ise bu rivâyetin kaynağının tespit edilemediği ifade edilmektedir.[3]

Söz konusu rivayete İmam Mâtürîdî öncesi kaynaklarda rastlanmamaktadır. Ancak bu rivayetin Mâtürîdî'den sonraki eserlerde kullanıldığını görmekteyiz. ed-Deylemî (öl. 509/1115), bu rivayeti "فله النار" ibaresinden sonra"خالدا مخلدا فيها" ibaresiyle zikretmektedir.[4] Deylemî'nin kitabı, sahih olan hadislerin yanı sıra zayıf rivayetler ve birtakım asılsız rivayetleri de ihtiva etmektedir. Bu rivâyet, söz konusu kitapta da kaynak gösterilmeden nakledilmiştir.

Aslını bulamadığımız bu rivayetin *Te'vîlât*'ta kullanılması, tefsirin bu yönden eleştirilmesine sebep olabilir. Ancak Mâtürîdî'nin kendisinden rivayette bulunduğu bir kaynağa ulaşılamamış ve tespit edilememiş bir kaynağının bulunma ihtimali de göz ardı edilmemelidir. Çünkü rivayetlerin bir kısmı bu teoriyi destekler niteliktedir. Ele alacağımız sonraki rivayetlerde de benzeri bir durum bulunmaktadır.

1.2. Rivayet: İhramlının Avlanmasına Dair

Te'vîlât'ta nakledilen bir başka rivayet, يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ *"Ey iman edenler! İhramda iken av hayvanlarını öldürmeyin."*[5] âyetinin tefsirinde zikredilmektedir. Rivayet "يقتل المحرم الفأرة فإنها توهن السقاء" "İhramlı kimse fareyi öldürebilir. Çünkü o, su kabını deler." lâfzıyla gelmektedir. Muhakkik ise bu rivâyeti kaynaklarda bulamadığını zikretmekte ancak hadis ile anlam yönünden benzerliği bulunan alternatif olarak zikrettiği kaynakta da hadis aynı lâfızlarla zikredilmemektedir.[6]

---

2 "Kur'an Yolu" (Erişim 26 Mart 2020), Bakara 2/184.

3 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el Mâtürîdî es-Semerkandî, *Teʾvîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu (İstanbul: Dâr-u'l-mîzan, 2005), 1/351.

4 Ebû Şücâ' Şîrûye b. Şehredâr b. Şîrûye ed-Deylemî, *el-Firdevs bi me'sûri'l-Hitâb* (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2010), 3/508.

5 "Kur'an Yolu" (Erişim 27 Mart 2020), Mâide 5/95.

6 Mâtürîdî es-Semerkandî, *Teʾvîlâtü Ehli's-sünne*, 1/336.

Mezkûr hadis, birçok kaynakta farklı şekillerde gelmekle birlikte hadisin ilk kısmını oluşturan **"**يقتل المحرم الفأرة**"** cümlesinin bir kaynakta Hz. Peygamber'e nispetle *Te'vîlât*'ta zikredildiği şekliyle takdîm- te'hîr olmaksızın rivayet edildiği görülmektedir.[7] Ancak hadisin ikinci kısmını oluşturan " فإنها توهن السقاء " "Çünkü o, su kabını deler" ifadesine yalnızca *Te'vîlât*'ta yer verildiğini görmekteyiz.

Söz konusu ifadenin, tefsîrî bir cümle kabilinden olması muhtemel görünmektedir. Müellif hadisi nakletmiş, ardından bunu gerekçelendirme ihtiyacı hissetmiş ve onu yorumlamıştır. Gerekçe ihtiva eden bu cümle, hadisin devamı mahiyetinde algılanmış olabilir. Bir sonraki rivayette de bu kullanım şeklini destekleyen bir delil zikredilecektir.

Te'vîlât'ta bu metot üzere nakledilen rivayetlere birçok yerde rastlamak mümkündür. Bu bilgi dikkate alındığında ikinci cümle, hadis ile iç içe olduğu için kuvvetle muhtemel hadisten bir cümle olarak anlaşılmış olmalıdır.

Bu bağlamda hadisin tespit edildiği kaynağın güvenilirliği hususundaki tartışmalara kısaca değinmemiz gerekmektedir. Şöyle ki Ebû Hanife'nin *Müsned* isimli eserinin güvenilirliği hususunda farklı görüşler söz konusudur. Goldziher, müsnedlerin diğer mezheplerin Ebû Hanîfe'nin az hadis bildiği şeklindeki ithamlarına cevap verme anlamında bir hadis îmali işi olduğu görüşündedir. Ancak Goldziher'in belirttiği hadis îmali, diğer mezhepler için de geçerlidir. Bu sebeple, umumî bir ifâdeyle Ebû Hanîfe'nin *Müsned*'indeki hadislerin tümünün uydurma olduğunu söylemek mümkün değildir. Böyle bir ifadenin kabul edilmesi, Ebû Hanîfe'nin fıkhının da temelsiz olduğu görüşüne neden olur.[8] Yine bu bağlamda Ebû Hanîfe'den gelen rivayetleri Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in *el-Âsâr* isimli ayrı ayrı yazılmış eserlerde cem ettiği hususunda herhangi bir şüphenin olmadığı da nakledilmektedir.[9]

Tüm bu tartışmaların temelinde İbn Haldun'un (öl. 808/1406) *Mukaddime* isimli eserinde yer alan Ebû Hanife'nin 17 hadis rivayet ettiğine dair bilgi bulunmaktadır. Bu bilgiden hareketle bir grup Ebû Hanife'ye göre "Sahih hadis sayısı on yedidir" demekte, *Müsned* isimli eserde yer alan nakillerin müellifin kendisine aidiyeti ve eserde yer alan rivayetlerin güvenilirliği üzerinde şüphe uyandırmaktadır.

Hadis otoriteleri ise bu bilginin o şekilde anlaşılmasına şiddetle karşı çıkmaktadır. *Mukaddime*'de Ebû Hanife'nin naklettiği sahih hadis sayısı değil,

---

7 Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed Ali el-Kārî, *Şerḥu Müsnedi Ebî Ḥanîfe* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2014).

8 İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefi Mezhebinin Hadis Metodu* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi 1989), 60.

9 Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ Ebû Zehre, çev. Osman Keskioğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005), 285.

rivayet etmiş olduğu hadis sayısı ele alınmaktadır. Bununla birlikte bu yanlış yorumda 'müsned' teriminin hadis usûlü bilgisine göre doğru anlaşılmamasının da etkisi olabilir. Tüm bunlara ilaveten *Mukaddime*'de zikredilen bilgi, temrîz sîgası ile verilmiş olup kesinlik ifade etmemektedir.[10]

Zikretmiş olduğumuz bilgiler göz önüne alındığında Ebû Hanife'nin *Müsned* isimli eseri ve eserde yer alan hadislerin güvenilirliğinde herhangi bir problem görünmemektedir. Bir mezhep imamının 17 hadis rivayet ettiği bilgisinden hareketle imamın yalnızca 17 hadise sahih dediği çıkarımı yapılamaz. Bu, kabul edilmesi durumunda ciddi problemleri meydana getirecek yanlış bir çıkarımdır.

Bu bağlamda Mâtürîdî'nin delil olarak sunmuş olduğu bu hadisin, genel itibariyle mutemet bir kaynaktan alındığını söylemek mümkün görünmektedir.

1.3. Rivayet: Mü'min ve Kâfirin Dünyadaki Durumuna Dair

Müellif, " قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ حَتَّى إِذَا جَاءَتْهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً قَالُوا يَا حَسْرَتَنَا عَلَى مَا فَرَّطْنَا فِيهَا ظُهُورِهِمْ أَلَا سَاءَ مَا يَزِرُونَ وَهُمْ يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ عَلَى" *"Allah'ın huzuruna çıkmayı yalan sayanlar gerçekten ziyana uğramışlardır. Nihayet kendilerine kıyamet vakti ansızın gelip çatınca, onlar günahlarını sırtlarına yüklenmiş bir halde diyecekler ki: "Dünyada iyi amelleri terk etmemizden dolayı vah halimize!" Dikkat edin, yüklendikleri vebal ne ağır!"*[11] âyetini tefsir ederken dünya hayatının mü'min için helâka sebep olacağını, dininin onu şehvetlerini yerine getirmekten alıkoyduğunu zikretmektedir. Bu bağlamda görüşünü delillendirmek için " الدنيا جنة الكافر يلعب فيها و يرتكض في أمانيها و سجن المؤمن و راحته بالموت " "Dünya kâfirin cennetidir. Orada oynar ve oranın birtakım arzularıyla eğlenir. Mü'minin ise hapishanesidir. O'nun kurtuluşu ölüm iledir." rivayetini nakletmektedir. Muhakkik ise rivayeti bu lafızla tespit edemediğini ifade etmektedir.[12]

Yapmış olduğumuz tetkikte hadisi aynı lâfızlarla tespit edemedik. Ancak rivayet, "الدنيا سجن المؤمن و جنة الكافر" "Dünya, mü'minin zindanı, kâfirin ise cennetidir."[13] Hadisinin takdim-te'hîr yapılmak sûretiyle yorumlanmış hali olduğu göze çarpmaktadır. Arada zikredilenlerin, müfessirin yorumu kabîlinden olduğu, aslı itibariyle hadisten olmadığı anlaşılmaktadır. Bu tür rivayetleri *Te'vîlât*'ın birçok yerinde görmek mümkündür. Bir önceki rivayette de zikretmiş olduğumuz gibi hadisten olmayan bir yorum, hadis ile bitişik olarak zikredildiği için hadisten bir bölüm gibi algılanmış görünmektedir. Bu durum *Te'vîlat*'ta bir tefsir metodu olarak karşımıza çıkmaktadır.

---

10 İsmail Lütfi Çakan, *Hadis-Sünnet Üzerine Tartışmalar ve Değerlendirmeler* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, 2017), 110

11 "Kur'an Yolu" (Erişim 5 Nisan 2020), En'âm 6/31.

12 Mâtürîdî es-Semerkandî, *Te'vîlât-ü'l Kur'ân*, 5/48

13 Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 14/44.

1.4. Rivayet: Avlanma Yasağı Hakkında

Müellif, " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَيَبْلُوَنَّكُمُ اللهُ بِشَيْءٍ مِنَ الصَّيْدِ تَنَالُهُ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ لِيَعْلَمَ اللهُ مَنْ يَخَافُهُ بِالْغَيْبِ فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ" *"Ey iman edenler! Allah, görmedikleri halde kendisinden korkanları ortaya çıkarmak için ellerinizin ve mızraklarınızın yetişebileceği bir miktar av ile muhakkak ki sizleri sınayacaktır. Bundan sonra kim sınırı aşarsa onun için elem verici bir azap vardır."*[14] âyetinin tefsirinde *"ellerinizin yetişebileceği av"* ifadesinin kapsamı hususunda ihtilaf olduğunu söyler. Buna göre mezkûr ifadeden kastın bir kısım hayvanların yumurtalarını almak/avlamak olduğunu zikretmektedir. Bu yumurtaları avlamanın yasak olduğunu dile getirerek Ebû Hureyre tarafından Hz. Peygambere isnad edilen "فِي بَيض النَّعَامِ صِيَامُ يَوْمٍ أَوْ إِطْعَامُ مِسكِينٍ" "Deve kuşunun yumurtalarını almada (avlamada) bir gün oruç tutma yahut bir fakiri doyurma vardır." hadisini delil olarak kullanmaktadır.[15]

Muhakkik ise, bu rivayeti Ebû Hureyre'den nakledildiği haliyle kaynaklarda bulamadığını zikretmektedir.[16] Mâtürîdî öncesi kaynakları taradığımızda bu rivayetin, Ebû Hureyre'den, Hz. Peygambere nisbetle aynı lafızlarla nakledildiğini görmekteyiz.[17]

İbn Ebî Hâtim er-Râzi (öl. 327/938) *Kitâbü'l-ʿİlel* adlı eserinde bu hadisi ele almakta, fakat bu hadisin sahih olmadığını zira rivayet zincirinde yer alan iki râvinin birbirinden hadis işitmediklerini söylemektedir.[18] Ancak İbn Ebî Hâtim'in hadisi hangi temel hadis kaynağından aldığının bilgisine ulaşamadık. Bununla birlikte hadisin Ebû Hureyre'nin rivayet zincirinde olmadığı farklı bir tarikini tespit ettik. Bu tarikte ise hadis, bir iki kelime ziyade dışında aynı manada nakledilmektedir.[19]

İbn Ebî Hatim'in hadis hakkındaki değerlendirmesi ve rivayetin başka hiçbir kaynakta Ebû Hureyre'ye nispetle tespit edilememiş olması gibi hususlar dikkate alındığında *Te'vîlât*'ta isnadı sahih olmayan rivayetlerin nakledildiği bilgisi ortaya çıkmaktadır.

Mezkûr rivayetin isnad zincirindeki râvilerin tamamı *Te'vîlât*'ta zikredilmemektedir. İbn Ebî Hâtim ise hadisi, senedindeki râvileri zikrederek

---

14 "Kur'an Yolu" (Erişim 27 Mart 2020), Mâide 5/95.

15 Mâtürîdî es-Semerkandî, *Teʾvîlâtü'l Kur'ân,* 4/334.

16 Mâtürîdî es-Semerkandî, *Teʾvîlâtü'l Kur'ân*, 4/334.

17 Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *Kitâbü'l-ʿİlel* (Riyad: Mektebetü'l-Melik Fahd el-Vataniyye, 2006), 3/195.

18 Râzî, *Kitâbü'l-ʿİlel*, 3/195.

19 Ebû Bekr Abdullāh b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *el-Muṣannef fi'l-eḥâdîṣ ve'l-âṣâr* (Riyad: Mektebet-ü'r-rüşd, 2011), 3/ 389.

nakletmektedir. Bu bilgi rivayetin, *Te'vilât*'tan önceki bir kaynakta var olma durumuna delalet etmektedir.

Tüm bunlarla birlikte 'deve kuşu yumurtasını avlama/kırma' hakkındaki mezheplerin görüşlerinden de kısaca bahsetmemiz gerekmektedir. Hanefî mezhebine göre devekuşu yumurtalarını kıran kimseye onun kıymeti gereklidir. İmam Şâfiî de bu görüştedir. İmam Mâlik'e göre ise on adet kuş bedeli tazmin edilmesi gerekmektedir.[20] Görüldüğü üzere bu hususta mezheplerin genel görüşü bedelin ödetilmesi şeklinde tahakkuk etmektedir. Bu bağlamda oruç ya da fakir doyurma rivayetlerinin fakihler nezdinde delil olarak değerlendirilmediği görülmektedir. Bu da önemli bir ayrıntı olarak göze çarpmaktadır.

1.5. Rivayet: Zekâta Dair

Müellif " هُوَ الَّذِي اَنْشَاَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفاً أُكُلُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُتَشَابِهاً وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ اِذَا اَثْمَرَ وَاٰتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ" *" Çardaklı ve çardaksız bağları, değişik ürünleriyle hurmaları, ekinleri, birbirine benzeyen ve benzemeyen biçimlerde zeytin ve narları meydana getiren O'dur. Her biri ürün verdiğinde ürününden yiyin; hasat günü de hakkını verin; fakat israf etmeyin; çünkü Allah israf edenleri sevmez."*[21] âyetini tefsir ederken hangi ürünlerden yüzde kaç oranında zekât verileceğine delil olarak " في كل ما أخرجت الأرض العشر أو نصف العشر" **"**Topraktan çıkan her üründe onda bir ya da yirmide bir zekât vardır." rivayetini merfû olarak nakletmekte, muhakkik ise hadisi kaynaklarda bu lafızlarla tespit edemediğini zikretmektedir. Alternatif olarak aktarılan rivayet de lafız olarak mezkûr hadise benzememektedir.[22]

Yapmış olduğumuz araştırmada hadisin " في كل شيء أخرجت الأرض العشر أو نصف العشر" lafızlarıyla, merfû olarak değil de maktu' olarak rivayet edildiği görülmektedir. Tespit ettiğimiz benzer manadaki hadislerin de isnad zinciri içerisinde de Ebû Hanîfe, hocası Hammad b. Ebî Süleyman (öl. 120/738), onun da hocası İbrâhim en-Nehâî (öl. 96/714) olduğu mülahaza edilmektedir.[23]

Söz konusu hadise lafız bakımından yakın olarak rivayetlerin, râvilerinin birçoğunun tâbiûn âlimleri olduğu görülmektedir. Mana bakımından hadise yakın rivayetlerin ise Hz. Peygambere isnad edilerek rivayet edildiğini görmek de mümkündür. Zikri geçen son iki rivayet bilgilerinden hareketle şu sonuçlar ortaya çıkmaktadır:

---

20 Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420–2000), 4/390.

21 "Kur'an Yolu" (Erişim 8 Nisan 2020), En'am 6/141.

22 Mâtürîdî es-Semerkandî, *Teʾvîlât-ü'l-Kurân*, 5/230.

23 Ebû Bekr Abdullāh b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *el-Muṣannef fi'l-eḥâdîs ve'l-âsâr.* (Riyad: Mektebet-ü'r-rüşd, 2011), 2/371.

Birincisi, *Te'vîlât*'ta zikredilen rivayetin râvisi sehven hatalı rivayet edilmiş/yazılmış olabilir ki bu durum rivayetlerin geneli değerlendirildiğinde kuvvetli bir ihtimaldir. Çünkü hadisin aynı lafızlarla fakat farklı bir senetle zikredildiğine kaynaklarda işaret ettik.

İkincisi, daha önce de vurgulandığı üzere İmam Mâtürîdî'nin henüz tespit edilememiş bir kaynağının olması ihtimalidir. *Te'vîlât*'ta bu metot üzere nakledilen birçok rivayetin olması bu ihtimali güçlü kılmaktadır.

1.6. Rivayet: Toprak Ürünlerinde ve Ağaçların Meyvelerinde Zekâtın Nisabına Dair

Müfessir, beşinci rivayette görüldüğü üzere, En'âm sûresi 141. âyetin tefsirinde nelerden zekât verilip verilmeyeceği hususunu ele alırken " لَا صَدَقَةَ فِي الزَّرْعِ، وَلَا "وَلَا فِي النَّخْلِ، إِلَّا مَا بَلَغَ خَمْسَةَ أَوْسُقٍ فِي الْكَرْمِ،", "5 veske ulaşmadığı sürece ekinden, üzümden ve hurmadan zekât yoktur." rivayetini nakletmekte, muhakkik ise bu rivayeti bu lafızlarla kaynaklarda tespit edemediğini ifade etmektedir.[24]

Kaynakları tetkik ettiğimizde bu rivayetin bir iki kelime ziyade dışında aynı lafızlarla Mâtürîdî öncesi ve sonrası kaynaklarda yer aldığını görmekteyiz. En erken kaynak olarak Ebû Avâne (öl. 316/929) mezkûr rivayeti *Müstaḫrec* olarak bilinen kitabında zikretmektedir.[25] Bununla birlikte rivayet Mâtürîdî sonrası bir kaynakta da *Te'vîlât*'ta olduğu üzere aynı lafızlarla zikredilmektedir.[26]

Müstahrecler, mahiyet itibariyle bir hadis kitabında yer alan rivayetleri farklı tarikler yoluyla toplayan eserler olarak literatürde yerini almıştır. Ebû Avâne'nin *Müstaḫrec* isimli eseri de *Sahîh-î Müslim* üzerine telif edilmiş bir eserdir. Bu bilgi İmam Mâtürîdî'nin, *Te'vîlât*'ta *Sahîhayn*dan da nakilde bulunduğunu ortaya koyması bakımından değerli bir bilgidir.

Ancak hadisin isnadı ile alakalı illetlere bu noktada değinmek gerekmektedir. Şöyle ki hadis *Müstaḫrec'te* yer alan isnadı eleştirilmektedir. Zira Muhammed b. Müslim, Amr b. Dînar'dan sonra arada iki râviyi atlayarak hadisi Câbir ve Ebû Saîd kanalıyla merfû olarak nakletmektedir ki bu bir problem teşkil etmektedir. Çünkü rivayetin merfû olarak geldiği tarikte Ebû Sâ'îd son râvidir. Ancak İbn Cüreyc tarikiyle gelen ve Câbir'in son râvi olduğu tarikte ise rivayetin mevkûf

[24] Mâtürîdî es-Semerkandî, *Te'vîlât-ü'l-Kur'ân*, 5/232.

[25] Ebû Avâne Ya'kūb b. İshâk b. İbrâhîm el-İsferâyînî, *Müstaḫrec* (Beyrut: Dâr-u'l-ma'rife, 1998), 2/160.

[26] Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *es-Sünen* (Beyrut: Müesseset-ü'r-risâle, 2004–1424), 476.

olduğu görülmektedir.[27] Bu bağlamda hadisin mevkûf olarak geldiği tarikin isnad bakımından daha uygun olduğu mülahaza edilmektedir.

Beşinci ve altıncı rivayetleri ele aldığımızda, Mâtürîdî'nin âyeti tefsir etmede ya da âyette geçen bir mesele hakkında hüküm vermede rivayetlere önem verdiğini ve bu rivayetleri konuyu bağlamından koparmadan ifade ettiğini görmekteyiz. Bu da *Te'vîlât*'ta güçlü bir rivayet olgusunu ortaya koyması bakımından önemli bir husus olarak dikkati çekmektedir.

1.7. Rivayet: Niyete Dair

Te'vîlât'ta dil ile alakalı kullanımların da bir tefsir metodu olarak karşımıza çıktığını ve bu dil kullanımlarının rivayetlerle desteklendiğini görmekteyiz. Nitekim müfessir "كُلاًّ نُمِدُّ هَٰؤُلَاءِ وَهَٰؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُوراً", *"Hepsine, bunlara da ötekilere de rabbinin ihsanından kesintisiz veririz. Rabbinin ihsanı sınırlı değildir."*[28] âyetinin tefsirinde Allah Teâlâ'nın ihsanının sınırsız olduğunu vurgular ve âyette geçen "محظورا" kelimesine bazı kimselerce "*noksanlaştırılmış"* manası verildiğini, bu kelimenin ahiretteki karşılığın eksiltilmeyeceği anlamında kullanıldığını zikreder.[29]

Müellifin dile dair bu kullanımı benimsediği görülmektedir. Çünkü müellif bu kullanımı mana olarak destekleyecek bir rivayet zikretmektedir. Hz. Peygamber'e nispetle "إن الله يعطي الدنيا على نية الآخرة و لا يعطي الآخرة على نية الدنيا", "Allah Teâlâ ahiret niyeti içerisinde bulunan kimseye dünyayı verir, ancak içerisinde dünya niyeti bulunan kişiye ise ahireti vermez." hadisini nakletmiş; muhakkik ise, kaynaklarda rivayete bu lafızlarla rastlamadığını belirtmiştir.[30]

Kaynakları tarayıp tetkik ettiğimizde bu rivayetin Mâtürîdî öncesi ve sonrasında birçok kaynakta zikredildiğini tespit ettik. En erken kaynak olarak da Abdullah b. Mübârek'in (öl. 181/797) "*Kitâbü'z-Zühd"* adlı eserinde rivayet, ikinci cümleden önce "أبى" ziyadesiyle nakledilmektedir.[31]

Bununla birlikte Kudâî'nin (öl. 454/1062) mezkûr rivayeti senediyle birlikte merfû olarak naklettiğini,[32] İbn Hacer el-Askalânî 'nin (öl. 852/1449) de rivayeti senediyle beraber kitabına aldığını görmekteyiz.[33]

---

27 Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *İtḥâfü'l-mehere bi-eṭrâfi'l-ʿaşere* (Medine: Mucemmeu'l-Melik Fahd, 1994–1415), 3/287.

28 "Kur'an Yolu" (Erişim 9 Nisan 2020), İsrâ 17/23.

29 Mâtürîdî es-Semerkandî, *Teʾvîlâtü'l Kur'ân*, 8/248.

30 Mâtürîdî es-Semerkandî, *Teʾvîlâtü'l Kur'ân*, 8/248.

31 Ebû Abdirrahmân Abdullāh b. el-Mübârek el-Mervezî, *Kitâbü'z-Zühd ve'r-reḳāʾiḳ* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/193.

32 Ebû Abdillâh Muhammed b. Selâme b. Ca'fer el Kudâî, *Müsnedü'ş-Şihâb* (Beyrut: Müesseset-ü'r-Risâle, 1985), 2/164.

Tüm bu zikredilen hususlardan, söz konusu rivayetin aslının hadis kaynaklarında tespit edildiğini, aynı zamanda *Te'vîlât*'ta kullanılan rivayetlerin her zaman aynı formda gelmediğini, farklı konularda farklı amaçlara binaen bu rivayetlerin kullanıldığına şahit olmaktayız.

1.8. Rivayet: Sözün Maksadına Dair

Te'vîlât'ta lügat kullanımı hususunda İmam Mâtürîdî'nin titiz davranarak dile ait hususları rivayetlerle desteklediğini zikretmiştik. Bu dil kullanımlarının rivayetlerle desteklenmesi Mâtürîdî'nin lügat bilgisine önem verdiğinin bir göstergesidir. Değerlendireceğimiz rivayet bu hususu destekler niteliktedir. Müfessir "فَقَدْ كَذَّبُوكُمْ بِمَا تَقُولُونَ فَمَا تَسْتَطِيعُونَ صَرْفاً وَلَا نَصْراً وَمَنْ يَظْلِمْ مِنْكُمْ نُذِقْهُ عَذَاباً كَبِيراً", *"İşte (ey müşrikler), bu taptığınız şeyler, sizin söylediklerinizin yalan olduğunu ortaya koydu. Artık ne cezanızı savabilirsiniz ne de kendinize bir yardım sağlayabilirsiniz. İçinizden kim haksızlık yoluna sapmış ise ona büyük bir azap tattırırız."*[34] âyetinin tefsirinde ayette geçen "صرف" kelimesinin anlamı ile ilgili birtakım rivayetler zikretmektedir. Buna göre bazı âlimler kavramın, "hile" anlamında; bazıları da "nafile" manasında kullanıldığını belirtmişlerdir. Müellif ise mezkûr kelimenin lafı uzatmak, gevelemek anlamına geldiğini belirterek buna dair bir rivayet nakletmektedir. Müellif, " من طلب صرف الحديث ليبتغي به إقبال وجوه الناس لم يرح رائحة الجنة" " Her kim insanların itibarını üzerine çekmek için lafı eveleyip/gevelerse cennetin kokusunu alamaz." rivayetini hadis olarak nakletmişse de muhakkik, söz konusu rivayete kaynaklarda rastlamadığını ifade etmiştir.[35]

Yapmış olduğumuz araştırmada rivayetin çok yakın lafızlarla nakledildiği tespit edilmiştir. Hadis, meşhur Arap Dil âlimi Kâsım b. Sellâm'ın (öl. 224/838) hadislerde geçen garip kelimeler üzerine telif etmiş olduğu eserde " يبتغي به إقبال وجوه الناس إليه" lafızlarıyla nakledilmektedir.[36] Tarih olarak biraz ileri gittiğimizde İbn Kuteybe'nin (öl. 276/889) Kur'ân'da geçen garip lafızlara dair telif ettiği eserde rivayet Kâsım b. Sellâm'ın kitabındaki lafızlar ile geçmektedir.[37]

Bununla birlikte rivayet Zemahşerî'nin (öl. 538/1144) hadislerde geçen garip lafızlarla ilgili yazdığı eserde de mevcuttur.[38] Yine meşhur dil âlimi İbn Manzûr,

---

33 Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *el-Meṭâlibü'l-ʿâliye fi zevâidi'l-mesânidi's-semâniye* (Riyad: Dâr-u'l-Asıme, 2000), 13/160.

34 "Kur'an Yolu" (Erişim 12 Nisan 2020), Furkân 25/19.

35 Mâtürîdî es-Semerkandî, *Teʾvîlâtü'l Kurʾân*, 10/237.

36 Ebû Ubeyd el-Kāsım b. Sellâm b.Miskîn el-Herevî,*Garîbü'l-hadîs* (Hindistan: Matbaat-ü Dâirati'l-Me'ârif, 1964-1384), 4/351.

37 Ebû Muhammed Abdullāh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Ġarîbü'l-Ḳurʾân* (Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1398–1978), 1/ 311.

38 Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Fâʾiḳ fî ġarîbi'l-ḥadîṣ* (Dâr-u'l-Ma'rife, ts.), 2/297.

rivayeti kitabında nakletmektedir.[39] Ancak rivayetin geçtiği kaynakların tümünde senedin, tâbiûn âlimlerinden Ebû İdrîs el-Havlânî'de son bulduğu mülahaza edilmektedir. Rivayetin sıhhat değerine dair de kaynaklarda herhangi bir bilgi tespit edilememektedir.

Her ne kadar asıl kaynağı ve sıhhat değeri tespit edilemese de söz konusu rivayetten hareketle, İmam Mâtürîdî'nin dil konusunda hasssas olduğunu görmekteyiz. Bu alanda kendinden önce yazılmış olan eserlere de muttalî olması ihtimal dahilindedir. Dil kullanımlarına dair bilgilerin birçok yerde rivayetlerle desteklenmesi Mâtürîdî'nin bir tefsir metodu olarak karşımıza çıkmaktadır.

1.9. Rivayet: Astronomiye Dair

Müfessir, "وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ الَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ" *"O; geceyi, gündüzü, güneşi, ayı yaratandır. Her biri bir yörüngede yüzmektedir."*[40] âyetinin tefsirinde İbn Abbas'ın Hz. Peygamber'e merfû olarak isnad ettiği şu hadisi rivayet etmiştir: " خلق الله بحرا دون سماء الدنيا بمقدار ثلاث فراسخ هو موج مكفوف قائم في الهواء بأمر الله تعالى لا تقطر منه قطرة والبحور كلها ساكنة و ذلك البحر جار في سرعة السهم ثم انطباقه في الهواء مستو كأنه حبل ممدود بين المشرق و المغرب فتجري الشمس والقمر و الخنس في ذلك البخر" "Allah Teâlâ dünya semasının altında üç fersah miktarınca bir deniz yaratmıştır. Bu da Allah'ın emriyle havada kâim katlanmış bir dalgadır. Ondan bir damla bile damlamaz. Denizlerin hepsi sakindir. Ancak bu deniz ok hızıyla akmaktadır. Sonra onun hava ile uyumu eşittir. Sanki o doğu ile batı arasında uzatılmış bir ip gibidir. Güneş, ay ve diğer tüm yıldızlar bu yörüngede hareket etmektedir." Mâtürîdî, mezkûr rivayeti ayette zikri geçen *"Onların her biri bir yörüngede yüzmektedir."* ifadesinden kast edilen manayı açıklamak için vermiştir. Muhakkik ise söz konusu rivayeti bulamadığını nakletmektedir.[41]

Yapmış olduğumuz kaynak taramasında rivayeti aynı lafızlarla tespit ettik. Taberî (öl. 310/923) de söz konusu rivayeti meşhur eseri *Târîḫu'r-rusül ve'l-mülûk* kitabında aynı lafızlarla nakletmektedir.[42] Söz konusu rivayetin tarih itibariyle Mâtürîdî sonrasında telif edilmiş bir tefsirde de görmek mümkündür.[43] Ancak en erken kaynak olarak rivayetin, Taberî tarafından nakledildiği görülmektedir. Ancak rivayetin sıhhat değeri ile ilgili herhangi bir bilgiye de rastlanılmamıştır.

---

39 Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfiî İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab* (Dâr-u'l-Meârif, 2007), 1/2435.

40 "Kur'an Yolu" (Erişim 18 Nisan 2020), Enbiyâ 21/33.

41 Mâtürîdî es-Semerkandî, *Teʾvîlâtü'l Kur'ân*, 9/278.

42 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Târîḫ-u'r-rusül ve'l-mülûk* (Beyrut: Dâr-u't-Türas, 1387), 3/67.

43 Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *ed-Dürrü'l-menşûr fi't-tefsîr bi'l-meʾşûr* (Beyrut: Dâr-u'l-Fikr, ts.), 3/326.

Sonuç olarak bu bilgilerden hareketle Mâtürîdî'nin rivayet kaynaklarından birisinin de Taberî'nin ya da onun kaynaklarından birisi olabileceği hususunu zikretmek gerekmektedir. Çünkü bu hususta veriler bu bilgiyi desteklemektedir. Zira, Bağdat'ta yazılan bir eserin, aynı yıl Semerkant'a ulaştığı varsayıldığında Mâtürîdî'nin, *Te'vîlât*'ı 300'lü yıllardan itibaren telif etmeye başladığını ve Taberî'nin eserlerine muttali olabileceğini söylemek mümkündür.[44]

1.10. Rivayet: Oruca Dair

Müfessir " اَلتَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الْآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللهِ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ", *"O tövbekârlar, ibadet edenler, hamdedenler, dünyada yolcu gibi yaşayanlar, rükûa varanlar, secde edenler, iyiliği teşvik edip kötülükten alıkoyanlar, Allah'ın sınırlarını gözetenler; müjdele o müminleri!"*[45] âyetinin tefsirinde bu âyette geçen "السائحون" kelimesini "الصائمون"olarak açıklamakta ve bunu Hz. Peygambere nispetle "سياحة أمتي الصيام" "Ümmetimin seyahati oruçtur." hadisi ile delillendirmektedir.[46] Muhakkik ise bu lafzın merfû hadis şeklinde geçtiği bir kaynağı tespit edemediğini zikretmektedir.[47]

Yapmış olduğumuz araştırmada bu hadisi merfû olarak Mâtürîdî öncesi kaynaklarda tespit edemedik. Ancak bu hadisi aynı lafızlarla Mâtürîdî sonrası kaynaklarda görmekteyiz. Bu rivayeti Kurtubî (öl. 671/1273) tefsirinde Ebû Hureyre'den nakille Hz. Peygamber'den merfû olarak nakletmiştir.[48] Aynı şekilde Râzî (öl. 606/1210) tefsirinde bu hadisi merfû olarak aktarmıştır.[49]

Mâtürîdî'nin *Te'vîlât*'ta zikretmiş olduğu birçok rivayet Mâtürîdî sonrası kaynaklarda aynı lafızlarla zikredilmiştir. Özellikle Kurtubî, Cessâs gibi müfessirlerin *Te'vîlât*'tan birçok rivayeti aynı lafızlarla naklettiğini görmemiz mümkündür. Bu da *Te'vilât*'ın kendisinden sonraki tefsirlere kaynak olduğu hususunda kayda değer bir bilgi olarak göze çarpmaktadır. Ancak bu tür hadislerin kaynağının olmaması *Te'vîlât* açısından isnad ile rivayeti ön planda tutan kimseler için bir problemdir. *Te'vîlât*'ın zikrettiğimiz müfessirlere bu hadislerle kaynaklık etmiş olma ihtimali, sorunun, sonraki müfessirlere de

---

44 Veysel Gengil, "Taberî ve Mâtürîdî'den Hareketle Farklı Bir Tasnif Denemesi: Ehl-İ Hadîs - Ehl-İ Re'y Tefsirleri", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (29 Haziran 2020), 113-152.

45 "Kur'an Yolu" (Erişim 20 Nisan 2020), Nisa 4/24.

46 Mâtürîdî es-Semerkandî, *Teʾvîlâtü Ehli's-sünne*, 1/460.

47 Mâtürîdî es-Semerkandî, *Teʾvîlâtü Ehli's-sünne*, 1/460.

48 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmiʿ li-aḥkâmi'l-Ḳurʾân* (Kâhire: Dâr-u'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964), 8/ 270.

49 Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn er-Râzî et-Taberistânî, *Mefâtîḥu'l-ġayb* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l Arabî, t.s.), 16/ 154.

taşınmış olduğunu göstermektedir. Bu sorun, *Te'vîlât*'ın aslî kaynaklarda yeri tespit edilemeyen rivayetleri nakletmiş olmasıdır.

Sonuç

Mâtürîdî'nin *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* isimli eserinin Türkiye'de yapılmış olan tahkikinde merfû olarak nakledilen bazı rivayetlerin kaynaklarının Mâtürîdî öncesi ve sonrası kaynaklarda tespit edilemediği vurgulanmıştır. Tahkikte kaynağı tespit edilen rivayetlerin Mâtürîdî öncesi/sonrası ayrımı yapılmaksızın verildiği gözlemlenmiştir. Bazı rivayetler ise, yakın lafızlarla nakledildiği halde, lafız ve mana yakınlığı olmayan hadislerin, alternatif bir veri olarak zikredildiği görülmüştür. Yapmış olduğumuz detaylı tetkik sonucu bu rivayetlerden bazılarının tahkikte olduğu gibi kaynaklarının olmadığını, bazı rivayetlerin ise Mâtürîdî öncesi ve sonrası kaynaklarda bulunduğunu tespit ettik. Birtakım rivayetleri ise, temel hadis kaynakları dışında yazılan eserlerde çok yakın lafızlarla tespit ettik. Yoğun bir çalışmanın ve emeğin ürünü olan tahkikte bu rivayetlerin tespit edilememesi, tahkik yapılan dönemdeki teknik imkânlar göz önüne alındığında tabiî bir durum olarak değerlendirilebilir.

Ayrıca yaptığımız araştırmada, Mâtürîdî'nin rivayetleri yer yer lafızlarda farklılıklar ile verdiğini, mana rivayetine işaret edecek şekilde hadislerde takdîm-te'hîr, yorum gibi birtakım kullanımlarda bulunduğunu tespit ettik

Kaynağı tespit edilemediği halde üzerine hüküm bina edilen bazı rivayetlerin *Te'vîlât*'ta yer alması eleştiriye açık bir durum olarak kabul edilebilir. Ancak Mâtürîdî sonrası döneme ait tefsirlerde bu tür rivayetlere yer verilmesi, bunların, kaynağı henüz tespit edilemeyen eserlerden nakledilmiş olma ihtimalini de gündeme getirmektedir. Çünkü mezkûr rivayetler özelinde, lafızda ziyadelik ve isnad zincirinin tamamıyla zikredilmesi gibi birtakım kullanımların *Te'vilât*'ta bulunmadığı görülmektedir. Bu da kendinden sonraki kaynakların rivayeti Mâtürîdî'den almadıklarının bir göstergesidir. Böylece rivayetlerin henüz gün yüzüne çıkmamış bir kaynaktan alınma ihtimali kuvvetlenmektedir.

Tüm bunlarla birlikte Mâtürîdî öncesinde kaynağı tespit edilemeyen ancak Mâtürîdî'den sonra kaleme alınan tefsirlerde, lafız ve isnad bakımından birebir nakledilen rivayetlerin var olduğu görülmektedir. Bu da hiç şüphesiz *Te'vilât*'ın kendinden sonraki tefsirlere kaynaklık ettiğine işaret etmektedir. Söz konusu durum, kaynağı bulunamayan ya da zayıf olan bir rivayetin Mâtürîdî vasıtasıyla delil konumunda alınmasını beraberinde getirmiştir. Ne var ki bu durumun bir problem oluşturduğu da iddia edilebilir.

Kaynakça

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. Beyrut: Müesseset-ü'r-Risâle, 2001.

Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Meṭâlibü'l-ʿâliye fi zevâid-i'l-mesânid-i's-semâniye*. Riyad: Dâr-u'l-Âsıme, 2000.

Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *İtḥâfü'l-mehere bi-eṭrâfi'l-ʿaşere*. Medine: Mucemmeu'l-Melik Fahd, 1994–1415.

Aynî, Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420–2000.

Cessas, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1994.

Çakan, İsmail Lütfi. *Hadis ve Sünnet Üzerine Tartışmalar ve Değerlendirmeler*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2017.

Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *es-Sünen*. Beyrut: Müesseset-ü'r-risâle, 2004–1424.

Deylemî, Ebû Şücâ' Şîrûye b. Şehredâr b. Şîrûye. *el-Firdevs bi me'sûri'l-Hitâb*. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2010.

Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullāh b. Muhammed. *el-Muṣannef fi'l-eḥâdîṣi ve'l-âsâr.* Riyad: Mektebet-ü'r-rüşd, 2011.

Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ. çev. Osman Keskioğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005.

Gengil, Veysel. "Taberî ve Mâtürîdî'den Hareketle Farklı Bir Tasnif Denemesi: Ehl-i Hadîs Ehl-i Re'y Tefsirleri". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (29 Haziran 2020), 113-152. https://doi.org/10.46353/k7auifd.639319

Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî, Ebû Ubeyd el-. *Garîbü'l-hadîs*. Hindistan: Matbaat-ü Dâirat-i'l-Me'ârif, 1964.

"Kur'ân Yolu". Erişim 16 Nisan 2018. https://kuran.diyanet.gov.tr

Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullāh b. Müslim b. *Ġarîbü'l-Ḳurʾân*. Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye 1398–1978.

İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk. *Müsned-ü'l-İmâm Ebî Ḥanîfe Rivâyet-ü* Ebî *Nuaym*. Riyad: Mektebetü'l-Kevser, 2008.

İsferâyînî, Ebû Avâne Ya'kūb b. İshâk b. İbrâhîm. *Müstaḫrec.* Beyrut: Dâru'l Ma'rife, 1998.

Kârî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed Ali. *Şerḥ-u Müsnedi Ebî Ḥanîfe*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2014.

Kudâî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Selâme b. Ca'fer. *Müsned-ü'ş-Şihâb*. Beyrut: Müesseset-ü'r-risâle, 1985.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmiʿ li-aḥkâmi'l-Ḳurʾân*. Kâhire: Dâr-u'l-Kütüb-i'l-Mısriyye, 1964.

Mâtürîdî es-Semerkandî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Teʾvîlât-ü'l-Kur'ân*. İstanbul: Dâr-u'l-Mîzan, 2005.

Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfiî İbn, *Lisânü'l-ʿArab*. Mısır: Dâr-u'l-Meârif, 2007.

Mübârek el-Mervezî, Ebû Abdirrahmân Abdullāh. *Kitâbü'z-Zühd ve'r-reḳāʾiḳ*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Râzî, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs. *Kitâbü'l-ʿİlel*. Riyad: Mektebetü'l-Melik Fahd el-Vataniyye, 2006.

Râzî et-Taberistânî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtîḥu'l-ġayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, 1999.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-. *Târîḫu'r-rusül ve'l-mülûk*. Beyrut: Dâr-u't-Türas, 1387.

Ünal, İsmail Hakkı. *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefi Mezhebinin Hadis Metodu*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 1989.

Zemahşerî, Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Fâʾiḳ fî ġarîbi'l-ḥadîṣ*. Dâru'l-Ma'rife, ts.

Balıkesir İlahiyat Dergisi - Balıkesir Theology Journal
ISSN 2149-9969| e-ISSN 2717-669X
Aralık / December 2020, 12: 15 - 32

MELA MUHAMMED ŞOŞİKÎ VE "TEFSİRA QURANÊ NÛRA QELBAN" ADLI KÜRTÇE TEFSİRİ*

Mehmet Tahir Pekim**

Öz

Hz. Ömer (r.a.) döneminde İslam dinine girmeye başlayan Kürtler, İslam medeniyetine çok önemli katkılar sağlamışlardır. Yaşadıkları coğrafyada ve diğer İslam beldelerinde kurulan medreselerde yetişmiş nice Kürt âlimleri, başta İslâmî ilimler olmak üzere farklı ilim dallarında sayısız eser yazmışlardır. Eserlerinin çoğunu ümmet dili olan Arapça, bir kısmını da diğer dillerde kaleme almışlardır. Osmanlı imparatorluğunun parçalanmasından sonra gelişen yeni şartlar muvacehesinde Kürtçe eser yazmaya hız vermişlerdir. Akaid, fıkıh, hadis ve tefsir ilimleri olmak üzere birçok Kürtçe eser yazmışlardır. İlk defa Kuzey Irak'ta yazılan Kürtçe tefsirler, Kürtlerin yaşadığı diğer coğrafyalarda da telif edilmeye devam edilmiştir. Ülkemizde yazılan Kürtçe tefsir çalışmalarından biri, şark medreselerinden mezun olduktan sonra yıllarca müderrislik yapan Mela Muhammed Şoşikî (d. 1931) tarafından hazırlanan Tefsira Qur'anê Nûra Qelban adlı çalışmadır. Günümüze kadar ülkemizde yazılan en kapsamlı Kürtçe eser olan bu tefsir çalışması Kürtçe'nin Kurmancî lehçesi ve Arap alfabesiyle yazılmış, Latin alfabesi ile yayınlanmıştır. Bu makalede müellifin hayatı hakkında bazı bilgiler verilmiş akabinde ise Kürt dili açısından zengin olan bu tefsir, Kur'ân ilimleri çerçevesinde değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kürtçe Tefsir, Kürtçe, Kurmancî, Mela Muhammed Şoşikî, Nûra Qelban.

KURDISH TAFSIR CALLED "MELA MOHAMMED SHOSHIKI AND THE TAFSIRA QUR'ANE NURA QELBAN"

Abstract

Kurdish people who wants to get Islam religion in period of Omar contribute to Islam civilization so many Kurdish scient scholars who take get education in the madrasahs installed in their region or and other Islamic regions write many works about Islamic Subjects and the others fields. They wrote their works in Arabic of the Ummah language and other languages. They wrote Kurdish works in the circumstances after the disruption of Ottoman, Empire Many Kurdish works were written in Akaid, Fiqh, Hadith and Tefsir. The works firstly written in North Iraq have been written in the other regions that Kurdish people lived. One of the Kurdish tafsir Works written in Turkey is the by Mela Mohammed Shoshiki (b. 1931) Tafsira Quran Nura Qelban. The most comprehensive work written in until today in our country was written in Kurmanji dialect and Latin alphabet. While introduced author works, this tafsir work is interpreted by Quran studies frames.

Keywords: Tafsir, Kurdish Tafsir, Kurdish, Kurmanji, Mele Muhammet Shoshiki, Nura Qelban.

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi /Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 10 Ekim 2020 / 10 October 2020
Kabul Tarihi / Date Accepted: 22 Ekim 2020 / 22 October 2020

BAİD 12
2020

* Bu makale, "Kürtçe Tefsir ve Meâl Bağlamında Mela Muhammed Şoşikî'nin "Nura Qelban" Adlı Kürtçe Tefsir ve Meâl" başlıklı 23.07.2020 tarihinde savunulan doktora tezimizden yararlanarak hazırlanılmıştır.

** Dr., DİB Midyat İlçe Müftüsü
e- mail: zilanlitahirpekim@hotmail.com - Orcid ID: http://orcid.org/0000-0003-0136-0772

Atıf/Citation: Mehmet Tahir Pekim, "Mela Muhammed Şoşikî ve "Tefsira Quranê Nûra Qelban" Adlı Kürtçe Tefsiri" *BAİD* 12 (Aralık 2020): 15 - 32
İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir.
Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Giriş

Kürtler, erken bir tarihte 16-19/637-640 senelerinde Hz. Ömer döneminde İslam'a girmeye başlamışlardır.[1] İslam dinine girdikleri günden itibaren İslam medeniyetine çok önemli katkılar sunmuşlardır.[2] Yaşadıkları şehirlerde kurulan medreseler ve diğer İslâm beldelerinde bulunan ilim merkezlerinde yetişen Kürt âlimleri, İslâmî ilimlerin farklı alanlarında azımsanmayacak miktarda eserler telif etmişlerdir.[3] Bu ilimlerden biri de şüphesiz tefsir ilmidir. Tarihi süreç içerisinde Kürt müfessirler tarafından tefsir ilminde önemli eserler yazılmıştır.[4] 1900'lerin başına kadar bu tefsir çalışmalarının dili ağırlıklı olarak Arapça ve kısmen Farsça iken, bu tarihten sonra İslam âleminin parçalanması ve milliyetçilik ruhunun revaç bulması neticesinde Kürt âlimleri yeni yetişen nesillerin ihtiyaçlarına cevap verme adına diğer dillerin yanında eserlerini/tefsirlerini Kürtçe de yazmaya başlamışlardır.[5]

Medrese eğitim dilinin ve temel ders kitaplarının Arapça olmasına rağmen anlatım dilinin Kürtçe olması, Kürt âlimlerinin bir tercümeye gerek duymadan âyet ve hadisleri halka Kürtçe olarak aktarabilmeleri, vaaz ve irşad dilinin ağırlıklı olarak Kürtçe olması yıllarca Kürtçe bir tefsir ve meâl yazılmasına ihtiyaç bırakmamıştır. Ancak Osmanlı'nın son yıllarında artan milliyetçi akımların etkisiyle oluşan ortam ve yetişen yeni nesillerin dinsizliğe kayma endişesi, Kürt âlimlerini Kürtçe dini eserler yazmaya sevk etmiştir. Bu anlamda yazılan ilk eserler akaid ve tefsir kitapları olmuştur.[6] Dolayısıyla genel olarak Kürtçe tefsir ve meâl yazma fikri, Osmanlı imparatorluğunun yıkılmasına yakın ortaya çıkmış, daha sonra ülkelerin siyasi ve sosyal durumuna göre gelişim göstermiştir.

Yaptığımız araştırma sunucunda elde ettiğimiz bilgilere göre yayımlanan ilk Kürtçe Kur'ân çevirisi, İngiliz müsteşrik Major E. B. Soane (1881/1923) tarafından yapılan bazı âyetlerin Kürtçe çevirisi olup 1920 tarihinde *Pêşketina*

---

1 Ahmed Mirza Mirza, *İntişâru'l-İslâm fî Kûrdistân*, (Irak-Erbil: Mektebetü't-Tefsîr, 2016), 5; İlhan Baran, "Kürtlerin İslam'a Girişi", *Kürtler (Toplum ve Din)*, ed. Adnan Demircan vd. (İstanbul: Nida Yayınları, 2015), 2/209-210.

2 Terîfe Ahmed Osman el-Berzencî, *İshâmatu 'ulemâi'l-Ekrâd fî binâi'l-hedâreti'l-İslâmiyye hilâle'l-karneyni's-sâb'i ve's-sâmini'l-hicriyeyn (el-Ulûmu'n-Nazariyye),* (Lübnan-Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2010), 49.

3 Salih Şeyho Resûl el-Hesniyânî, '*Ulemâu'l-Kurdi ve Kurdistân (*Irak-Duhok: Hawar Yayınları, 2012), 19.

4 Haşim Özdaş, "Kürtlerde Arapça Tefsir Çalışmaları", 3. *Genç Akademisyenler Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Ahmet Akbaş vd. (Mardin: Kadim Akademi Yayınları, 2017), 115.

5 Muhammed İzdî vd. "Menâhicu tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm 'inde 'ulemâi'l-Kurd hilale'l-karni'r-rab'i aşere li'l-hicri", *Âfâku'l-hadaretul'l-İslâmiyye akademitu'l-'ulûmi'l-insaniyye ve'd-dirâsâtu's-sakafiye dergisi*, 21/1 (1439/2017), 26.

6 Ahmed Kasım Abdurrahman Muhammed, *Cuhûdu'l-'ulemâi'l-Kurd fi't-tefsîr fi'l-asri'l-hadîs* (Irak-Erbil: Daru'l-Facr, 2016), 265-266.

Süleymanî dergisinde yayımlanmıştır.[7] Kürt âlimleri tarafından yapılan ilk tam Kürtçe meâl çalışması ise Kamran Ali Bedirhan'ın (1895/1978) *Ji Tefsira Qur'anê/Kur'ân Tefsirinden* adlı meâl çalışmasıdır. İlk tam Kürtçe Kur'ân tefsiri ise Mela Hüseyin Şeyh Sadî'nin (1883/1983) 1930 senesinde beş cilt olarak hazırlanan *Jiyana İnsan Tefsira Qur'an/ İnsan Hayatı* ve *Kur'ân Tefsiri* adlı tefsir çalışmasıdır.[8] Türkiye'de Kürtçe tefsir ve meâl çalışmalarına Kuzey Irak ve İran'dan çok sonra 1980'lerde başlanmış olunsa da bu çalışmaların sayısı günümüzde yirmiye ulaşmış bulunmaktadır. Ülkemizde yapılan bu çalışmalardan biri, Mela Muhammed Şoşikî tarafından yazılan *Tefsira Qur'anê Nûra Qelban* adlı meâl ve tefsir çalışmasıdır. Günümüze kadar ülkemizde Kürtçe yazılmış en hacimli Kürtçe tefsir ve meâl çalışması olan bu eser, 6 ciltten ve yaklaşık 4000 sayfadan oluşmaktadır.

1. Mela Muhammed Şoşikî ve "Tefsira Qur'anê Nûra Qelban" Adlı Kürtçe Tefsiri

Mela Muhammed Şoşikî, 20. yüzyılda ülkemizde yetişmiş önemli bir Kürt âlimidir. 1931'lerde dünyaya gelen Şoşikî, günümüze kadar varlığını sürdüren şark medreselerinde iyi bir dinî eğitim aldıktan sonra yıllarca bu medreselerde müderrislik yapmıştır. Altmış yaşına kadar öğrenci yetiştirme dışında başka işlere vakit ayıramamış, herhangi bir eser yazmaya zaman bulamamıştır. 1991 senesinden sonra Bursa'ya yerleşen Şoşikî, bu tarihten sonra bütün zamanını eser yazmaya ayırmıştır. İlk yazdığı eser altı cilt olarak basılan *Tefsira Qur'anê Nurâ Qelban* adlı çalışmasıdır. Bu makalede Mela Muhammed Şoşikî ve bu Kürtçe tefsiri iki ana başlık altında değerlendirilecektir.

1.1.Mela Muhammed Şoşikî

1.1.1. Hayatı

Mela Muhammed Şoşikî, aslen Siirt'in Eruh ilçesine bağlı Ekmekçi (Binêrve) köyündendir. İsmi, kimlikte "Mehmet Edebali" olarak yazılmıştır. Babası Mela Muhammed, annesi Fatıma Hanımdır. Babasının 1930'ların başında siyasi-sosyal sebeplerden dolayı Zaho'ya göç etmesi nedeniyle 1931 senesinde Irak'ın Zaho kasabasında dünyaya gelmiştir. Üç yaşında ailesiyle birlikte tekrar kendi köyüne döndükten kısa bir zaman sonra yedi yaşında iken annesi vefat etmiştir. Yetim kalan Şoşikî, göçün etkisiyle fakirleşen bir evde büyümüştür. Başta fakirlik olmak üzere bazı sebeplerden ötürü ailesi, Siirt'in Tillo ilçesine bağlı Fersaf

[7] Muhammed Zeki Beg, *Hülâsetu târîhu'l-Kûrdi ve'l-Kûrdistân,* çev. Muhammed Ali Avni (Mısır-Kahire: 1936), 291.

[8] Haşim Özdaş, *Kürtçe Meallerde Tercüme Sorunu Meala Firûz Şerha Qur'ana Pîroz Örneği* (Ankara: İlâhiyat Yayınları, 2019), 21-46; Haşim Özdaş, *"*Kürtçe Meâl-Tefsir Gelişim Süreci (Kurmanci Örneği)*", e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi,* 8/1 (Nisan 2016), 343-344.

(Dereyamaç) köyüne bazı akrabalarının yanına taşınmıştır. İlk dinî eğitimini burada Şeyh Seyfeddin'den aldıktan sonra medrese eğitimine, Siirt'in Kurtalan ilçesine bağlı Kadiya köyünde Mela Hasip Hoca'nın yanında başlamıştır. Siirt bölgesinde birkaç medresede eğitime devam ettiği sırada, ailesi Muş'a yerleşmiştir. Taşındıktan sonra Muş merkez, Hasköy ve Bulanık ilçelerinde medrese eğitimine devam etmiştir. Hocası Şeyh Takyeddin'in tavsiye üzerine Van Erciş'e yakın Gelut köyünde bulunan Mela Abdülkerim'in yanında eğitimine devam eden Şoşikî, hocası Mela Abdulkerim'in 1953 tarihinde vefatı üzerine geri kalan eğitimini aslen Azerî olan Mela Nadir Azîzî'nin yanında tamamlayarak ilmi icazetini almıştır.[9]

İlmi icazetini aldıktan sonra, Ağrı'nın Hamur ilçesine bağlı Şoşik köyündeki açtığı medresede öğrenci yetiştirmiş ve burada eğittiği birçok öğrenciye icazet vermiştir. Yaklaşık otuz sene Ağrı'nın Şoşik köyünde müderrislik yapmış, burada kaldığı uzun süre sebebiyle 'Şoşikî' nisbesini almıştır. 12 Eylül ihtilalinden sonra medreseler üzerindeki baskılar artınca Mela Muhammed, medresesini kapatmak zorunda kalmıştır. Resmî bir görevi olmayan Şoşikî, 1987 senesinde bazı akrabalarının yanına Adana'ya yerleşmiş, burada bir süre ticaretle meşgul olduktan sonra 1991 senesinde Bursa iline göçerek orada ikamet etmeye başlamıştır. Bursa'ya yerleştikten sonra bütün vaktini okumaya, eser yazmaya ayırmıştır. Altmış yaşından sonra bütün ilmî teliflerini burada yapmıştır. 24.04.2017 tarihinde ziyaret ettiğimiz Mela Muhammed, hala Bursa'da yaşamaktadır. (K1, Kişisel Görüşme, 24 Nisan 2017) Allah kendisine sağlıklı ve uzun ömür versin.

1.1.2. Eserleri

Mela Muhammed Şoşikî, anadili Kürtçe yanında Farsça, Türkçe ve Arapça dillerini bilmektedir. Yıllarca medreselerde Arapça dersleri okutmuştur. 1991 senesinde Bursa'ya yerleşinceye kadar telife zaman ayıramadığını ifade etmektedir. Ancak Bursa'ya yerleştikten sonra bütün zamanını eser yazmaya ayırmıştır. Yazdığı eserlerin bir kısmı basılmış, bir kısmı ise henüz basılmamıştır. Kendisinden aldığımız bilgilere göre eserleri şunlardır:

1. *Tefsira Qur'anê Nûra Qelban.* Tefsir, Latin alfabesiyle Nûbihar Yayınevi tarafından farklı tarihlerde (1. cilt 2010, 2. cilt 2011, 3. cilt 2011, 4. cilt 2012, 5. cilt 2013, 6. cilt 2014) yayımlanmıştır.

[9] Mela Muhammed Şoşikî, *Tefsira Qur'anê Nûra Qelban* (İstanbul: Nübihar Yayınları, 2010-2014), 6/848-851. Mela Muhammed Şoşikî'nin hayatı ve eserleri hakkında detaylı bilgi için bk. Mehmet Yavaş, *Kurmanci Kürtçesinde Ergatif (Özegeçişlilik) Nûra Qelban Tefsiri Örneği* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 22-26.

2. *Nasihatname.* Osmanlıca yazdığı bu eser, sonradan yeni Türkçe ile yeniden yazılarak 2012 tarihinde Kent Işıkları Yayınları tarafından basılmıştır.

3. *Xutben Zelal bo Muslumanî Delal/Güzel Müslümanlar için Berrak Hutbeler*. Kürtçe yazılan bu eser, hicri aylara göre her hafta ve önemli dini günler için birer hutbe olmak üzere toplam 63 tane Kürtçe cuma hutbesinden oluşmaktadır. Eser, Nûbihar Yayınları tarafından 2016 senesinde basılmıştır.

4. *Pirhevoka Heft Per/Yedi Ayaklı Örümcek.* Peygamber Efendimizin hayatını konu alan bir siyer çalışmasıdır. Hicret esnasında Sevr mağarasını saran örümceğe işâreten kitabına bu ismi vermiştir. Eser, tamamlanmış olup henüz basılmamıştır.

5. *Mijarên Bijer/Seçme Meseleler.* Yazdığı Kürtçe şiirlerini bu eserde toplamış ancak henüz yayınlamamıştır.

6. *Çar Derya/Dört Deniz*. Dört konuyu içermektedir. 1. Allah'a imanın delilleri. 2. Kur'ân'ın Allah kelamı olduğunun ispatı. 3. Hz. Muhammed'in peygamberliğinin ispatı. 4. Genel anlamda İslâm'ı ele almaktadır. Eser, 2018 senesinde 744 sayfa olarak Nûbihar Yayınları tarafından Kürtçenin Kurmancî lehçesi ve Arap alfabesi ile basılmıştır.

7. *Stıla Çar Çembil/Dört Kulplu Kazan.* Eser Peygamber Efendimiz ve dört halifenin hayatını konu edinmektedir. İçeriğine uygun bir isim olarak Peygamber Efendimiz esas, dört halife ise ona bağlı birer parça olarak ifade edilmektedir. Eser, henüz basılmamıştır.

2.Tefsira Qur'anê Nûra Qelban Adlı Kürtçe Tefsir

Mela Muhammed Şoşikî'nin ilk ve en önemli eseri Kürtçe yazdığı *Tefsira Quranê Nûrâ Qelbân/Kalplerin Nuru, Kur'ân Tefsiri* adlı Kürtçe tefsir ve meâl çalışmasıdır. 1991 senesinde başladığı bu çalışmasını altı sene sonra 1997 senesinde tamamlamıştır. Ancak bu çalışma, maddi imkânsızlıklar ve o dönemde Kürtçe bir eser yayınlamanın önündeki zorluklar nedeniyle ancak 2010 senesinde basılmaya başlanmıştır. Müellif yaşadığı bu süreci şöyle ifade etmektedir:

Gece gündüz durmadan tefsirimi yazdım. Kürtçe bir tefsir yazdığımı en yakınımdakilere bile söylemedim. Nihayet altı yılda tamamladım. Ancak çalışmamı nasıl ve hangi matbaada basacağımı bilmiyordum. Kürt dili yasaktı. Bir ara Şam'a gidip orada basmayı düşündüm. Sonra Türkiye'de farklı bir anlayış iktidara geldi. Devlet tarafından Kürtçe yayın yapan bir televizyon açıldı. Bu arada o dönem Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı olan Mehmet Görmez'in bir haberde "Kürtçe bir tefsir olsaydı inceleseydik" dediğini gördüm. Bu ortamdan istifâde ederek Kürtçe eserleri basan Nûbihar Yayınlarıyla görüştüm. Arap

harfleriyle yazdığım çalışmamı yayınevi, Latin harflerle tekrar yazarak 2010 senesinde 1. cildini bastı ve böylece farklı tarihlerde peyderpey altı cilt olarak 2014 senesinde tamamı basıldı. (K1, Kişisel Görüşme, 24 Nisan 2017)

Bu tefsir çalışması, Fatiha sûresi'nden başlayıp Nâs sûresine kadar Kur'ân'ın hepsini mushaf tertibine göre tefsir etmektedir. Müfessirin tefsir şekli şöyledir: Önce bölümlere ayırdığı bir âyet grubunu bir başlık altında toplayıp Kürtçe meâllerini vermekte, sonra tefsir kısmına geçerek âyetleri teker teker tefsir etmektedir. Bu çalışmanın adı her ne kadar 'tefsir' olsa da bu çalışma sadece bir tefsir çalışması değildir. Çünkü tefsirin yanında tam bir meâl çalışması da mevcuttur. Kim bilir ileride meâl kısmı ayrı basılıp bu şekilde de istifadeye sunulabilir. Bu çalışma, Tefsir müdevvenâtımızda Elmalılı (öl. 1878/1942) ve Mevdudî'nin (öl. 1903/1979) tefsir çalışmalarına benzemektedir.

Şoşikî, çalışmasını Kürtçenin Kurmancî lehçesi ve Arapça harflerle yazmıştır. El yazması dokuz büyük cilt olarak müfessirin elinde bulunmaktadır. (K1, Kişisel Görüşme, 24 Nisan 2017)[10] Ancak çevresindeki bazı kişilerin daha geniş okur kitlesine ulaşabileceği tavsiyesi üzerine, basılmadan önce Latinize edilmiş haliyle altı cilt olarak bir defada değil, cilt cilt olarak faklı tarihlerde toplam dört yılda yayımı tamamlanmıştır. Tefsir, takım ve tek ciltler şeklinde de satılmakta olup ikinci baskısı henüz yapılmamıştır.

Muhammed Şoşikî, bir tefsir ve özellikle Kürtçe bir tefsir yazmak için iki nedeninin olduğunu ifade etmektedir. Birincisi, Rahman ve Rahim olan Allah'ın af ve mağfiretini umarak bu çalışmanın kendisi için bir kurtuluş vesilesi olması, amel terazisinde bir ağırlık oluşturmasıdır. İkincisi ise, İslam dininin şiârları ve mukaddesâtlarını açıklayan Kürtçe eserlerin yeterli olmamasıdır. Bu anlamda şu tespitlerde bulunmaktadır:

Kürtçe İslami eserlerin azlığı çok büyük bir eksikliktir. Çünkü Kürtler, Müslüman oldukları günden beri İslam dininin hakikat nuru, kalplerinin derinliklerine nüfuz, sosyal ve kültürel hayatlarına sirayet etmiştir. Diğer bir husus ise Kürtler arasında, ister felsefe ve akli bilimlerde ister nakli ve İslami ilimlerde olsun önemli Kürt âlimleri hep olagelmiştir. Ancak maalesef yakın bir döneme kadar Şeyh Ahmedi Hanî, Mela Halil Siirdî ve Mela Hüseyin Ertuşî gibi bazı âlimler hariç Kürt âlimlerinden Kürt evlatlarına kendi dilleri ile pek bir şeyler yazmamışlar. Onlara Kürt dilinde bir çığır açacak bir kapı aralamamışlar. Yazılan birkaç eser de ölmeyecek bir azık olup derde deva, sadra şifa olacak türden değildir. Her şeye rağmen Allah onlardan razı olsun diyoruz. Ancak günümüzde bu gerçeği

[10] Ayrıca bu durum tefsirin 2. cildinden de anlaşılmaktadır. Çünkü burada A'raf sûresinin sonunda 3. cildi bitirdiğini belirtmektedir. Oysa elimizdeki tefsirde A'raf sûresi, 2. cildin ortasındadır. bk. Şoşikî, *Tefsira Qur'anê,* 2/489.

kavramış, Kürtçe eser yazan âlimlerimizin çoğaldığını belirtmekte yarar vardır. Bütün bu nedenlerden dolayı bir Kürtçe tefsir yazmak istedim.[11]

Mela Muhammed'in tefsir çalışmasına baktığımızda şu hususlar göze çarpmaktadır: Çalışmasını, mushaf tertibini esas alarak yapmıştır. Başlarken sûre hakkında Mekkî veya Medenî olduğu, kaç âyet olduğu, varsa fazileti hakkındaki rivâyetler ve kısaca sûrede geçen konuları özetleyen bilgiler verilmiştir. Sonra Kur'ân metnini bölümlere ayırarak tefsir etmiştir. Bölüm oluşturma bazen tek bir âyet ile olurken, bazen birkaç âyet ile olabilmektedir. Her bölüm için mutlaka bir başlık kullanmıştır. Başlıklar, ele aldığı âyetlerin içeriğiyle ilgilidir. Başlıktan sonra ele aldığı âyetlerin Arapça metnini, hemen peşinden Kürtçe meâlini vermektedir. Sonra esbâbu'n-nüzûl, âyetlerin birbiriyle münâsebeti gibi bilgileri zikretmektedir. Daha sonra meâlini verdiği âyetlerin geniş bir tefsirini yapmaktadır.[12] Son olarak tefsiri bitirirken veya bazen tefsir arasında ek başlıklar açmaktadır. Bu başlıklar; "Önemli İkaz", "Önemli Nokta", "Önemli Husus", "Önemli Bilgi", Önemli Mesele", "Önemli Hatırlatma", "Önemli Nasihat", "Önemli İzah", "Kur'ân Fıkhından", "Âyetlerden Çıkarılacak Hususlar", "Âyetlerden Çıkarılacak Hükümler"[13] vb. şekilde açılan başlıklar olmaktadır. Şoşikî, bu başlıklar altında tefsirine zenginlik katacak bilgiler vermektedir.

2.1. Nura Qelban Tefsirinde Kur'ân İlimleri

Muhammed Şoşikî, tefsirinin önsözünde Kur'ân ilimleri konularına bir nebze değinmiştir. Burada Kur'ân'ın Allah kelâmı olması açısından tarifi,[14] isimleri,[15] nüzûlü, Mekkî ve Medenî taksimi,[16] sûrelerin içerdiği konular bakımından taksimi, cem'u'l-Kur'ân ve Kur'ân'ın Arapça olması gibi ulûmu'l-Kur'ân kapsamında değerlendireceğimiz konuları kısa kısa altı sayfada ele almıştır.[17] Sadece cem'u'l-Kur'ân konusuna daha detaylı bilgilere yer vermiştir.[18] Şoşikî, Kur'ân lafzının başka bir dile tercüme edilebilirliğinin imkânı üzerinde durmuş ve lafzî olarak yapılacak tercümenin hangi dil ile yapılacak olursa olsun 'Kur'ân'

---

11 Şoşikî, *Tefsira Qur'anê,* 1/10-13.

12 Şoşikî, *Tefsira Qur'anê,*1/27, 26, 35, 47.

13 Şoşikî, *Tefsira Qur'anê,* 1/25, 36, 39, 44, 49, 52, 63.

14 Şoşikî'nin yaptığı Kur'ân tanımı şöyledir: "*Kur'ân, insanların benzerini getirmekten aciz olduğu, mushaflarda toplanan, Fatiha sûresi ile başlayıp Nas sûresi ile biten, okunmasıyla ibadet yapılan, tevâtür yoluyla bize ulaşan ve Hz. Peygambere Arapça inen Allah kelâmıdır.*" bk. Şoşikî, *Tefsira Qur'anê,* 1/6.

15 Burada Kur'ân'ın *el-Kitâb, el-Mushaf, en-Nur ve el-Furkan* isimleri zikredilmiştir. bk. Şoşikî, *Tefsira Qur'anê,* 1/6.

16 Burada Şoşikî, Mekkî-Medenî kavramlarını alışıldığından farklı bir şekilde kullandığı görülmektedir. Çünkü Şoşikî, Mekkî-Medenî sûre ve âyetler yerine *Qur'ana Mekke/Mekke Kur'ân'ı*, *Qur'ana Medine/Medine Kur'ân'ı* ifadelerini kullanmaktadır. bk. Şoşikî, Tefsira Qur'anê, 1/6.

17 Şoşikî, *Tefsira Qur'anê,* 1/5-10.

18 Şoşikî, *Tefsira Qur'anê,* 1/7-9.

olarak nitelendirilmesinin mümkün olmayacağını belirtmiştir. Çünkü her dilin kendine göre özellikleri vardır. Bu anlamda Kur'ân'ın indiği dil olan Arapça'nın belâgat açısından dil özellikleri diğer dillere tam anlamıyla çevrilemez. Ancak Kur'ân'ın anlamını diğer dillere meâl ve tefsir yoluyla aktarmak mümkündür. Çünkü Allah bu mesajını sadece Araplara değil, tüm insanlara göndermiştir.[19]

2.2. Nura Qelban Tefsirinde Fıkhi Tefsir

Şoşikî, Kürtlerin kahir ekseriyeti[20] gibi Şafiî mezhebine mensup bir âlimdir. Şoşikî, fıkhî tefsir kapsamında ahkâm âyetlerinin tefsiri sadedinde fıkhın ana konuları olan ibâdât, muâmelât ve ukûbât altında fıkıh kitaplarında işlenen birçok fıkhî konu hakkında, çoğunlukla tefsir kaynaklarından alınan bilgiler olmak üzere tefsirinde, önemli miktarda fıkhî bilgilere yer vermiştir. Ancak verdiği fıkhî bilgilerin hepsi nakillerden ibaret olup kendisinin yaptığı özgün bir fıkhî değerlendirmeye rastlanmamıştır. Şoşikî, Fıkhî bilgileri verirken genellikle kaynak belirtmeden farklı görüşleri serdeder. Mezhep ihtilaflarını çoğu zaman detaylı verir. Dolayısıyla Şoşikî, tefsirinde verdiği fıkhî bilgileri bir mezheple sınırlandırmadan konuları ele almaktadır. Bu yönüyle diğer birçok Kürtçe tefsirden farklılık arz ederken yetiştiği medrese geleneğinden de ayrılmıştır. Besmelenin Fâtiha'dan bir âyet olup olmadığı,[21] namazda Fâtiha sûresinin okunmasının hükmü[22] ve Kur'ân'ın para karşılığında okunmasından[23] soğan ve sarımsağın[24] yenilmesinin hükümlerine varıncaya kadar birçok konuyu "Ji Fıqha ayeti/ayetten çıkarılacak fıkhî hükümler" gibi başlıklar altında ele almıştır. Ele aldığı bu konular yukarıda saydığımız fıkhın kadim temel konularından olduğu gibi bazen güncel fıkıh konuları addedebileceğimiz Arapça dışında başka dilde ibadet,[25] müzik yapmanın ve dinlemenin hükmü[26] ve tüp bebek[27] gibi konular da olabilmektedir. Fıkıh kaynağı olarak Sûriyeli Şafiî fakîhi Vehbe ez-Zuhaylî (1932/2015)'nin *Tefsiru'l-Munîr* adlı tefsiri en çok başvurduğu kaynaktır. Bazen ahkâm içeren bir âyetin tefsiri çerçevesinde bu çalışmadan sayfalarca fıkhî bilgileri nakletmiştir.[28] Ancak yaptığı nakillere bakıldığında okuyucuya tefsir arasında iyi bir fıkıh bilgisi verdiği görülmektedir.

---

19 Şoşikî, *Tefsira Qur'anê,* 1/10.

20 Tahsin İbrahim Doskî, "Mezhebu'l-imâmi'ş-Şâfiî ve'l-Kurd", "İmâm Şafiî Mezhebî ve Kürtler", çev. Hidayet Zertürk, *Gelenekselci ve Modernist Paradigma Kıskacında İmam Şâfiî*, ed. M. Mahfuz Söylemez, Mustafa Özağaç (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 610-613.

21 Şoşikî, *Tefsira Qur'anê,* 1/16.

22 Şoşikî, *Tefsira Qur'anê,* 1/25.

23 Şoşikî, *Tefsira Qur'anê,* 1/71.

24 Şoşikî, *Tefsira Qur'anê,* 1/87.

25 Şoşikî, *Tefsira Qur'anê,* 1/26.

26 Şoşikî, *Tefsira Qur'anê,* 5/51.

27 Şoşikî, *Tefsira Qur'anê,* 2/321-324; 6/643.

28 Şoşikî, *Tefsira Qur'anê,* 1/214-219.

2.3. Nura Qelban Tefsirinde Bilimsel Tefsir

Muhammed Şoşikî, medrese dışında herhangi bir okul okumamış biri olarak pozitif bilimler ve bu bilimlerin ortaya koyduğu bilimsel gelişmelerden çok haberdar olan biri değildir. Dolayısıyla tefsirinde âyetleri yorumlama sadedinde bilimsel verilere çok yer vermemiştir. Ancak son yüzyılda İslâm âleminde yazılan ve özellikle Arap âleminde yazılan bilimsel tefsire dair çağdaş çalışmalardan yola çıkarak tefsirinde az da olsa bilimsel değerlendirmelere yer vermiştir. Ancak Şoşikî, tefsirinde kullandığı bu bilimsel verileri, âyetin vazgeçilmez ve tek doğru anlamı olarak sunmamıştır. Çünkü Şoşikî, Kur'ân ile sabit bilimsel verilerin birbiriyle çelişmeyeceğini, çelişkinin söz konusu olduğu yerde ise bilimsel bilginin yanlışlığını peşinen kabul etmektedir.[29] Dünyanın yuvarlak olmasının gece ve gündüzün oluşmasındaki etkisi,[30] gezegenler ve yıldızlar arası mesafenin ayrıntılı verilmesi,[31] yağmurun oluşması ve bulutların yağmur yağdırmasının bilimsel açıklaması, meteorolojik tahminlerin gaybı bilme anlamına gelmediği,[32] şimşek çakmasının bilimsel gerekçesi,[33] yukarıya çıkıldıkça oksijenin azalması,[34] burçların sayısı ve merhaleleri[35] konularında bilimsel verileri kullanmıştır.

2.4. Nura Qelban Tefsirinde Arap Dili İlimleri

Şoşikî, ağırlıklı olarak Arap dili ilimlerinin okutulduğu medreselerden icazet almış bir hocadır. Öğrendiği bu ilimleri, uzun yıllar medreselerde ders okutan biri olarak Arap diline vâkıftır. Aynı zamanda Şoşikî, Arapçayı iyi derecede bilmeyi Kur'ân'ı tefsir etmenin temel şartı olarak kabul etmektedir. (K1, Kişisel Görüşme, 24 Nisan 2017) Bilindiği üzere Kur'ân'ın Arapça olması hasebiyle her tefsir, Arap dili merkezli oluşmuş ilimlerden yola çıkarak dil merkezli bilgilere yer vermek zorundadır.[36] Şoşikî, tefsir çalışmasında dil merkezli tefsir kapsamında değerlendirebileceğimiz bazı bilgilere yer vermiştir. Ancak tefsirinin hacmine baktığımızda filolojik değerlendirmelerin çok az olduğu gözlenmiştir. Şoşikî'nin Arap dili ilimlerine başvurma nedeni, bazen bir âyetin dil noktasından farklı anlaşılabilmesi olurken bazen de bir âyetin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacak bilgiler vermek şeklinde olmaktadır. Verdiği örneklerin çoğu, Nahiv

---

29 Şoşikî, Tefsirinin bir yerinde bilimsel gelişmeleri değerlendirirken şöyle demektedir: *Bilimsel veriler, yakînî bilgi ifade etmezler. Nazarî bilgiler oldukları için bazen birbiriyle çelişmektedirler. Yenileri, eskileri çürütmekteler. Bilimsel meseleler bir asırda kesinlik kazanmazlar. Şayet bir gün bilim adamları bu nazariyeleri harmanlayıp aralarından kesin bilgi olan verileri ortaya koyarlarsa Kur'ân'ın dediği noktaya gelecekler*."

30 Şoşikî, *Tefsira Qur'anê,* 2/226-361.

31 Şoşikî, *Tefsira Qur'anê,* 6/294.

32 Şoşikî, *Tefsira Qur'anê,* 2/365; 5/75.

33 Şoşikî, *Tefsira Qur'anê,* 3/ 275.

34 Şoşikî, *Tefsira Qur'anê,* 2/256.

35 Şoşikî, *Tefsira Qur'anê,* 4/393.

36 Mustafa Karagöz, "Dil Merkezli Tefsir Çalışmaları", *Tefsire Akademik* Yaklaşımlar, ed. Mehmet Akif Koç, İsmail Albayrak (Ankara: Otto Yayınları, 2013), 1/324.

ve Belâgat ilimleri kapsamında verilen örnekler olup birkaç örnek de sarf ilminden verilmiştir. Nadir olarak da kelimelerin sözlükteki farklı anlamlarına değinmiştir. Bunlar dışında dil merkezli tefsir kapsamında âyetler ve sûreler arasında tematik münasebete ve çok az da olsa kırâat[37] farklılıklarına yer vermiştir.

2.5. Nura Qelban Tefsirinde Esbâbu'n-Nüzûl

Şoşikî, tefsirinin başında sebeb-i nüzûl'ün âyetlerin sağlıklı bir şekilde anlaşılması için çok önemli olduğunu, sebeb-i nüzûl olmadan birçok âyetin anlaşılmayacağı, ahkâmın makâsıd ve illetlerinin bilinmeyeceğini ifade etmektedir. Dolayısıyla Şoşikî, bir müfessirin sebeb-i nüzûl olmadan tefsir yapamayacağını usûl olarak kabul etmektedir.[38] Tespit ettiğimiz kadarıyla Şoşikî, âyetlerin illet ve makâsıdının daha iyi anlaşılması için tefsirinde, esbâbu'n-nüzûl çerçevesinde üç yüz doksan altı (396) tane sebeb-i nüzûl rivâyetine yer vermiştir. Bu rivâyetlerin bir kısmı, hadis kaynaklarından alınmış olsa da çoğunluğu İbn Ebî Hâtim, Taberî, İbn-i Kesîr ve Kurtûbî'nin tefsirlerinden nakledilmiştir. Esbâbu'n-nüzûl'e dair yer verdiği bu rivâyetlerin bir kısmı, açıkça sebeb-i nüzûl olmasa bile âyetlerin daha iyi anlaşılması kapsamında değerli bilgiler içermektedir. Ancak Şoşikî, esbâbu'n-nüzûl hususunda çoğunluğun kabul ettiği "Esbâbu'n-nüzûlde geçerli olan sebebin husûsîliği değil hükmün umûmîliğidir" kaidesini esas almıştır.[39] Böylece Şoşikî Kur'ân'ın evrensel bir kitap olduğu kabulünden yola çıkarak âyetlerin tarihsel arka planının bilinmesinin faydalı olacağını kabul etmekle birlikte asıl olanın ise ilâhî hitabın herkesi kapsamasıdır.[40]

2.6. Nura Qelban Tefsirinde Muhkem-Müteşabih

Şoşikî, Ali İmran sûresinin 7. âyetinin tefsiri kapsamında "Di Qur'ane de ayetên muhkem û muteşabih/ Kur'ân'da Muhkem ve Müteşâbih Âyetler" başlığı altında muhkem-müteşâbih terimlerine değinmiştir.[41] Şoşikî, müteşâbihâttan kabul edilen mukâta'a harflerini selef âlimlerinin metoduna uyarak te'vil etmemiştir. Sadece Bakara[42] ve A'râf[43] sûrelerinin başında bulunan harflere dair yapılan bazı yorumları zikretmiştir. Allah'ın zât ve sıfatlarıyla ilgili müteşâbihleri, çoğunlukla

---

37 Farklı Kırâatlerin geçtiği yerler için bk. Şoşikî, *Tefsira Qur'anê,* 1/21, 132 486; 2/217-218, 345; 3/205, 4/139.

38 Şoşikî, *Tefsira Qur'anê,* 1/7.

39 Şoşikî, *Tefsira Qur'anê,* 1/255; 4/585; 5/310.

40 Şoşikî, *Tefsira Qur'anê,* 1/139.

41 Şoşikî, Muhkem kavramını "lafzın anlama delaleti başka bir delile ihtiyaç duyurmayacak kadar apaçık olan âyetler" şeklinde, müteşâbih kavramını ise "lafzın anlama delaleti açık olmayan, anlaşılması için başka bir delile ihtiyaç duyulan âyetlerdir" şeklinde açıklamıştır. Muhkem âyetler için Allah'ın birliğini ifade eden âyetleri, müteşâbih âyetler için ise Hz. İsa (a.s.)'nın doğumunu ifade eden âyetleri örnek vermiştir. bk. Şoşikî, *Tefsira Qur'anê,* 1/363-367.

42 Şoşikî, *Tefsira Qur'anê,* 1/30.

43 Şoşikî, *Tefsira Qur'anê,* 2/303.

halef âlimlerin metoduna uyarak te'vil etmiştir.[44] Ahiret ahvaliyle ilgili müteşâbihleri ise çoğunlukla yorumlamadan konu hakkında vârid olan hadis rivâyetlerini zikretmekle yetinmiştir. Soşikî, Müteşâbihi te'vil etme noktasında tek bir metot yerine yeri geldiğinde selef metoduna uyarak te'vil yoluna gitmezken, bazen de zahiri itibari ile Allah'a uygun olmayan bir sıfat bildiren âyetleri de halef metoduna uyarak te'vil yoluna gitmiştir. Bu te'villerini genelde kaynak belirtmeden tefsirlerden almıştır.

2.7. Nura Qelban Tefsirinde İsrâiliyât

İsrâiliyât kapsamında Şoşikî'nin tefsirine bakıldığında, tefsirinde bir kısım isrâiliyât addedilen bilgilere yer verse de genel olarak isrâiliyâta karşı olduğu anlaşılmaktadır.[45] Ancak verdiği bu bilgiler, âyetin tek doğru anlamı şeklinde değil de Kur'ân kıssalarında mübhem bırakılan boşlukları doldurmak içindir. Diğer bir ifade ile Şoşikî, temel olarak isrâiliyâta mesafeli olsa da tefsirinde azımsanmayacak kadar isrâilî bilgilere yer vermektedir. Bu bilgilerin bir kısmını eleştiriye tâbî tutsa[46] da bir kısmını olduğu gibi zikretmektedir. Ancak isrâiliyâtın sağlıklı bir bilgi kaynağı olmadığını söyleyen Şoşikî, tefsirinde pratikte bize bir fayda sağlamayacak, çok ayrıntı olarak görülecek isrâilî bilgileri vermeden de geçememiştir. Örneğin; Hz İsmâil'in yerine kesilen koçun Hâbil'in kurbanı olduğu,[47] Hz. Musâ'nın Tûr dağında Allah ile Zilhicce ayının 10'u olan kurban bayramı günü konuştuğu,[48] Hz. Musâ ve Hızır kıssasında geçen Melik'in isminin Halel b. Yedey, duvarın altındaki hazinenin yetimlere 7. babadan kaldığı[49] ve Hz. Eyyûb (a.s.)'ün eşinin adı Rahmet bint. Efraşim bint. Yusuf olduğu[50] gibi bilgilere yer vermektedir.

2.8. Nura Qelban Tefsirinde Rivâyet-Dirâyet

Bilindiği üzere tefsirler rivâyet ve dirâyet şeklinde iki ana kısma ayrılmaktadır. Hiçbir tefsir salt rivâyet veya salt dirâyet değildir. Tefsirleri bu ayrıma tâbî tutmak, beraberinde zihinlerin parçalanması, tefsirlere ve tefsir tarihine bütüncül bir bakışı engelleme gibi bazı sorunları meydana getirse de öteden beri bu ayrım vardır.[51] Şoşikî'nin tefsiri, rivâyet-dirâyet açısından zengin örnekler

---

44 Örneğin; En'âm sûresi 18. âyette geçen ve Allah'a mekân izafe eden fevkiyet, Fetih sûresinin 10. âyetinde geçen ve Allah'a cisim izâfe eden el, halef metoduna uygun olarak güç ve kudret ile tevil edilmiştir. bk. Şoşikî, *Tefsira Qur'anê,* 2/151; 6/190.

45 Şoşikî, *Tefsira Qur'anê,* 2/404.

46 Eleştirdiği İsrâilî bilgilerin başında Hz. Dâvud (a.s.) ve Hz. Süleymân (a.s.) ile ilgili kıssalardır. bk. Şoşikî, *Tefsira Qur'anê,* 5/386; 4/509-510; 5/203; 5/399; 5/400-403.

47 Şoşikî, *Tefsira Qur'anê,* 2/45.

48 Şoşikî, *Tefsira Qur'anê,* 2/424.

49 Şoşikî, *Tefsira Qur'anê,* 3/ 623.

50 Şoşikî, *Tefsira Qur'anê,* 5/408.

51 Abdullah Aygün, "Tefsirlerin Rivayet ve Dirayet Ayrımının Sorunları", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/8 (Nisan 2015), 146.

barındırmaktadır. Rivâyet kapsamında tefsirinde 2000'in üzerinde nakle yer vermiştir. Bunlardan 1106 tanesi merfû' hadisten oluşmaktadır. Diğer rivâyetler ise sahabe ve tabiîn sözlerinden oluşmaktadır. Şoşikî, rivâyetlerin büyük kısmını senetsiz şekilde rivâyetin ilk râvîsi veya hadis kitap yazarlarının ismini vererek nakletmektedir. Bazen de ikisini birden vermektedir. Hadisleri verirken bâb ve hadis numaralarını vermemektedir. Çok nadir de olsa dipnot kullanmıştır.[52]

Şoşikî'nin, tefsirinde yer verdiği bu rivâyetlerin büyük kısmı, ahkâm âyetlerinin tefsiri, bir kısmı esbâbu'n-nüzûl ve çok az bir kısmı da sûrelerin fazileti kapsamında naklettiği rivâyetlerdir. Şoşikî'nin tefsiri, âyetleri âyet ile tefsir etme, âyetler arasında anlam bağlantısı kurma ve bir konu hakkında diğer âyetleri bir arada değerlendirme açısından oldukça zengindir. Ancak Şoşikî, âyetleri çoğunlukla doğrudan tefsir için değil, verdiği anlamı teyit etmek için zikretmektedir. Sahâbe tefsiri örneklerinin çoğu, İbn Abbas (öl. 68/687-88), dört halîfe, İbn Mes'ûd (öl. 32/652-53), Abdullah b. Zübeyr (öl. 73/692) ve Hz. Âişe'den (öl. 58/678) yapılan nakillerden oluşmaktadır. Tabiîn tefsiri örneklerinin çoğu ise, Saîd b. Cübeyr (öl. 94/713), Saîd b. Müseyyib (öl. 94/713), Mucâhid (öl. 103/721), Dahhâk (öl. 105/723), İkrîme (öl. 105/723), Hasan-i Basrî (öl. 110/728) ve Katâde (öl. 117/735)'den yapılan tefsir rivâyetlerinden oluşmaktadır.

2.9. Nura Qelban Tefsirinde İçtimâî Tefsir ve Çağdaş Meseleler

Şoşikî, ictimâî tefsir kapsamında tefsirinde Müslümanların sosyal gündemini meşgul eden çağdaş problemlere yer vermiştir. Şoşikî, Müslümanların geri kalmışlıklarını, perişanlıklarını derinden hissetmiştir. Öyle ki tefsirinin bir yerinde Müslümanların günümüzde içinde bulunduğu geri kalmışlığa dikkat çekmek için "Derdê Girân/Büyük Dert"[53] ismiyle bir başlık açarak konuyu değerlendirmiştir. Şoşikî, Müslümanların bu halde olmasının nedeninin dinlerinden değil kendi hatalarından kaynaklandığı,[54] dinlerinin ilkelerine sarıldıklarında dünya ve ahiret mutluluğunu elde edeceklerini,[55] bir an önce bu dağınıklıktan kurtulup birlikte hareket etmelerinin gerekliliğini sıklıkla ifade etmiştir. Bu anlamda acilen özlerine dönerek bozulan sosyal dengeyi düzeltmelerini, aileyi tekrar sağlam temeller üzerine bina etmelerini, dünyayı iyi okumalarını ve düşmanlarına devrettikleri bilim ve teknik bayrağını onlardan devralmalarını ısrarla istemektedir.[56] Şoşikî, dünyayı iyi okumaları çerçevesinde Yahûdî ve Hıristiyanları iyi tanımaları gerektiğini, başta Filistin ve Ortadoğu olmak üzere

[52] Şoşikî, *Tefsira Qur'anê,* 1/370; 6/ 377, 388, 525, 553.
[53] Şoşikî, *Tefsira Qur'anê,* 2/446.
[54] Şoşikî, *Tefsira Qur'anê,* 2/192.
[55] Şoşikî, *Tefsira Qur'anê,* 1/654
[56] Şoşikî, *Tefsira Qur'anê,* 1/139-140.

Müslümanlara yapılan zulümlerin odağında Yahûdîlerin olduğunu,[57] onlara karşı yapılacak cihadın silahtan çok ilim ve teknikle yapılması gerektiğini[58] vurgulamaktadır.

2.10. Nura Qelban Tefsirinde Tasavvufi Tefsir

Tassavvuf'un en önemli konusu, sûfîlerin Allah'tan aldıklarını söyledikleri ve işârî tefsirin de bir nevi kaynağı kabul edilen bâtın ilmidir. Onlara göre ilim, zâhir ve bâtın diye iki kısma ayrılmaktadır. Allah, bâtınî/gizli ilimleri keşf ve ilham yoluyla sûfîlere bahşetmiştir. Onlar bu bilgiler sayesinde diğer âlimlerin bilmediği bilgilere sahip olduklarını iddia etmektedirler. Mela Muhammed Şoşikî, sûfîlerin bu görüşlerine katılmadığını belirterek bu argümanlarını desteklemek için kullandıkları bir kısım âyet ve hadislerin yanlış anlaşıldığını ortaya koymuştur.[59] Şoşikî'nin tefsir çalışmasında tasavvuf ve işârî tefsir kapsamında bir işârî te'vil ve yoruma rastlanmamaktadır. Ancak günümüzdeki tasavvuf ve tarikata mesafeli olduğunu ifade eden eleştirilere yer yer rastlanmaktadır. Özellikle Kürtler arasında etkili olan tarîkatların yozlaştığını, insanların dini duygularını istismar ederek dünyevileştiklerini[60] belirtmektedir. Bu çerçevede bazı âyetlerin tefsirinde yozlaşan bu yapıların, dini kendi emellerine alet eden Yahûdî ve Hıristiyanlara benzediklerini[61] defalarca belirtmektedir. Onlara gittikleri bu yoldan bir an önce dönerek tövbe etmelerini tavsiye eden Şoşikî, tasavvufun özünün zühd olduğunu, ancak günümüzdeki şeyhlerin yaşadıkları zengin hayatın zühd ile çeliştiğini, Müslümanların bunları tanıma noktasında daha dikkatli olması gerektiğini zikretmektedir. Adeta kuluçka makinesine dönüştürdükleri kerâmetlere kanmamak gerektiğini belirtmektedir.[62]

2.11. Nura Qelban Tefsirinde Kürt Dili

Şoşikî'nin Kürtçe tefsiri, Kürt dili açısından çok zengin bir çalışmadır.[63] Ülkemizde günümüze kadar yazılan en geniş Kürtçe eserdir. Altı cilt ve yaklaşık 4000 sayfadan oluşan hacmine rağmen dili çok akıcı ve sadedir. Kolay, anlaşılır olmasının yanında kelime ve kavramların kullanımı bakımından da gayet başarılı bir eserdir. Bununla birlikte dinî bir metin olmasına rağmen Şoşikî'nin hem eski hem de çağdaş sözcük ve kavramları ustaca kullanışı takdire şayandır. Dahası Kürtçe dil mantığı ve inceliklerini tefsirinin cümlelerine yansıtmaktadır. Zira

57 Şoşikî, *Tefsira Qur'anê,* 1/83.
58 Şoşikî, *Tefsira Qur'anê,* 4/386.
59 Şoşikî, *Tefsira Qur'anê,* 2/81-82.
60 Şoşikî, *Tefsira Qur'anê,* 6/397
61 Şoşikî, *Tefsira Qur'anê,* 1/419.
62 Şoşikî, *Tefsira Qur'anê,* 2/186.
63 Hayreddin Kızıl, "Çavkaniyên Ji Çanda Kurdî di Nûra Qelban de/Nura Qelban'da Kürt Kültürü Kaynakları", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 10/2 (Mayıs 2018), 579.

Şoşikî, tefsirinde çok akıcı, duru ve güzel bir Kürtçe kullanmıştır.[64] Kürtçe deyim[65] ve atasözleri[66] kullanımında, kelime türetme ve karmaşık cümle yapıları kullanmada oldukça başarılıdır. Bir Kur'ân tefsiri olmasından ötürü yoğun olarak Arapça kelime ve kavramların kullanılmasına rağmen kelime ve kavramların birbiriyle ilişkisi, cümle yapısı ve sentaksı tamamen Kürtçedir. Bunların dışında Şoşikî'nin tefsiri, Kürtçe kaynaklar açısından da çok zengindir. Çünkü içerisinde hem klasik hem de sözlü edebiyat ve kültürden çok fazla örnekler barındırmaktadır. Müfessir Şoşikî, tefsirinde Kürtçe şiirleri de kullanmaktadır. Kullandığı bu şiirlerin bir kısmı, Kürt şâirlerin şiirleri iken bir kısmı Arapça[67] ve Farsça[68] şiirlerin tercümeleridir. Tefsirinde atıf yaptığı Kürt şâirler, Melayê Cizîrî (öl. 1050/1640)[69], Feqiyê Teyran (öl. 1071/1660)[70], Şeyh Ahmedî Hanî (öl. 1119/1707) [71] ve Mela Halil Siirdî (öl. 1750/1843)'dir.[72] En ilgi çekici yönlerinden biri de müellifin Kürtçenin ruhu ve mantığıyla ahenk içinde olan yeni kavramlar, kelimeler türetmesidir. Bu anlamda nahiv, sarf, fıkıh, kelâm ve tasavvuf ilimlerinde Arapça kullanılan bazı kavramları başarılı bir şekilde Kürtçeye kazandırmıştır. Görebildiğimiz kadarıyla eserde transkripsiyon eksikliği vardır. Ancak bu problem, bu çalışmaya özgü bir durum değildir. Çünkü Kürtçe, yazı dili olarak gelişmekte olan bir dildir.

2.12. Nura Qelban Tefsirinde Kelâmi Mulahazalar

Mela Muhammed Şoşikî, tarihi süreç içinde kelâm ilmi kabulleri olarak oluşan kelâmî bilgilere çok sıklıkla olmasa da tefsirinde yer vermiştir. Ancak tefsirini, kelâmî bir tefsirdir dedirtecek kadar kelâmî ayrıntılara boğmamıştır. Kelâmî

---

64 Yavaş, *Kurmanci Kürtçesinde Ergatif (Özegeçişlilik) Nûra Qelban Tefsiri Örneği*, s. 23-25.

65 Şoşikî, *Tefsira Qur'anê,* 1/17, 82, 268, 305, 306, 317, 411, 560; 3/510; 4/48, 244, 256, 287, 318, 392, 394, 471, 484; 5/194; 6/22, 92, 127, 192, 283, 563, 647, 683.

66 Bu atasözlerinin geçtiği yerler için bk. Şoşikî, *Tefsira Qur'anê,* 1/44, 100, 111, 256, 529, 584, 613; 2/223, 419, 667; 3/194, 661; 4/132, 223, 255, 318, 483, 501; 6/246, 553, 643, 688, 727, 755, 839.

67 Mesela: Arap Muhadram şâirlerinden Lebîd b. Rabîa (öl. 41/661)'nın " وفي كل شئ له آية تدل علي أنه واحد**"** şiirine Kürtçe'ye "Di her tiştekî de wi nîşenek heye* Nîşan dide ku ew her yeke" şeklinde tercüme etmiştir. bk. Şoşikî, *Tefsira Qur'anê,* 1/513; diğer bir Arapça Şiirde İmam Şafiî'ye nisbet edilse de Mahmud el-Werrâk (öl. 230/844) tarafından söylendiği kabul edilen

تَعْصِي الإله وَأَنْتَ تُظْهِرُ حُبَّهُ هذا محالٌ في القياس بديعُ
لَوْ كانَ حُبُّكَ صَادِقاً لأَطَعْتَهُ إنَّ الْمُحِبَّ لِمَنْ يُحِبُّ مُطِيعُ

Şiirini Kürtçeye çevirmiştir. bk. Şoşikî, *Tefsira Qur'anê,* 1/389.

68 Mesela tefsirinin 3. cildi, 526 sayfasında tercümesini vermeden hâfız Şirazî'nin "Asayişê dugesti tefsirê în duheref est.* Ba dostan telettuf, bi dûşminan medar e." şiirini kullanmaktadır. Aynı şiiri 6. cildin, 689 sayfasında Farsçasını vermeden direkt Kürtçesini şöyle vermektedir: "Asayîşa dinyayê bi maneya van her dupeyvan e: Bi dostan re bi nezaket û nermahî xeber bide, bi dijminan re îdare bike, li qehrê siwar nebe./Dünya asayişinin anlamı iki kelimedir.* Dostlarına Nezaketli, yumuşak davran. Düşmanlarını idare et, öfkeyle hareket etme."

69 Şoşikî, *Tefsira Qur'anê,* 5/38.

70 Şoşikî, *Tefsira Qur'anê,* 4/480.

71 Şoşikî, *Tefsira Qur'anê,* 6/380.

72 Şoşikî, *Tefsira Qur'anê,* 6/349.

mülâhazalarına dair verdiği bilgilerin çoğunu klasik tefsirlerden yapılan alıntılar oluşturmaktadır. Kelâmî değerlendirmelerin alıntı yapıldığı tefsirlerin başında Râzî, Beyzâvî, Zâmahşerî ve Kurtubî tefsirleri yer almaktadır. Yaptığımız okuma ve araştırma neticesinde Şoşikî'nin tefsirinde kelâm ilmi kaynaklarından bir kaynak verdiğine rastlanmamıştır. Verdiği kelâmî bilgilerden anladığımız kadarıyla kendini ehl-i sünnet ve'l-cemaât olarak kodlayarak yer yer diğer fırkaları eleştirmektedir. Bazen de bilgileri tarafsız olarak vererek tercihte bulunmamaktadır.[73] Ancak doğru bilginin sadece Allah katında olduğunu belirtmeden de geçmemektedir. Tefsirinde yer yer Şîâ, Cebriyye ve Kaderiyye gibi eski, Kâdiyânîlik[74] gibi yeni fırkalara atıf yaparak onların görüşlerini eleştirmektedir. Ayrıca materyalizm, sosyalizm,[75] Darvinizm,[76] komünizm ve kapitalizm[77] gibi felsefî düşüncelere de değinerek bu akımların insanlığa verdikleri zararları açıklayarak eleştirmektedir. Ayrıca Hıristiyan mezhepleri[78] ve İncillerin kaynaklarını[79] geniş bir şekilde ele alması yanında Hinduizm, Brahmanizm ve diğer Uzakdoğu dinlerine[80] kısaca değinmiştir.

2.13. Nura Qelban Tefsirinde Nâsih-Mensûh

Mela Muhammed Şoşikî, Kur'ân'da neshin varlığını kabul etmektedir. Bakara sûresi 106. âyetin tefsir bölümüne "İsbatkirina nesxê ya hin hukmên şer'i/Bazı şer'î hükümlerin neshedildiğinin ispatı"[81] başlığını koymuştur. Burada verdiği bilgiler çerçevesinde neshin iki çeşidi olduğunu, birinin İslam'ın diğer dinleri nesh etmesi,[82] ikincisinin İslam'ın kendi içindeki bir hükmün, sonradan gelen bir delille kaldırılması şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtmektedir.[83] Ayrıca nesh ve tedrîcîlik arasında bir ilişki söz konusu olduğunu belirterek "şayet Kur'ân 23 yılda değil de bir defada inmiş olsaydı, ilk muhataplarının onu kabul etmesi ve uygulaması zorlaşacaktı, böylece Kur'ân'ın yirmi üç yıl zarfında peyderpey inmesi dinin kabul ve anlaşılmasını kolaylaştırmıştır" şeklinde düşüncelerini ifade etmektedir.[84] Şoşikî, prensip olarak neshi kabul etmekle beraber âyetlerin

---

73 Bu konu hakkında daha geniş bilgi için bk. Şoşikî, *Tefsira Qur'anê,* 2/170.
74 Şoşikî, *Tefsira Qur'anê,* 1/420.
75 Şoşikî, *Tefsira Qur'anê,* 1/182.
76 Şoşikî, *Tefsira Qur'anê,* 4/229.
77 Şoşikî, *Tefsira Qur'anê,* 4/484.
78 Şoşikî, *Tefsira Qur'anê,* 2/33.
79 Şoşikî, *Tefsira Qur'anê,* 3/660.
80 Şoşikî, *Tefsira Qur'anê,* 2/612.
81 Şoşikî, *Tefsira Qur'anê,* 1/141.
82 Bu hususta bk. Şükrü Aydın, "Ebu Müslim Muhammed Bahr el-İsfahani ve Tefsiri", *YYÜ Sosyal Bilimler Dergisi,* 22 (Bahar 2012), 144; a.mlf. "Çağları Aşan Yorumlarıyla Ebu Müslim el-İsfahani", *Kur'an ve Yorumu (İlk Üç Yüz Yıl),* ed. Halil Rahman Açar (Ankara: İlim Dallarının Düşünce Temellerini Araştırma Enstitüsü Yayınları, 2018), 2/107.
83 Şoşikî, *Tefsira Qur'anê,* 1/142.
84 Şoşikî, *Tefsira Qur'anê,* 1/143.

neshedilmeden anlaşılacak şekilde yorumlanmasını öncelemektedir.[85] Bu tercihinin bir sonucu olarak tefsirinde yoğun bir nâsih-mensûh kullanımı söz konusu değildir.

2.14. Nura Qelban Tefsirinin Kaynakları

Bilindiği üzere günümüzde yazılacak bir tefsirin, kendinden önceki kaynaklardan müstağnî kalınarak yazılması çok zordur. Müfessir Şoşikî, bu gerçeğin farkında olan birisi olarak otuz beşi tefsir, çoğu tarih kitabı olan on adetten fazla kaynaktan ve hangi kitaplarından alıntı yaptığını belirtmeden sadece yazarların isimlerini verdiği bazı kaynaklardan alıntı yapmıştır. Şoşikî, tefsir çalışmasında istifâde ettiği kaynakları, çoğu yerde açıkça zikretmiştir. Yetiştiği medrese geleneğinde kaynaklara atıf yapma metoduna göre çoğunlukla dipnot kullanmadan[86] metin içinde sayfa ve cilt numarası vermeksizin kaynağın müellifine atıfta bulunarak "falan müfessir şöyle demiştir" veya "falan âlim şöyle demiştir" Şeklinde atıf yapmaktadır. Şoşikî, rivâyet-dirâyet, klasik-modern ayırımı yapmadan ehl-i sünnet tefsirlerinin çoğundan istifâde etmiştir. Bazı tefsirleri -Savî ve Hâzin- bazı ciltlerde (5 ve 6. ciltler) sıklıkla kullanırken bazı tefsirleri –Razî ve Zuhaylî- bütün çalışma boyunca kullanmıştır. Şiâ veya diğer fırka tefsirlerinden istifade ettiğine rastlanmamıştır. Tespit ettiğimiz tefsir kaynaklarının hepsi Arapça tefsirlerdir. Türkçe ve Kürtçe tefsirlere atıf yaptığına rastlanılmamıştır. Tefsirini yazdığı dönemde basılmış olan onlarca Kürtçe tefsir olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda bu kaynaklardan istifade etmemiş olması bir eksiklik olarak görünmektedir. Şoşikî, Tevrat[87] ve İncil'lerden Matta[88], Yuhanna[89] ve Barnaba[90] İncil'leri, Fransız sosyolog ve antopolog Gustave Le Bon (öl. 1931)[91] gibi kaynaklardan da yer yer alıntı yapmıştır.

---

85 Örneğin birçok müfessir, Bakara sûresinin 284. âyeti, hemen akabinde gelen 286. âyetle neshedildiğini kabul ederler. Nitekim rivâyetlere göre 284. âyet indiğinde onunla gereği gibi âmel etmenin imkânsızlığını belirterek durumu efendimize soran ashâb'ın efendimizden bir çözüm beklemesi üzerine gelen son iki âyette müminlere yakışanın iman ve itaat etmeleri olduğu belirtildikten sonra Allah, kulunu gücü nispetinde sorumlu tuttuğunu zikretmektedir. Şoşikî, Kalpte oluşan vesvese ve kötü düşüncelerin eyleme dönüşmediği müddetçe hesaba konu olmayacağı müfessirlerce söylendiğini belirttikten sonra şu bilgilere yer vermektedir: "…ancak benim âyetten anladığım kadarıyla; kişinin nefsinde başkasına karşı oluşan kin, düşmanlık, yalancı şahitlik veya insan öldürme kastı gibi kesin niyetlerden hesaba çekileceğidir. Allah doğrusunu daha iyi bilir." bk. Şoşikî, *Tefsira Qur'anê,* 1/352

86 Tefsirin bazı yerlerinde az da olsa dipnot kullanılmıştır. Bu dipnotların, müfessir Şoşikî tarafından mı yoksa bu çalışmayı Arapça'dan Latinize eden Mehmet Seyhan veya yayınevi tarafından mı yapıldığını tespit edemedik.

87 Şoşikî, *Tefsira Qur'anê,* 6/465.

88 Şoşikî, *Tefsira Qur'anê,* 1/672; 2/ 91.

89 Şoşikî, *Tefsira Qur'anê,* 2/91; 6/465.

90 Şoşikî, *Tefsira Qur'anê,* 3/652.

91 Şoşikî, *Tefsira Qur'anê,* 1/262.

SONUÇ

Aslen Siirtli olan Mela Muhammed Şoşikî, 1931 yılında Kuzey Irak'ın Zaho kasabasında dünyaya gelmiştir. Dindar bir ailede ve yetim olarak büyüyen Şoşikî, küçük yaşta medrese eğitimine başlamıştır. Medrese dışında bir eğitim alamayan Şoşikî, Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde bulunan birkaç medresede eğitim gördükten sonra Ağrı ilinde bulunan bir medreseden icâzet almıştır. Hemen sonra Ağrı'nın Şoşik köyünde hem imam-hatiplik hem de müderrislik yapmıştır. 1991 senesinden sonra yerleştiği Bursa ilinde ikamet etmektedir. Bu tarihten itibaren bütün ömrünü eser yazmaya ayıran Şoşikî, şimdiye kadar bir kısmı yayınlanmış, bir kısmı henüz yayınlanmamış eserler yazmıştır.

Mela Muhammed'in ilk yazdığı eser, Kürtçe yazdığı *Tefsira Qur'anê Nûra Qelban* adlı çalışmasıdır. Altı (6) cilt olarak Kürtçe'nin Kurmancî lehçesi ve Latin alfabesiyle hazırlanan çalışma, 2010-2014 yılları arsında farklı zamanlarda tek ciltler şeklinde basılmıştır. Günümüze kadar ülkemizde yazılan en kapsamlı Kürtçe eser olan bu çalışma, Kürt dili açısından oldukça zengin bir çalışmadır. Yaklaşık 4000 sayfadan oluşan hacmine rağmen dili çok basit ve sadedir. Şoşikî, tefsirinde çok akıcı, duru ve güzel bir Kürtçe kullanmıştır. Muhammed Şoşikî, ahirette amel defterinde sâlih bir amel olacağını umduğu bu çalışmasını Kürtçe olarak yazmasına neden olarak ülkemizde Kürt dilinde İslâm dininin şiâr ve mukaddesâtını açıklayan Kürtçe eserlerin yeterli olmamasını göstermiştir. Kürtçe okuyabilen herkesin istifâde etmesi gayesiyle yazılan bu çalışmanın, dili kolay ve anlaşılır olmasından dolayı eline alıp okuyacak herkesin rahatlıkla faydalanacağı bir eser olduğu kanaatindeyiz.

Muhammed Şoşikî'nin Kürtçe tefsir çalışmasını, Kur'ân ilimleri açısından değerlendirdiğimizde, girişte kısmen ulûmu'l-Kur'ân konularına değinildiği, azımsanmayacak miktarda mukâyeseli fıkıh bilgilerine yer verildiği, az da olsa bilimsel verilerin kullanıldığı, Arap dili kapsamında filolojik değerlendirmelere boğulmadığı, önemli miktarda esbâbu'n-nüzûl rivâyetlerine yer verildiği, müteşâbih âyetlerin tefsirinde bazen selef bazen halef metodunun uygulandığı, az miktarda isrâiliyât barındırdığı, azımsanmayacak miktarda rivâyet malzemesi barındırsa da dirâyet ağırlıklı bir tefsir olduğu, işârî tefsir örneklerine rastlanmadığı görülmüştür. Müslümanların güncel problemlerine değinerek içinde bulundukları perişanlığı derinden hissettiğini belirten Şoşikî'nin, kendisini ehl-i sünnet çizgisinde kabul ederek itikâdî konuları tefsir ettiği, temel olarak neshi kabul etmesine rağmen âyetleri nesh edilmemiş şekilde tefsir etmeyi önceliediği ve daha önce yazılmış klasik ve modern birçok tefsiri kaynak olarak kullandığı tespit edilmiştir.

Kaynakça

Aydın, Şükrü. "Çağları Aşan Yorumlarıyla Ebu Müslim el-İsfahani". *Kur'an ve Yorumu (İlk Üç Yüz Yıl)*, ed. Halil Rahman Açar. 2/103-122. Ankara: İlim Dallarının Düşünce Temellerini Araştırma Enstitüsü Yayınları, 2018.

Aydın, Şükrü. "Ebu Müslim Muhammed Bahr el-İsfahani ve Tefsiri". *YYÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 22 (Bahar 2012), 133-164.

Aygün, Abdullah. "Tefsirlerin Rivayet ve Dirayet Ayrımının Sorunları". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (Nisan 2015), 141-160.

Baran, İlhan. "Kürtlerin İslam'a Girişi". *Kürtler (Toplum ve Din)*. ed. Adnan Demircan vd. 2/209-232. İstanbul: Nida Yayınları, 2. Basım, 2015.

Berzencî, Terîfe Ahmed Osman. İshâmatu 'ulemâi'l-Ekrâd fî binâi'l-hedâreti'l-İslâmiyye hilâle'l-karneyni's-sâb'i ve's-sâmini'l-hicriyeyn (el-Ulûmu'n-Nazariyye). Lübnan-Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2010.

Doskî, Tahsin İbrahim. "Mezhebu'l-imâmi'ş-Şâfiî ve'l-Kurd". "İmâm Şafiî Mezhebî ve Kürtler". çev. Hidayet Zertürk. *Gelenekselci ve Modernist Paradigma Kıskacında İmam Şâfiî*. ed. M. Mahfuz Söylemez. Mustafa Özağaç. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.

el-Hesniyânî, Salih Şeyho Resûl. '*Ulemâu'l-Kurdi ve Kurdistân.* Duhok: Hawar Yayınları, 2012.

Îzdî, Muhammed vd.. "Menâhicu tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm 'inde 'ulemâi'l-Kurd hilale'l-karni'r-rab'i aşere li'l-hicri". *Âfâku'l-hadaretul'l-İslâmiyye akademitu'l-'ulûmi'l-insaniyye, ve'd-dirâsâtu's-sakafiyye* 21/1 (1439/2017), 23-51.

Karagöz, Mustafa. "Dil Merkezli Tefsir Çalışmaları". *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*. ed. Mehmet Akif Koç, İsmail Albayrak. Ankara: Otto Yayınları, 2013.

Kızıl, Hayreddin. "Çavkaniyên Ji Çanda Kurdî di Nûra Qelban de/Nura Qelban'da Kürt Kültürü Kaynakları". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 10/2 (Mayıs 2018), 578-597.

Mirza, Ahmed Mirza. *İntişâru'l-İslâm fî Kûrdistân*. Irak-Erbil: Mektebetü't-Tefsîr, 2016.

Muhammed, Ahmed Kasım Abdurrahman. *Cuhûdu'l-'ulemâi'l-Kurd fi't-tefsîr fi'l-asri'l-hadîs*. Irak-Erbil: Daru'l-Facr, 2016.

Özdaş, Haşim. "Kürtlerde Arapça Tefsir Çalışmaları". *3. Genç Akademisyenler Sempozyumu Bildiriler Kitapı*, ed. Mehmet Akbaş vd.. 113-134. Mardin: Kadim Akademi Yayınları, 2017.

Özdaş, Haşim. *Kürtçe Meallerde Tercüme Sorunu Meala Firûz Şerha Qur'ana Pîroz Örneği*. Ankara: İlâhiyat Yayınları, 2019.

Özdaş, Haşim. "Kürtçe Meâl-Tefsir Gelişim Süreci (Kurmanci Örneği)*", e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 8/1 (Nisan 2016), 340-357.

Şoşikî, Mela Muhammed. *Tefsira Qur'anê Nûrâ Qelbân.* İstanbul: Nübihar Yayınları, 2010-2014.

Yavaş, Mehmet. *Kurmanci Kürtçesinde Ergatif (Özegeçişlilik) Nûra Qelban Tefsiri Örneği*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Zeki Beg, Muhammed Emin. *Hülâsetu tarihu'l-Kûrd ve'l-Kûrdistân.* çev. Muhammed Ali Avni. Kahire: Matbaatu's-Saade, 1936.

Balıkesir İlahiyat Dergisi - Journal of Balıkesir Divinity
ISSN 2149-9969| e-ISSN 2717-669X
Aralık / Decebber 2020, 12: 33-56

CUMHURİYET DÖNEMİ YAYGIN DİN EĞİTİMİNDE KULLANILAN BAZI KİTAPLAR ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME*

Meryem Karataş**

Öz

Yaygın din eğitimi örgün din eğitiminden çok daha eski bir tarihe sahiptir. 3 Mart 1924 tarih ve 429 sayılı "Şer'iyye ve Evkâf ve Erkânı Harbiye Vekâletlerinin İlgasına Dair" kanunla beraber din eğitiminde düzenlemeye gidilmiştir. Dini kurumların idaresinin kendisine verildiği Diyanet İşleri Başkanlığı 22.06.1965 tarih ve 633 sayılı kanunla birlikte "toplumu din konusunda aydınlatma" görevini üstlenmiştir. Bu görevi yerine getirirken uygun bir eğitim öğretim ortamının oluşturulması gerekmektedir. Oluşturulan eğitim öğretim ortamında kullanılan materyallerin içeriği süreci zenginleştiren bir özelliğe sahiptir. Dönemin şartlarına ve ihtiyaçlarına göre değişen materyaller kullanılsa bile kitaplar öğreticilerin çoğunlukla başvurdukları kaynak olma özelliğini taşımaktadır. Tarihi süreçte yaygın din eğitiminde kullanılan değişmez materyaller arasında Kur'an alfabesi ve Kur'an-ı Kerim vardır. Dini bilgiler öğrenme alanıyla ilgili farklı dönemlerde değişik isimlerde kaynaklar mevcuttur. Çalışmada yer alan kitaplar yaygın din eğitiminde kullanılan kitapların küçük bir bölümünü içermektedir. Örgün din eğitiminde kullanılan kitaplar araştırmanın kapsamı dışındadır. Bu açıdan bahsi geçen dönem için çocukların kısmen ailelerinden kısmen de hocalardan aldıkları din derslerinde okutulan kitaplar ile yaygın din eğitimi görevini üstlendikten sonra Diyanet İşleri Başkanlığı çatısı altındaki Kur'an kurslarında okutulan ya da okutulması tavsiye edilen kitaplar çalışmanın temelini oluşturmaktadır. Çalışma, Cumhuriyet döneminde yaygın din eğitiminde kullanılan kitapların eğitim ve din anlayışının ne olduğu sorusu üzerine kurulmuştur. Örgün din eğitimindeki kaynak kitaplar üzerine araştırmalar mevcutken yaygın din eğitiminde kullanılan kitaplar açısından kapsamlı bir çalışma olmaması araştırmanın önemini arttırmaktadır. Bu çalışmada söz konusu kitaplar şekil, kullanılan dil ve anlatım, içerik, dönemin din anlayışı ve Kur'an kursları müfredatlarına uygunlukları açısından değerlendirilmiştir. Doküman incelemesi yöntemi kullanılan araştırma sonucunda incelenen kitapların her birinin kendi içinde farklı özellikler taşıdığı, dönemin müfredatları ile uyumlu oldukları, doktriner bir bakış açısı ile hazırlandıkları sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Yaygın Din Eğitimi, Diyanet İşleri Başkanlığı, Cumhuriyet Dönemi, Kur'an Kursları, Materyal.

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi /Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 29 Ağustos 2020 / 29 August 2020
Kabul Tarihi / Date Accepted: 06 Kasım 2020 / 06 November 2020

BAİD 12 2020

AN EVALUATION ON SOME BOOKS USED IN NON-FORMAL RELIGIOUS EDUCATION IN THE REPUBLICAN PERIOD

Abstract

Non-formal religious education has a much deep-rooted history than formal religious education. With the "On the Removal of The Deputies of Şer'iyye and Evkâf and Erkânı Harbiye" law numbered 429 and dated March 3, 1924, regulations were made in religious education. With the administration of religious institutions, the Directorate of Religious Affairs undertook the task of "enlightening the society about religion" with the law numbered 633 dated 22.06.1965. While administering this task, an appropriate

* Bu makale, *Cumhuriyet Dönemi Kur'an Kursu Öğretim Programlarındaki Değişim* (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2020) başlıklı doktora tezimden üretilmiştir.

** Dr. Öğretmen, İMKB Mehmet Akif Ersoy Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi, Sakarya, e-mail:karatasmeryem5@gmail.com - Orcid ID: http://orcid.org/0000-0002-4845-0225

Atıf/Citation: Meryem Karataş, "Cumhuriyet Dönemi Yaygın Din Eğitiminde Kullanılan Bazı Kitaplar Üzerine Bir Değerlendirme" *BAİD* 12 (Aralık 2020): : 33-56
İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir.
Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

education environment must be created. The content of the materials used in the created educational environment has a feature that enriches the process. Even if the materials are used according to the conditions and needs of the period, the books have the feature of being the most used source by teachers. The literal materials used in religious education in the historical process include the Qur'an alphabet and the Qur'an. Sources with different names were used in different periods related to religious knowledge learning. The books in the study contain a small part of the books used in non-formal religious education. Books used in formal religious education are outside the scope of the research. In this regard, for the mentioned period, the books taught in the religious lessons taken from the families and teachers of the children and the books that were taught or recommended to be taught in the Qur'an courses under the roof of the Directorate of Religious Affairs form the basis of the study. In this study, these books have been evaluated from various angles. The study is based on the question of what is the understanding of education and religion of the books used in common religious education during the Republic. While there are researches on reference books in formal religious education, the lack of a comprehensive study in terms of books used in non-formal religious education increases the importance of the research. In this study, the books in question were evaluated in terms of their form, language and expression, content, understanding of the religion of the period and their suitability to the curriculum of Qur'an courses. As a result of the research using the document analysis method, it was concluded that each of the examined books had different characteristics in themselves, were compatible with the curriculum of the period, and were prepared with a doctrinal perspective.

Keywords: Religious Education, Non-Formal Religious Education, Presidency of Religious Affairs, Republic Era, Qur'an Courses, Material.

Giriş

Yaygın eğitim, her yaş ve her eğitim düzeyinden insana hitap edebilmesi ve genelde ihtiyaç duyulan konulardan hareket etmesi gibi özellikler içermektedir.[*] Yaygın din eğitimi, "Her yaş ve eğitim düzeyindeki insana yani toplumun her kesimine bilgi veren, dinin inanç temellerini sağlıklı bir şekilde benimseten, dini pratiklerin usulüne uygun yerine getirilmesini öğreten, ortak dini değerleri aşılayan, dinin kardeşlik, özveri, hoşgörü gibi meziyetlerini kazandıran, ama bu eğitimle sonuçta kişiye dini bir meslek kazandırmayan, bu alanda bir görev alma hakkına sahip kılmayan bir eğitimdir."[1] Bu kanun çerçevesinde yapılan düzenlemeler ile birlikte eğitimde farklı bir döneme girilmiştir. Toplumun dinî konularda aydınlatılması ile ilgili Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurulması kararı alınmış böylece ibadethanelerden, inanç ve ibadet işlerinden sorumlu bir kurum ortaya çıkmıştır.

---

[*] Suat Cebeci, *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2015), 16.

1 Mehmet Bulut, "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Yaygın Din Eğitimi Görevi", *Diyanet İlmi Dergi* 35/4 (Ekim 1999), 114.

Başkanlığın din eğitimi noktasında halka ulaşma yollarından biri kitaplar olmuştur. Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde ailelerin, dini bilgi aktarımında bulunan hocaların okuttuğu ya da Kur'an kurslarına tavsiye edilen kitapların tam bir listesinden bahsetmek mümkün olmasa bile bu konuda bize fikir verecek kitap isimleri mevcuttur.[1]

Kitapların sahip olması gereken özellikleri arasında; öğretim programının gereksinimlerini karşılaması, öğretim ilke yöntem ve teknikleri, öğrenci grubunun özellikleri ve ön bilgileri ile aynı doğrultuda hazırlanması, dersin hedeflerini gözetip hedef kitlenin dikkatini çeken bir takım görsel özelliklere ve içeriklere sahip olması bulunmaktadır.[2] Araştırmada ele alınan eserler incelenirken kitapların fiziksel tasarımları, içeriği, dönemin öğretim programıyla uyumu, bilgi hataları olup olmadığı, kullanılan dilin hedef kitleye uygunluğu, aktarmak istediği din anlayışı dikkate alınmıştır.

1. Yavrularımıza Din Dersleri

Ahmet Hamdi Akseki, gerek bulunduğu konum gerekse ortaya koyduğu eserler açısından yaygın din eğitiminde oldukça önemli bir isimdir. Elimizde aynı kitabın 1941 ve 1945 yılındaki iki baskısı mevcuttur. Aralarında bazı farklılıklar bulunan kitap,[3] Akseki'nin Diyanet İşleri Reis Muavinliği görevini yürüttüğü dönemde yazılmıştır. Serinin diğer kitapları ise 1947 ve 1948 yıllarında basılmıştır. Akseki'nin önsözde belirttiğine göre kitap "Türk Müslüman yavrular" için din dersleri serisinin ilki olarak hazırlanmıştır.[4] Kitapta çocukların anlayış seviyesine yaklaşılmak istendiği ifade edilmiştir. Çocukların kelimeleriyle, dilleriyle

---

1 Daha fazla bilgi için bk. Gotthard Jaschke, *Yeni Türkiye'de İslamlık,* çev. Hayrullah Örs (Ankara*:* Bilgi Yayınevi, 1972); Gotthard Jaschke'nin *Yeni Türkiye'de İslamlık* isimli eserinde; "Çocukların kısmen ailelerinden, kısmen camilerde imam veya eski bir hocadan aldıkları din derslerinde bir Müslümanın temel görevlerini öğrenmeleri için, 1948 yılına kadar basılan aşağıdaki kitaplar okutulmuştur: Ahmet Hamdi Akseki *Yavrularımıza Din Dersleri*, Mehmet Şerefeddin Yaltkaya *Benim Dinim*, Nazım İçsel *Türk Evladına Din Bilgisi*, Eşref Edib *Çocuklarımıza Din Okuma Kitabı*, Ömer Fevzi Mardin *Din Dersleri*, Mustafa Asım Köksal *Gençlere Din Kılavuzu*, Abdülkadir Kemal Öğütçü *Çocuklarımızın Din Kitabı*, Hüseyin İkiz *Çocuklarımıza Sualli-Cevaplı İlmihal*, Ziya Şakir *Din Dersleri*, Abdullah Develioğlu *Oğlumun Dini Bilgileri*, Mustafa Şefik *Öz Çocuklarımıza İlk Din Bilgisi*." Gotthard Jaschke'nin dipnot vermeden aktardığı kitap isimleri, Kur'an kurslarında ilk dönemlerde okutulan ya da tavsiye edilen kitaplar şeklindedir.

2 Kemal Aslan, *Dinimizi Öğreniyoruz 1-2-3 Yaz Kur'an Kursları Ders Kitaplarının Materyal Geliştirme İlkeleri Açısından İncelenmesi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 10; Turan Akman Erkılıç - Sevcan Can, "Eğitim Yönetimi Ders Kitaplarının İçerik ve Fiziksel Özellikleri Açısından İncelenmesi", *Anadolu Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 2/ 4 (Ekim 2018), 297. Daha fazla bilgi için bk. Özcan Demirel vd.*, Ders Kitabı İncelemesi* (Ankara: Pegem Akademi, 2020).

3 Kitabın 1945 baskısında, öncekinden farklı olarak M. Şerafettin Yaltkaya'nın "Benim Dinim" isimli şiiri, Emin Ali Sipahi'nin "Hasret" isimli şiiri yer almakta, aynı şairin "Anne" isimli şiirinde de küçük farklılıklar bulunmaktadır.

4 Ahmet Hamdi Akseki, *Yavrularımıza Din Dersleri 1* (İstanbul: Burhaneddin Erenler Matbaası, 1947), 5.

konuştuğunu söyleyen yazar, İslâm itikadının, ibadetinin, ahlakının hiç yormadan öğretileceğini iddia etmiştir. "Din Dersleri" serisinin derece derece yükseleceği ve sonraki kitaplarda gençlerin ve diğer Müslümanların İslâm diniyle ilgili bilgilere ulaşacağı da aktarılmıştır.[5]

Birinci kitap 24 dersten, fihrist, müellifin basılmış ve basılmamış eserlerinin yer aldığı bölümlerden oluşmaktadır. Birinci ders "Çocuklarla Bir Konuşma Müslüman = Tam İnsan" başlığındadır. "Çocuklarım" hitabıyla başlayan ilk ders eserin hedef kitleyi göz önünde bulundurduğunu göstermektedir. Müslümanın bal arısına benzetildiği, konuşma üslubunda yazılan bölümden sonra ikinci ders "İlk Bilgiler" başlığındadır.[6] Soru cevap yönteminin kullanıldığı bölümde İslâm diniyle ilgili bilgiler mevcuttur. Öğrencilerin aktif olarak katıldıkları bir ders modeli oluşturan Akseki'nin; "Sen nesin?" sorusuna verilen cevabı: "Türküm, Müslümanım" şeklindedir. Türk kimliğine yapılan bu vurgu milliyetçi bir bakış açısının ürünüdür. Üçüncü ders "Müslümanlığın İlk Temeli" başlığındadır. Kelime-i Tevhîd, Türkçesiyle beraber belirlenerek bölümün sonunda yer alan manzumenin de ezberlenme isteği söz konusudur.[7] Dördüncü ders başlığı "Temizlik ve Sevilen Çocuk"tur. İki farklı çocuk modeli çizilerek hayatın içinden örnekler verilmesi hayata yakınlık ilkesinin gözetildiğini akla getirmektedir. Eğitimde ödül ve ceza kullanımını vurgulayan hikâyeden öğrencilerin ders çıkarmaları beklenmektedir. Sonraki bölümde ise temizlik çeşitleri soru cevap şeklindedir. Temizlik çeşitleri de kendi içinde bir sıralamaya tâbîdir. Kalp temizliği, dil temizliği ve beden temizliğinden sonra elbise ve iş temizliği başlıkları vardır.[8] Burada yakından uzağa ilkesi gözetilerek aynı başlık altında kötü sözlerin kullanılmamasıyla ilgili empati yeteneklerinin geliştirilmesi hedefler arasındadır.

Müslümanlığın çalışma dini olduğu yine bir hikâye ile çocuklara öğretilmeye çalışılmıştır. Eserde, kazandırılmak istenen tutum ve davranışlar manzume ya da hikâyelerle desteklenmiştir.[9] Sonraki ders başlıklarında yine zıt karakterlerde davranan ve bunun karşılığında ödül ya da ceza ile karşılaşan çocuklarla ilgili örnek olaylar anlatılmıştır. Babaların sorumluluklarından, annelerin şefkatinden bahseden bölümler, aile içindeki görev dağılımını göstermeyi amaçlamıştır. Eserde kazandırılmak istenen değerler doğruluk, şefkat, sorumluluk, saygı,

5 Akseki, *Yavrularımıza Din Dersleri 1*, 5.
6 Akseki, *Yavrularımıza Din Dersleri 1*, 7-8.
7 Akseki, *Yavrularımıza Din Dersleri 1*, 9-10.
8 Akseki, *Yavrularımıza Din Dersleri 1*, 15-16.
9 Eserde; "üç kardeş hikâyesi", "hoca ile talebe arasında bir konuşma", "saygı", "yuva ve ateş", "arslan ile fare", "ağaç diyor ki" gibi hikâye başlıkları konuya örnektir.

temizlik, düzen, çalışkanlık, merhamet, iyilikseverlik çerçevesinde kurgulanmıştır.[10]

Birinci kitabın son dersi "Çocuklara Baba Nasihati" başlığındadır. Allah sevgisiyle başlayan öğütler, Peygamberin bilinmesi, ana-babaya itaat edilmesi, vatan ve millet sevgisi temalarıyla devam etmektedir.[11] Kendi içinde bir mantığa göre oluşturulan öğütler, yazarın belli bir amacı gözettiğini göstermektedir. Eserin genel olarak oldukça basit bir dilde yazılmış olması, hikâye ve şiirlerle süslenmesi, yaş seviyesine göre az ve öz bilgiler aktaran, bazı değerleri aktarmaya çalışan bir özelliğe sahip olduğunu düşündürmektedir.

İkinci kitap, yirmi altıncı ders ile başlayıp elli beşinci ders olan "Çocuklara Öğütlerim" başlığıyla sona ermektedir. Her iki kitabın tek bir eser olarak düşünüldüğü, derslerin numaralandırılmasından anlaşılmaktadır. "Allah Adıyla" başlığı, Ziya Gökalp'in "Elhamdülillah" isimli şiirinin yer alması ile devam etmekte, Yahya Kemal'in "Ezansız Semtler" başlığıyla İstanbul gazetelerinde yayımlanan bir yazısı da aktarılmaktadır.[12] "En Büyük Sevgi, Ezan, İnanmak ve Yapmak, Bayram Hediyesi" başlıklı dersler soru cevap şeklindedir ve yazar, vermek istediği mesajları ve kazandırmak istediği değerleri bu şekilde hedef kitleye ulaştırmaktadır. Atalar sözü aynı şekilde konuların sonunda yer almaktadır. Dersler, öğretmenin öğrencileriyle olan diyaloğu ve soru cevap yöntemiyle devam etmektedir. Genel olarak değer aktarımı yapılan hikâye ve örnek olaylardan hareketle bir anlatım şekli mevcuttur.[13] Eserin hedef kitlesinin yine küçük çocuklar olduğu hem kullandığı dilden hem de hikâyelerin sadeliğinden anlaşılmaktadır.

Serinin üçüncü kitabının önsözünde, çocukların velilerine yönelik bir konuşma olduğu anlatılan hitapta, akıllı ve ergenlik döneminde olan her bireyin dinini, kitabını öğrenmesinin farz olduğu belirtilerek; her anne ve babanın da çocuklarına bu bilgileri öğretmelerinin zorunlu hatta borç olduğu bilgisi yer almaktadır. Akseki, İslâm'ın zamanın ihtiyaçlarını göz önünde bulundurduğundan hareketle bugün yazılacak din derslerinin ve ilmihallerin tarzının dünden farklı olması gerektiğini vurgulamıştır.[14] Aslında yazar tespitlerini eserlerine yansıtmaya çalışmaktadır. Dünyada çocuklar için hazırlanan din dersi kitaplarının farklı olduğunu, eski kitaplarda yer alan ezbercilik üzerine kurulu yazıların geçmişte kaldığını, bunun yerine sürükleyici hikâyelerin olması gerektiğini düşünmektedir. Amerika'da çocuklar için

10 Akseki, *Yavrularımıza Din Dersleri 1*, 49-52.
11 Akseki, *Yavrularımıza Din Dersleri 1*, 68-69.
12 Akseki, *Yavrularımıza Din Dersleri 2* (İstanbul: Burhaneddin Erenler Matbaası, 1948), 5.
13 "Nankörlüğün cezası", "çiftçi ile padişah", "Kaya ile arkadaşları", "çocukla haydutlar", "ihtiyar serçenin öğütleri" hikâye başlıklarındandır.
14 Akseki, *Yavrularımıza Din Dersleri 3* (İstanbul: Doğu Matbaası, 1947), 3-6.

hazırlanmış olan kitaplar ve ders programlarının masasında durduğunu ifade eden yazar, "Yavrularımıza Din Dersleri" kitabının herkesin anlayabileceği açıklık ve basitlikte yazıldığını, basit zannedilen hikâyelerin aslında itikadî ve ahlakî konularda önemli meseleleri ele aldığını göstermektedir.[15]

Üçüncü kitap, yirmi dokuz dersten meydana gelmektedir. İlk iki kitaptaki anlatım tarzı ile üçüncü ve dördüncü kitaptaki terminoloji birbirinden farklıdır. Diğer kitaplardan farklı olarak ders numaraları kendi içinde müstakildir. "İnsan" ile başlayan ilk ders "akıl ve din" başlıkları ile devam etmektedir. Dinin itikat, amel ve ahlaktan oluştuğunu belirten yazar, üçüncü kitapta imanın şartlarını maddeler halinde ele alarak itikat konusunu belli bir düzen içinde okuyucuya ulaştırmaktadır.[16] Aynı zamanda her bölümün ilk paragrafı konuyla bağlantılı sorulardan oluşmaktadır.

Serinin son kitabı olan dördüncü kitapta, amel ve ibadetlerle ilgili ayrıntılı bilgiler mevcuttur. Eser üçüncü kitabın devamı şeklinde tasarlandığından, otuzuncu ders ile başlamakta ve elli altıncı ders ile sona ermektedir. Her iki kitabın da birbiri ile bağlantılı olarak tasarlandığı anlaşılmaktadır. Üçüncü kitapta iman ve itikat konuları işlenirken dördüncü kitap, amel ve ibadetle ilgili ayrıntılara sahiptir. İbadet konusunun ayrıntılı olarak işlendiği eserde "Ezanın bugün memleketimizde okunan Türkçesi şu şekildedir." denilerek ezan metni yer almaktadır.[17] "Günah = Suç" başlıklı dersin büyükler için yazıldığı ifade edilerek günahlar konusunda çok dikkatli olunması gerektiği hatırlatılmaktadır.[18] Abdest, namaz, oruç, hac, zekât gibi ibadetler ele alındıktan sonra "İslâm Büyükleri" başlığı ile İslâm tarihinden örnekler ele alınmaktadır. Dört halifenin ahlakî ve kişisel özelliklerinin yanı sıra İslâm medeniyetine olan katkıları da anlatılmaktadır.[19] Eserde, derslerin bitiminden sonra bazı surelerin anlamları ve tefsirleri vardır.[20]

Kitapta basit tarzda da olsa görselliğe yer verilmiştir. Akseki'nin önsöz ve birkaç söz başlığıyla kitaplar hakkında bilgi verdiği görülmektedir. Kullanılan dil, hedef kitlenin özellikleri gözetilerek oluşturulmuştur. İlk iki kitap çocuklar, üç ve dördüncü kitaplar ise yetişkinler için hazırlanmıştır. Mümkün olduğu kadar farklı metotların kullanıldığı kitaplar, döneminde yazılan diğer kitaplara nazaran farklı bir üslupta hazırlanmıştır.

---

15 Akseki, *Yavrularımıza Din Dersleri 3*, 3-5.
16 Akseki, *Yavrularımıza Din Dersleri 3*, 109-115.
17 Akseki, *Yavrularımıza Din Dersleri 4*, (İstanbul: Burhaneddin Erenler Matbaası, 1947), 51.
18 Akseki, *Yavrularımıza Din Dersleri 4*, 100-106.
19 Akseki, *Yavrularımıza Din Dersleri 4*, 107-135.
20 Akseki, *Yavrularımıza Din Dersleri 4*, 142-187.

Ahmet Hamdi Akseki, dört kitaptan oluşan eserinde kendi ifadesiyle din dersi ve ilmihallerin yazımında farklı bir yol denenmesi gerektiğini düşünmüş ve bunu eserlerine yansıtmaya çalışmıştır. Konuların ele alınışında kullanılan hikâyelerle soyut kavramların çocukların zihninde somutlaştırılması amaçlanmıştır. Somut işlem döneminde olan çocuklar için gözetilen bu ilke sayesinde bilgilerin çocukların zihnine yerleştirilmesi hedeflenmiştir. Akseki'nin soru cevap metodunu kullanması ise eğitimde aktiflik ilkesini akıllara getirmiştir.[21] Hayata yakınlık ilkesinin de gözetildiği kitapta hayvanlar âleminden örnekler seçilmiş, anne ve babaların görevlerini yerine getirmesi üzerinde durulmuştur.[22]

İlk kitapta ezberlenmesi beklenen bölümlerin diğer kitaplara nazaran daha fazla olması dönemin ezberci bakış açısını destekliyor gözükmektedir. Bununla birlikte basit kelimelerin seçilmesi, hikâyelerin ve örnek olayların kullanılmış olması ile eser, klasik din eğitimi kitaplarından farklı özellikler göstermektedir.

2. Benim Dinim

1943 yılında Diyanet İşleri Reisliği Yayınları'ndan çıkan "Benim Dinim" isimli kitabın yazarı, dönemin Diyanet İşleri Reisi Ord. Prof. M. Şerafeddin Yaltkaya'dır. 1879 yılında İstanbul'da dünyaya gelen Yaltkaya, 1924 yılında Darülfünun İlahiyat Fakültesi'nde müderrislik yapmış ve 1942'de Diyanet İşleri Başkanlığına getirilmiş ve vefatına kadar bu görevde kalmıştır. Manzum bir eser olan "Benim Dinim" deki başlıklar, İslâm diniyle ilgili kavramların öğrencilere benimsetilmesini hedeflenmiştir. Kitabın ismiyle uyumlu olarak başlayan eserde hitap, genel anlamda çocuklara yöneliktir. Nesir türünde anlatılan bazı hikâyeler manzum şeklinde tekrar değerlendirilmiştir.[23] Eser, iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölümdeki şiirlerin başlıkları inanç esasları ve İslâm'ın şartlarını benimsetmeye yöneliktir. "Melekler, Kitaplar, Peygamberimiz, Oruç, Namaz, Yabanda Komaz" başlıkları buna örnektir.[24] İkinci bölüm, önce evrenden hareketle Allah'a imana yönlendiren cümleler içermekte ve sonrasında değer kazandırmaya yönelik mesajlar bulundurmaktadır.[25] Hz. Muhammed'in hadis-i şeriflerinden hareketle "Ana Şefkati, Hayvanlara Acıyın" şiirleri oluşturulmuştur. İslâm kültür tarihine mal olmuş hikâyelerin ardından kitap "Türk Bayrağı" başlıklı şiirle sona ermektedir.[26]

---

21 Aktiflik ilkesiyle ilgili örnek cümleler: "Temizlik deyince ne anlarsın?", "Sana birisi kötü bir söz söylese hoşuna gider mi?", "Siz hangi dindensiniz?", "Bu ezan niçin okunur?", "Bizi kim yarattı?" vb. cümleler birinci ve ikinci kitapta mevcuttur.

22 "Hoca ile Talebe Arasında Bir Konuşma", "Arılar ve Karıncalar", "Bülbül ve İstiklal", "Karga ve Güvercin" başlıkları bu duruma örnektir.

23 "Allah her yerde hazır ve nazırdır" başlığında anlatılanlar bu duruma örnektir.

24 Şerafeddin Yaltkaya, *Benim Dinim* (Ankara: Diyanet İşleri Reisliği Yayınları, 1943), 3-19.

25 Yaltkaya, *Benim Dinim*, 21-44.

26 Yaltkaya, *Benim Dinim*, 44.

Kitapta giriş ya da önsöz yer almadığı için hedef kitle ve eserin yazılış amacı hakkında herhangi bir malumata sahip değiliz. Ancak içerik, kullanılan dil ve anlatılan hikâyelerden hareketle yetişkinlere yönelik bir eserden bahsetmenin mümkün olmadığı açıktır. Kitaptaki sayfaların büyük bir bölümünde resimlendirme mevcuttur. Nesir türünün tekdüzeliğinden uzak olarak hazırlanmış olması eseri farklı kılan bir özelliktir.

3. Din Dersleri

1946 yılında İstanbul'da basılan kitabın yazarı Ömer Fevzi Mardin'dir. Mardinî namıyla bilinen köklü bir aileye mensup olan Mardin, 1878 yılında Mardin'de dünyaya gelmiştir. Kendi isteğiyle askerî okula giren ve bir süre sonra emekli olana kadar bu mesleğini sürdüren Mardin, 1 Mart 1953 yılında vefat etmiştir.[27] Tasavvuf yönünün ağırlığı sebebiyle bazı eleştirilere maruz kalan Mardin'in Din Dersleri kitabı, İlahiyat Külliyatı ana başlığı ile yayımlanmıştır.

Kitap, on fasıl ve on iki dersten oluşmaktadır. 1. Fasıl "İlahiyat"dır. Bu fasılda birinci ders olarak "Din" konusu ele alınmıştır. Dini, yaşama nizamı olarak tanımlayan Mardin, Allah mefhumu ve dua başlıklarını ele almıştır. Allah'ı tanımak başlığında genel anlamda ilmihal kitaplarında yer alan Allah'ın sıfatlarından bahsetmek yerine Allah'ın insanlara yakınlığını, güzelliğini, merhametli ve cömert oluşunu ele almayı tercih etmiştir.[28] İslâm dininden bahsedilen ikinci fasılda âyetler, konu başlıklarına uygun olarak kullanılmıştır. Bu bölümde dini zorlaştıran vaizlere işaret edilmiş ve bu şekilde fetva verenler eleştirilmiştir.[29] Üçüncü fasıl, itikatsızlık konusuna ayrılmıştır. Mardin, bu bölümde batı dünyasında yayımlanan broşürlerden bahsederek farklı din mensubu olan ve alanında tanınmış bireylerin dindarlıkla ilgili olumlu cümlelerini aktarmaktadır. "Mütefenniler dindar olur mu?" başlığında aktarılan konu geniş bir şekilde ele alınmıştır. İslâmiyet dininin ele alındığı konuda Hz. İbrahim tüm dinlerin ortak değeri olarak tanımlanmıştır.[30] Kitapta ele alınan "Ahlakiyat" konusunda ise din kaynaklı bir ahlaktan bahsedilmektedir. Ahlakî düzenin kurucu faktörü olarak din gösterilmiştir. İlahî kaynaklı ahlaktan kastın sadece İslâm dini olmadığı verilen örneklerden anlaşılmaktadır.[31] Yazarın ruh kavramını açıkladığı bölümde ise Hıristiyanların Allah'ı ruh ve nur olarak vasıflandırdığı, Musevilerin mukaddes kitabında yaratıcıya kuvvet denildiği, Kur'an-ı Kerim'de ise Allah'ın nur olduğunun söylendiği aktarılmış ve hepsinin

27 Kamil Büyüker, "İstanbul'da Mardinli Bir Asker, Mutasavvıf: Ömer Fevzi Mardin (1878 1953)", *Makalelerle Mardin* (İstanbul 2007), 76.

28 Ömer Fevzi Mardin, *Din Dersleri* (İstanbul: Aydınlık Basımevi, 1946), 4-14.

29 Mardin, *Din Dersleri,* 14-39.

30 Mardin, *Din Dersleri,* 75-82.

31 Mardin, *Din Dersleri*, 106-109.

aynı neticeye vardığı ifade edilmiştir.[32] Mardin'in eserinin sonlarında Hz. İsa'nın memuriyeti ve İsrailoğullarının misyonu başlıklarında tekrar kitap ehlinin ele alınması diğer dinlere karşı müsamahakâr bir bakış açısını akla getirmektedir.[33] Eserlerinin neşrinin üzerinden yıllar geçmesine rağmen Mardin, halen bu konuda eleştirilmekte ve farklı din mensuplarına karşı gösterdiği tavrı nedeniyle tavizkar olarak görülmektedir. Ömer Fevzi Mardin'in kitabında dile getirdiği noktalardan bir diğeri, saadet ve şekavet konusundadır. Hadis metni verilmeden[34] sa'îd kimsenin anne karnında sa'îd; şakî olanların da anne karnında şakî olduğu aktarılmıştır. Menfî ruhu terbiye etmenin işe yaramayacağı, meyve ne ise semeresinin de öyle olduğu ifade edilmiştir.[35] Konusu insan olan eğitimin, bireylerin özelliklerini değiştirme gücünün olup olmadığı eğitimciler arasında tartışılırken Mardin'in bu konudaki görüşü, yazarın, bireyin doğuştan getirilen özelliklerini ön planda tuttuğunu göstermektedir.

Önsözde kitabın başlığı ve içeriği ile uyumlu olarak din kavramının özellikleri anlatılmıştır. Görsel hiçbir özellik kullanılmayan kitabın dili, döneminin özelliklerini yansıtmaktadır. Hedef kitle olarak yetişkinlerin belirlendiği anlaşılan kitapta ağdalı bir dil söz konusudur. Eser sadece İslâm dini ile ilgili değil farklı inanışlarla ilgili de bilgi vermektedir. Dönemin klasik ilmihal kitap tarzından farklı bir anlayışla hazırlandığı belli olan bu eserin dine, dindarlara ve diğer dinlere bakış açısının dönemin anlayışının dışında olduğu anlaşılmaktadır.

Kitapta konuların ele alınmasında âyetler kullanılmıştır. Din eğitimi açısından bakıldığında birincil kaynaklardan örnekler verilmesi, kavramlarla ilgili izah ve mülahaza başlıklarının kullanılmış olması eserin daha anlaşılır olması ve anlatılanların desteklenmesi için bir çaba olarak görülebilir. Fıkhî konular dışında ahlak başlığı hem bireysel hem de toplumsal ahlak açısından da ele alınmıştır.

4. Gençlere Din Kılavuzu

İlk olarak 1946 yılında basılmış olan eser, "İslâm İlmihali" isimli kitabın temelini oluşturmaktadır. Kur'an kursu ve İmam hatip okulu öğrencileri için temel dini bilgilerin aktarılmasında önemli bir kaynak kabul edilen eser, sonraki dönemlerde tekrar basılmıştır. Eserin yazarı olan M. Asım Köksal, 1913 yılında Kayseri'nin Develi kazasında dünyaya gelmiştir. Medrese usulüne göre ilim tahsil eden Köksal, 1933 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı'nda memuriyete başlamıştır.

---

32 Mardin, *Din Dersleri*, 132.

33 Kitaptaki benzer cümleler şu şekildedir: "Musevilik ferdi, insan olarak yetiştirmeye ve ferdin evvela ailesi ve cemaati içinde iyi bir unsur olmasına bakmıştır. Hristiyanlık ferden yetişmeyi, aile ve cemaati içinde iyi bir uzuv olmayı öğrenen insanoğluna bütün insanlık ailesi içinde ve aynı yakınlıkta yer almayı öğretmiştir."

34 Ömer Fevzi Mardin, hadis-i şeriflerin kaynakçasını vermediği için metni değerlendirmek mümkün değildir.

35 Mardin, *Din Dersleri,* 134-135.

31 yıl boyunca Başkanlığın üst kurullarında vazifelerde bulunan M. Asım Köksal, 1998 yılında vefat etmiştir.[36]

Kitabın ilk bölümlerinde imanın esasları ele alınmıştır.[37] Sonraki bölümlerde "İslâm'ın Beş Şartı" başlığıyla namaz, oruç, zekât ve hac konuları ayrıntılı olarak açıklanmıştır. Özellikle namaz konusunda ilmihal eserlerinde olduğu gibi her mevzu tafsilatıyla ele alınmaktadır.[38] "Müslümanlık En Yüksek İnsanlıktır" başlığında ise Hz. Muhammed'in hadis-i şerifleri ışığında ahlakî ilkeler hatırlatılmış ve Hz. Ali'nin oğlu Hz. Hasan'a nasihatine yer verilmiştir.[39]

İman ve ibadet bilgilerinin detaylı olarak öğretilmesinin amaçlandığı kitap, sade bir dil kullanılarak hazırlanmıştır. Anlatılan konuyla bağlantılı olarak şiirler belirlenmiştir. Nazım ve nesirin bir arada kullanılması hedef kitle için dikkat çekici özelliktedir.[40] İman konuları işlenirken kısa ve birbiriyle uyumlu ifadeler seçilmiştir. Yazar "Müslümanlık En Yüksek İnsanlıktır" başlığı ile gençlere ahlakla ilgili bilgiler vermiştir.[41] Eğitim kurumlarında kullanılması için hazırlandığı belirtilen eserde dipnot uygulaması olmaması önemli bir eksik olarak göze çarpmaktadır. İçerik açısından belli bir sistem içinde konuların ele alındığı kitapta iman ve İslâm konularından sonra İslâm'ın şartları ayrıntılı olarak öğrencilere anlatılmıştır. Etkinlikler, öğrenilenlerin pekiştirilmesi açısından önemli iken kitabın bu yönü eksik kalmıştır. Verilen örneklerden hareketle kitapta dinî kaynaklı bir ahlak anlayışının söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Âyet ve hadisler kullanılarak konular ele alınırken örnek olay anlatımı ya da hikâyelerin yok denecek kadar az olduğu belirtilmelidir. Sûre ve dualaların anlamlarıyla birlikte eser sona ermektedir.[42] Köksal'ın eseri, yayıncının da ifade ettiği gibi ilmihal türünde yazılmış olan bir kitaptır.

5. Kur'an Kursları İçin İtikad, İbadet, Ahlak

Diyanet İşleri Başkanlığı Teftiş Kurulu üyesi olan Sabri Özdemir tarafından 1979 yılında yazılan eserin Kur'an kursları müfredat programına göre hazırlandığı ifade edilmiştir.[43] Konu başlıklarının 1975 yılı müfredatıyla uyumlu olduğu görülmektedir. Önsözde kursların, toplumu din konusunda aydınlatma hizmetine yapılan vurgu dışında, her yıl binlerce Türk çocuğunun İslâm dinine ait bilgileri bu kurumdan edindiği belirtilmiştir. Yazar, bahsi geçen yıllarda Kur'an-ı Kerim ve siyer dersleri için Başkanlığın hazırlattığı kitapların bulunduğunu, itikat,

36 Yazarın hayatıyla ilgili bilgiler, kitabın giriş bölümünden alınmıştır.
37 M. Asım Köksal, *Gençlere Din Kılavuzu* (İstanbul: Köksal Yayıncılık, 1999), 16-61.
38 Köksal, *Gençlere Din Kılavuzu,* 63-176.
39 Köksal, *Gençlere Din Kılavuzu*, 173-176.
40 Allah'ın isimlerinin şiir şeklinde yazılmış olması bu duruma örnektir.
41 Köksal, *Gençlere Din Kılavuzu,* 169-176.
42 Köksal, *Gençlere Din Kılavuzu,* 177-187.
43 Sabri Özdemir, *İtikad, İbadet, Ahlak* (Ankara: Gaye Matbaacılık, 1979), 5.

ibadet ve ahlak dersleriyle ilgili müfredat programıyla uyumlu müstakil bir kitabın hazırlanmadığını ifade etmiştir. Özdemir, kurslardaki öğrenciler arasında yaş ve eğitim çeşitliliğine dikkat çekmiş, özellikle ilkokul mezunu olan öğrencilerin hedef kitle olarak kabul edildiği ve onların genel kültürlerinin göz önünde bulundurulduğunu aktarmıştır.[44]

Kitapta görsel ögelere yer verilmemiştir. Yetişkinlere yönelik hazırlanmasına rağmen kullanılan dilde açık ve anlaşılır bir tarz benimsenmiştir. Her konunun başında dersin planı yer almıştır. Eserde okuma parçaları aktarılmış ve bu durum konuların somutlaştırılmasına yardımcı olmuştur. Dönemin din eğitimi anlayışı doğrultusunda hazırlanan eserin ahlak dersiyle ilgili bölümde ele alınan "Ahlaki Vazifeler" başlığı geleneksel sorumluluk anlayışlarını ortaya koymuştur.[45] Bireyin yerine getirmesi gereken vazifelerinden maddeler halinde bahsedilmesi, ahlakî sonuçlara odaklanmayı zorlaştırmıştır. Faziletin temelleri başlığında ele alınan konular ise İslâm felsefe tarihinin üzerinde durduğu değişmez başlıklardır.[46] Klasik ahlak kitaplarında ele alınan konuların, dönemin Kur'an kursu müfredatları ile uyumlu olarak ele alındığı görülmektedir.

6. Dini Bilgiler Ders Kitabı

Ahmet Lütfi Kazancı, Hüseyin Algül, Osman Çetin, Cahit Erdinç, Hamza Özdemirci tarafından hazırlanıp Din İşleri Yüksek Kurulu'nun 23.07.1981 tarih ve 62-63 sayılı kararıyla Türkiye Diyanet Vakfı tarafından basılan ve ders kitabı olarak okutulması amaçlanan kitabın ismi "Dini Bilgiler Ders Kitabı" dır.

Kitabın planlarının 1975 müfredat konularıyla benzerlik arz ettiği görülmektedir. Ancak kitaptaki bazı alt başlıkların müfredattaki başlıklarla uyumlu olmadığı tespit edilmiştir.[47]

Kitabın içeriği "Dersin Planı" ile başlayıp konuların değerlendirilmesiyle devam edip özet ve sorularla son bulmaktadır. Konuların anlatımının sonunda açık uçlu sorular yer almaktadır. Dönemin soru anlayışına uygun olan açık uçlu sorular sayesinde hedef kitlenin hem konuları öğrenmeleri hem de öğrencilerin kendi cümleleriyle konuyu tekrar etmeleri sağlanmaktadır. Kitapta itikat, ibadet, siyer

---

44 Özdemir, *İtikad, İbadet, Ahlak*, 5-6.

45 Özdemir, *İtikad, İbadet, Ahlak*, 139-148.

46 Özdemir, *İtikad, İbadet, Ahlak*, 153-155, Faziletin temelleri başlığında hikmet, şecaat, iffet ve adalet alt başlıkları aktarılmıştır.

47 A. Lütfi Kazancı vd., *Dini Bilgiler Ders Kitabı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1981), 23-30, Müfredatta yer almayan kitapta bulunan alt başlıklardan bazıları şunlardır: "Allah'a iman ne demektir?", "Allah'ın birliği", "Allah'ı neden sevmeliyiz?", "Kitapların muhteviyatı ve onlara iman", "Mucize ne demektir?", "Tebliğ ve beyan", "Dinin ahkamını icra etmek", "Namazın sünnetleri" vb. Bazı başlıkların ise müfredatta olmasına rağmen kitapta başlık olarak bulunmadığı görülmüştür: "Faziletin temelleri" alt başlığında hikmet, şecaat, iffet, adalet. "Ruh terbiyesi" başlığı altında sağlam bir inanca sahip olmak, sağlam bilgi edinmek, ruh terbiyesinde ibadetin rolü, hurafelerden sakınmak vb.

ve ahlak dersleri ayrı başlıklar halinde oluşturulmuştur. Görsel ögelerin kullanılmadığı kitapta basit bir dil kullanılmıştır. Kitabın bitimine İstiklal Marşı ile beraber Arif Nihat Asya'nın Naat'ı eklenmiştir.

6. 1. İtikat Dersi

İtikat dersi, yirmi üç ders başlığından meydana gelmektedir. Ders başlıkları genel anlamda müfredat başlıklarıyla uyum içerisindedir. Eserde "Kitaplara İman" başlığı ile "Vahiy Kimlere Gelir?" alt başlığında velilere gelen ilhamdan bahsedilmiştir. Bu durumun vahiy olmadığı ve peygamberlere gelen ilham kuvvetinde bulunmadığı ifade edilmiştir. Gelen ilhama hiç kimsenin hatta velinin de uyma mecburiyeti olmadığı da açıklanarak bu konudaki yanlış anlamaların önüne geçilmeye çalışılmıştır.[48]

Mucizeler başlığında Hz. Muhammed ile ilgili bazı mucizeler aktarılmış; öğrenciler, konuların sonunda yer alan sorularda Asrı Saadet isimli kitabın ikinci cildine yönlendirilmiştir. Hz. İbrahim'in ateşe atılması, Hz. Musa'nın asasının yılan olması mucizelerinin Kur'ân-ı Kerîm'den okunmasının istenmesi ise hedef kitlenin temel kaynaklara yönlendirildiği anlamına gelmektedir.[49]

"Ahirete İman" başlığında ele alınan "Kıyamet Günü ve Alametleri" konusunda ise kıyametin büyük alametleri maddeler halinde ele alınmıştır. Müslim'den rivayet edilen bir hadis-i şerife dayandırılan alametler ayrıntılı olarak işlenmiştir.[50] Kader ve kazaya imandan bahseden bölümde ise bireyin iradesine vurgu yapılmış ve kişilerin kusurlarını görmezden gelip kaderi bahane etmelerinin doğru bir bakış açısı olmadığı ifade edilmiştir.[51]

İslâm dininin diğer dinlerden üstün olduğu ile ilgili ortaya konulan tezler de Hintlilerin 'ineğe taptıkları', Hristiyanların ise 'üç ilah inancına' sahip oldukları iddiasına dayanmaktadır ki bahsi geçen inanç detayları, din sahipleri tarafından kabul edilmemişken Kur'an kurslarında İslâm dininin üstünlüğünün ispatlanması için bu verilerin kullanılması eğitim ilkeleriyle uyuşmamaktadır. Bu konuda dinlerin kendilerini nasıl tanımladıkları üzerinden yorum yapmak daha doğru bir bakış açısı olurdu.[52]

6. 2. İbadet Dersi

İbadet dersi, on altı dersten oluşmaktadır. Herhangi bir ilmihal kitabında bulunabilecek bilgiler eserde yer almaktadır. "Sular" başlığı altında, "Temizlik yönünden suların önemi, temizlik yönünden suların çeşitleri, temizleme

48 Kazancı vd., *Dini Bilgiler Ders Kitabı,* 29.
49 Kazancı vd., *Dini Bilgiler Ders Kitabı,* 41.
50 Kazancı vd., *Dini Bilgiler Ders Kitabı,* 48-49.
51 Kazancı vd., *Dini Bilgiler Ders Kitabı,* 54-55.
52 Kazancı vd., *Dini Bilgiler Ders Kitabı,* 61.

şekilleri" alt başlıklarında aktarılan bilgiler oldukça ayrıntılı işlenmiştir.[53] Mutlak suların ayrıldığı bölümlerde, kuyulara hayvan düştüğünde kuyunun temizlenme şekillerine kadar ayrıntılar mevcuttur.[54] Kur'an kurslarının üstlenmiş olduğu yaygın din eğitimi misyonu çerçevesinde öğrencilerine bu kadar ayrıntılı bilgi aktarımıyla kendisine nasıl bir hedef oluşturduğu anlaşılamamıştır. Kuyulara düşen hayvanlara göre, kaç kovayla kuyunun temizlenmesi gerektiği en ince detaylarına göre anlatılırken ibadet alışkanlığı kazandırmakla ilgili hiçbir ifade görülmemiştir.

6. 3. Siyer Dersi

Siyer dersi, Hz. Muhammed'in hayat hikâyesinin kronolojik olarak aktarıldığı bir içeriğe sahiptir. On dokuz dersten oluşmaktadır.[55] İçerik ile uyumlu olan 1975 yılı müfredatındaki siyer dersi açıklamalarında konuların tarih dersi kavramı dışında anlatılması istenmiştir. Ancak belirlenen konu başlıkları, tarih dersi görünümündedir. Dersin ruhunu vermek öğreticiye kalmış gibidir. Derslerin sonunda yer alan bölümde ise dönemin ezberci bilgi anlayışı ile uyumlu sorular yer almıştır.

6. 4. Ahlak Dersi

Ahlak dersi, on dört ders başlığından meydana gelmektedir.[56] Eserin ahlak başlığında, kelimenin sözlük anlamı dışında birkaç tanıma da yer verilmiştir. Huy ve karakter anlamlarına sahip olan ahlakla ilgili yapılan tanımlar; iyi huyu benimsemek, her kötü huydan sıyrılmak, insandaki manevî değerler ve davranışlar topluluğu olarak belirlenmiştir.[57] Dersin girişinde ahlakla ilgili verilen farklı tanımlar, dersin sonrasında anlatılacak ahlakla ilgili bilgilere giriş niteliğindedir. Konularda verilen örnekler ve kullanılan kaynaklara bakıldığında ilahi bir ahlak anlayışının kazandırılmaya çalışıldığı anlaşılmaktadır. Ahlak ilminin amacı olarak birey mutluluğunun sağlanması gösterilmiştir. Ahlakın fert ve cemiyet üzerindeki tesiri başlığında verilen maddeler ahlaklı bireyin özelliklerinden bahsetmektedir.[58] Kitabın sonraki bölümlerinde ahlakî vazifeler başlığında bireyin sorumlu olduğu kişilere karşı ne gibi görevleri olduğu maddeler halinde belirlenmiştir. Yapılan sıralama önce "Allah'a karşı vazifelerimiz, sonra peygamberimize karşı vazifelerimiz" şeklinde devam

---

53 Kazancı vd., *Dini Bilgiler Ders Kitabı,* 74.

54 Kitabın 75. sayfasında mutlak suyun kendi arasında beş kısma ayrıldığı ifade edilmiştir. Hareketlerine göre suların iki kısma ayrıldığı anlatılan ayrıntılı bilgiler arasındadır.

55 Kazancı vd., *Dini Bilgiler Ders Kitabı,* 121-181.

56 Kazancı vd., *Dini Bilgiler Ders Kitabı,* 185-225.

57 Kazancı vd., *Dini Bilgiler Ders Kitabı,* 185.

58 Kazancı vd., *Dini Bilgiler Ders Kitabı,* 186, Ahlakın fert üzerindeki tesirleri başlığında ahlaklı kişilerin doğru, dürüst, çalışkan olacağı, vazifelerini bileceği, din vatan milleti sevecekleri, temizliğe dikkat edecekleri maddeleştirilmiştir.

etmektedir. İnsanın kendi şahsına karşı vazifeleri, karı-kocanın birbirlerine karşı vazifeleri, anne-babanın çocuklarına karşı vazifeleri, çocukların anne ve babalarına karşı vazifeleri ve son olarak da kardeşlerin birbirlerine karşı vazifeleri yine maddeler şeklindedir.[59]

Ahlak dersinde "İctimaî Vazifeler" dört ayrı bölümde ele alınmaktadır. Toplumsal sorumluluklardan, vatan ve milleti sevmenin öneminden, askerlik ve yurt savunmasından, vergi verip kanun ve nizamlara uymadan, milli birlik ve beraberliğin öneminden bahsederek milli bakış açısının yanı sıra iyi bir vatandaşın özelliklerini kurs öğrencilerine kazandırmayı hedeflemektedir.[60] Derste kullanılan örnekler, İslâm ahlakını kazandırmak yanında Müslüman-Türk büyüklerinin üstün ahlakını ele alarak Türk-İslâm sentezini öğrencilerine kazandırmak isteyen ve milli terbiyeyi esas alan Kur'an kursu anlayışını göstermektedir.

Kitapta içerikle ilgili soruların hazırlanması hedeflere ulaşmada öğreticiye kolaylık sağlayacak özelliktedir.[61] Bazı sorular bilgi ölçmeye yönelik hazırlanırken analiz ve sentez yeteneğini ölçmeye yönelik sorular da görülmektedir. Öğrencilerin kendi içinde öğrendiklerini tartışmalarını isteyen sorular da mevcuttur: "Sadaka veren bir insanın Müslüman olduğunu söyleyebilir misiniz? Konuyu kendi aranızda tartışın. Amellerin vakitlere bağlı olduğunu çeşitli misallerle anlatın. Elektrik lambasını düşünün. Onun yanmasının, düğmeye, düğmenin santrale, santralin motora… bağlı olduğunu ve her şeyin en son yine Allah'a muhtaç olduğunu arkadaşlarınıza anlatın"[62] vb. Özellikle siyer dersiyle ilgili olarak hazırlanan sorular, hedef kitlenin bilgi düzeyini ölçmeye yöneliktir: "Veda hutbesi hangi tarihte, nerde îrad olundu? Rıdvan biatı ne zaman ve hangi şartlarda yapıldı?" vb.[63]

Ayrıca Bayraktar, "Dini Bilgiler" ders kitabının öğrenciler için cazip olmadığını, içinde geçen terimlerin hedef kitlenin seviyesinin üzerinde olmasından dolayı anlamakta zorlandıklarını aktarmış ve bu bilgileri dönemin öğreticilerine dayandırmıştır. Kaza ve kader konusunda geçen 'ecel-i kaza', 'ecel-i müsemma' terimleri bu konuya verilen örneklerdir. Yapılan bu yorumlar, Kur'an kurslarında

59 Kazancı vd., *Dini Bilgiler Ders Kitabı,* 188-193.

60 Kazancı vd., *Dini Bilgiler Ders Kitabı,* 197-209.

61 Kazancı vd., *Dini Bilgiler Ders Kitabı,* 7, "Din insana nasıl teselli kaynağı olur?, "Allah'a göre makbul ve muteber olan din hangi dindir?", "Bugün Hıristiyanlığa ve Yahudiliğe, gerçek din diyebilir miyiz?" soruları bu duruma örnektir."

62 Kazancı vd., *Dini Bilgiler Ders Kitabı,* 10-16.

63 Kazancı vd., *Dini Bilgiler Ders Kitabı,* 165-178.

okutulan kitabın öğrencilerin gelişim düzeyleriyle uyum göstermediğini, öğrencilerin ön bilgileri hakkında bilgi sahibi olunmadığını hatırlatmaktadır.[64]

7. İnancım, İbadetim, Peygamberim, Ahlakım

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın çağdaş verileri göz önünde bulundurarak Kur'an kursları için materyal olarak hazırladığı "Temel İslâm Bilgileri" adlı eser, dört ayrı kitaptan oluşmaktadır. İnancım, İbadetim, Peygamberim ve Ahlakım isimli kitaplardan oluşan seri, 2006 yılında hazırlanmıştır.

Kitap serileri hakkında yapılan çalışmaların bir kısmı, öğreticilerin ders kitaplarıyla ilgili değerlendirmelerini içermektedir. Bu değerlendirmeler içerisinde öğreticilerin genel olarak ünitelerin başlarında yer alan "Ünite Hakkında, Öğrenme Hedefleri, Üniteye Çalışırken" bölümlerini faydalı buldukları, kitaptaki başlıklarla içeriğin birbiriyle uyumlu olduğunu düşündükleri, âyet ve hadislerin konuya uygun olarak seçildiği ve bilgilerin objektif bir dille sunulduğu kanaatini taşıdıkları mevcuttur. Ancak bazı açılardan eserde eksiklikler görüldüğü sonucuna varıldığı da araştırmada dile getirilmektedir.[65] Kitapta kullanılan dil, öğrencilerin seviyelerinin üstünde görülmektedir. Kitabın içeriğinde yer alan başlıklar, öğretim programındaki başlıklarla uyum içindedir. Bu nedenle konu başlıklarının dikkat çekici olmadığı ile ilgili eleştirilerin eser açısından geçerli olmadığı söylenebilir.

7. 1. İnancım

Serinin ilk kitabı olan "İnancım" adlı eser, müfredatla uyumlu olarak dokuz üniteden oluşmaktadır. Eser, Prof. Dr. Erdoğan Pazarbaşı, Doç. Dr. Ali Kuşat ve Doç. Dr. Süleyman Akyürek tarafından hazırlanmıştır. İlk üç ünite, inanç esaslarına hazırlık niteliğindedir.[66] Her ünitenin ilk bölümünde yer alan "Ünite Hakkında, Öğrenme Hedefleri, Üniteyi Çalışırken" başlıklarından üniteyi çalışırken dikkat edilmesi gereken hususlar "İnancım" kitabında birbirine benzer yönlendirmeler içermektedir. Ünite başlıklarındaki hedeflere ulaşılıp ulaşılmadığının kontrol edilmesi, anlaşılmadıysa konunun tekrar okunması istenmiştir. Bunlara ek olarak ünite içindeki etkinliklerin yapılması istenmiş ve son olarak da kaynakçadan ulaşılabilen eserlerin incelenmesi için yönlendirme yapılmıştır.[67] "Sıra sizde, düşünelim, araştıralım, öğrenelim" isimli etkinliklerin yerine getirilmesi ısrarla vurgulanırken; bu etkinliklerde zaman zaman hedef

---

64 M. Faruk, Bayraktar, *Eğitim Kurumu Olarak Kur'an Kursları Üzerine Bir Araştırma* (İstanbul*:* M. Ü. İFAV Yayınları, 1992), 102.

65 Hatice Kübra Yeniay, *"İnancım" Adlı Ders Kitabının Değerlendirilmesi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 99-103.

66 Erdoğan Pazarbaşı vd., *İnancım, Temel İslam Bilgileri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), 7-50.

67 Pazarbaşı vd., *İnancım, Temel İslam Bilgileri*, 6.

kitlenin özelliklerinin, bilgi ve becerilerinin göz önünde bulundurulmadığı görülmektedir.[68] Kitapta görsel materyallere vurgu yapılmamış olması önemli bir eksiklik olarak görülmektedir. Sayfaların farklı renklerde düşünülmüş olması bir canlılık sağlamış olsa bile, okuma parçaları noktasında zayıf bir görüntü arz etmektedir.

7. 2. İbadetim

Temel İslâm Bilgileri serisinin ikinci kitabı olan "İbadetim", diğer eserlerde olduğu gibi "Ünite Hakkında, Öğrenme Hedefleri ve Üniteyi Çalışırken" bölümleriyle başlamaktadır. Dr. Yaşar Yiğit ve Dr. Ekrem Keleş tarafından kaleme alınan ünitede ele alınan konu başlıkları hakkında bilgi verilen ilk bölüm "Ünite Hakkında" dır. Öğrenme hedeflerinde, ünite sonunda ulaşılması gereken amaçlar aktarılmakta; son bölümde ise üniteye çalışırken dikkat edilmesi gereken noktalar hatırlatılmaktadır.[69] "Birlikte Konuşalım, Düşünelim, Not Edelim, Tartışalım, Araştıralım Öğrenelim" başlıkları eserde kullanılmıştır.[70] Her ünitenin sonunda yer alan ünite özeti ise önemli olan noktaların öğrenciler tarafından anlaşılması için tekrar niteliğindedir. Sonda yer alan soruların bir kısmı açık uçlu sorular iken bazı sorular çoktan seçmeli olarak hazırlanmıştır. Genel olarak sorular bilişsel düzeyde hazırlanmıştır. Konu aralarında yer alan, tartışılması ve birlikte konuşulması istenen konu başlıkları, hedef kitlenin yaş ve eğitim düzeyi göz önünde bulundurulduğu zaman pek mümkün gözükmemektedir.

Kitap yedi üniteden oluşmaktadır. Kitapta hem ikinci ünite olan temizlik ünitesi hem de üçüncü ünite olan namaz ünitesinde okuyalım başlığında anlatılan konularla ilgili öğrencilerin ilmihallere yönlendirilmesi söz konusudur.[71]

Üçüncü ünite olan namaz ünitesinde "Üniteye Çalışırken" başlığında namazın bireysel ve toplumsal işlevini benimsetmeye çalışan bir anlayış vardır. Öğrencinin çevresindeki özelde namaz, genelde din algısını yorumlaması gereken sorular oluşturulmuştur. "Çevrenizde namaz, vakitleri gözlenen bir huzur anı olarak mı yoksa bir külfet gibi mi algılanmaktadır? Üzerinde düşünün. Kur'an'da namazın muhakkak insanları kötülükten uzaklaştıracağı söylendiği

---

68 "Kur'ân'dan insanın yaratılış aşamalarını anlatan ayetleri bularak okuyunuz, Esma-i Hüsna'dan Allah'ın celal sıfatlarıyla ilgili olanları araştırınız, Fiziksel, biyolojik ve toplumsal yasalar ile kader arasındaki ilişkiyi açıklayınız, Kur'ân'ın mucize oluşunu ve belagatini inceleyiniz" vb. cümleler bu konuda örnektir.

69 Yaşar Yiğit - Ekrem Keleş, *İbadetim, Temel İslam Bilgileri* (Ankara*:* Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013), 6-20.

70 Yiğit - Keleş, *İbadetim, Temel İslam Bilgileri,* 10-11.

71 Örnek olarak; "mestler üzerine yapılan meshin detaylarını ilmihallerden okuyunuz", "hangi durumlarda sehiv secdesi gerektiğini ve nasıl yapıldığını ilmihallerden araştırınız", "yolcu namazıyla ilgili detayları ilmihallerden okuyunuz" vb.

halde bazı namaz kılanların kötülükler işlemesi hakkında ne düşünüyorsunuz? Değerlendirin." bu tür sorulara örnektir.[72] "Hac ve Kurban" ünitesinde üniteyi çalışırken Diyanet İşleri Başkanlığı'nca hazırlanan "Hac Özlemi" ve "Umre" adlı CD'lerin izlenmesi istenmiştir. Görsel materyal olarak yönlendirilen CD'lerin, konuların anlaşılmasına katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Yine Başkanlığın yayınları arasında olan "Hac İlmihali, Umre Rehberi, Haccı Anlamak ve Hicaz Albümü" eserleri de kaynak olarak gösterilmiştir.[73]

7. 3. Peygamberim

Serinin üçüncü kitabı olan "Peygamberim" isimli eser, Prof. Dr. Nahide Bozkurt ve Dr. Remziye Yılmaz tarafından kaleme alınmıştır. Altı üniteden oluşan kitap, Hz. Muhammed'in peygamberlik öncesi dönemini, peygamberliğini, örnek ahlakını, ilme ve öğrenmeye verdiği önemi ele almaktadır.[74] Kitabın genelinde Hz. Muhammed'den "Peygamberimiz" şeklinde bahsedilmesi doktriner bakış açısını göstermektedir. Ünitelerin başında yer alan "Üniteyi Çalışırken" bölümünde kitabın genelindekine benzer yönlendirmeler kullanılmıştır. Ünite başındaki hedeflere ulaşılmadığı takdirde konuların tekrar okunması ve kaynakçadan yararlanılması istenmiştir. Konularla ilgili görsel yayınların izlenmesi tavsiye edilmiştir.[75] Eserde "Düşünelim, Sıra Sizde, Biliyor musunuz? Araştıralım, Öğrenelim" etkinlikleri, öğrencilerde konuların pekiştirilmesini amaçlamaktadır. Etkinliklerin bir kısmında sorulan sorular tarihle bugünü bağdaştırmaya yöneliktir. Örneğin: "Bugün de bazı toplumlarda kâhinlik ve büyücülüğün az da olsa bulunmasının sebepleri nelerdir? Bu tür olumsuz davranışlardan kaçınma konusunda neler yapılabilir? Peygamberimizin Mekke'nin fethi sırasında okuduğu hutbenin bugün için önemi nedir?"[76] Etkinliklerin bir kısmında ise bilişsel bilgiden farklı olarak duygu eğitimine vurgu söz konusudur. Hz. Muhammed'in çocukluk yıllarındaki örnek olayların araştırılması ve bu olayların oluşturduğu duygu ve düşüncelerin paylaşılmasının istenmesi bu konuya örnektir.[77] Hz. Muhammed'in arkadaşlık tarzı ile kendi arkadaşlık tarzının değerlendirilmesini isteyen soru da aynı doğrultudaki etkinliklerdendir.[78] Hz. Muhammed'in kadınların eğitimine verdiği önemle ilgili konular değerlendirildikten sonra hedef kitleden kadınların eğitim düzeyinin yükseltilmesiyle ilgili neler yapılabileceğinin cevabı istenmiştir. Ayrıca tarihsel süreç içinde kadınların eğitimi konusunda ne gibi farklı anlayışların ve etkilerinin

---

72 Yiğit - Keleş, *İbadetim, Temel İslam Bilgileri,* 50.
73 Yiğit - Keleş, *İbadetim, Temel İslam Bilgileri,* 120.
74 Daha fazla bilgi için bk. Nahide Bozkurt - Remziye Yılmaz, *Peygamberim Temel İslam Bilgileri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011).
75 Bozkurt - Yılmaz, *Peygamberim Temel İslam Bilgileri*, 6.
76 Bozkurt - Yılmaz, *Peygamberim Temel İslam Bilgileri*, 10-74.
77 Bozkurt - Yılmaz, *Peygamberim Temel İslam Bilgileri*, 14.
78 Bozkurt - Yılmaz, *Peygamberim Temel İslam Bilgileri*, 116.

olduğu da üzerinde düşünülmesi beklenen sorulardandır.[79] Hedef kitlesinin çok büyük bir bölümü kadınlardan oluşan kurslarda, onların tarihteki eğitim öğretim süreçlerinin gündeme alınması önemlidir.

Hz. Muhammed'in hayatının kronolojik olarak anlatıldığı ilk ünitelerden sonra onun örnekliğinin açıklandığı üniteler yer almaktadır. "Peygamberimizi Nasıl Örnek Almalıyız (Taklit Etme mi? Örnek Alma mı?)" başlığında taklit etme ve örnek almanın arasındaki farka dikkat çekerek konuya giriş yapılmıştır. Hz. Muhammed'i modelleme olarak ifade edilen örnek almanın, O'nun yaşadığı dönemin kendine ait özelliklerini koruyarak günümüze aktarmak demek olmadığı ifade edilmiştir.[80] Kullanılan araç ve gereçlerin toplumun kültürel ve ekonomik yapısına bağlı olarak değiştiğiyle ilgili vurguların sonunda Hz. Peygamber'in hangi davranışlarının örnek alındığının değerlendirilmesi istenmiştir.

7. 4. Ahlakım

Yedi üniteden oluşan eser, Doç. Dr. Celal Türer, Prof. Dr. Erdoğan Pazarbaşı, Doç. Dr. Süleyman Akyürek ve Doç. Dr. Ali Kuşat tarafından kaleme alınan serinin son kitabıdır. Sunuş bölümünde ahlakın tanımından, ahlakî değerlerden, İslâm'ın ahlaka verdiği önemden, bireysel ve toplumsal sorumluluklardan, İslâm ahlakında sevgiden ve kültürel mirastaki önemli şahsiyetlerden bahsedilmiştir. Başkanlığın diğer eserlerde de vurguladığı gibi halkın din konusunda bilgilenme ihtiyacının hurafelerden uzak bir şekilde oluşturulmaya çalışıldığı ifade edilmiştir.[81] Ünitelerin başında yer alan "Üniteyi Çalışırken" bölümünde serinin diğer bölümlerinde olduğu gibi etkinliklerin mutlaka yapılması, ulaşılamayan hedeflerle ilgili konuların tekrar okunması ve kaynakçadan eserlerin incelenmesi istenmiştir. İlk ünitede ahlakın tanımı yapılmıştır. Ahlak, değer yargıları, yapılması gereken görevlerin bütünü olarak ve toplumdaki iyi ya da kötü davranışların manzumesi olarak tanımlanmıştır.[82] Ahlakın kaynakları olarak İslâm dininin iki temel kaynağı gösterilmiştir.

Etkinlikler içinde, Hz. Peygamber'in ahlak modeli olması hususunda akla gelebilecek bir soru şudur: "Peygamberimizden 14 asır sonra, onun yaşadığı kültür ve coğrafyadan apayrı bir ortamda yaşayan insanların, peygamberimizi bugün örnek alması mümkün müdür? Eğer mümkünse bu nasıl olacaktır? Bu

---

79 Bozkurt - Yılmaz, *Peygamberim Temel İslam Bilgileri*, 127.

80 Bozkurt - Yılmaz, *Peygamberim Temel İslam Bilgileri*, 93.

81 Celal Türer vd., *Ahlakım Temel İslam Bilgileri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), 3.

82 Türer vd., *Ahlakım Temel İslam Bilgileri,* 7.

soruyu sınıfça cevaplayınız."[83] ve "Biyolojik anne-babalık ile psikolojik-eğitsel anne babalık arasındaki farkları söyleyiniz."[84] soruları bu duruma örnektir.

Kitapta yer alan "İslâm Ahlakında Sevgi" başlıklı ünitede Allah, Peygamber sevgisinden bahsedilirken ilerleyen başlıklarda "Bayrak ve Vatan Sevgisi" ele alınmakta, bunlardan milli bir bakış açısının, sorumluluk sahibi yurttaşlar yetiştirmenin Kur'an kurslarında hedeflendiği anlaşılmaktadır.[85] Serinin diğer kitapları gibi bu kitapta da ünite özeti, üniteyi gözden geçirme ve değerlendirme soruları yer almaktadır. Kitaptaki görsel ögeler yeterli olmadığı gibi etkinlikler hazırlanırken hedef kitlenin özelliklerinin de göz önünde bulundurulmadığı anlaşılmaktadır. Temel İslâm Bilgileri serisinin içeriği birkaç ayrıntı dışında – yukarıda ifade edildiği gibi- 2004 ve 2012 Öğretim Programlarının konu başlıklarıyla aynıdır.

8. Dinim İslâm Temel Bilgiler

Diyanet İşleri Başkanlığı yayınlarından çıkan eser, 22.08.2013 tarihli Din İşleri Yüksek Kurulu kararıyla Prof. Dr. Muhammet Şevki Aydın'ın editörlüğünde basılmıştır. Kitabın giriş bölümünde "Bu Kitaptan Nasıl Yararlanalım?" başlığı altında Kur'an kurslarının farklı yaş ve düzeydeki bireylere hizmet vermesinden dolayı yaşanan zorluklara dikkat çekilmiştir. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 2005 yılında yeni bir din eğitim anlayışı benimsediğini ve bu anlayışla beraber ders kitabına bağlı ama bağımlı olmayan bir eğitimin kabul edildiği de ifade edilmiştir. Hem öğreticiler hem de öğrenciler için bilgileri ezberlemeye dayalı değil, bilgiye nasıl ulaşacağını bilme, araştırma, yeni bilgiler üretebilme gibi becerileri geliştirmeyi hedefleyen bir eğitim öğretim anlayışı ortaya konulması amaçlanmıştır. Bu nedenle materyal olarak ders kitaplarının eğitim paydaşlarına ilham verici olması ama sınırlandırıcı olmaması üzerinde durulmuştur. Öğrenmenin öznesi olan öğrencinin merkeze alınması ve ulaştığı bilgileri kullanarak günlük hayatında karşılaştığı sorunlarına çözüm bulabilen bireyler yetiştirilmesi hedeflenmiştir. Son olarak kitabın Hanefî ve Şafiî mezhebi esas alınarak hazırlandığı ifade edilmiştir. Bu açıdan mezhepler arası yaklaşımla kitabın hazırlandığı ve bu yaklaşım sayesinde öğrencilerin mezhepler arasındaki farklılığı daha iyi anlayacağı ortaya konulmuştur.[86] Yaygın din eğitimi kurumu olarak Kur'an kurslarındaki eğitimin pedagojik değil teolojik temele dayanması yine de kurumun din eğitimi anlayışını mezhepler arası olarak nitelendirmesine engel olmamıştır. Ülkedeki nüfusun büyük bir çoğunluğunun kendisini Hanefî veya Şafiî olarak isimlendirmesi, eserde iki mezhebî anlayışın ele alınma

83 Türer vd., *Ahlakım Temel İslam Bilgileri,* 22.
84 Türer vd., *Ahlakım Temel İslam Bilgileri,* 82.
85 Türer vd., *Ahlakım Temel İslam Bilgileri,* 97-116.
86 *Dinim İslam Temel Bilgiler* (Ankara: DİB Yayınları, 2016), 4-5.

nedenidir. Ancak ülkede sayısal olarak yoğun bir nüfusa sahip olmayan diğer görüşlerin dile getirilmemiş olması mezhepler arası yaklaşımın sınırlarını daraltmaktadır.

Kitap, kur sistemine göre hazırlanan öğretim programı esas alınarak yazılmıştır. İtikat, ibadet, ahlak ve siyer öğrenme alanlarında hazırlanan eser, ünite başlıklarına göre konuları ele almaktadır. Ünitelerden önce Âşık Yunus ve Yunus Emre'den dörtlükler aktarılmıştır. Birinci kurdaki başlıklar itikat dersi için "İnsan ve Din, İman ve İnsan" dır.[87] İbadet dersinin başlıkları "İbadet ve Mükellef, Temizlik",[88] ahlak dersinin "İslâm'da Ahlak",[89] siyer dersinin ise "Peygamberlik Öncesi Hz. Muhammed" şeklindedir.[90] 2012 yılı İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursları Öğretim Programlarında yer alan konu başlıkları ile kitaptaki içerik birbirleriyle uyumludur. Konuların sonunda yer alan etkinlikler, öğrencilerin kendi tecrübelerini paylaşmalarını sağlamaya yönelik olduğu gibi arkadaşlarıyla öğrendiklerini müzakere etmesi anlayışı üzerine kurulmuştur. Aynı zamanda Kur'ân-ı Kerîm meâlinden konuların içeriklerine uygun olarak bireysel araştırmaya yönelik ödevler verilmiştir. Konu içerikleri ile uyumlu âyetler, tanımlar ve hadis-i şerifler sayfa kenarlarında yer almaktadır. Kitapla ilgili açıklamalarda ifade edilen mezhepler arası yaklaşımın örneklerinden ilki "Mükellef ve Davranışları" başlığındadır.[91] Alt başlıkların açıklanmasından sonra Şafiî mezhebinin ef'âl-i mükellefin tasnifi anlatılmıştır. Kitabın ilerleyen sayfalarında da aynı şekilde Şafiî mezhebinin bakış açısı ayrıca vurgulanmıştır.[92]

İslâm'da Ahlak ünitesinin "Güzel Ahlakı Nereden Öğreniriz?" alt başlığında güzel ahlakın iki kaynağı olduğu ifade edilmiştir. İlki Kur'ân-ı Kerîm diğeri ise Hz. Muhammed'in uygulamaları. Bu durum kurslardaki ahlakın ilahî ya da dinî ahlak olduğunu göstermektedir. Aynı konunun etkinlik çalışmasında ise tarihten veya günümüzden örnek bireylerin ele alınması isteği söz konusudur. Model şahsiyetlerin sadece tarihle sınırlandırılmamış olması ise bireylerin örnek alınılabilirlik şansını arttırmaktadır.[93]

Siyer dersinin hazırlık çalışmasında Hz. Muhammed'in çocukluk ve gençlik yıllarında öğrenilen bilgilerden öğrencileri en çok etkileyen olayla ilgili duygu ve

---

87 *Dinim İslam Temel Bilgiler*, 12-22.

88 *Dinim İslam Temel Bilgiler*, 26-53.

89 *Dinim İslam Temel Bilgiler*, 55-63.

90 *Dinim İslam Temel Bilgiler*, 67-78.

91 *Dinim İslam Temel Bilgiler*, 33.

92 Guslün farzları başlığında mazmaza ve istinşâkın Şafiî mezhebine göre sünnet olduğu ifade edilmiştir. Kanın abdesti bozmayacağı, teyemmümün sadece toprakla yapılması, sırasına uygun olarak teyemmümün yapılmasının farz oluşu, Şafii mezhebindeki hayız süresinin farklılığı, İbadet dersiyle ilgili bölümde "Namazda Okunan Dua ve Tesbihler" başlığında Hanefi ve Şafii mezheplerine göre iki farklı alt başlıkta dua ve sureler aktarılmıştır.

93 *Dinim İslam Temel Bilgiler*, 58-61.

düşünce paylaşımı yapılması istenmiştir.[94] İslâm dininin en önemli örnek şahsiyeti olarak Hz. Muhammed ile öğrencilerin duygu paydaşlığının sağlanması açısından seçilen etkinlik örnekleri, eserin ilk sayfalarında ulaşılmak istenen yeni eğitim öğretim anlayışını ortaya koymaktadır. Aynı zamanda siyer haritası gibi kullanılan görsel materyaller de farklı bireylere yönelik eğitimi desteklemektedir.

Ahlak konularının işlendiği bölümlerde iyi bir Müslüman, güzel ahlaklı bir insan olarak tanımlanmıştır. Ahlak dersinde işlenen konu başlıklarındaki etkinlikler, genel olarak Kur'ân-ı Kerîm meâlinden yapılacak çalışmalar şeklindedir. Kitapta İslâm ahlakının ön gördüğü insan modelinden bahsedilirken başlıklar ayrıntılarıyla açıklanmıştır.[95]

İtikat dersindeki "Peygamberlere İman" konusunda mucizeden bahsedilmektedir. Aynı başlıkta kerametin de tanımı yapılmış, mucize ve kerametin arasındaki farka dikkat çekilmiştir.[96] Örgün din eğitiminde bilgi kaynakları aktarılırken ilham, keşf gibi kavramların kesinlikle bilgi kaynağı olarak kabul edilmemesi gerektiği vurgulanırken yaygın din eğitiminde kerametten bahsedilmesinin amacı çok anlaşılamamıştır.

Kitapta yer alan konu başlıkları ve konuların ele alınış şekli, ilmihal kitaplarını hatırlatmaktadır. Örneğin, hac çeşitlerinin, zekât ve namaz gibi ibadetlerin ele alınışı bu duruma örnek teşkil etmektedir.[97] Kur'ân ile birlikte kâinatı okuyan bireyler yetiştirmeyi hedefleyen,[98] hazır bilgilerin ezberlenmesiyle bunun gerçekleşemeyeceğini belirten bir anlayıştan bahsederken özellikle itikat ve ibadet derslerindeki bilgi yoğunluğu kendi içinde tezat teşkil etmektedir. Eseri klasik ilmihal kitaplarından ayırt eden temel özelliği ise etkinliklerde görülmektedir. Etkinlikler, konu başlıkları ile uyumlu olarak belirlenmiş, Kur'ân meâli odaklı çalışmalar istenmiştir. Ancak bazı sorular ya da etkinlikler, hedef kitleyi aşacak özellikte görünmektedir. Aynı şekilde kaderle ilgili kavramlar aktarılırken: "Eceli gelmeden kimse kimseyi öldürmez ise katil niçin yaptığından sorumlu tutulmuştur?" sorusunun arkadaşlarla tartışılması istenmiştir. Bu sorular hedef kitleyi aşacak sorulara örnek teşkil etmektedir.[99] Kitabın sonunda yer alan kaynakçada ise dipnot uygulaması yerine eserlerin topluca aktarılmasına karar verildiği anlatılmıştır. Eserde Kur'ân kurslarının farklı yaş ve özellikteki bireylere yönelik eğitim veren bir kurum olduğu ifade edilmiş yalnız hazırlanan eserin hangi yaş grubunu hedef kitle olarak belirlediği

94 *Dinim İslam Temel Bilgiler*, 67.
95 *Dinim İslam Temel Bilgiler*, 186.
96 *Dinim İslam Temel Bilgiler*, 223.
97 *Dinim İslam Temel Bilgiler*, 227-235.
98 *Dinim İslam Temel Bilgiler*, 6.
99 *Dinim İslam Temel Bilgiler*, 335.

aktarılmamıştır. Kursların hedef kitlesinin çok büyük bir bölümünün ev hanımlarından oluştuğu -hatta okuma yazma bilmeyen ya da ilkokul mezunu olan- öğrencilerden meydana geldiğini belirtmek gerekir.[100] Görsel açıdan ise kitabın özenli hazırlandığı, konuyla bağlantılı resim ve fotoğrafların kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bu açıdan büyük emekler verilerek oluşturulan eserin hedef kitleye olan uygunluğunun tekrar gözden geçirilmesi, eğitimin başarısı açısından oldukça önemlidir.

Sonuç

Çalışmada ele alınan kitaplar fiziksel görünüm, içerik, dönemin din anlayışı ve Kur'an kursu müfredatlarına uygunluğu açısından ele alınmıştır. Doküman incelemesi yöntemi kullanılarak ortaya çıkan araştırma sonucunda eserlerin kendi döneminin eğitim ve din anlayışına uygun hazırlandıkları görülmüştür. Fiziksel görünüm açısından oldukça sade olan eserlerdeki görsellik yok denecek kadar azdır. Hazırlanan içeriklerin -Kur'ân kurslarında okutulan ya da okutulması tavsiye edilen kitaplarda müfredatlarla uyum içinde olduğu sonucuna varılmıştır.

Cumhuriyet'in ilk dönemlerinden itibaren yaygın din eğitiminde kullanılan kitapların genel anlamda yayınlandığı dönemin eğitim felsefesine uygun olarak yazıldığı anlaşılmaktadır. Yaygın din eğitiminin hedef kitlesinin İslâm dini ile ilgili bilgilere ulaşmak isteyen gönüllü bireylerden meydana gelmesi nedeniyle kitapların doktriner bir anlayışla hazırlandığı görülmektedir. Yıllar içinde değişen eğitim anlayışının yaygın din eğitimine olan etkileri hazırlanan ders kitaplarına yansımıştır.

Kullanılan öğretim materyalleri incelendiğinde Kur'ân kurslarındaki dinî bilgiler ve ahlak öğrenme alanlarının bireysel ve toplumsal ahlakı geliştirici özelliğinden ziyade bilgi aktaran ve öğüt veren mevize tarzında eserler olduğu görülmektedir. Ahlak konularının işlenişinde bireysel ve toplumsal ilişkileri düzenleyen kurallardan bahsetmek ve davranış değişikliği için hedef kitlenin özelliklerine göre farklı öğretim yöntem ve tekniklerinden faydalanmak ahlak öğrenme alanında daha etkili olacaktır.

Yaygın din eğitiminde kullanılan materyallerin -en azından 2000'li yıllara kadar- ilmihal kitaplarının bakış açısıyla oluşturulduğu anlaşılmaktadır. Geleneksel ilmihal anlayışında, bireylerin günlük ibadetlerini yerine getirebilecek dinî altyapıya sahip olması hedefler arasındadır. Yaygın din eğitimine katılan

[100] Konuyla ilgili yapılan alan çalışmaları, hedef kitlenin eğitim düzeyleri hakkında bilgi vermektedir. Daha fazla bilgi için bk. Zahide Bulut, *18-50 Yaş Arası Bayanların Kur'an Kurslarına Devam Motivasyonları (Ankara-Keçiören Örneği),* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009); Emre Yılmaz, *Kur'an Kurslarında Öğrenim Gören Yetişkin Bayanlarda Benlik Saygısı ve Dindarlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma (Bilecik Örneği),* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017).

bireylerin dinin inananları olarak ibadetlerini yerine getirebilecek yeterliğe sahip olmak istemeleri normaldir ve aldıkları din eğitiminin buna katkı sağlamasını isteyeceklerdir. Ancak hedef kitlenin son zamanlarda değişen şart ve anlayışlara paralel olarak değişmesi yaygın din eğitiminin içeriğini, öğretim yöntem ve tekniklerini etkilediği gibi öğretim materyallerini de etkilemiştir. Araştırmada materyallerden sadece kitaplar ele alınmasına rağmen öğrenmenin kalıcı olabilmesi için seçilen materyallerin çeşitli olması daha fazla duyuya hitap etmesi gerektiği belirtilmelidir. Eğitim düzenleyicilerinin değişen eğitim teknolojilerini takip etmeleri, materyallerde gerekli değişiklikleri yapmaları durumunda yaygın din eğitiminde daha başarılı bir süreç oluşturmakta mümkün olacaktır.

Kaynakça

Akseki, Ahmet Hamdi*. Yavrularımıza Din Dersleri 1*. İstanbul: Burhaneddin Erenler Matbaası, 1947.

Akseki, Ahmet Hamdi. *Yavrularımıza Din Dersleri 2.* İstanbul: Burhaneddin Erenler Matbaası, 1948.

Akseki, Ahmet Hamdi. *Yavrularımıza Din Dersleri 3*. İstanbul: Doğu Matbaası, 1947.

Akseki, Ahmet Hamdi. *Yavrularımıza Din Dersleri 4*. İstanbul: Burhaneddin Erenler Matbaası, 1947.

Aslan, Kemal. *Dinimizi Öğreniyoruz 1-2-3 Yaz Kur'an Kursları Ders Kitaplarının Materyal Geliştirme İlkeleri Açısından İncelenmesi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.

Bayraktar, M. Faruk. *Eğitim Kurumu Olarak Kur'an Kursları Üzerine Bir Araştırma.* İstanbul: M. Ü. İFAV Yayınları, 1992.

Bozkurt, Nahide - Yılmaz, Remziye. *Peygamberim Temel İslâm Bilgileri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.

Bulut, Mehmet. "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Yaygın Din Eğitimi Görevi". *Diyanet İlmi Dergi* 35/4 (1999), 113-128.

Bulut, Zahide. *18-50 Yaş Arası Bayanların Kur'an Kurslarına Devam Motivasyonları (Ankara-Keçiören Örneği).* Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.

Büyüker, Kamil. "İstanbul'da Mardinli Bir Asker, Mutasavvıf: Ömer Fevzi Mardin (1878 1953)". *Makalelerle Mardin* (2007), 74-96.

Cebeci, Suat. *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2015.

Demirel, Özcan vd*. Ders Kitabı İncelemesi*. Ankara: Pegem Akademi, 2020.

Dinim İslâm Temel Bilgiler. Ankara: DİB Yayınları, 2016.

Düstur. III. Tertip. 5/665.

Erkılıç, Turan Akman - Can, Sevcan. "Eğitim Yönetimi Ders Kitaplarının İçerik ve Fiziksel Özellikleri Açısından İncelenmesi". *Anadolu Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 2/4, 295-307.

Jaschke, Gotthard. *Yeni Türkiye'de İslâmlık.* çev. Hayrullah Örs. Ankara: Bilgi Yayınevi, 1972.

Kazancı, A. Lütfi vd.. *Dini Bilgiler Ders Kitabı.* Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1981.

Köksal, M. Asım. *Gençlere Din Kılavuzu.* İstanbul: Köksal Yayıncılık, 1999.

Mardin, Ömer Fevzi. *Din Dersleri.* İstanbul: Aydınlık Basımevi, 1946.

Özdemir, Sabri. *İtikad, İbadet, Ahlak*. Ankara: Gaye Matbaacılık, 1979.

Pazarbaşı, Erdoğan vd.. *İnancım, Temel İslâm Bilgileri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.

Pazarbaşı, Erdoğan vd.. *Ahlakım Temel İslâm Bilgileri.* Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.

Yaltkaya, Şerafeddin. *Benim Dinim*. Ankara: Diyanet İşleri Reisliği Yayınları, 1943.

Yeniay, Hatice Kübra. *"İnancım" Adlı Ders Kitabının Değerlendirilmesi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.

Yılmaz, Emre. *Kur'an Kurslarında Öğrenim Gören Yetişkin Bayanlarda Benlik Saygısı ve Dindarlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma (Bilecik Örneği).* Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.

Yiğit, Yaşar - Keleş, Ekrem. *İbadetim, Temel İslâm Bilgileri.* Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013.

Balıkesir İlahiyat Dergisi - Balıkesir Theology Journal
ISSN 2149-9969| e-ISSN 2717-669X
Aralık / December 2020, 12: 57 - 75

ÂL-İ İMRÂN SÛRESİ 13. ÂYETTEKİ ZAMİRLERİN MERCİİNE DAİR İHTİLAFLAR VE BUNUN MEÂLLERE YANSIMASI

Haşim Özdaş*

Öz

Müfessirlerin Kur'ân-ı Kerim'i anlamada ihtilafa düşmelerine neden olan birçok sebepten söz edilmektedir. Bu sebeplerden biri de hiç şüphesiz zamirlerin mercii konusudur. Âl-i İmrân sûresi 13. âyette bir grubun diğerini kendilerinin iki katı olarak gördüğü ifade edilmektedir. Ancak âyette yer alan zamirlerin merciine bağlı olarak kimin kimi bu şekilde gördüğü hususunda farklı değerlendirmeler söz konusu olmuştur. Müfessirlerin kahir ekseriyetine göre iki kat görenler Müslümanlardır; görülenler ise kâfirlerdir. Diğer bazı tefsir âlimleri ise aksi yönde fikir beyan etmişlerdir. Bu iki görüşe aykırı beyanda bulunanlar da olmuştur. Bu ihtilafların yansımasını, meâllerde de görmek mümkündür. Bu çalışmada müfessirlerin Âl-i İmrân sûresi 13. âyette yer alan zamirlerin merciine dair tercihleri irdelenip, âyetin meâllerdeki tercümesine yer verilecektir. Bütün meâlleri değerlendirmek bir makalenin sınırlarını aşacağından söz konusu âyete dair tercüme örnekleri, belli başlı bazı meâllerden gösterilecektir. Daha sonra elde edilen bilgiler çerçevesinde değerlendirmelerde bulunarak Âl-i İmrân sûresi 13. âyete dair görüş ve tercihlerden hangisinin isabetli olduğu tespit edilmeye gayret edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Âl-i İmrân 13, Zamir, Merci, Meâl.

CONTROVERSIES ABOUT REFERENCE OF PRONOUNS IN 13TH VERSE OF SURAH ĀL 'IMRĀN AND THEIR REFLECTIONS IN QUR'ĀN MEANING

Abstract

A number of reasons causing controversies to understand Holy Qur'ān by exegetes are mentioned. One of these reasons is undoubtedly the subject of reference of pronouns. It is stated in the 13th verse of surah Āl 'Imrān that one group see the other group as their own double. However, it became the matter of controversy in various evaluations about which group see the other in this way with regard to the reference of the pronouns in the verse. According overwhelming majority of exegetes, the group who see the other group is Muslims, while the group who are seen are heretics. On the other hand, the other exegesis scholars stated their views just opposite. There have been some scholars who announced views contradicting the two beforementioned opinions. It is possible to see the reflections of these contradictions in the Qur'an meanings. In this study, the preferences of the exegetes about the reference of pronouns taking place in the 13th verse of surah Āl 'Imrān will be investigated, and the translation of the verse in various Qur'ān meanings will be given place. Since studying all Qur'ān meaning sources all together in one article will exceed the limit of it, the translation samples will be shown from some certain Qur'ān meaning sources. Then, evaluations will be made within the framework of the information gathered; and it will be tried to find out which views and preferences of the 13th verse of surah Āl 'Imrān are accurate.

Keywords: Exegesis, Āl 'Imrān 13th, Pronoun, Reference, Qur'ān Meaning.

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi /Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 23 Ağustos 2020 / 23 August 2020
Kabul Tarihi / Date Accepted: 21 Eylül 2020 / 21 September 2020

BAİD 12 2020

* Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
e-mail: hasimozdas@gmail.com, Orcid ID: http://orcid.org/0000-0002-4621-435X
Atıf/Citation: Haşim Özdaş, "âl-i İmrân Sûresi 13. Âyetteki Zamirlerin Merciine Dair İhtilaflar ve Bunun Meâllere Yansıması" *BAİD* 12 (Aralık 2020): 57 - 75
İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir.
Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Giriş

Az lafız ile çok anlamı ifade etmek demek olan *ihtisâr*, Arap dilinin en belirgin özelliklerinden biri olarak kabul edilmektedir. Bunu sağlayan dilsel araçlardan biri de hiç şüphesiz zamirlerdir. Zamirlerin, ta'zîm veya tahkîr gibi amaçlara matuf olarak zâhir isimlerin yerine kullanıldığı ifade edilmektedir.[1]

Zâhir ismin yerini almaları bakımından *mübhem*; farklı mercilere dönmeye muhtemel olmaları bakımından da *müşkil* özelliklere sahip olduğu ifade edilen zamirleri, mercilerine bağlı olarak üç gruba ayırmak mümkündür: Mercii rahatlıkla tespit edilip anlam bakımından herhangi bir ihtilafa sebebiyet vermeyen, mercii hususunda farklı ihtimaller olduğu halde aynı sonuçta birleşen ve mercii hususundaki ihtilafın anlama etki ettiği zamirler.[2]

Çalışmamızın konusunu teşkil eden Âl-i İmrân sûresi 13. âyette geçen zamirlerin merciine dair ihtilaflar, üçüncü kısma dâhildir. Şöyle ki tefsir âlimleri, âyette "*sizin için bir ibret vardır*" anlamındaki قَدْ كَانَ لَكُمْ اٰيَةٌ hitabının müminlere, kâfirlere veya Yahudilere yönelik olduğu hususunda farklı açıklamalarda bulunmuşlardır.[3] Sözgelimi Abdullah b. Mes'ûd (öl. 32/652-53) ile Hasan-ı Basrî (öl. 110/728) muhatapların müminler olduğunu belirtirken;[4] Zemahşerî (öl. 538/1144), hitabın Kureyş müşriklerine yönelik olduğunu;[5] Mukâtil b. Süleyman (öl. 150/767), Ferrâ (öl. 207/822), Taberî (öl. 310/923) ve İbnü'l-Enbârî (öl. 328/940) ise hitabın Yahudilere yapıldığını ifade etmiştir.[6]

Bu çalışmada, Âl-i İmrân sûresi 13. âyette zikredilen zamirlerin merciine dair birbiriyle tezat teşkil eden ihtilafların Kur'ân metninden mi kaynaklandığı yoksa müfessirlerin farklı sebeplere binaen yaptıkları tercihler sonucu mu ortaya çıktığı irdelenecektir. Ayrıca ilgili âyetin, meâllerde nasıl tercüme edildiğine de

---

1 Bedrüddîn Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Ḳur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (Kahire: Mektebetu Dârü't-Türâs, 1404), 4/24-25.

2 Fatih Tiyek, "Kur'an'da Zamirin Merciini Tespitteki Bağlamsal Sorun", *Bilimname* 27/2 (2014), 143-144.

3 Ebû Sa'îd Mühsin b. Muhammed Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehẕîb fi't-tefsîr*, thk. Abdurrahman b. Süleyman es-Sâlimî (Kahire - Beyrut: Dârü'l-Kitâb el-Misrî - Dârü'l-Kitâb el-Lübnânî, 1440), 2/1110; Ebû Muhammed Abdülhak b. Gālib İbn 'Atıyye, *el-Müḥarrarü'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2001), 1/406; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li aḥkâmi'l-Ḳur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmühsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 5/39.

4 Muhammed b. Yûsuf Ebû Hayyân, *el-Baḥrü'l-müḥît*, thk. 'Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1993), 2/410.

5 Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an ḥaḳāiḳı ġavâmiḍi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eḳāvîl fî vücûhi't-te'vîl*, thk. 'Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Riyad: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1418/1998), 1/531.

6 Mukātil b. Süleyman, *Tefsîru Muḳātil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Müessesetü't-Tarihi'l-'Arabî, 2002), 1/265; Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Ḳur'ân* (Beyrut: 'Alemü'l-Kütüb, 1403/1983), 1/195; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Ḳur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmühsin et-Türkî (Kahire: Merkezü'l-Bühûs ve'd-Dirasâti'l-'Arabiyye ve'l-İslâmiyye Dâru Hicr, 2001), 5/241; Ebû Hayyân, *el-Baḥrü'l-müḥît*, 2/410.

yer verilecektir. Ancak bütün meâlleri değerlendirmenin bir makalenin sınırlarını aşacağı muhakkaktır. Bu nedenle âyete dair tercüme örnekleri, herkesin rahatlıkla ulaşabileceği bazı meâllerden verilecektir. Son olarak çalışmamızın konusunu teşkil eden âyetin, aynı konudan söz eden Enfâl sûresi 44. âyeti ile karşılaştırması yapılarak, elde edilen bilgiler çerçevesinde Âl-i İmrân sûresi 13. âyete dair görüş ve tercihlerden hangisinin isabetli olduğu tespit edilmeye çalışılacaktır.

1. Âl-i İmrân Sûresi 13. Âyetteki Zamirlerin Mercii

Âl-i İmrân sûresi 13. âyetin Arapçası şöyledir:

قَدْ كَانَ لَكُمْ اٰيَةٌ فِي فِئَتَيْنِ الْتَقَتَا فِئَةٌ تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللهِ وَاُخْرٰى كَافِرَةٌ يَرَوْنَهُمْ مِثْلَيْهِمْ رَأْيَ الْعَيْنِ وَاللهُ يُؤَيِّدُ بِنَصْرِهِ مَنْ يَشَّاءُ اِنَّ فِي ذٰلِكَ لَعِبْرَةً لِاُوْلِي الْاَبْصَارِ

Âyette geçen "*karşı karşıya gelen iki grup"* anlamındaki فِي فِئَتَيْنِ الْتَقَتَا kısmı, erken dönem bütün müfessirler tarafından Müslümanlar ile müşriklerin Bedir'deki karşılaşması şeklinde tefsir edilmiştir.[7] Buna karşın âyette zikredilenin Bedir savaşına veya Talût ve Calût kıssasında olduğu gibi İslâm öncesi bazı tarihi olaylara işaret olabileceğine değinen Muhammed Abduh (öl. 1905), bunun temsili bir anlatım olduğunu ileri sürmüştür.[8]

Öte yandan âyette hem يَرَوْنَ fiilinin bir mef'ûl almış olması[9] hem de رَأْيَ الْعَيْنِ ifadesinin kullanılmış olması nedeniyle, söz konusu fiilin rüya veya benzeri bir şey değil, gözle görmek anlamında olduğu ifade edilmiştir.[10] Buna göre مِثْلَيْهِمْ lafzı, ikinci mef'ûl değil, يَرَوْنَهُمْ fiilindeki mansûb (منصوب) zamirden haldir.[11] Ayrıca İbn Âmir (öl. 118/736), Ebû Ma'bed İbn Kesîr (öl. 120/738), Ebû Bekir Şu'be (öl. 193/809) rivayetine göre Âsım (öl. 127/745), Ebû 'Amr (öl. 154/771), Hamza (öl. 156/773) ve Kisâî (öl. 189/805) tarafından gaip يَرَوْنَهُمْ şeklinde okunan lafzın; Ebû Ca'fer (öl. 130/747-48), Ya'kûb (öl. 205/821), Hasan-ı Basrî,[12] Nâfi' (öl. 169/785) ve Ebân (öl. 163/779-80 [?]) rivayetine göre Âsım tarafından

---

7 bk. Mukātil b. Süleyman, *Tefsîru Muḳātil*, 1/265; Ferrâ, *Me'âni'l-Ḳur'ân*, 1/192; Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *Tefsîrü'l-Ḳur'ân*, thk. Mustafa Müslim Muhammed (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1410/1989), 1/117; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/242; Abdurrahman b. Muhammed İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrü'l-Ḳur'âni'l-'Aẓîm müsneden 'an Rasûli'l-Allah ve'ṣ-ṣaḥâbeti ve't-tâbi'în*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Mekke: Mektebetu Nezar Mustafa el-Bâz, 1417/1997), 2/605.

8 Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Ḳur'âni'l-Ḥakîm* (Kahire: Dârü'l-Menâr, 1947), 3/234.

9 İbn 'Atıyye, *el-Müḥarrarü'l-vecîz*, 1/407.

10 Ebû Muhammed Mekkî b. Ebû Tâlib, *el-Keşf 'an vücûhi'l-ḳıraâti's-seb' ve 'ilelihâ ve ḥucecihâ*, thk. Mühyüddin Ramadan (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418), 1/337; Abdurrahman b. Muhammed Ebü'l-Berekât İbnü'l-Enbârî, *el-Beyân fî ġerîbi i'râbi'l-Ḳur'ân*, thk. Taha Abdulhamîd Taha (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyye el-Amme li'l-Kitâb, 1400), 1/193; Kurtubî, *el-Câmi' li aḥkâmi'l-Ḳur'ân*, 5/39.

11 Hasan b. Abdügaffâr Ebû Ali el-Fârisî, *el-Ḥücce li'l-ḳurrâi's-seb'a*, thk. Bedrüddîn Kahvecî - Beşir Cüveycâtî (Dımaşk: Dârü'l-Me'mûn li't-Türâs, 1407), 3/17; Ebü'l-Berekât İbnü'l-Enbârî, *el-Beyân fî ġerîbi i'râbi'l-Ḳur'ân*, 1/193.

12 Muhammed Fehd Hârûf, *el-Müyesser fi'l-ḳıraâti'l-erba' 'aşare*, ed. Muhammed Küreyyim Râcih (Dımaşk - Beyrut: Dârü'l-Kelim et-Tayyib, 1420), 66.

muhatap تَرَوْنَهُم şeklinde okunduğu ifade edilmiştir.[13] Diğer bazıları tarafından ise edilgen kalıpta يُرَوْنَهُمْ ve تُرَوْنَهُمْ şeklinde okunduğu belirtilmiştir.[14]

Bilmek anlamındaki أَرَى lafzının yakîn noktasında أُرَى lafzından daha güçlü olduğunu ifade eden İbn Cinnî'ye (öl. 392/1002) göre sözü edilen يُرَوْنَهُمْ kırâatı, "onlar öyle tasavvur ettiler" anlamındadır. Çünkü bir şey aynı anda iki şey olmayacağı halde, birden fazla zannedilebilir. Bunun bir benzerini Enfâl sûresi 43. âyette görmek mümkündür.[15] Katâde (öl. 117/735)[16] ile Ebû 'Amr'ın ise تُرَوْنَهُمْ okuyuşuna karşı çıktıkları ifade edilmiştir.[17] Zira her ikisine göre de bunu kabul edebilmek için onların iki katı anlamındaki مِثْلَيْهِمْ terkibi yerine; sizin iki katınız anlamındaki مِثْلَيْكُمْ terkibinin kullanılması gerekirdi.[18]

Bunun gibi, cumhur tarafından merfû' (مرفوع) olarak okunan فِئَةٌ lafzının Mücâhid b. Cebr (öl. 103/721), Hasan-ı Basrî,[19] Zührî (öl. 124/742)[20] ve Humeyd (öl. 130/747-48) tarafından فِئَةٍ şeklinde mecrûr (مجرور) olarak okunduğu belirtilmiştir.[21] Buna göre ilgili lafız, iki grup anlamındaki فِئَتَيْنِ lafzından bedeldir.[22] Bunun Arapçaya uygun olduğunu ifade eden Taberî ile Hâkim el-Cüşemî (öl. 494/1101), kırâat imamlarının ötreli kırâatine aykırı olduğu için, bu şekildeki okuyuşa cevaz vermemişlerdir.[23] Son olarak İbnü's-Sümayfi' (öl. 215/830)[24] ile İbn Ebî 'Abele (öl. 151/769) tarafından فِئَةً şeklindeki mansûb

---

13 Ebû Ali el-Fârisî, *el-Ḥücce li'l-ḳurrâi's-seb'a*, 3/17; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/244-245; Ebû Zur'a Abdurrahman b. Muhammed İbn Zencele, *Ḥüccetü'l-ḳıraât*, thk. Sa'îd el-Afgânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418), 153-154.

14 bk. Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed en-Nehhâs, *Me'âni'l-Ḳur'âni'l-Kerîm*, thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî (Mekke: Merkezu İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1988), 1/361; Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed İbn Hâleveyh, *Müḫtaṣar fî ṣevâzzi'l-Ḳur'ân min kitâbi'l-bedî'* (Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, ts.), 27; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/532; Kurtubî, *el-Câmi' li aḥkâmi'l-Ḳur'ân*, 5/42.

15 Ebü'l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Müḫteseb*, thk. Ali en-Necdî Nâsif vd. (Kahire: Dâru Sezgîn, 1406), 1/154-155.

16 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/251-252.

17 İbn Zencele, *Ḥüccetü'l-ḳıraât*, 154.

18 Nehhâs, *Me'âni'l-Ḳur'ân*, 1/362; Kurtubî, *el-Câmi' li aḥkâmi'l-Ḳur'ân*, 5/39.

19 Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed Nehhâs, *İ'râbü'l-Ḳur'ân*, thk. Halid el-Ali (Beyrut: Dârü'l-Me'rife, 1429), 123; Ebü'l-Berekât İbnü'l-Enbârî, *el-Beyân fî ġerîbi i'râbi'l-Ḳur'ân*, 1/193; Kurtubî, *el-Câmi' li aḥkâmi'l-Ḳur'ân*, 5/38.

20 İbn Hâleveyh, *Müḫtaṣar fî ṣevâzzi'l-Ḳur'ân*, 27.

21 İbn 'Atıyye, *el-Müḥarrarü'l-vecîz*, 1/408; Ebû Hayyân, *el-Baḥrü'l-müḥît*, 2/411.

22 bk. Ma'mer b. Müsenna Ebû 'Ubeyde, *Mecâzü'l-Ḳur'ân*, thk. Fuat Sezgin (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, ts.), 1/87; Ebû İshak İbrâhim ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Ḳur'ân ve i'râbuh*, thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî (Beyrut: 'Alemü'l-Kütüb, 1988), 1/381; Nehhâs, *İ'râbü'l-Ḳur'ân*, 123; Ebû Bekir Muhammed b. Kasım İbnü'l-Enbârî, *Îḍâḥü'l-vaḳf ve'l-ibtidâ*, thk. Mühyüddin Abdurrahman Ramadan (Dımaşk: Mecme'u'l-Lüġati'l-'Arabiyye, 1391), 2/570.

23 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/244; Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehẕîb fi't-tefsîr*, 2/1108.

24 Ebû Hayyân, *el-Baḥrü'l-müḥît*, 2/411.

okuyuşun[25] hal veya أَعْنِي lafzının mef'ûlü olabileceği şekilde düşünülebileceği söylenmiştir.[26]

Âl-i İmrân sûresi 13. âyetin baş tarafındaki muhatap kalıbına uyumdan dolayı hitabın تَرَوْنَهُمْ şeklinde geldiğini ifade eden Mekkî b. Ebû Tâlib'e (öl. 437/1045) göre fail konumundaki *vâv* (و), Müslümanlara; هُمْ ise müşriklere râcidir. Ayrıca muhatap formundaki okuyuşa göre Müslümanlara râci olan مِثْلَيْهِمْ terkibinin مِثْلَيْكُمْ şeklinde gelmesi gerektiğini, ancak resm-i mushafa muhalif olacağından dolayı böyle bir okuyuşun caiz olmadığını belirten Mekkî b. Ebû Tâlib, hem Arap kelamında hem de Kur'ân-ı Kerim'de çokça kullanılan iltifât sanatı gereği muhataptan gaibe geçiş yapıldığını ifade etmiş, مِثْلَيْهِمْ lafzındaki zamire dair ise üç ihtimalden söz etmiştir:

1. Uzak bir ihtimal olmakla beraber zamir müşriklere râcidir. Bu durumda Müslümanlar, müşrikleri mevcutlarının iki katı olarak görüyorlardı.

2. Zamir Müslümanlara râcidir. Ancak bu ihtimale göre Müslümanlar kendilerini mevcut sayılarının iki katı olarak görüyorlardı.

3. Zamir Müslümanlara râcidir. Bu ihtimale göre ise Enfâl sûresi 43-44. âyetlerde de ifade edildiği üzere Müslümanlar, müşrikleri kendi mevcut sayılarının iki katı görüyorlardı.

Kendisinden önceki lafzın gaip olmasından dolayı يَرَوْنَهُمْ fiili de gaip formunda gelmiştir. Buna göre Allah yolunda savaşanlar *görenler*dir; kâfirlik eden grup ise *görülenler*dir.

مِثْلَيْهِمْ lafzı için ise iki ihtimal söz konusudur:

1. Allah yolunda savaşan grubu göstermektedir. Buna göre haddi zatında kâfirler müminlerin üç katı oldukları halde, Allah tarafında bir destek olsun diye müminler, kâfirleri kendilerinin iki katı olarak görüyorlardı.

2. Kâfirlik eden grubu göstermektedir. Bu ihtimal çok zayıftır. Çünkü Enfâl sûresi 44. âyette belirtildiği üzere kâfirler Müslümanların gözünde çok değil az gösterilmiştir.[27]

Kısaca Âl-i İmrân sûresi 13. âyette bir grubun diğerini kendilerinin iki katı gördüğü ifade edilmiştir. Ancak zamirin merciine bağlı olarak kimin kimi bu şekilde gördüğü hususunda farklı değerlendirmeler söz konusu olmuştur. Bunları genel olarak şu şekilde tasnif etmek mümkündür:

---

25 İbn Hâleveyh, *Müḫtaṣar fî şevâzzi'l-Ḳur'ân*, 27; İbn 'Atıyye, *el-Müḥarrarü'l-vecîz*, 1/408; Kurtubî, *el-Câmi' li aḥkâmi'l-Ḳur'ân*, 5/38.

26 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/244; Zeccâc, *Me'âni'l-Ḳur'ân*, 1/382; Nehhâs, *İ'râbü'l-Ḳur'ân*, 123; İbnü'l-Enbârî, *Îḍâḥü'l-vaḳf ve'l-ibtidâ*, 2/570.

27 Mekkî b. Ebû Tâlib, *el-Keşf 'an vücûhi'l-ḳıraâti's-seb'*, 1/336-337; ayrıca bk. Kurtubî, *el-Câmi' li aḥkâmi'l-Ḳur'ân*, 5/39-40.

1.1. Zamirin Müslümanlara Râci Olduğu Görüşü

Birçok tefsir âlimi, Âl-i İmrân sûresi 13. âyetteki merfû' *vâv* zamirinin Müslümanlara râci olduğunu ifade etmekle birlikte müşriklerin Müslümanlar tarafından ne kadar görüldükleri hususunda farklı açıklamalarda bulunmuşlardır. Sözgelimi Müslümanların müşrikleri gördükleri görüşünü benimseyenlerden bazılarına göre müşrikleri sayılarında herhangi bir az gösterme söz konusu olmadan Allah Müslümanlara yardımda bulunmuştur.[28] Abdullah b. Abbas'tan (öl. 68/687-88) nakledilen şu rivayetlerin bu anlamda olduğu ifade edilmiştir:

1. "Müslümanlar, müşrikleri 950 olarak gördüler. Müslümanlar ise az olup sayıları 314 idi."[29]

2. "Âl-i İmrân sûresi 13. âyeti Bedir Gazvesi'ndeki hafifletme hakkında nâzil olmuştur. O gün, müminlerin sayısı 313; müşriklerin sayısı ise 626 idi. Allah müminleri destekledi. İşte bu, müminlere bir hafifletmeydi." Taberî, bu rivayetin, Bedir'deki müşriklerin sayısına dair 1000 veya 900-1000 şeklindeki rivayetlere aykırı olduğunu belirtmiştir.[30]

Öte yandan Abdullah b. Mes'ûd'dan nakledilen şu rivayete göre müşriklerin Müslümanlara az gösterilmesi iki defa olmuştur: "Biz müşriklere ilk baktığımızda onları kendimizin iki katı olarak görüyorduk. Daha sonraları ise sayımıza eşit şekilde gördük." Bedir savaşı bağlamında söylenen bu rivayete göre Müslümanlar, müşrikleri ilkin takriben 600, daha sonraları ise onları kendi sayıları olan 300 küsur olarak gördüler. Taberî, bu rivayeti şöyle açıklamıştır: Âl-i İmrân sûresi 13. âyet gereği, Müslümanlar müşrikleri kendilerinin iki katı; Enfâl sûresi 44. âyet gereği de kendileri kadar gördüler.[31]

Sözü edilen âyetlerin, İbn Mes'ûd'dan nakledilen rivayetin son kısmını destekleyecek bir anlam ihtiva etmediğini, dolayısıyla gerek mevzubahis edilen rivayetin gerekse Taberî'nin buna dair açıklamasının isabetli olmadığını düşünmekteyiz. Çünkü Enfâl sûresi 44. âyette her iki grubun da karşı tarafa az gösterildiği, Âl-i İmrân 13. âyette ise bu az gösterilmenin Müslümanların müşrikleri kendilerinin iki katı olarak gördükleri şeklinde beyan edilmiştir. Dolayısıyla müşriklerin Müslümanlara kendi sayıları kadar gösterildiği açıklaması, isabetli olmasa gerektir.

Yukarıda aktarılan kırâatlerden يَرَوْنَهُمْ kırâatını tercih eden Taberî'ye göre müşriklerin az gösterilmesi üç defa olmuştur. İlkin, Müslümanlar tarafından kendilerinin iki katı; daha sonra kendileriyle aynı sayıda; en sonda ise

28 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/246.
29 Ferrâ, *Me'âni'l-Ḳur'ân*, 1/194.
30 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/246-247.
31 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/245-246.

Müslümanlardan daha az gösterildiler.[32] Öyle anlaşılıyor ki Taberî, âyetlerdeki ifadelerden değil, konuya dair İbn Mes'ûd'dan nakledilen şu rivayetten hareketle bu sonuca varmıştır: "Müşrikler, Bedir gününde gözümüze az gösterildiler. Öyle ki yanımdaki birine, bunları yetmiş kadar görüyorsun değil mi? diye sorduğumda şöyle dedi: 'Onları yüz kadar görüyorum.' Müşriklerden esir aldığımız birine sayılarını sorduğumuzda 'bin kişi' oldukları cevabını verdi."[33]

İbn Keysân'a (öl. 320/932 [?]) göre her ne kadar muhatap değişse de hem يَرَوْنَهُمْ hem de تَرَوْنَهُمْ kırâatinde müşrikler az gösterildi. Şöyle ki; يَرَوْنَهُمْ şeklindeki okuyuşa göre هُمْ zamiri, وَأُخْرٰى كَافِرَةٌ terkibine; مِثْلَيْهِمْ lafzındaki هُمْ zamiri ise فِئَةٌ تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللهِ bölümüne râcidir. Buna göre sayıları 314 olan Müslümanlar, sayıları 950 olan müşrikleri, kendilerinin iki misli yani 600 küsur olarak görüyorlardı. Yahudilere hitap olan تَرَوْنَهُمْ fiilindeki هُمْ zamiri, وَأُخْرٰى كَافِرَةٌ terkibine; مِثْلَيْهِمْ lafzındaki هُمْ zamiri ise فِئَةٌ تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللهِ bölümüne râcidir. Cümlenin bağlamı yani âyetin وَاللهُ يُؤَيِّدُ بِنَصْرِهِ مَنْ يَشَاءُ bölümü, sözü edilen bu zamirlerin merciine delâlet etmektedir. Buna göre sayıları Müslümanların üç katı olan müşrikler, Müslümanlara kendilerinin iki katı olarak gösterildi.[34]

Muhatap formundaki تَرَوْنَهُمْ kırâatinde merfû' zamir olan *vâv*ın Müslümanları, mansûb هُمْ zamirinin ise müşrikleri gösterdiğini belirten Ebû Ali el-Fârisî'ye (öl. 377/987) göre âyetin anlamı şöyledir: "Siz Müslümanlar, müşrikleri kendinizin iki misli olarak görüyordunuz." Diğer bir ifadeyle 950 savaşçıdan oluşan müşrik ordusu, Müslümanlar tarafından 600 küsur olarak görülüyordu. Müslümanların sayısı, müşriklere 300'den daha az gösterildi. Bütün bunlar, Enfâl sûresi 66. âyet gereğiydi. Bu nedenle müşrikler, son âyette ifade edilen sayı kadar Müslümanlara gösterildi. Aynı anlam, Enfâl sûresi 44. âyette de belirtilmektedir.[35]

Fail konumundaki *vâv*ın Müslümanlara; birinci هُمْ zamirinin kâfirlere; ikinci هُمْ zamirinin ise yine Müslümanlara râci olduğunu belirten İbn 'Atıyye'ye (öl. 541/1147) göre Müslümanlar kâfirleri kendilerinin iki katı gördüler.[36]

1.2. Zamirin Müşriklere Râci Olduğu Görüşü

Süddî (öl. 127/745),[37] Zemahşerî, Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210), Ebüssuûd Efendi (öl. 982/1574) ve İbn 'Âşûr (öl. 1973) gibi bazı tefsir âlimlerine göre müşrikler, Müslümanları kendilerinin iki katı görüyorlardı. Âyette söz edilen

32 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/251.

33 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/251.

34 Ebü'l-Hasan b. Keysân en-Nahvî İbn Keysân, *Me'âni'l-Ḳur'ân ve i'râbuh*, thk. Muhammed Mahmûd Muhammed Sabrî el-Cubbe (Kahire: Mektebetü'l-İmam el-Buhârî li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2013), 372-373; Nehhâs, *Me'âni'l-Ḳur'ân*, 1/362-363.

35 Ebû Ali el-Fârisî, *el-Ḥücce li'l-ḳurrâi's-seb'a*, 3/20-21.

36 İbn 'Atıyye, *el-Müḥarrarü'l-vecîz*, 1/407.

37 Mahmûd b. Abdullah el-Âlûsî, *Rûḥü'l-me'ânî fî tefsîri'l-Ḳur'âni'l-'Aẓîm ve's-Seb'i'l-Mesânî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 3/96.

"*sizin için bir ibret vardır"* anlamındaki قَدْ كَانَ لَكُمْ اٰيَةٌ hitabının Kureyş müşriklerine yönelik olup, karşı karşıya gelen iki topluluk anlamındaki فِئَتَيْنِ الْتَقَتَا ifadesinin ise Müslümanlar ile müşriklerin Bedir Gazvesi'nde karşılaşması şeklinde açıklayan Zemahşerî'ye göre يَرَوْنَهُمْ fiilindeki birinci zamir olan *vâv* ile مِثْلَيْهِمْ lafzındaki هُمْ zamirleri müşriklere; fiildeki هُمْ ikinci zamiri ise Müslümanlara râcidir. Muhatap formundaki تَرَوْنَهُمْ kırâatının da bu anlamı desteklediğini ifade eden Zemahşerî'ye göre âyetin anlamı şöyledir: "Müşrikler, Müslümanları kendilerinin iki katı; iki bin civarında görüyorlardı."[38] Tefsirinde bu ihtimale yer veren Taberî, böyle bir yaklaşımın Enfâl sûresi 44. âyetinin zâhirine aykırı olduğunu belirtmiştir. Zira söz konusu âyette her bir grubun diğerinin gözünde az gösterildiği ifade edilmiştir.[39]

Ayrıca مِثْلَيْهِمْ lafzındaki هُمْ zamirinin, Müslümanlara râci olabileceğine değinen Zemahşerî, bu durumda âyetin şu anlamda olacağını belirtmiştir: "Müşrikler, Müslümanları iki kat yani altı yüz yirmi küsur olarak görüyorlardı." Zemahşerî, aynı konudan bahseden Enfâl sûresi 44. âyette zikredilen "*sizi de onların gözlerine az göstermişti*" وَيُقَلِّلُكُمْ فِيٓ اَعْيُنِهِمْ kısmıyla çelişki arz eder şeklindeki itiraza şöyle cevap vermiştir: Müslümanlar ilk başlarda müşriklerin gözlerinde az gösterilince cesaretlendiler. Karşı karşıya geldiklerinde ise gözlerinde çok gösterildiler ve böylece yenildiler. Buna göre az ve çok gösterme farklı zaman dilimlerinde olmuştur.[40]

Âyetin dilsel açıdan, görenlerin müşrikler veya Müslümanlar oldukları hususunda iki anlama hamledilebileceğini ifade eden Fahreddin er-Râzî aşağıdaki gerekçelerden dolayı birinci ihtimali tercih etmiştir:

1. Diğeri de kâfirdi anlamındaki وَاُخْرٰى كَافِرَةٌ ifadesi, يَرَوْنَ fiilindeki öznenin müşrikler olduğunu göstermektedir.

2. قَدْ كَانَ لَكُمْ اٰيَةٌ ifadesinin muhatabı, müşriklerdir. تَرَوْنَهُمْ şeklindeki kırâat de bunlara yöneliktir. Bu nedenle anlam şöyledir: "Ey Kureyş müşrikleri! Siz Müslümanları iki katı olarak görüyordunuz."

3. Yüce Allah, iki grubun karşılaşmasını kâfirler için bir ibret kılmıştır. Bunun aleyhlerinde delil olabilmesi için kâfirlerin bu durumu müşahede ediyor olmaları gerekir.[41]

Zemahşerî ile Fahreddin er-Râzî tarafından savunulan görüş, Ebüssuûd Efendi tarafından da kabul görmüştür. Nitekim söz konusu âyette geçen merfû' zamirin müşrikleri; mansûb zamirin Müslümanları; mecrûr zamirin ise müşrikleri

38 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/531.

39 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/250-251.

40 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/531, 2/586-587.

41 Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *Tefsîrü'l-kebîr* (Beyrut: Darü'l-Fikr, 1401/1981), 7/207-208.

gösterdiği yaklaşımını tercih eden Ebüssuûd Efendi, görmenin bazıları tarafından değil, o grubun bütün fertleri tarafından görüldüğüne delâlet etmesi için fiilin يَرَوْنَ çoğul formunda geldiğini ifade etmiştir. Buna göre 1000'e yakın olan müşrikler, Müslümanları 2000 civarında görüyorlardı.[42] Son olarak İbn 'Âşûr'a göre Âl-i İmrân sûresi 13. âyeti çarpışma anından; Enfâl sûresi 43-44. âyetleri çarpışma öncesindeki durumdan söz etmektedir. Dolayısıyla birinci âyete göre müşrikler, Müslümanları kendilerinin iki katı; ikinci âyete göre ise olduğundan az görüyorlardı.[43]

1.3. Zamirin Yahudilere Râci Olduğu Görüşü

Âyette sözü edilen "*sizin için bir ibret vardır*" anlamındaki قَدْ كَانَ لَكُمْ اٰيَةٌ hitabın Yahudilere yönelik olduğunu ifade eden Mukâtil b. Süleymân'a göre يَرَوْنَهُمْ مِثْلَيْهِمْ terkibindeki merfû' zamir Yahudilere; mansûb zamir müşriklere; mecrûr zamir ise Müslümanlara râcidir. Buna göre Yahudiler, kâfirleri Müslümanların iki katı olarak görüyorlardı. Çünkü kâfirlerin sayısı 700; Müslümanların sayısı ise 313 idi.[44] Mukâtil'in bu yorumuna göre herhangi bir azaltma söz konusu olmamıştır. Ancak onun bu yorumunun, Enfâl sûresi 43-44. âyetlerin tefsiri bağlamında yaptığı açıklamalarla çeliştiğini belirtmek gerekir.[45]

Âl-i İmrân 13. âyetini Müslümanlar ile müşriklerin Bedir'deki karşılaşması şeklinde tefsir eden Ferrâ'ya göre gerek قَدْ كَانَ لَكُمْ اٰيَةٌ bölümü, gerekse يَرَوْنَهُمْ fiili, Yahudilere yöneliktir. Bu durumda iltifât sanatı gereği, birinci şahıstan üçüncü şahsa geçiş yapılmıştır. Ona göre bu fiilin faili Müslümanlar da olabilir. Bu durumda fiildeki birinci zamir Müslümanları; ikinci zamir olan هُم ise müşrikleri göstermektedir. Ayrıca Ferrâ'ya göre تَرَوْنَهُمْ şeklindeki kırâatte de muhataplar Yahudilerdir. Dolayısıyla birinci zamir olan *vâv*, Yahudileri göstermektedir. Ayrıca Ferrâ, İbn Abbas'tan nakledilen şu rivayete ihtiyatla yaklaşmıştır: "Müşriklerin sayısı 950 olduğu halde, Müslümanlar onları 600 olarak gördüler." Ona göre İbn Abbas'tan aktarılan şu rivayet daha isabetli görünmektedir: "Müslümanlar, müşrikleri 950 olarak gördüler. Müslümanlar ise az sayıda 314 kişi idiler." Bu nedenle Yahudilere hitaben şöyle denilmiştir: قَدْ كَانَ لَكُمْ اٰيَةٌ yani Müslümanlar az olup müşriklerin çokluğunda sizin için bir ibret vardı. Ferrâ, nasıl olur da مِثْلَيْهِمْ ifadesinden üç katı anlaşılabilir şeklindeki soruya ise şöyle cevap vermiştir: Bir kölesi olan kişi, bunun gibi birine ihtiyacım var dediğinde, iki kişiye yani hem ona hem de onun gibi birine ihtiyaç duyuyor, demektedir. Kölem gibi iki dengine ihtiyaç duyuyorum, dediğinde ise aslında üç köleye ihtiyacım var,

---

42 Muhammed b. Muhammed el-İmâdî Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'aḳli's-selîm ilâ mezâya'l-Ḳur'âni'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 2/12-13.

43 Muhammed Tahir İbn 'Âşûr, *Tefsîrü't-taḥrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Darü't-Tunusiyye, 1984), 3/177.

44 Mukātil b. Süleyman, *Tefsîru Muḳātil*, 1/265-266.

45 bk. Mukātil b. Süleyman, *Tefsîru Muḳātil*, 2/117.

demektedir. Aynı şekilde أَرَاكُمْ مِثْلَكُمْ sözü, sizi bir kat olarak görüyorum, demek olduğu gibi, أَرَاكُمْ مِثْلَيْكُمْ sözü de sizi iki kat olarak görüyorum, demektir. Âl-i İmrân sûresi 13 ile Enfâl sûresi 43-44. âyetleri arasında görünen çelişkiyi ise şöyle gidermeye çalışmıştır: Birinci âyet, Müslümanlardan, ikinci âyet ise kâfirlerden söz etmektedir. Zaten bu söz de üç olan bir şeyi iki görüyorum şeklinde değil, sizin çokluğunuzu az görüyorum kullanımında olduğu gibi, bana kolay gelir anlamındadır.[46] Kısaca Ferrâ'ya göre ne Müslümanlar müşrikleri ne de müşrikler Müslümanları mevcut sayılarından az gördüler.

Zeccâc (öl. 311/923), Ferrâ'nın yukarıda değinilen bu çıkarımına şöyle karşı çıkmıştır: Bir şeyin misli, onun dengidir. İki misli ise iki dengidir. Dolayısıyla مِثْلَيْهِمْ lafzı, üç değil, iki kat anlamındadır. Zeccâc'a göre Ferrâ'nın Müslümanlar ile müşriklerin mevcuttaki sayılarından hareketle yaptığı bu değerlendirme, gerek lafız gerekse delâlet açısından geçersizdir. Çünkü müşriklerin Müslümanlar tarafından mevcut sayıları kadar görülmesinde bir ibret söz konusu değildir. Kısaca Zeccâc'a göre Yüce Allah müşriklere Müslümanları 314 olan sayılarından daha az gösterdi. 950 olan müşrikleri de Müslümanlara kendilerinin iki katı olarak gösterdi. Enfâl sûresi 44. âyet de bu anlamı teyit etmektedir.[47] Zeccâc'ın bu tespitleri doğrudur. Ancak Âl-i İmrân sûresi 13. âyetinin müşriklerin Müslümanları ne kadar gördüklerine dair herhangi bir bildirimde bulunmadığını ifade etmek isteriz.

Daha önce değinildiği üzere يَرَوْنَهُمْ şeklinde okunan lafız, bazı kırâat imamları tarafından تَرَوْنَهُمْ şeklinde okunmuştur. Son okuyuşa göre zamir Yahudilere râcidir. Dolayısıyla göz kararıyla müşrikleri Müslümanların iki katı olarak görenler Yahudilerdir. Buna göre Yûnus sûresi 22. âyette olduğu gibi, burada da muhataptan gaibe geçiş yapılmıştır.[48]

Toparlayacak olursak, cumhurun يَرَوْنَهُمْ şeklindeki okuyuşuna bağlı olarak âyette geçen zamirlerin merciine dair şu ihtimallerden söz edilmiştir:[49]

Zamirlerin Mercii					Anlama Etkisi
	كُمْ	يَرَوْنَ	هُمْ	مِثْلَيْهِمْ	Anlam
1.	Müminler	Müminler	Kâfirler	Kâfirler	Müminler, kâfirleri 2000 civarında görüyorlardı.

46 Ferrâ, *Me'âni'l-Ḳur'ân*, 1/193-195.

47 Zeccâc, *Me'âni'l-Ḳur'ân*, 1/381-382.

48 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/249-250.

49 bk. Ahmed b. Yûsuf Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-maṣûn fî 'ulûmi'l-Kitâb'l-'Azîz*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, ts.), 3/51-52.

2.	Müminler	Kâfirler	Müminler	Müminler	Kâfirler, müminleri kendilerinin iki katı, yani 600 küsur olarak görüyorlardı.
3.	Müminler	Kâfirler	Müminler	Kâfirler	Kâfirler, müminleri olduğundan fazla 2000 olarak görüyorlardı.
4.	Kâfirler	Kâfirler	Kâfirler	Kâfirler	Kâfirler, kendilerini 2000 küsur olarak görüyorlardı.
5.	Kâfirler	Kâfirler	Kâfirler	Müminler	Kâfirler, kendilerini müminleri iki katı 600 küsur olarak görüyorlardı.

Ayrıca yedi kırâat imamından Nâfi‘ ile Yakûb (öl. 205/821) ve öğrencisi Sehl’in (öl. 255/869) تَرَوْنَهُمْ şeklindeki okuyuşuna bağlı olarak da şu sekiz ihtimalden söz edilmiştir:[50]

Zamirlerin Mercii					Anlama Etkisi
	كُمْ	تَرَوْنَ	هُمْ	مِثْلَيْهِمْ	Anlam
1.	Müminler	Miminler	Kâfirler	Kâfirler	Müminler, kâfirleri 2000 civarında görüyorlardı.
2.	Müminler	Müminler	Kâfirler	Müminler	Müminler, kâfirleri olduğundan az, kendilerinin iki katı olarak görüyorlardı.
3.	Kâfirler	Kâfirler	Müminler	Müminler	Kâfirler, müminleri olduğundan fazla iki kat olarak görüyorlardı.
4.	Kâfirler	Kâfirler	Müminler	Kâfirler	Kâfirler, müminleri 2000 küsur olarak görüyorlardı.
5.	Yahudiler	Yahudiler	Müminler	Müminler	Şayet görseydiniz, müminleri kendilerinin iki katı olarak görürdünüz.

[50] bk. Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü’l-maşûn*, 3/47-51.

6.	Yahudiler	Yahudiler	Kâfirler	Kâfirler	Kâfirler, Yahudilerin gözlerinde kendilerinin iki katı olarak göründüler.
7.	Yahudiler	Yahudiler	Müminler	Kâfirler	Yahudiler, müminleri kâfirlerin iki katı olarak görüyorlardı.
8.	Yahudiler	Yahudiler	Kâfirler	Müminler	Şayet görseydiniz, kâfirleri, müminlerin iki katı olarak görürdünüz.

2. Âyetin Meâllerdeki Tercümesi

Müfessirlerin Âl-i İmrân sûresi 13. âyetinde geçen يَرَوْنَهُمْ مِثْلَيْهِمْ zamirlerin merciine dair ihtilaflarının yansımasını, ülkemizde birçok okuyucusu olan meâllerde de görmek mümkündür. Nitekim ilgili ifadeler, bazı meâllerde müfessirlerin kahir ekseriyetinin tercihine uygun olarak müminlerin, kâfirleri müminlerin iki katı gördüğü şeklinde tercüme edilirken diğer birçok meâlde cumhurun tercihine aykırı olarak âyetin bu bölümü, kâfirlerin müminleri kendilerinin iki katı gördüğü şeklinde tercüme edilmiştir. Çalışmamızın bu kısmında her iki tercihe dair bazı örneklere yer vermek istiyoruz.

2.1. Müminlerin Kâfirleri Gördüğüne Dair Çeviriler

Müminlerin, kâfirleri müminlerin iki katı gördüğü tercihine göre merfû‘ zamir Müslümanları, mansûb zamir müşrikleri, mecrûr zamir ise Müslümanları göstermektedir. Bu tercihi, Muhammed Esed (öl. 1992), Ahmet Varol, Ali Fikri Yavuz ve Abdulaziz Bayındır tarafından hazırlanan meâllerde görmek mümkündür. Konunun fazla uzamaması için bu çalışmalardan iki örneğe yer vermekle iktifa etmek istiyoruz:

Muhammed Esed: “*Savaşta karşı karşıya gelen iki orduda sizin için bir işaret vardı: bir ordu Allah için savaşırken diğeri O’nu inkâr ediyordu. [Öncekiler,] kendi gözleriyle diğer tarafı kendilerinin iki misli (kalabalık) gördüler: Ama Allah, dilediğini yardımıyla güçlendirir. Bakın, bunda görecek gözleri olan herkes için muhakkak bir ders vardır*.”[51]

Abdulaziz Bayındır: “*(Bedir’de) Karşı karşıya gelen o iki orduda, sizin için bir belge vardır. Biri Allah yolunda savaşanlar, diğeri ise âyetleri görmezlikte direnenler topluluğuydu. (Müminler) onları göz kararıyla kendilerinin iki katı*

[51] Muhammed Esed, *Kur’an Mesajı Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 2015), Âl-i İmrân 3/13.

görüyordu. Allah, doğru tercihte bulunanı kendi yardımı ile destekler. İleri görüşlüler için bunda bir ibret vardır."[52]

2.2. Kâfirlerin Müminleri Gördüğüne Dair Çeviriler

Kâfirlerin müminleri kendilerinin iki katı gördüğü tercihine göre merfû' zamir müşrikleri, mansûb ve mecrûr zamirler ise Müslümanları göstermektedir. Bu tercihi, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (öl. 1942), Hasan Basri Çantay (öl. 1964), Ömer Nasuhi Bilmen (öl. 1971), Süleyman Ateş, Salih Akdemir (öl. 2014), heyet tarafından hazırlanan *Kur'an Yolu* ile Diyanet Vakfı Meali, Halil Altuntaş ile Muzaffer Şahin, M. Sait Şimşek, Bayraktar Bayraklı ve Mustafa Öztürk tarafından hazırlanan meâllerde görmek mümkündür. Konunun fazla uzamaması için bu çalışmalardan bazılarına yer vermekle iktifa etmek istiyoruz:

Elmalılı Hamdi Yazır: "*Muhakkak bir ayet oldu size, çarpışan iki cemiyette; bir cemiyet Allah yolunda vuruşuyordu, diğeri de kâfir! Onları göz göre_(göre) kendilerinin iki misli görüyorlardı, Allah da nusretiyle (yardımıyla) dilediğini teyid buyuruyordu. Görecek gözleri olanlar için elbette bunda şüphesiz bir ibret var!*"[53]

Bu meâlden anlaşılan müşrikler, Müslümanları iki kat olarak görüyorlardı. Ancak âyete dair böyle bir yaklaşımın şu âyetin çevirisiyle uyum arz etmediğini söylemek mümkündür: "*Ve o vakit ki karşılaştığınız sıra onları sizin gözlerinizde azaltıyor, sizi de onların gözlerinde azaltıyordu, çünkü Allah o fiile çıkarılmış olan emri yerine getirecekti, öyle ya bütün işler Allaha irca' olunur*."[54]

Salih Akdemir: "*Karşı karşıya gelen iki toplulukta sizin için ibret vardır. Biri Allah yolunda savaşmaktadır; diğeri ise inkârcıdır. Onlar, onları gözleriyle kendilerinin iki katı görüyorlardı. Allah, dilediğini yardımıyla destekler. Bunda basiret sahibi olanlar için bir ibret vardır.*"[55]

Bu meâle göre karşılaşma esnasında kâfirler, müminleri görüyorlardı. Ancak müminleri mevcut sayılarını iki katı olan 600 küsur mü yoksa kendilerinin iki katı yani 2000 civarında mı gördükleri noktasında bir belirsizliğin olduğunu söylemek mümkündür. Her hâlükârda söz konusu çevirinin aynı konunun anlatıldığı şu çeviriyle çeliştiğini ifade etmek isteriz: "*Hani Allah, onlarla karşılaştığınızda, olmasını [dilediği] bir işi gerçekleştirmek için, bir yandan, onları size gözlerinizde az gösterirken diğer yandan da sizi de onların gözlerinde azaltıyordu; ancak sonunda bütün işler Allah'a döndürülecektir*."[56]

---

52 *Süleymaniye Vakfı Meali*, çev. Abdulaziz Bayındır (Erişim 19 Mayıs 2020), Âl-i İmrân 3/13.

53 *Kur'ân-ı Kerîm ve Meâli*, çev. Muhammed Hamdi Yazır Elmalılı (İstanbul: İslamoğlu Yayıncılık, 1993), Âl-i İmrân 3/13.

54 *Kur'ân-ı Kerîm ve Meâli*, el-Enfâl 8/44.

55 *Son Çağrı Kur'an*, çev. Salih Akdemir (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009), Âl-i İmrân 3/13.

56 *Son Çağrı Kur'an*, el-Enfâl 8/44.

Kur'an Yolu Meâli: "(*Bedir'de) karşı karşıya gelen şu iki grupta sizin için büyük bir ibret vardır: Biri Allah yolunda çarpışan (mümin) grup, diğeri ise gözleriyle bunları kendilerinin iki misli imiş gibi gören kâfir grup. Allah dilediğini yardımıyla destekler. Elbette bunda basiret sahipleri için büyük bir ibret vardır*."[57] Dipnotta ise şu açıklamaya yer verilmiştir: "Müfessirlerin genel kanaatine göre bu âyette geçen 'iki grup' tan maksat Bedir Savaşı'nda karşı karşıya gelen Müslümanlarla Mekke müşrikleridir. Ancak karşı tarafı kendilerinin iki katı olarak görenlerin hangi taraf ve 'iki kat' tan maksadın ne olduğu hususunda farklı açıklamalar yapılmıştır. (krş. 8/5-12, 41-44)."

Bu açıklamaya yer verenlerin, âyetin çevirisinde şu görüşü esas aldıkları görülmektedir: "Kâfir grup, müminleri kendilerinin iki misli imiş gibi yani 600 küsur olarak görmekteydiler." Ancak aynı sûrenin 5-12. âyetlerinin, söz konusu çeviriyi hiçbir surette desteklemediğini, Enfâl sûresi 44. âyete verilen şu meâlin ise Âl-i İmrân 13. âyetin çevirisiyle çeliştiğini ifade etmek isteriz: "*O, karşılaştığınızda da sizin gözünüzde onları az gösteriyordu, onların gözünde de sizi az gösteriyordu ki, Allah olmasını murat ettiği şeyi gerçekleştirsin; zaten bütün işler Allah'a döner*." Öyle görünüyor ki ilgili meâli hazırlayanlar, gerekli karşılaştırmayı yapmamışlardır. Bu nedenle de âyetler birbiriyle çelişir bir hal almıştır.

Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin: "*Şüphesiz, karşı karşıya gelen iki toplulukta sizin için bir ibret vardır: Bir topluluk Allah yolunda çarpışıyordu. Öteki ise kâfirdi. (Onları) göz bakışıyla kendilerinin iki katı görüyorlardı. Allah da dilediğini yardımıyla destekliyordu. Basireti olanlar için bunda elbette ibret vardır*."[58]

Bu çeviriyi şöyle anlamak mümkündür: "Müşrikler, Müslümanları mevcut sayılarının iki misli olarak görüyorlardı." Fakat âyete dair şu açıklamanın bu anlam ile çeliştiğini söylemek mümkündür: "Bu âyet, mü'minlerin kendilerinin sayıca üç katı olan müşriklere karşı Bedir'de kazandıkları zafere işaret etmektedir. Müşrikler, kendilerini tahminen mü'minlerin iki katı olarak görüyor ve sayıca fazla oluşlarına güveniyorlardı. Oysa bu zâhirî bir sayı üstünlüğü idi. Zira Enfâl sûresinin 9. âyetinde de işaret edildiği gibi, Allah mü'minleri bin melek ile desteklemişti." Aslında bu açıklamaya şaşmamak mümkün değildir. Zira kişi kendisini değil, karşıdakini olduğundan az ya da fazla tahmin edebilir. Ayrıca yukarıda verilen meâli şöyle de anlamak mümkündür: "Müşrikler, onları yani Müslümanları, kendilerinin yani müşriklerin iki katı olarak göyüyorlardı." Bu durumda da söz konusu anlam ile açıklama birbiriyle çelişmektedir. Sonuç

---

57 *Kur'an Yolu Meâli*, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), Âl-i İmrân 3/13.

58 *Kur'an-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), Âl-i İmrân 3/13.

olarak ne parantez içi '(Onları)' ilavesi, ne de açıklama bölümü, yanlış tercih sonucu yapılan meâli doğru anlamamıza katkı sunmaktadır.

M. Sait Şimşek: "*Karşı karşıya gelen iki toplulukta sizin için bir ibret vardır: 'Onlardan biri, Allah yolunda vuruşan bir topluluktu; diğeri ise berikilerin, göz görmesi ile kendilerinden iki kat fazla gördükleri kâfir bir topluluktu.' Elbette Allah, dilediğini yardımıyla destekler. Kuşkusuz bunda akıl sahipleri için alınacak bir ibret vardır*."[59]

Şimşek, âyetin tefsiri kısmında şu açıklamaya yer vermiştir: "…karşı tarafı kendilerinin iki katı olarak görenler inanmayan topluluk değil, inanan topluluktur. Aslında anlatımdan da bunun inanan topluluk olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü ayetin anlatımının merkezinde, inananlar topluluğunun durumu vardır. O halde 'görüyorlardı' fiilinin faili/öznesi inanan topluluktur."[60] Fakat altı çizili ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla, karşı tarafı kendilerinin iki katı görenler, Müslümanlar değil, kâfirlerdir.

Mustafa Öztürk: "*Savaşmak üzere [Bedir'de] karşı karşıya gelen iki orduda sizin için büyük bir ibret vardır. Şöyle ki o iki ordudan biri Allah yolunda savaşıyordu. Diğeri ise kâfirlerden oluşuyordu. Kâfirler Allah yolunda savaşan o müminleri kendilerinin iki katı görüyorlardı. İşte Allah dilediği kimseleri/müminleri lütuf ve inayetiyle böyle destekler. Hiç şüphesiz bunda büyük bir ibret var, fakat bunu basiret sahibi kimseler anlar*."[61]

Aynı konudan söz eden Enfâl sûresi 44. âyeti ise Öztürk tarafından şöyle tercüme edilmiştir: "*[Ey Müminler!] Hani hatırlarsanız, Allah [Bedir'de savaş kızışmadan önce kalplerinize verdiği metanet ve cesaret duygusuyla] düşmanları sizin gözünüzde az gösteriyor, sizi de onların gözünde küçümseterek az gösteriyordu; [ama onlar savaş esnasında sizi kendilerinden daha kalabalık bir ordu olarak görüyorlardı]. Allah müşrikleri helak ve hüsrana uğratıp sizi zafere ulaştırmak için böyle yaptı. Çünkü olup biten her şey sebep ve sonuç itibariyle Allah'ın iradesi dâhilinde cereyan eder*."[62]

Öyle görünüyor ki çeviride Zemahşerî, Fahreddin er-Râzî, Ebüssuûd Efendi ve İbn 'Âşûr gibi tefsir âlimlerinin tercihi esas alınmıştır. Dolayısıyla çarpışma anıyla irtibatlandırılan Âl-i İmran 13. âyete göre kâfirler, Müslümanları takriben iki bin olarak görüyorlardı. Çarpışma öncesiyle bağlantılı görülen Enfâl sûresi 44. âyete göre ise gruplar birbirlerini olduğundan az görüyordu. Bu çevirinin iç tutarlılık bakımından diğer meâllerden daha tutarlı olduğunu söylemek mümkündür.

---

59 M. Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsiri* (İstanbul: Beyan, 2012), 1/322.

60 Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsiri*, 1/322-323.

61 *Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, çev. Mustafa Öztürk (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), Âl-i İmrân 3/13.

62 *Kur'an-ı Kerim Meali*, el-Enfâl 8/44.

Sonuç

Her dilde olduğu gibi Arapçada da zâhir isimlerin yerine zamirler kullanılmaktadır. Kur'ân-ı Kerim'de yer alan bazı zamirler, dilsel açıdan farklı ihtimallere açıktır. Söz konusu ihtimallere göre âyet, farklı anlamlara gelebilmektedir. Dolayısıyla zamirin merciini tespit etmenin âyetten murad edileni doğru anlamaya vesile olan önemli unsurlardan biri olduğunu söylemek mümkündür.

Âl-i İmrân sûresi 13. âyette dört zamir yer almaktadır. Tefsir kaynaklarında bu zamirlerin merciine bağlı olarak birbiriyle uyum arz etmeyen farklı ihtimallerden söz edilmiştir. Bunu beş ihtimal dahilinde ifade etmek mümkündür:

Birincisi, يَرَوْنَهُمْ fiilindeki merfû' olan *vâv* zamiri müşrikleri; mansûb zamir Müslümanları; مِثْلَيْهِمْ terkibindeki mecrûr zamir ise müşrikleri göstermektedir. Buna göre 1000 civarında olan müşrikler, Müslümanları 2000 olarak görüyorlardı. Fakat bu yorumun aynı konudan söz eden Enfâl sûresi 44. âyetle uyum arz etmediğini söylemek mümkündür.

İkincisi, fail konumundaki merfû' zamir Müslümanları; mansûb ve mecrûr zamirler ise müşrikleri göstermektedir. Buna göre Müslümanlar, müşrikleri mevcut sayılarından bir kat fazla olacak şekilde yani 2000 olarak görüyorlardı. Tefsir kaynaklarında kaydedilen bu yorumun tutarlı bir yanının olmadığı belirtilmek gerekir. Çünkü böyle bir yorum, hem Enfâl sûresi 44. âyete hem de kâfirlerin Müslümanlar tarafından az görüldüğünü bildiren rivayetlere aykırıdır. Ayrıca bu yorumu esas alarak âyete meâl veren bir çalışmayla karşılaşmadığımızı ifade etmek isteriz.

Üçüncüsü, "*Sizin için bir ibret vardır*" anlamındaki قَدْ كَانَ لَكُمْ اٰيَةٌ hitabın Yahudilere yönelik olduğunu savunanlara göre merfû' zamir Müslümanları; mansûb zamir müşrikleri; mecrûr zamir ise Müslümanları göstermektedir. Erken dönem tefsir âlimlerinden Mukâtil b. Süleymân ile Ferrâ tarafından benimsenen bu yoruma göre Yahudiler, güç ve kuvvet noktasında müşrikleri, Müslümanları iki katı olarak görüyorlardı. Bu yorumu esas alıp âyete meâl veren bir çalışmayla da karşılaşmadığımızı ifade etmek isteriz.

Dördüncüsü, merfû' zamir müşrikleri; mansûb ve mecrûr zamirler ise Müslümanları göstermektedir. Buna göre müşrikler, mevcutları 300 küsur olan Müslümanları 600 küsur olarak gördüler. Süddî, Zemahşerî, Fahreddin er-Râzî, Ebüssuûd Efendi ve İbn 'Âşûr gibi müfessirler tarafından tercih edilen bu yorum, incelediğimiz birçok meâl çalışmasında esas alınmıştır. Fakat birinci yoruma yöneltilen eleştirinin bu yorum için de söz konusu olduğunu ifade etmek isteriz. Bunun yanı sıra az ve çok göstermenin farklı zaman dilimlerinde olduğu şeklindeki açıklamanın sözü edilen çelişkiyi ortadan kaldıracak nitelikte olmadığını düşünmekteyiz. Zira her iki âyette de çarpışmayı dolayısıyla

savaşmayı ifade eden إلتقى fiili kullanılmıştır. Bu da her iki âyette ifade edilenin farklı zamanlarda değil, karşılaşma anında da devam ettiğini göstermektedir.

Beşincisi, merfû‘ zamir Müslümanları; mansûb zamir müşrikleri; mecrûr zamir ise Müslümanları göstermektedir. Buna göre sayıları 300 küsur olan Müslümanlar, müşrikleri mevcut sayılarından az yani kendi sayılarının iki katı olan 600 küsur olarak görmekteydiler.

Kanaatimizce Enfâl sûresi 44. âyetinin yanı sıra aynı sûrenin 66. âyeti de son yorumun doğruluğunu teyit etmektedir. Zira Enfâl sûresi 66. âyeti gereği, düşman iki kattan fazla olmadığı durumlarda Müslümanlar savaşmak zorundaydılar. Fakat müşrik ordusu gerçekte Müslümanların üç katı idi. Bu nedenle Müslümanlara kendilerinin iki katı olarak gösterildi. Bu hususu biraz açacak olursak; birçok müfessirin de ifade ettiği gibi, Enfâl sûresi 44. âyeti, Âl-i İmrân sûresi 13. âyetinin anlamını belirlemektedir. Şöyle ki Enfâl sûresi 44. âyette, karşılaşma anında, müşriklerin Müslümanların gözlerinde az; Müslümanların da müşriklerin gözlerinde az gösterildiği bildirilmektedir. Buna göre her iki grup da karşıdakini olduğundan az görmekteydi. Bunun böyle olması Enfâl sûresinin 66. âyetinin hükmü gereğiydi. Çünkü ilgili âyete göre kararlılık göstermeleri durumunda savaşta 100 müminin 200 kâfiri yeneceği bildirilmişti. Ancak rivayetlere göre Bedir savaşında müminler 300 küsur, müşrikler ise 1000 kadardı. Müminlerin morallerinin bozulmaması ve savaşa karşı çekingen davranmaları için Yüce Allah, düşmanın sayısını müminlere az göstermişti. Bu nedenle Âl-i İmrân sûresi 13. âyette belirtildiği üzere müminler, müşrikleri kendilerinin üç değil, iki katı görüyorlardı. Bu da olduğundan daha az gördüler anlamına gelmektedir. Buna mukabil müşrikler de müminleri olduğundan daha az görüyorlardı. Bu da müşriklerin korkuya kapılıp savaşmaktan vazgeçmemeleri içindi. Sonuç olarak Âl-i İmrân 13. âyette geçen يَرَوْنَهُمْ مِثْلَيْهِمْ şeklindeki ifade “Kâfirler, müminleri kendilerinin iki katı görüyordu” değil, “Müminler, kâfirleri kendilerinin iki katı görüyordu” anlamındadır. Aksi takdirde ilgili âyet ile Enfâl sûresi 43-44. âyetleri arasında çelişki meydana gelecektir.

Kaynakça

Âlûsî, Mahmûd b. Abdullah. *Rûḥü’l-me‘ânî fî tefsîri’l-Ḳur’âni’l-‘Aẓîm ve’s-Seb‘i’l-Meṯânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, ts.

Ebû Ali el-Fârisî, Hasan b. Abdügaffâr. *el-Ḥücce li’l-ḳurrâi’s-seb‘a*. thk. Bedrüddîn Kahvecî - Beşir Cüveycâtî. 7 Cilt. Dımaşk: Dârü’l-Me’mûn li’t-Türâs, 1407.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf. *el-Baḥrü’l-müḥît*. thk. ‘Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 8 Cilt. Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1993.

Ebû ‘Ubeyde, Ma‘mer b. Müsenna. *Mecâzü’l-Ḳur’ân*. thk. Fuat Sezgin. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü’l-Hancî, ts.

Ebü’l-Berekât İbnü’l-Enbârî, Abdurrahman b. Muhammed. *el-Beyân fî ġerîbi i‘râbi’l-Ḳur’ân*. thk. Taha Abdulhamîd Taha. 2 Cilt. Kahire: el-Hey’etü’l-Mısriyye el-Amme li’l-Kitâb, 1400.

Ebüssuûd, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî. *İrşâdü’l-‘aḳli’s-selîm ilâ mezâya’l-Ḳur’âni’l-Kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, ts.

Kur'ân-ı Kerîm ve Meâli. çev. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır. İstanbul: İslamoğlu Yayıncılık, 1993.

Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*. çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 9. Basım, 2015.

Ferrâ, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Ḳur'ân*. 3 Cilt. Beyrut: 'Alemü'l-Kütüb, 3. Basım, 1403/1983.

Hâkim el-Cüşemî, Ebû Sa'îd Mühsin b. Muhammed. *et-Tehẕîb fi't-tefsîr*. thk. Abdurrahman b. Süleyman es-Sâlimî. 10 Cilt. Kahire - Beyrut: Dârü'l-Kitâb el-Misrî - Dârü'l-Kitâb el-Lübnânî, 1440.

Hârûf, Muhammed Fehd. *el-Müyesser fi'l-ḳıraâti'l-erba' 'aşare*. ed. Muhammed Küreyyim Râcih. Dımaşk - Beyrut: Dârü'l-Kelim et-Tayyib, 1420.

İbn 'Âşûr, Muhammed Tahir. *Tefsîrü't-taḥrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Darü't-Tunusiyye, 1984.

İbn 'Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gālib. *el-Müḥarrarü'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2001.

İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osman. *el-Müḥteseb*. thk. Ali en-Necdî Nâsif vd. 2 Cilt. Kahire: Dâru Sezgîn, 2. Basım, 1406.

İbn Ebû Hâtim, Abdurrahman b. Muhammed. *Tefsîrü'l-Ḳur'âni'l-'Aẓîm müsneden 'an Rasûli'l-Allah ve'ş-şaḥâbeti ve't-tâbi'în*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. 10 Cilt. Mekke: Mektebetu Nezar Mustafa el-Bâz, 1417/1997.

İbn Hâleveyh, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed. *Müḫtaṣar fî ṣevâzzi'l-Ḳur'ân min kitâbi'l-bedî'*. Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, ts.

İbn Keysân, Ebü'l-Hasan b. Keysân en-Nahvî. *Me'âni'l-Ḳur'ân ve i'râbuh*. thk. Muhammed Mahmûd Muhammed Sabrî el-Cubbe. Kahire: Mektebetü'l-İmam el-Buhârî li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2013.

İbn Zencele, Ebû Zur'a Abdurrahman b. Muhammed. *Ḥüccetü'l-ḳıraât*. thk. Sa'îd el-Afgânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 5. Basım, 1418.

İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekir Muhammed b. Kasım. *Îḍâḥü'l-vaḳf ve'l-ibtidâ*. thk. Mühyüddin Abdurrahman Ramadan. 2 Cilt. Dımaşk: Mecme'u'l-Lüġati'l-'Arabiyye, 1391.

Kur'an Yolu Meâli. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2014.

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li aḥkâmi'l-Ḳur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmühsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.

Mekkî b. Ebû Tâlib, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebû Tâlib Hammûş. *el-Keşf 'an vücûhi'l-ḳıraâti's-seb' ve 'ilelihâ ve ḥucecihâ*. thk. Mühyüddin Ramadan. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 5. Basım, 1418.

Mukātil b. Süleyman. *Tefsîru Muḳātil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü't-Tarihi'l-'Arabî, 2002.

Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *İ'râbü'l-Ḳur'ân*. thk. Halid el-Ali. Beyrut: Dârü'l-Me'rife, 2. Basım, 1429.

Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Me'âni'l-Ḳur'âni'l-Kerîm*. thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî. 6 Cilt. Mekke: Merkezu İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1988.

Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri. çev. Mustafa Öztürk. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 4. Basım, 2016.

Kur'an-ı Kerîm Meâli. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011.

Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer. *Tefsîrü'l-kebîr*. 32 Cilt. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1401/1981.

Reşîd Rızâ, Muhammed. *Tefsîrü'l-Ḳur'âni'l-Ḥakîm*. 12 Cilt. Kahire: Dârü'l-Menâr, 1947.

San'ânî, Abdürrezzâk b. Hemmâm. *Tefsîrü'l-Ḳur'ân*. thk. Mustafa Müslim Muhammed. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1410/1989.

Semîn el-Halebî, Ahmed b. Yûsuf. *ed-Dürrü'l-maṣûn fî 'ulûmi'l-Kitâb'l-'Azîz*. thk. Ahmed Muhammed el-Harrât. 11 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, ts.

Son Çağrı Kur'an. çev. Salih Akdemir. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2009.

Şimşek, M. Sait. *Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsiri*. 5 Cilt. İstanbul: Beyan, 2012.

Süleymaniye Vakfı Meali. çev. Abdulaziz Bayındır, Erişim 19 Mayıs 2020. https://www.suleymaniyevakfimeali.com

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Ḳur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmühsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Merkezü'l-Bühûs ve'd-Dirasâti'l-'Arabiyye ve'l-İslâmiyye Dâru Hicr, 2001.

Tiyek, Fatih. "Kur'an'da Zamirin Merciini Tespitteki Bağlamsal Sorun". *Bilimname* 27/2 (2014), 141-157.

Zeccâc, Ebû İshak İbrâhim. *Me'âni'l-Ḳur'ân ve i'râbuh*. thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: 'Alemü'l-Kütüb, 1988.

Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an ḥaḳāiḳi ġavâmiḍi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eḳāvîl fî vücûhi't-te'vîl*. thk. 'Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1418/1998.

Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Ḳur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: Mektebetu Dârü't-Türâs, 3. Basım, 1404.

Balıkesir İlahiyat Dergisi - Balıkesir Theology Journal
ISSN 2149-9969| e-ISSN 2717-669X
Aralık / December 2020, 12: 77- 103

İMAN-KÜFÜR İKİLEMİ ÖRNEĞİNDE KUR'ÂN'DA İKİLİ ANLATIM VE BUNUN DİNÎ EĞİTİMDEKİ ÖNEMİ*

Halil İbrahim Karaarslan **

Öz

Kur'ân'ın anlatım üsluplarından biri de ikili anlatımdır. İkili anlatımı makalemizde kapsam olarak "dinen, aynı bağlamda, lafzen veya mânen olumlu-olumsuz (olumlu ve olumsuz) mânada kullanılan iki kelime ya da terkibin anlamlı bir bütünlük içinde anlatımı" çerçevesinde ele aldık. Kur'ân'da bu kapsamda ikili anlatım çok yoğun, konusal olarak çok boyutlu, kapsamlı ve detaylıdır. Bunların merkezinde ise iman-küfür ikilemi yer almaktadır. Çalışmamızda iman-küfür örneğini ele alarak ikili anlatımın yaygınlığını göstermeyi amaçladık. Bunu yaparken iman-küfür kavramlarının ve müradiflerinin Kur'ân'daki kullanımlarını tespit ederek bunları inanç boyutunda konusal anlamda tasnife tâbi tuttuk. Bununla yetinmeyerek başka çalışmalarda yer almayan ikili anlatımın genel anlamda eğitimdeki ve özel olarak dinî eğitimdeki öneminden, hangi açılardan tebliğde bir gereklilik arz ettiğinden, lafza, mânaya ve muhataba ne gibi katkıları olduğundan bahsettik.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, İkili Anlatım, Karşıtlık, İman-küfür, Dinî Eğitim.

BELIEF/UNBELIEF DUALITY IN THE QURAN IN THE CONTEXT OF DUAL NARRATION AND IT'S IMPORTANCE IN RELIGIOUS EDCATION

Abstract

One of the narrative styles used in the Quran is dual narrative. In our article, we discussed dual narrative in the context of "conveying two words or expressions religiously, contextually, verbally or semantically in a positive-negative (positive and negative) sense, in a meaningful integrity". In this context, dual narration in the Qur'an is very intense, topically multi-dimentional, comprehensive and detailed. Faith - blasphemy duality is at the center of these. In our work we aimed to show the prevelance of dual narrative by examining the case of faith-blasphemy duality.While doing this we determined the usages of faith-blasphemy concept wıth its synonyms and topically classified in terms of belief. Not content with this we discussed these subjects which were not part of other work; the importance of dual narrative in religious education, in which aspects it is necessary in communication,and what benefits it provided for words, meaning and people.

Keywords: Tafsir, Dual Narrative, Opposition, Belief-blasphemy, Religious Education.

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi /Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 22 Haziran 2020 / 22 June 2020
Kabul Tarihi / Date Accepted: 20 Ekim 2020 / 20 October 2020

BAİD 12 2020

* Bu makale Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitü'nde sürdürülen "Kur'ân'da İkili Anlatım ve Dinî Eğitimdeki Önemi" adlı doktora çalışmamızdan faydalanılarak yazılmıştır.

** Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri/Tefsir Anabilim Dalı Öğrencisi
e-mail: hikaraarslan@hotmail.com - Orcid ID: http://orcid.org/0000-0001-7235-2089

Atıf/Citation: Halil İbrahim Karaarslan, "İman-Küfür İkilemi Örneğinde Kur'ân'da İkili Anlatim ve Bunun Dinî Eğitimdeki Önemi" *BAID* 12 (Aralık 2020): 77- 103
İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir.
Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Giriş

Kur'ân-ı Kerîm, hak ve bâtıl konusundaki mesajlarını iletirken mukayese, diyalog, tartışma, soru-cevap, kısa, temsilî, tasvirî ve açıklayıcı anlatım gibi anlatım üsluplarını kullanmıştır. Onlardan biri de ikili anlatımdır.

İkili anlatım genel anlamıyla "iki kelime ya da terkibin anlamlı bir bütünlük içinde anlatımı" şeklinde tarif edilebilir. Dolayısıyla bu tarifin içine yaz-kış, arz-sema, ins-cin, gülme-ağlama gibi dini bağlamın dışındaki ikilikler girebildiği gibi namaz-zekât, muhacir-ensar gibi birlikte zikredildiği halde birbirine zıt olmayan kavram çiftleri başka bir ifadeyle ikilemler de girebilmektedir. Nitekim örneklerini verdiğimiz bu ikilemleri bütünüyle Kur'ân-ı Kerîm'de sıklıkla görmek mümkündür. Bu sebeple bu anlatım Kur'ân'ın bir âdeti (örfü) olarak görülmektedir.[1]

İbn Âşûr (öl. 1970) zıt kavramlarla yapılan ikilem örneklerinin câhiliye dönemi şiirlerinde az görüldüğünü söyleyerek sadece Lebid'in bir şiirini örnek olarak aktarmıştır.[2] Bununla birlikte tezadı *mücâveretü'l-ezdâd* (zıtların yan yana gelmesi) adıyla terim anlamında ilk defa ele alan Sa'leb' (öl. 291/904) ise, bu konuda Mühelhil (öl. 525 [?]), Tarafe (öl. 564 [?]), Züheyr b. Ebu Süm'a (öl. 609 [?]), A'şa (öl. 7/629 [?]) gibi câhiliye şairlerinden on şiirle iştişhatta bulunmuştur.[3] Dolayısıyla Kur'ân-ı Kerîm kadar yoğun olmamakla birlikte câhiliye dönemi şiirlerinde de tezat ikilemlerini görmek mümkündür.

Biz ise Kur'ân'daki ikili anlatımları "konteks içinde dini bağlamda lafzen veya manen olumlu ve olumsuz mânada kullanılan" ikilemler kapsamında değerlendirip iman-küfür örneğiyle ele alacağız. Nitekim âlimler, Kur'ân'ın âdeti olan ikili anlatımları örneklendirirken daha çok dinî mevzulardaki âyetleri seçmektedirler. Fakat dinî konular çok geniş olmasına rağmen örnek verdikleri âyetleri tebşîr ve inzârla sınırlı tutmaktadırlar. İbn Âşûr ise bunu biraz daha genişletip iman esaslarını ispat eden ve inkârcıların delillerini çürüten âyetleri de dâhil ederek[4] itikadî konuların müsbet-menfî anlatımlarını da ikili anlatım kapsamında değerlendirmiştir. Oysa Kur'ân'da dini konulardaki ikili anlatımlar sadece itikadî mevzûlar ile tergîb ve terhîb ifade eden âyetlerle de sınırlı değildir.

Kur'ân'daki dinî konulara baktığımızda bunların pek çok boyutunun bulunduğunu ve bu boyutların her birisinin olumlu ve olumsuz anlamda iki yönlü

---

1 Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn* (Beyrut: Mektebetu'l-Hilal, 1423/2002), 1/42; İbn Âşûr, Muhammed, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tunûsiyye, 1984), 29/299.

2 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/125.

3 Ebü'l-Abbâs Saleb Ahmed b. Yahyâ b. Zeyd b. Yesâr eş-Şeybânî, *Kavâidü'ş-şi'r,* tah. Ramazan Abdü't-Tevvâb (Kâhire: Mektebetu'l-Hâncî, 2. Baskı, 1995), 58.

4 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/41.

olup genellikle Kur'ân-ı Kerîm'de bu yönleriyle bahsedildiğini ve çoğunlukla aynı bağlamda ele alındığını görmekteyiz.

Bu boyutları bazı ikilemleriyle birlikte şu şekilde sıralayabiliriz:

- **Konuların kendisi:** İman-küfür (itikad), adâlet-zulm (amel), takvâ-fucûr (ahlak) gibi.
- **Konuların vasfı**: Hak-bâtıl, tayyîb-habîs, ma'ruf-münker gibi.
- **Konuların hükmü:** Emir-nehiy, helâl-haram gibi.
- **Konuların tebliği:** Tebşîr-inzâr, va'd-vaîd gibi.
- **Muhatabın tavrı:** Müsbet-menfî, itaat-isyan gibi.
- **Allah'ın isimleri:** Cemâl-celâl gibi.
- **Muhatabın âkıbeti:** Necat-helak, cennet-cehennem gibi.

İkili anlatım yapısal olarak ise, başta tıbak[5] olmak üzere belâgattaki mukabele[6] ve müşakale[7] gibi konuları kapsamaktadır. Fakat bu konuların dışında değerlendirilen; müsbet-menfî veya emir-nehiy[8] şeklinde kullanılan iki zıt kelimeye, birbirine muhalif iki kelimeye,[9] ikisinden biri müphem olan kelimelere[10] ve ikili terkiplere[11] dayalı ikili yapıları da kapsamaktadır.

Kur'ân'daki ikili anlatımların yapısal ve konusal olarak bu kadar geniş çaplı olması bu anlatım üslubuna verilen önemi göstermektedir. Dolayısıyla Kur'ân-ı

---

5 Belağat terimi olarak tıbak "Anlam bakımından aralarında zıtlık bulunan kelimelerin bir ibarede uyum içinde yer alması" anlamına gelmektedir. Ebû Ya'kub es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, nşr. Naîm Zerzûr (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Baskı, 1987), 423.

6 Belağat terimi olarak mukabele: "Bir söz içinde geçen iki veya daha fazla unsurdan sonra her birinin karşıtını yahut ilgilisini sırasıyla zikretmek" anlamına gelmektedir. İsmail Durmuş, "Mukabele" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* (Erişim: 5 Ekim 2020). *"Hâlâ mı bâtıla inanıp Allah'ın nimetlerini inkâr edecekler?" (Ankebut, 29/67)* Kur'ân-ı Kerîm Meâli, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009). Ayrıca bk. el-Bakara 2/216; en-Nisâ 4/173; el-Mâide 5/54; et-Tevbe 9/58, 81; İsrâ, 17/57; el-Kıyâme 75/20-21; eş-Şems 92/9-10.

7 Müşakale bedî' ilminde "bir söz içinde aynı iki kelime arasındaki mana değil, biçim benzeşmesi" olarak tarif edilir. (bk. İsmail Durmuş, "Muşakele" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim: 5 Ekim 2020). *Onlar* ***tuzak kuruyorlar(mekr).*** *Allah da* ***onların bu tertiplerini boşa çıkarttı(mekr)****..."(el-Enfâl 8/30)* ayetinde aynı iki kelime farklı iki manada kullanılarak biri olumlanırken öteki olumsuzlanmaktadır.

8 *Bana şükredin, sakın nankörlük etmeyin." (el-Bakara 2/152)* Ayrıca bk. en-Nahl 16/91.

9 Kelimeler arası muhaliflik ilişkisi itâat-isyân gibi zıtlık, itâat etme-itâat etmeme gibi olumsuzluk ya da lazım-malzum gibi gereklilik ilişkisi değil, birbirini tüketmeyen yani biri varken öteki de olabilecek olan fakat dinen olmaması istenen iki unsurun karşılaştırılması ilişkisidir. *"Allah,* ***alışverişi*** *helâl,* ***faizi*** *haram kılmıştır."(el-Bakara 2/275)* ayetindeki alışverişin haram kılınması aklen faizin haram kılınmasını zorunlu kılmamaktadır. Dolayısıyla kelimeler birbirine zıt değil, muhaliftir.

10 ***Onlar*** *ateşe çağırırlar,* ***Allah*** *ise cennete çağırır…"*(el-Bakara 2/221). Ayrıca bk. Âl-i İmrân 3/136-7.

11 İkilemin her iki yanı da tek bir kelime değil, kelimelerden oluşmaktadır. Bk. el-Bakara 2/282; el-Mâide 5/109; el- İsrâ 17/85.

Kerîm'in sadece konularının değil, o konuları aktarırken kullanılan anlatım üsluplarının da rehber edinilmesinin gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Bu anlatım üsluplarından biri de ikili anlatımlardır. Zira muhatabın ikna edilememesi, fikri kaymaların yaşanması, hak ve bâtılın birbirine karışması tek yönlü anlatımdan kaynaklı sıkıntılardır. İfrat ya da tefrite düşülmesine, mevzuların alanının iyice tespit edilememesine, yanlış ve eksik anlaşılmalara, diğer mevzularla karıştırılmasına, kavram kargaşasına ve dolayısıyla mevzuların farklı anlaşılmasına sebep olmaktadır. Bu sebeple ikili anlatımın, Allah'ın maksadının iyi anlaşılması anlamında tefsir usulündeki, bu maksadın iyi aktarılması anlamında ise dini eğitimdeki önemi ortaya çıkmaktadır.

İkili anlatımla ilgili yapılan çalışmalara baktığımızda Hatice Görmez'in *"Kur'ân-ı Kerîm'in İkili Anlatım Üslubu Bağlamında Terğîb ve Terhîb"* adlı çalışmasını görmekteyiz. Ele alınan konular aynı olsa da bu çalışmada konunun merkezinde terğîb-terhîb varken bizim çalışmamız da iman-küfür ikilemi bulunmaktadır. Yazar bu çalışmasında terğîb-terhîb üslubuna değinmiş olmakla birlikte bu üslubun insana, lafza ve mânaya ne gibi katkıları olduğundan bahsetmemiştir.[12] Ayrıca yapısal anlamda makalenin kapsamına giren diğer bir çalışma *et-Tekabül ve't-temasül fi'l-Kur'ân* adlı eserdir.[13] Bu kitap belâgat konularından tıbak ve müşakale üzerine yapılmış kapsamlı bir araştırmadır. Tıbak bizim konumuzla ilgili önemli bir belâgat kavramıdır. Bu çalışmada zıtlıklar, özellikle lafız üzerinden ele alınmıştır. Fakat bizim çalışmamız ikili anlatım olduğundan, lafızların dışında mâna ile kurulan ikilimler ve tıbakın dışındaki yapılar da önemlidir. Ayrıca bu çalışmada konunun dinî eğitimdeki önemine hiç değinilmemiştir.

Muhatabın sorumluluğu açısından Kur'ânî konuların kendisi farklı kategorilere tâbi tutulabileceği gibi itikadî (iman-küfür), amelî (adâlet-zulm) ve ahlakî (takvâ-fucûr) olmak üzere klasik bir tasnifle üçe de ayrılabilir. Bu başlıkların altına giren ikilemleri ve çerçevesini yukarıda çizdiğimiz farklı boyutları düşündüğümüzde onlarca ikilem karşımıza çıkmaktadır. Onların her birisini bu çalışmaya sığdırmak imkânsızdır. Bu yüzden çalışmamızda ikili anlatım bağlamında Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan itikadî konulardaki iman-küfür ikilemini detaylıca incelemeye çalışacağız. Bu örneği seçme nedenimiz ise Kur'ân'ın temel ikilemi olmasıdır.

1. İman ve Küfür Kavramlarının Lügavî Anlamları

1.1. İman Kavramı

Îmân (ايمان) kelimesi *e-m-n* (امن) kökünden türemiştir. Bu kökten gelen farklı mastarlar vardır. *Emânet* (امانة) masdarı "güvenilir, doğru ve emin olmak",

12 Hatice Görmez, *Kur'an-ı Kerim'in İkili Anlatım Üslubu Bağlamında Terğîb ve Terhîb* (İstanbul: Kuramer, 2017).

13 Fayiz Arif Kar'an, *Tekabül ve't-temâsül fi'l-Kur'âni'l-Kerim* (Ürdün: Camiatu Yermuk, 2006).

"başkasına güven vermek" mânalarına gelir ve "kandırmak", "aldatmak" anlamındaki *hıyânet* (خيانة) kelimesinin zıddıdır.[14] *Emn* (امن) ve *emân* (امان) mastarları ise "emniyette ve güvende olmak", "herhangi bir korkuya karşı kendini güvende hissetmek", "korkmamak" anlamında gelir ve "korkmak" mânasına gelen *havf* (خوف) lafzının zıddıdır.[15] Bu mastarlar ikinci baptan gelince "güvenmek", "itimat etmek" mânalarında *if'âl* babının masdarı olan *iman* kelimesiyle eş anlamda da kullanılmaktadır.[16] *Tef'îl* babının masdarı olan *te'mîn* (تأمين) ise "güvence vermek" ve "güven (garanti) altına almak" anlamlarına gelir.

Sözlükte "korkutma" anlamına gelen *ehâfe* (اخاف) fiilin zıddı olarak zikredilen kelime ise *âmene* (آمن) dir.[17] Bu fiilin masdarı olan *iman*; sözlükte "güven duymak", "(bşe) güveni olmak", "tasdîk etmek", "haber getiren kişinin yalancı olmadığından emin olmak"[18] gibi anlamlara gelmektedir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de iman kelimesinin bu sözlük anlamıyla kullanıldığı olmuştur. *"…'Her ne kadar doğru (sâdık) söylesek de sen bize inanmazsın (mümin)' dediler." (Yûsuf 12-17)*[19] âyetindeki iman ile sözlük anlamı olan *tasdik etme* kastedilmektedir. Bu konuda İbn Manzûr (öl. 711/1311) müfessirler arasında ihtilaf olmadığını belirtmektedir.[20] Yani âyette "Biz doğru söylesek de sen bizi doğrulamazsın" denilmektedir. Doğrulamak (tasdîk), iman kelimesinin diğer sözlük anlamı olan *"*güven duymanın*"* ifade ve izhar edilmesidir.

1.2. Küfür Kavramı

K-f-r (كفر) kökünden gelen *kefr* masdarı sözlükte "örtme" mânasına gelirken[21]; *küfr* masdarına ise imanın zıddı olarak "isyân etmek, kaçınmak"[22] anlamları verilmektedir. Bununla birlikte kefr masdarının da "inkâr etme" (cuhûd)[23] mânasında olduğu ya da tam tersi küfr masdarınının da "örtme" anlamına geldiği

---

14 Muhammed b. Mükerrem İbn Manzûr, *Lisanü'l-arab*, (Beyrut: Dâru Sadr, 1414), "emn", 13/22.

15 Murteza ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmus,* thk. Heyet (Beyrut: Dâru'l-Hidaye, t.y.), "emn", 34/184. Bu manası için bk. Âl-i İmrân 3/154; Mâluf Luwis, *Muncid fî luğa, (*Tahran: y.y., 1383), "emn", 18.

16 Luwis, "emn", 18.

17 Zebîdî, "emn", 34/193.

18 el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa.* thk. M. İvaz (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001), "emn", 12/313; İbn Manzûr, "emn", 13/23; Zebîdî, "emn", 34/186.

19 Kur'ân-ı Kerîm Meâli, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009).

20 İbn Manzûr, "emn", 13/23.

21 "Kefr"kelimesine verilen diğer isimler olan köy, kabir, gece karanlığı da Örtme manası ile ilişkili olgulardır. bk Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-ayn*. thk. M. Mehzûmî ve İ. es-Semarrâî, (Mektebetu'l-Hilâl, t.y.), "kfr", *5*/356; Ebu Bekr Muhammed b. Hasan el-Ezdî, *Cemheratu'l-luğa*, thk. Remzi Munir, (Beyrut: Dâru'l-İlm, 1987), "kfr", 2/786; Rağıb el-Isfehânî, *Mufredâtu elfâzi'l-Kur'ân,* thk. S. ed-Dâvûdî, (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, Beyrut: Dâru'ş-Şamiyye, 1412), "kfr", 716.

22 el-Ferâhîdî, "kfr", 5/356.

23 Ebu'l-Hasan, Ali b. İsmail el-Mursî, *el-Muhkem ve'l-muhiti'l-a'zam*, thk. Abdulhamid Hindâvî, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), "kfr", *7*/3.

belirtilmektedir. Dolayısıyla "örtme" ve "inkâr etme" anlamları birbiriyle ilişkilendirilerek küfr mastarına, "hakkı bâtıl ile gizlemek",[24] "hakka karşı kalbini örtmek"[25] anlamları da yüklenmektedir. Öte yandan küfr mastarıyla birlikte *küfür* ve *küfrân* mastarları *şükr*ün zıddı olarak "nimetin inkârı ve görmezden gelinmesi" yani "nankörlük" mânasına gelmektedir.[26] Fakat küfr kelimesi mef'ûlünü harfi cersiz aldığında "örtme" ve "nankörlük" mânasına gelirken,[27] mef'ûlünü ب harf-i ceriyle aldığında "inkâr etme" mânasına gelmektedir. Küfür kelimesi terim olarak "Din adına tebliğ ettiği hususlarda peygamberi tasdîk etmemek", "ona inanmamak"[28] anlamında kullanılmaktadır.

Kök itibariyle iman kelimesine verilen "güven duyma" ile küfr kelimesine verilen "örtme" anlamlarının Tevrat ve İncil'in aslî dillerinde de var olduğu görülmektedir. Bu da bu kelimelerin temel anlamlarının çok uzun süreler değişmeden korunduğunu göstermektedir.[29]

2. Kur'ân'da İman-Küfür İkilemlerinin Boyutları

İman ve küfür kelimelerin sözlük anlamları olan "güven duyma" ve "örtme" anlamları arasında tezatlık yok gibidir. İman ile küfrün karşıtlığı ise karşımıza Kur'ân-ı Kerîm ile birlikte çıkmaktadır.[30] Hatta Kur'ân-ı Kerîm'de "küfür", sözlükteki zıddı olan "şükür" lafzıyla zaman zaman ele alınsa bile ekseriyetle imanın zıddı olarak ele alındığı göze çarpmaktadır. Çünkü Kur'ân kendi semantik alanı içinde bu kelimelere sebep-sonuç ilişkisi içerisinde tasdik ve tekzîb mânaları da yüklemektedir. Kur'ân'ın semantik alanı içinde iman, Allah'ı ve elçisinin getirdiklerini tasdîk etme anlamına gelirken, küfür ise Resûlullah'ın getirdiklerini tekzîb etme mânasına gelmektedir.[31] Dolayısıyla iman, tasdîk

---

24 Amr bin Muhammed Necmettin Nesefî,, *Talebetu't-talebe,* (Bağdat: Mektebetu'l-müsennâ, 1311), "kfr", 1/72.

25 bk el-Ezdî, "kfr", 2/786; el-Ezherî, "kfr", 10/112*;* İbn Manzûr, "kfr", 5/145; Zebîdî, "kfr", 14/54.

26 Ebu Nasr İsmail b. Hammad Cevherî, *Sıhah tacu'l-luğa,* thk. Ahmed Abdulğaffar, (Beyrut: Daru'l-İlm, 1987), "kfr", 2/807; İbn Manzûr, kfr", 5/144; İzutsu "örtme" anlamını hiç dile getirmeyip nankörlük manasını, küfür kavramının aslî manası olarak aktarmaktadır. (Toshihiko Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan,* çev. Süleyman Ateş, (Yeni Ufuklar Neşriyât, t.y.), 28-29. Fakat asli manasının örtme olduğu, nankörlüğün ise bu manaya tabi olduğu sözlüklere bakılınca anlaşılmaktadır.

27 Müslüman olduktan sonra bir daha şiir söylemediği kaydedilen Lebid b. Rebia (öl. 41) divanında yer alan ve "Bulutların yıldızları örttüğü gecede" anlamına gelen في ليلةٍ كَفَرَ النُّجومَ غَمَامُهَا ifadesinde *kefera* fiilini harf-i cersiz kullanır. (bk. Lebid b. Rebia, Ebu Ukeyl el-Amirî, *Divanu Lebid b. Rebia, (*Dâru'l-Marife, 2004), 1/111).

28 Mustafa Sinanoğlu,"Küfr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (Erişim 5 Ekim 2020).

29 Hatice Nuray Şahin, *Vahiy sürecinde E-M-N Ve K-F-R Kökleri Üzerine Semantik Çalişma (*Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 88-89.

30 Yunus Ekin, *Kur'ân'a Göre Küfr Kavramı*, (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstütüsü, Doktora Tezi, 2000), 265.

31 Ebu'l-Beka Eyyub b. Musa, el-Kırîmî, *el-Külliyyât mucemun fi'l-mustalahat ve'l-furûkî'l-lugaviyye,* thk. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısrî, (Beyrut: Muessestu'r-Risale, t.y.), "kfr", 764.

mânasına gelir, tasdik de tekzîbin zıddıdır. Bu sebeple iman da küfrün zıddıdır.[32] Şimdi iman-küfür kelimelerinin Kur'ân-ı Kerîm'deki birlikte kullanımlarını inceleyelim.

Kur'ân-ı Kerîm'de *k-f-r* kökü 536 kez, *emn* ve türevleri ise 908 kez zikredilmektedir. Bu zikrin kahir ekseriyeti, 841 kez zikredilen *if'âl* babının mastarı olan iman ve türevleridir. Kur'ân bağlamında "inkâr etme" ve "yalanlama" mânasında imanın zıddı olan küfr ve türevleri ise 500'e yakın kez zikredilmektedir.[33]

Küfr ve iman sözcükleri ve türevleri, birbirinin zıddı olarak yaklaşık 150 âyette birlikte kullanılmaktadır.[34] Ayrıca aynı âyette olmasa da aynı bağlamda ikileme girdiği pek çok yer vardır.[35] Bunlara bir de iman-küfür ikileminin bir yönünü lafzen -yani iman ve küfür kavramlarından biriyle- diğerini de mânen zıddı olan lafızlarla yapılan ikili anlatımları da dâhil ettiğimizde rakam artmaktadır. Rakam, iman ya da küfrün hangisinin sabit olduğuna göre değişmektedir.

Bazen bu ikilemlerde küfür sabit olup karşısında manevi zıddı olan ve imanla aynı yönde değerlendirilen kelime ya da terkipler kullanılmaktadır. Örneğin ikilemin bir tarafında küfr kelimesi varken diğer tarafında iman kelimesi değil onun yerine hidâyet,[36] tevbe,[37] fi sebîlillah,[38] İslâm,[39] i'tesım billah (Allah'a dayanma),[40] takvâ[41] ve benzeri[42] kelime ya da terkipler bulunabilmektedir. Bunları da değerlendirmeye kattığımızda küfür kavramının en az 320 kez iman kapsamındaki karşıtlarla[43] düaliteye girdiği anlaşılmaktadır.

Başka bir açıdan iman-küfür kavramları arasındaki ikilem, birisinde özne diğerinde nesnede tecelli edebilmektedir. Küfrün öznesi kâfirle, imanın nesnesi Allah ve resulü arasındaki ikili anlatım gibi.[44] Yani âyetlerde kâfirle Allah ya da

---

32 İbn Manzûr, "kfr", 13/21; bk. U'de Halil, Ebû U'de, *Tedavvürüd'dilali beyne lugati'ş-şiri'l-cahiliyye ve lugati'l-Kurâni'l-Kerim*, (Ürdün: Mektebetu'l-Menar, 1975), *272.*

33 Bu mananın dışında Kur'ân-ı Kerîm'de, bağışlama manasında tefil babından gele كَفَّرَ (keffera) ve türevleri 16, nankör anlamındaki kefûr (كفور) 12, nankörlük anlamında küfrân (كفران) ve cennet içeceği olarak isimlendirilen kâfûr (كافور) ise birer kez zikredilmiştir. Bir de nankörlük manasında yine fiil olarak 10 yerde kullanılmaktadır.

34 Bazıları için bk. el-Bakara 2/88, 108; Âl-i İmrân 3/86, 90, 100, 106, 167, 177, 193; en-Nisâ 4/170; et-Tevbe 9/23; en-Nahl 16/106; Mü'min, 40/10; et-Teğâbûn 64/2.

35 bk. el-Bakara 2/276-7; 99-100; Âl-i İmrân 3/112-6, 149-51, 175-6; en-Nisâ 4/18-9, 56-57, 161-2; el-Mâide 5/9-10, 35-6, 64-5, 67-8, 110-11; Tevbe, 68-72; 47/33-34; 57/20-21; 71/26-8.

36 el-Bakara 2/38-9; Âl-i İmrân 3/55.

37 el-Bakara 2/160-1.

38 Âl-i İmrân 3/13.

39 Âl-i İmrân 3/19, 20-21, 80; et-Tevbe 9/74; Lokman, 31/22.

40 Âl-i İmrân 3/101; el-Enfâl 8/49-50.

41 Âl-i İmrân 3/196-8; en-Nisâ 4/131.

42 en-Nisâ 4/101; el-Mâide 5/3; el-A'râf 7/66-7; el-Enfâl 8/30.

43 Kar'an, *et-Tekâbul ve't-temâsül,* 348.

44 et-Tevbe 9/2, 3, 40; Hûd 11/7, 27-8.

Resûlullah arasında ikili anlatım yapılabilmektedir. Kâfir küfrün faili ve öznesi iken, Allah ise imanın mef'ûlü ve nesnesidir.

Bununla birlikte iman ve küfür kavramlarından birisi çok zikredilip aynı bağlamda diğeri (iman ya da küfür)[45] veya manevî zıddı[46] bir kez zikredilebilmektedir.

Ayrıca iman ve küfür kavramlarının ikisinin birlikte kullanımıyla değil de, bu kavramlardan birinin aynı bağlamda müsbet ve menfî kullanımıyla da iman-küfür ikilemi aktarılabilmektedir. *"…Oysa Süleyman… küfre girmedi. Fakat şeytanlar, küfre girdiler." (el-Bakara 2/102)* âyetinde küfür kelimesi "küfre girmedi-girdi" ifadesiyle, *"…öylesi var ki ona (Kur'ân) inanır; …öylesi de var ki ona inanmaz…" (Yûnus 10/40)*[47] beyanındaki iman kelimesi ise "inanır-inanmaz" ifadesiyle aynı bağlamda müsbet-menfî formlarında kullanılmak suretiyle ikili anlatıma girmektedir.

İkili anlatıma giren bütün bu yapı ve örnekleri düşündüğümüzde küfür kavramının düaliteye girmeden tek başına zikredildiği yerlerin ender kalacağı anlaşılacaktır.

Diğer taraftan "iman" kavramı ile küfür yerine dinen olumsuzlanan başka bir kelimenin kullanımıyla oluşturulan ikilemler açısından Kur'ân-ı Kerîm'e baktığımızda "iman" lafzı ve türevlerinin mânen karşıtlarının, şirk,[48] tekzîb[49] nifak,[50] fısk,[51] cürm,[52] zulm,[53] isyân[54] gibi sözcüklerle aktarıldığını görmekteyiz. Bu tarz ikili anlatımlar en az 370 kez karşımıza çıkmaktadır.[55] Bunların dışında yukarıda belirttiğimiz tekrarlar ve iman kelimesinin olumlu-olumsuz kullanımlarını da dâhil edince rakam ciddi anlamda yükselecektir.

Bu veriler ekseninde Kur'ân-ı Kerîm'e bakıldığında konuların doğrudan ya da dolaylı iman-küfür karşıtlığı üzerine inşa edildiği anlaşılacaktır.[56] Dolayısıyla iman-küfür ikilemini müstakil başlık altında inanç konusu kapsamında tasnif etmiş olsak da ibadet, ahlak, sosyal hayat, ahiret gibi her bir mevzunun anlatımındaki lafızlarda ya da o lafızların ruhunda temel ikilem olarak görmek

---

45 el-Bakara 2/89-91, 102; Âl-i İmrân 3/56-7; 72-73, 90-1, 99, 106, en-Nisâ 4/150-2; 155-6; el-Mâide 5/67-8; 72-81.

46 Âl-i İmrân 3/55; en-Nisâ 4/101, 102; el-Enfâl 8/34-38; et-Tevbe 9/4.

47 bk. el-Mâide 5/41; el-A'râf 7/87; et-Tevbe 9/113; el-İsrâ 17/105.

48 bk. el-Mâide 5/82; et-Tevbe 9/17-18, 28.

49 bk. el-A'râf 7/72.

50 bk. el-Hadîd 57/12-13.

51 bk. Âl-i İmrân 3/110; es-Secde 32/18; el-Hucurât 49/11.

52 bk. Tâhâ 20/74-75.

53 el-En'âm 6/82.

54 el-Hucurât 49/7.

55 Kar'an, 2006, s. 448.

56 Arkoun, Kur'ân-ı Kerîm'de Mümin/kâfir merkezli iki kutuplu bir söylemin olduğunu ifade etmektedir. (bk. Muhammed Arkoun, *Kur'ân Okumaları,* çev. Ahmet Zeki Ünal (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 68.

mümkündür. Ayrıca iman ile küfrün nesnesi Allah ile mâsivâ olduğu gibi öznesi mümin ile kâfir ve neticesi cennet ile cehennem olabilmektedir.

Her açıdan iman ve küfür merkezli ikili bir yapı arz eden Kur'ânî anlatımlar, iman ve küfrün bir araya gelemeyeceğini,[57] küfrün olduğu yerde imanın olamayacağını[58] bize göstermektedir. Küfredenlerin iman etmemesi,[59] bâtıla inanıp Allah'ı inkâr etmesi,[60] bazıların iman ettikten sonra inkâr etmesi,[61] imana karşı küfrü satın alması[62] Allah'ın mümine imanı sevdirip, inkârı çirkin göstermesi,[63] meleğe, müminlere yardımcı olmayı, kâfirleri öldürmeyi emretmesi,[64] iman-küfür ikilemlerinin farklı şekillerdeki anlatımıdır.

İman ve küfrün nesnesi olan ikilemler Allah-mâsivâ olduğu gibi peygamber-kâhin, Kur'ân-kehânet, diriliş-yok oluş da olabilmektedir. Bu ikilemler, konular üzerinden anlatılırken bazen bu konuların ortak paydası olan iman-küfür üzerinden de anlatılabilmektedir.

İtikadî mevzular tek bir âyette iman-küfür ikilemiyle aktarılmaktadır. "*Ey iman edenler! Allah'a, Peygamberine, Peygamberine indirdiği kitaba ve daha önce indirdiği kitaba* ***iman edin****. Kim Allah'ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini ve ahiret gününü* ***inkâr ederse*** *derin bir sapıklığa düşmüş olur." (Âl-i İmrân 3/136)* âyetinde temel inanç esaslarımız olarak saydığımız hususlar olan Allah'a, Peygambere, kitaplara, meleklere, ahirete iman emredilirken diğer taraftan bunların inkârı dolaylı olarak nehyedilmektedir. Şimdi bu hususların her birisi ile ilgili ikili anlatımları ele almaya çalışalım.

2.1. Tevhid-Şirk, Allah-Mâsivâ

Kur'ân-ı Kerîm'in ana mesajı, tevhiddir. Başka bir ifadeyle Kur'ân, çağrısını Allah'ın varlığından öte birliğine iman üzerine ikame eder. Kur'ân bağlamında imanın zıddı küfür olduğu gibi tevhidin zıddı ise şirktir. Yani tevhidin olduğu yerde şirk, şirkin olduğu yerde tevhîtten bahsetmek mümkün değildir.

Tevhid tek ve bir olmak anlamına gelen v-h-d (وحد) kökünden türeyen *tef'il* babı mastarı olup " (bir şeyi) birlemek, bir tek olduğuna iman etmek" anlamına gelmektedir.[65] *Şirk* ise ş-r-k (شرك) kökünden türeyen ve "ortak olmak",

---

57 bk. el-Bakara 2/108; et-Tevbe 9/66; en-Nahl 16/106.
58 bk. el-Bakara 2/6; et-Teğâbûn 64/2.
59 bk. el-Bakara 2/88.
60 el-Ankebût 29/52.
61 bk. Âl-i İmrân 3/86; en-Nahl 16/106.
62 bk. Âl-i İmrân 3/177.
63 el-Hucurât 49/7.
64 el-Enfâl 8/12.
65 bk. el-Ferâhîdî, "vhd", 3/281; el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, "vhd", 5/125; Ebu'l-Kasım, Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğa*, thk. Muhammed Basıl (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), "vhd", 2/323; İbn Manzûr, "vhd", 3/450.

"ortaklık"; "ortak koşmak, (bir şeyi başka bir şeyin) ortağı görmek" anlamındaki bir mastardır. Şirk koşana *müşrik*, şirk koşulana *şerik* denmektedir.[66]

Ortak edinmek anlamına gelmesinden ötürü şirkin mahiyetinde ikilik vardır. Dini bağlamda ortak (mâsivâ) olumsuzlanıp kendisine ortak koşulan (Allah) olumlandığı için şirkin geçtiği her yerde zımnen de olsa konumuz dâhilindeki ikili anlatım vardır. Bununla birlikte zımnen olmayıp da lafzen ya da mânen bir şekilde metinde yer alan ikili anlatımları incelediğimizde ortaya şu sonuç çıkmaktadır:

Kur'ân'da şirk köküne bağlı 168 kelime yer alırken bunların 165'i "Allah'a bir şeyi ortak kılmak" anlamındadır.[67] Bu mânanın zıddı tevhid kelimesi lafzen zikredilmemektedir. Bununla birlikte tek başına toplamda 67 kez zikredilen *vahde*, *vâhid* kelimeleri "Allah'ı birlemek" mânasına gelen terkiplerle 27 kez kullanılmaktadır.

Bunların yedisinde şirk-tevhid[68] ikilemi aynı bağlamda lafzen zikredilmektedir. Bununla birlikte şirkin, tevhid kelimesine ya mürâdif,[69] muhalif[70] ve mukabil[71] kelimelerle ya terkiben[72] ya da mânen[73] toplamda 100'ü aşkın yerde ikili anlatıma girdiği görülmektedir. Vahde, vâhid kelimeleri ise ya zıddıyla[74] ya şirk kelimesine mürâdif[75] veya muhalif[76] bir kelimeyle ya da terkiben[77] toplamda 21 yerde ikileme konu olmaktadır.

---

66 el-Ezdî, "şrk", 2/733; el-Ezherî, "şrk", 10/12; el-Cevherî, "şrk", 4/1593-1594.

67 Muhammed Fuad Abdulbâkî, *el-Mu'cemu'l-mufherres (*Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1422/2001), 466-469.

68 Lafzen: el-En'âm 6/19; et-Tevbe 9/31; er-Ra'd 13/16; el-Kehf 18/110; el-Mumin 40/12, 84; Fussilet, 41/6.

69 Mürâdif: İman/şirk (el-Bakara 2/221; el-Mâide 5/82; et-Tevbe 9/17-8, 28, 113; Yusuf 12/106; en-Nahl 16/99-100; en-Nûr 24/3; el-Ahzâb 33/73; el-Fetih 48/5-6; Beyyine, 98/6-7); İslâm/şirk (Âl-i İmrân 3/64; el-En'âm 6/14); hanif/şirk (el-Bakara 2/135; Âl-i İmrân 3/67, 95; el-En'âm 6/79, 161; Yûnus 10/105; en-Nahl 16/120, 123; el-Hac 22/31).

70 Muhalif: hidayet/şirk (el-En'âm 6/88, 148-9); takvâ/şirk (et-Tevbe 9/36).

71 Mukâbil: Allah/şerik-mâsivâ (en-Nisâ 4/36; el-En'âm 6/41, 81, 136; el-A'râf 7/190, 195; Yûnus 10/18, 28-9, 34, 35, 66, 71; Hûd 11/54; Yusuf 12/38; er-Ra'd 13/16, 33; en-Nahl 16/35, 86; el-Kehf 18/26, 38, 42, 110; el-Hac 22/26; en-Nûr 24/55; Sebe 34/27; Fâtır 35/40; el-Mumtehine 60/12; ec-Cin 72/2, 20); Allah/Muşrik (et-Tevbe 9/1, 3, 7; Yusuf 12/108; el-Kasas 28/87; el-Mumin 40/42).

72 Terkib: el-En'âm 6/106; el-Hicr 15/94; en-Nahl 16/1; el-Muminûn 23/91-2; en-Neml 27/59, 63; el-Kasas 28/68; el-Ankebût 29/65; er-Rûm 30/33, 40; ez-Zümer 39/67; el-Mumin 40/73-4; et-Tûr 52/43; Haşr, 59/23; Beyyine, 98/1-5.

73 Mânen: el-Bakara 2/105; el-Mâide 5/72; el-En'âm 6/41, 64, 78-9; et-Tevbe 9/4, 5, 6, 33; er-Ra'd 13/36; en-Nahl 16/3, 54; el-Muminûn 23/59; el-Kasas 28/62, 74; el-Ankebût 29/8; er-Rûm 30/31; ez-Zümer 39/65-6; Fussilet, 41/47; eş-Şûrâ 42/13; Saf, 61/9.

74 Zıdd: vâhid/selâse (en-Nisâ 4/171; el-Mâide 5/73) vâhid/isnân (en-Nahl 16/51).

75 Mürâdif: vâhid/müreferrık (Yusuf 12/39; es-Sâd 38/5, 65).

76 Muhalif: vâhid/küfr (el-Bakara 2/161-3); vâhid/tevellev (el-Enbiyâ 21/108).

77 Terkib: el-A'râf 7/70; ez-Zümer 39/45; el-Mumtehine 60/4; en-Nahl 16/20-2; el-İsrâ 17/46; ez-Zümer 39/4.

Allah, kendisine ortak (şerîk) olarak görülen hiçbir şeyi (mâsivâ) kabul etmez ve kendisinin tek olduğunu ifade eder. *"…Allah'ın birliğine iman ettik, ona şerik saydıklarımızı da inkâr ettik" dediler." (el-Mumin 40/84)* âyeti ise Allah-mâsivâ, tevhid-şirk ve iman-küfür düalitelerinin aynı âyette zikredildiği mümtaz bir örnektir. Bu karşılaştırmada Allah'ın gerçek ilah olduğu (müsbet), mâsivânın ise ilah olmadığı (menfî) aynı anda ifade edilmektedir. Mâsivâdan bazıları ise âyetlerde hususi olarak zikredilerek farklı açılardan Allah ile ikilem içerisinde ele alınmıştır. Onlar put,[78] cin,[79]melek,[80] insan,[81] gece, güneş, ay,[82] şeytan[83] ve nefistir.[84]

Allah hakkında pek çok şerik ihdas, edilebildiği gibi şirkin de pek çok boyutu vardır. Allah-mâsivâ düalitesinde gerçekleşen şerik ihdası ulûhiyyet,[85] rubûbiyyet[86] ve ubûdiyyet[87] merkezinde olmak üzere çeşitli şekillerde gerçekleşebilmektedir. Bu üç yönünde birbiriyle sıkı irtibatı vardır. Zira rab olmayan ilah olamayacağı gibi ilah olmayana da ibadet edilmez.

Bu üç boyutlu tevhid çağrısının her bir yönünün ikili anlatımla aynı bağlamda anlatıldığı eşsiz bir âyet vardır. *"De ki: "Ey Ehl-i kitap!.. "Allah'tan başkasına ibadet etmeyelim. (ubûdiyyet) O'na hiçbir şeyi şerik koşmayalım, (ulûhiyyet) kimimiz kimimizi Allah'tan başka rab edinmesin. (rubûbiyyet)" (Âl-i İmrân 3/64).* Bu âyette ibadet ve rab edinme ayrı ayrı cümlelerle ve başkası için değil, Allah için emredilmek suretiyle lafzen iki konuda da ikili anlatım yapılmaktadır. Allah'a şirk koşmaktan nehye gelince "başkasını ilah edinme nehyedilip sadece Allah'ı ilah edinmenin emredilmesi" mânasını gerektirmesinden ötürü burada da mânen ikili anlatım yapılmaktadır.

---

78 bk. el-Bakara 2/257; en-Nisâ 4/51, 60, 76; el-Mâide 5/90-2; el-A'râf 7/138-140; en-Nahl 16/36; el-Enbiyâ 21/51-6; eş-Şuarâ 26/77; el-Ankebût 29/17, 25; ez-Zümer 39/17.

79 bk. el-En'am 6/100.

80 bk. el-İsrâ 17/40; Sebe, 34/41, 37/149-50; Zuhruf, 43/19

81 bk. el-Bakara 2/258; Âl-i İmrân 3/79-80; en-Nisâ 4/171; el-Mâide 5/73, 116; et-Tevbe 9/30-31; en-Nahl 16/51.

82 bk. el-En'âm 6/76-79; en-Neml 27/24; Fussilet 41/37

83 bk. el-Bakara 2/268; en-Nisâ 4/117, 119. el-A'râf 7/30; 16.99-100; Yâsin, 36/60; 43.61-62.

84 bk. Tâhâ 20/14-16; el-Furkân 25/43.

85 Başta bu bağlamda Kur'ân-ı Kerîm'de 36 kez farklı formlarda tekrar edilen لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللَّهُ hakikati yer almaktadır. Ulûhiyyet açısından diğer Allah-masiva ikilemleri için bk. Âl-i İmrân 3/62; el-En'âm 6/19, 46; el-A'râf 7/59; et-Tevbe 9/31; el-Kasas 28/71,72; Fussilet, 41/6; et-Tûr 52/43.

86 bk. Âl-i İmrân 3/64; el-En'âm 6/164; et-Tevbe 9/31; Yûsuf 12/39; el-Kehf 18/14 el-Enbiyâ 21/52-56; eş-Şuarâ 26/28-29.

87 bk. el-Bakara 2/21-22, 83, 133; en-Nisâ 4/36; el-En'âm 6/56; el-A'râf 7/70, 180-181; Yûnus 10/104; Hûd 11/50, 61, 84; el-Kehf 18/110; Tâhâ 20/54; el-Hac 22/18; el-Muminûn 23/23; en-Nûr 24/55; en-Neml 27/43; el-Kasas 28/88; el-Ankebût 29/17, 56; er-Rûm 30/31; ez-Zümer 39/17, 65-66; Yâsin, 36/60-61.

Bu üç temel sıfata hâlıkıyet[88], kudret,[89] meşiet,[90] hidâyet[91] ve hâkimiyeti[92] de eklemek mümkündür. Bu sıfatlar açısından da Allah-mâsivâ ikilemi dikkate değer şekilde Kur'ân'da zikredilmektedir.

İman-küfür dışında Allah-mâsivâ ikilemi üzerinden gerçekleşen farklı eylemler de vardır. Onlar ise ġaybı bilme,[93] bâki olma,[94] dost edinme,[95] korkma,[96] sevme,[97] sövme,[98] gizlenme,[99] adına savaşma,[100] davet[101] gibi mevzulardır.

2.2. Peygamber-Kâhin/Şair

İman ve küfrün nesnesi olan diğer bir ikilem peygamber-kâhin/şairdir.

Câhiliyede en yüksek edebi tür olarak görülen şiir, hitabet ve kehânetin ancak özel bir donanım ya da ilhama bağlı söylenebileceğine inanılıyordu.[102] Şair ve kâhinler, görünmeyen varlıklar (cin) tarafından yönetilen ve cinlerin verdikleri ilhamlarla etkili sözler söyleyen ve insanları bu sözlerle sihirleyen, büyüleyen kişiler olarak görülürdü.[103] Dolayısıyla bu iki zümreye aynı zamanda mecnûn (cinlenmiş) da denirdi. Aslında bu inanış, şair ve kâhinlerin söyledikleri şiir ve kehânetleri, kendilerine ait olduğunu iddia ettikleri bir cinne dayandırmaları sebebiyle gelişmiştir.[104] Bu yüzden olsa gerek en büyük şairlerin cinler olduğu söylenirdi.[105] Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de cinlerin şairlere inerek bir şeyler

---

88 Ayrıca bk. Yûnus 10/34; er-Ra'd 13/16; en-Nahl 16/20; el-Kasas 28/71-72; Fâtır 35/3; es-Saffât 37/125; el-Ahkâf 46/3-4; et-Tûr 52/35; el-Vâkıa 56/58, 63, 68, 71, 72.

89 el-Enfâl 8/17; Yûnus 10/34; Fâtır 35/41; ez-Zümer 39/38; el-Fetih 48/21.

90 bk. el-Bakara 2/284; Âl-i İmrân, 3/26; el-Mâide 5/40; el-En'âm 6/39; el-İsrâ 17/54; el-Kasas 28/68; el-Ahzâb 33/17; ez-Zümer 39/23; et-Tekvîr 81/29;

91 el-Bakara 2/272; el-Enfâl 8/17, 63; Yûnus 10/35; en-Nahl 16/37; el-Kasas 28/56; 35/22.

92 el-Bakara 2/107; Âl-i İmrân 3/189; el-Mâide 5/120; el-A'râf 7/158; 5; et-Tevbe 9/116; el-İsrâ 17/111; Kehf, 18/2; en-Nûr 24/42; el-Furkân 25/2; eş-Şûrâ 42/49; el-Hadîd 57/2.

93 bk. en-Neml 27/65; Yûsuf 12/86.

94 bk. el-Kasas 28/88

95 bk. el-Bakara 2/257; en-Nisâ 4/119; el-A'râf 7/30, 196-7; er-Ra'd 13/16 el-Ankebût 29/22; es-Secde, 32/4; Sebe, 34/41; eş-Şûrâ 42/9; Câsiye 45/19.

96 Bk. Âl-i İmrân, 3/175. Korkulan nesnenin olumlanıp olumsuzlanması anlamında terazinin bir kefesindeki sabit (Allah) diğer kefesinde yer alan unsur değişebilmektedir. bk. Allah/İnsan (en-Nisâ 4/77; el-Mâide 5/44; el-Ahzâb 33/37, 39); Allah/Müşrik (et-Tevbe 9/13) Allah/Zalim (el-Bakara 2/150); Allah/Kâfir (el-Mâide 5/3).

97 bk. *el-Bakara 2/165;* ez-Zümer 39/45.

98 el-En'âm 6/108.

99 bk. en-Nisâ 4/108

100 bk. en-Nisâ 4/76.

101 bk. el-Mü"min 40/41-42

102 Muhammed Abid Câbirî, *Kur'ân'a Giriş,* çev. Muhammed Coşkun (İstanbul: Mana Yayınları, 2011), 106.

103 Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, 200.

104 Cahiliyenin en büyük şairlerinden olan Al-A'şal-Ekber şiirlerinde Mishal adında kendisine gelen bir cinden, o cin lütfetmeden konuşamayacağından bahseder. (bk. Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, 196-197)

105 Ebu Zeyd el-Kuraşi, *Cemheretu'l-eş'ari'l-arab*, neşr. Ali Faur (Beyrut: y.y. 1406/1986), 58-60 akt. Yusuf Sancak, "Eski Arap Şiirinde 'En Güçlü Şair' Kavramı", *Ekev Akaderni Dergisi* 1/1 (1997), 234.

fısıldadığı, şairlerin de onlara kulak verdiği belirtilmektedir.[106] Dolayısıyla müşrikler, görülmeyen bir varlık olan melek tarafından Peygamberimiz'e indirilmiş olması ve üslubunun etkileyiciliği sebebiyle Kur'ân'ı, tam olarak benzemediğini bilseler dahi o zamanki edebî türlerden en yüksek mertebede gördükleri şiir ve kehânetle kıyaslıyorlardı. Cenâb-ı Hak ise peygamber-kâhin/şair ikilemiyle Kur'ân-ı Kerîm'in kâhin ve şair sözü olmayıp bir elçinin sözü olduğunu beyan etmektedir. "*Bu Kur'ân, pek kerim bir resûlün[107] sözüdür. O, bir şairin sözü değildir, …O bir kâhinin sözü de değil!…" (el-Hâkka 69/40-42)*

Peygamber-şair ikilemleri Kur'ân-ı Kerîm'de, peygamber-mecnun[108] ve kendisine tâbi olunan şeyler anlamında peygamber-hevâ[109] ikilemiyle de karşımıza çıkmaktadır. Peygamber ve şairin getirdikleri anlamında Kur'ân-şiir[110] ikilemleri de görülmektedir.

Yine sadece peygamber üzerinden anlatılıp olumlanan ve olumsuzlanan iki yönlü anlatımlarda mevcuttur. Peygamberin resul olduğu-sapkın olmadığı,[111] hatırlatıcı olduğu-zorba olmadığı[112] ve beşer olduğu-melek olmadığı[113] onlardan bazılarıdır.

Bunlarının dışında Ehl-i kitabın Hz. Muhammed'in (s.a.v) peygamberliği gerçeğini gizlediklerini fakat Allah'ın gerçeği bildiği,[114] peygamberin mümine hidâyet ederken kâfire edemeyeceği,[115] Ehl-i kitabın peygamberler arasında ayrım yapıp bazılarına iman edip bazılarını inkâr ettiği,[116] müminlerin hiçbirisini ayırmayıp bütün peygamberlere inandığı,[117] iman konusunda peygamberleri ayıranların cehennemlik, ayırmayanların ise cennetlik olduğu[118] hakikatlerini de peygamber bağlamında olumlanan ve olumsuzlanan iki yönlü anlatımın diğer örnekleri olarak görebiliriz.

2.3. Kur'ân-Şiir

106 bk. eş-Şuarâ 26/221-224.

107 "Resul" den maksatın peygamber olduğu ifade edildiği gibi (bk. Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîl-i âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Muhammed Şakir (Müessesetü'r-Risâle, 2000), *23*/242; Ebu Mansur Muhammed Maturîdî, *Te'vilâtu ehli's-sünne,* thk. Mecdi Baslum (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 6/461.) Kur'ân'ı peygambere nakletmesi sebebiyle Cebrail (a.s.) da olabileceği ifade edilmiştir. (Maturîdî, *Te'vilâtu ehli's-sünne,* 6/461.)

108 el-Mâide 5/110-11; ez-Zâriyât 51/52.

109 el-Kasas 28/50.

110 bk. Yâsin 36/69; Ayrıca Kur'ân-şair ikilemi için bk. Enbiya 21/2-5.

111 bk. el-A'râf 7/61, 67.

112 bk. Kâf, 50/45; el-Ğâşiye 88/21-22; Peygamber'e Kur'ân-ı Kerîm'in indirilmesi onun sıkıntıya girmesi için değil öğüt alması için indirildiğine dair bk. Tâhâ 20/2.

113 bk. el-İsrâ 17/93-95; el-Muminûn 23/24.

114 bk. el-Bakara 2/146-7.

115 bk. en-Neml 27/80-81; er-Rûm 30/52-53.

116 bk. en-Nisâ 4/150-2.

117 bk. el-Bakara 2/285.

118 bk. en-Nisâ 4/150-2, 170; el-Mâide 5/12.

Her ne kadar başlığı Kur'ân-şiir olarak koymuş olsak da Kur'ân-ı Kerîm'in karşısında kehânet, vesvese, ümniye, bâtıl olan her şey olabilmektedir.

"Biz, o Peygamber'e şiir öğretmedik. Bu, ona yaraşmaz da. O (na verdiğimiz) ancak bir öğüt ve apaçık bir Kur'ân'dır." (Yâsin 36/69) âyetinde Kur'ân-şiir bağlamında peygambere öğretilenin Kur'ân-ı Kerîm olduğu olumlanırken, şiir olduğu olumsuzlanmaktadır. Bununla birlikte şeytanın peygambere "ümniye" atması da ele alınmakta fakat bunun bu şekliyle kalmadığı ümniyenin silinip Kur'ân'ın sağlamlaştırıldığı ikilemle aktarılmaktadır.[119]

Kur'ân-şiir ikilemleri bazen konu merkezli bazen muhatap merkezli[120] bazen de teklîf merkezli[121] anlatılmaktadır.

Konu merkezli anlatımlarda olumlanan-olumsuzlanan anlamda Kur'ân-ataların yolu[122] Kur'ân-nefsin hevası[123] gibi düaliteler kurulabilmektedir. Kur'ân'ın kaynağı mevzusunda Allah-mâsivâ,*[124]* Kur'ân'ın aracısı bağlamında resul-şair/kâhin[125] ve Kur'ân'ın konusu anlamında fasl-hezl[126] ikili anlatımları karşımıza çıkmaktadır.

Bazen Kur'ân yerine bu bağlamda değerlendirilebilecek kitap, âyet, vahiy, Tevrat, İncil, sure, sahife gibi kelimelerde ikili anlatımla kullanılabilmektedir. Bu kelimelerden en çok kullanılanı ve en kapsamlı anlama gelen kitap kelimesidir. Zira Kitap Kur'ân'da sayılan bu kelimeleri de içine alacak şekilde 245 yerde[127] 19 farklı anlamda kullanılmaktadır.[128] Bunların çok büyük kısmı genel anlamda Allah'ın peygamberlerine indirdiği vahiy anlamına gelmektedir. Bu anlamıyla kitaba inanma-inanmama düaliteleri kurulabilmektedir.

Muhatap açısından genel anlamda kitaba inanma-inanmama,[129] günün ortasında inanıp sonunda inanmama,[130] kitaplar arası ayrım yapıp bir kısmına

---

119 bk. el-Hac 22/5.

120 bk. el-Bakara 2/121; el-Mâide 5/*65;* el-En'âm 6/57; Hûd 11/17; el-Kasas 28/53-5.

121 bk. el-Bakara 2/47; en-Nisâ 4/170; el-İsrâ 17/107.

122 bk. el-Bakara 2/170; el-Mâide 5/104; el-A'râf 7/28; el-Enfâl 8/31-33; Yûnus 10/77-78; el-Muminûn 23/68; Lokmân, 31/21-22; Zuhruf, 43.21-24.

123 bk. el-Bakara 2/120, 145; el-Mâide 5/48, 49 el-En'âm 6/56-7; er-Ra'd 13/37; el-Muminûn 23/71; eş-Şûrâ 42/15; el-Câsiye 45/18; Muhammed 47/14; Kamer 54/2-3.

124 bk. Yusuf 12/37, 111.

125 bk. el-Hâkka 69/41-2.

126 bk. et-Târık 86/13-14; Kur'ân'ın Hak olup sihir olmadığına dair düalite için bk. ez-Zuhruf 43/30; es-Saffât 37/14.

127 Murat Sülün, "Kur'ân'da "Kitab" kavramı ve Kur'an vahiylerinin kitaplaşması". *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 1997/1, 68. Kanan, bu sayıyı 230 olarak açıklasa da Sülün'ün verdiği rakam daha doğrudur.

128 Orhan Kanan, *Kur'ân'da Kitap Kelimesinin Anlamları, (*Ankara*:* Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994), 8.

129 bk. el-Bakara 2/26, 121, 159-160; Âl-i İmrân 3/112-3; en-Nisâ 4/55, 56-57, 136; el-A'râf 7/87; et-Tevbe 9/124-5; Hûd 11/17; el-Ankebût 29/47; es-Saf 61/14.

130 bk. Âl-i İmrân 3/72.

(Tevrat) inanıp bir kısmına (Kur'ân) inanmama,[131] bir kitabın âyetleri arasında ayrım yapıp bazısına inanıp bazısına inanmama[132] ya da müminlerden bütün peygamberlere indirilene inanmaları ve ayrım yapmamalarının istenmesi[133] Kur'ân'ın inananlar için hidayet inanmayanlar için anlaşılmaz olduğu durumları[134] bu konudaki ikilemlerden bazılarıdır.[135]

Yine kitapların hak olarak indirildiği, inkar edenlerin azaba uğrayacağı,[136] Ehli kitabın Allah'ın kitabına çağrıldığı onların ise yüz çevirdiği,[137] okuduklarına Allah'ın kitabı dedikleri fakat öyle olmadığı,[138] onlardan bir kısmının kitabı inkar ettiği, bir kısmın ise onunla ibadet ettiği,[139] münafıkların Müslümanlarla karşılaştıklarında kitaba iman ettiklerini söyleyip ayrıldığında ellerine ısırmaları,[140] Kur'ân'a karşı iman edenlerin kalplerinin ürperdiği, kalpleri katılaşanlar gibi olmadığı,[141] Yahudilerin kendi kitapları Tevrat'ı tahrif edip değersiz meta karşılığında satarken, Müminlerin Kur'ân-ı Kerîm'e sımsıkı bağlandıkları,[142] bu bağlamdaki ikilemlerin diğer konularıdır.[143]

2.4. Melek-Şeytan

Meleğin de şeytanın da yaratıcısı Allah'tır. Bununla birlikte aynı bağlamda melek olumlanırken şeytan olumsuzlanmaktadır. *"Meleklere: "Adem'e secde edin.," demiştik, secde ettiler, yalnız İblis diretti." (Tâhâ 20/116)*[144] âyetinde olduğu gibi melek Allah'ın emrine itâat ederken, şeytan isyân etmektedir. Cenâb-ı Hak ikisine de lugavî anlamıyla vahyedebilme kabiliyeti vermiştir.[145] Ama melek mümine güven, kâfire korku salarken, şeytan ise tam tersi mümine vesvese atıp korku salmaktadır.[146]

---

131 bk. el-Bakara 2/91.

132 bk. el-Bakara 2/85; er-Ra'd 13/36

133 bk. el-Bakara 2/136.

134 bk. Fussilet 41/44.

135 Bunların dışında da şu ayetlere bk. Kur'ân'ın Müminlere şifa iken kâfirlerin zararını arttırır. bk. el-İsrâ 17/82. Müttaki/kâfir muhatapları açısından Kur'ân, irşat/pişmanlık olarak görülmektedir. bk. Hakka, 69/48-50. Öğüt/kaçınma olarak görüldüğü anlamı için bk. A'lâ 87/10-12; Kur'ân müminleri hidayete erdirirken (el-Bakara 2/2-5) kâfir ve münafıkları ise hidayete erdirmez. (el-Bakara 2/6-16)

136 bk. Âl-i İmrân 3/3-4.

137 bk. Âl-i İmrân 3/23.

138 bk. Âl-i İmrân 3/78.

139 bk. Âl-i İmrân 3/112-113.

140 bk. Âl-i İmrân 3/119.

141 bk. el-Hadîd 57/16.

142 bk. el-A'râf 7/169-70.

143 Bunların dışınca ayrıca bk. en-Nisâ 4/47, 140; el-Mâide 5/48, 59, 65-66, el-En'âm 6/92-93, 156-157; el-A'râf 7/3; et-Tevbe 9/36; Yûnus 10/37; er-Ra'd 13/1; el-Kehf 18/1-2.

144 Ayrıca bk. el-Bakara 2/34; el-A'râf 7/11; el-Hicr 15/30-31; el-İsrâ 17/61; el-Kehf 18/50; es-Sâd 38/74.

145 el-En'âm 6/121. Ayrıca insanları sapıklığa düşürme anlamında bk. en-Nisâ 4/60; Peygamber'e vesvese attığına dair bk. Hac 22/52.

146 bk. el-Enfâl 8/11-12. Yine şeytanın mümine değil, müşriğe hâkimiyet kurabileceğine dair bk. en-Nahl 16/99-100.

Melek Allah'tan aldığı Kur'ân'ı peygambere, hak olarak (iman, amel, iyilik gibi) vahyetmektedir. Şeytan ise kendi uydurduğu kehânetleri şair ve kâhinlere, bâtıl olarak (puta tapma, küfür, emre isyan gibi) fısıldamaktadır. Bu durumu şu tabloyla görselleştirebiliriz.

Melek Allah'ın elçisi iken, şeytan ise kendisinin elçisidir. Bu yüzden Kur'ân-ı Kerîm'de bazı yerlerde melek-şeytan mukayesesi yapılırken bazı yerlerde ise Allah-şeytan karşılaştırılması yapılmaktadır.[147]

Kâhinler ve şairler câhiliyede bu anlamda kabiliyetleri olan şeytanlardan aldıkları ilhamlarla kehânetlerini ve şiirlerini ortaya koyuyorlardı. Hz. Peygamber'in melekten aldığı vahyi duyduklarında farklı bir metinle karşılaştıklarını anladılar, fakat şüpheye düşerek kendisine şeytanın ilham ettiği iftirasında bulundular. Kur'ân ise onların bu iddialarını yalanlayarak Kur'ân-ı Kerîm'in şeytanın fısıldadığı bir söz değil, meleğin getirdiği bir söz olduğunu ikili anlatımla ifade etti. *"O (Kur'ân), …güvenilir bir elçinin (Cebrail'in) getirdiği sözdür. (*Tekvîr 81*/*19-20*) …O (Kur'ân) kovulmuş şeytânın sözü değildir." (*Tekvîr 81/25*)"*

Peygamber'e karşı çıkmak, getirdiği Kur'ân'ı yalanlamaktır. Kur'ân'ı yalanlamak onun melek tarafından getirildiğine, Allah'ın birliğine ve içinde yer alan bütün hak ve hakikatlere inanmamaktır. Bütün bu haddi aşmaların her biri ayrı ayrı şeytana tâbi olma anlamına gelmektedir. Dolayısıyla menfî tarafı temsil eden şeytan; melek ve Allah ile ikileme girdiği gibi Kur'ân-ı Kerîm'de peygamber, Kur'ân ve genel olarak hakkın karşısında da anlatılmaktadır. Yani peygamber-şeytan,[148] Kur'ân-şeytan,[149] hak-şeytan[150] düaliteleri de olabilmektedir.

Şeytan merkezli ikili anlatımlarda ise şeytanın insanları azdırmak (ğayy) için doğru (mustekim) yolun üzerine kurulacağı,[151] muttakilerin şeytana yenilmedikleri, ama şeytana kardeş olanların saptırıldığı,[152] şeytanın muhlisleri değil diğer insanları azdıracağını söylemesi,[153] buna karşılık Allah'ın şeytana hâkimiyetinin azgınlara olup, başka kimseye olamayacağını belirtmesi[154] gibi ikilemleri görmek mümkündür.

147 Allah/şeytan mukayesesi için Allah/mâsivâ düalitesine bakılabilir. Ayrıca bkz: el-Bakara 2/208, 268; Yâsin 36/60-61; el-Mucâdele 58/19, 22; ez-Zuhruf 43/61-62.

148 bk. el-İsrâ 17/64; Meryem 19/43-44; el-Furkân 25/27-9*;* Fâtır 35/4-6; el-Ankebût 29/36-38; ez-Zuhruf 43/53, 60-62.

149 bk. el-Mâide 5/91; el-A'râf 7/175; Lokmân 31/21; ez-Zuhruf, 43/36; el-Mucadele 58/19.

150 bk. el-Bakara 2/35-6, 168, 208; el-En'âm 6/142; el-A'râf 7/19-20, 26-7; el-İsrâ 17/26-27, 53; Tâhâ 20/115-120; el-Hac 22/3; en-Neml 27/24; Muhammed 47/25; el-Mucadele 58/9-10; Fussilet 41/34-36.

151 bk. el-A'râf 7/16.

152 bk. el-A'râf 7/201-2.

153 bk. el-Hicr 15/39; es-Sâd 38/82-3.

154 bk. el-Hicr 15/41.

2.5. Haşr-Yok Oluş

İnanç konusunun diğer düaliteye giren mevzusu ahirete imandır. Ahirete imanın düalitelerinden bazıları tartısı ağır-hafif gelenler, yüzleri aklaşanlar-kararanlar, kitabı sağdan-soldan verilenler ve cennet-cehennemdir. Konumuzu iman-küfür ikilemi üzerinden işlediğimiz için burada sadece ahirete inanma-inanmama bağlamında haşr-yok oluş konusuna temas edeceğiz.

Ahirete inanma-inanmama düalitesi farklı şekillerde karşımıza çıkmaktadır. *"Böyle iken "Ölümden sonra şüphesiz diriltileceksiniz" (haşr) desen, inkârcılar "Mutlaka bu, apaçık bir büyüdür" (inkâr) derler." (Hûd 11/7)* âyetinde ilk bölümde Allah tarafından haşrın varlığı belirtilirken, ikinci bölümde kâfirler tarafından varlığı inkâr edilmektedir.[155]

Yine ahireti inkâr edenlere karşı ahiretin varlığı ortaya konulurken,[156] başka bir âyette kıyamete inananların gerçek olduğunu bilip korktukları inanmayanlar ise alay edip çabuk kopmasını istedikleri ikilemle aktarılmaktadır.[157]

Ahirete inanana da inanmayana da dünya da rızık verildiği,[158] fakat ahirete inanmayanların azaba uğrayacağı, inananların ise mükâfata nail olacağı,[159] hakikatleri ise ahirete iman-inkâr bağlamında ikili anlatımın diğer konularıdır.[160]

3. İkili Anlatımın Eğitimdeki Önemi

İman-küfür örneğindeki ikili anlatımın boyutlarına baktığımızda en detay konularda dahi ikili anlatımın yaygın bir şekilde kullanıldığını görmekteyiz. Bu da Kur'ân'ın anlatım üslupları arasında ikili anlatımın çok önemli bir yere sahip olduğunu göstermektedir.[161]

Kur'ân'ı vahyeden ile insanı yaratan Allah'tır. O, insanın zihin ve duygu yapısını, olayları kavrama ve anlamlandırma biçimini bilmektedir. Bu sebeple ona göre bir anlatım metodu tercih etmiştir. İnsanda var olan bu durumu ihmal etmeyerek her bir eğitimcinin ikili anlatımı kullanması gerekir. Bunu gerekli kılan pek çok sebep vardır. Bu sebeplerin bazısı genel anlamda bütün eğitim alanlarını, bazısı ise dinî eğitimi kapsamaktadır.

3.1.Genel Anlamda Eğitimde İkili Anlatımın Gerekliliği

İnsanın yaratılıştan gelen zihin ve duygu yapıları her türlü eğitimde ikili anlatımı gerekli kılmaktadır. Ayrıca iki zıt veya çelişik mevzunun aynı hükmü alamayacağı,

---

155 bk. el-İsrâ 17/49; Meryem 19/65; el-Muminûn 23/82; Yâsin 36/78; es-Sâffât 37/16, 53.

156 bk. en-Nahl 16/38-40; Sebe 34/7-8; el-Kıyâme 75/3-4.

157 bk. eş-Şûrâ 42/18.

158 bk. el-Bakara 2/126.

159 bk. en-Nisâ 4/38-40.

160 Bu konunun diğer örnekleri için bk. el-En'âm 6/29; en-Nahl 16/38; el-Muminûn 23/37; Duhân 44/34-35; el-Câsiye 45/4-26.

161 Bu tesbiti ayrıca krş. Kerim Buladı, *Kur'ân Kendisini Nasıl Tanıtır? (*İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2010), 210.

iki zıt mevzunun üçüncü halinin olması veya eksik ve yanlış anlamaları engelleme genel anlamda eğitimde ikili anlatımı gerekli kılan hususlardır. Şimdi bunları izah etmeye çalışalım.

3.1.1. İnsanın Zihin Yapısı

Akıl "kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunan, kıyas yapabilen güç" olarak tarif edilmiştir. Aklın bu özelliği sayesinde özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü şıkkın imkânsızlığı gibi mantık terimleri oluşturulmuştur. Dolayısıyla bir mevzunun anlaşılma ve kavranması için zihnin o mevzu ile ilgili benzerlikler üzerinden kıyas yapması, karşıtlıklar ve olumsuzluklar üzerinden ise mukayeseler ve ikilemler kurması gerekmektedir. Mukayese yapan ve ikili yapısı olan bir zihin sayesinde insan bir mevzu ile ilgili iyi ve kötüyü, doğru ve yanlışı ayırt etmekte ve doğrunun peşine düşerken, yanlış düşünce ve davranışlardan sakınmaktadır.[162] Davranışların çoğu zihinle idare edildiğinden iyi ve kötü bilgisinin insan zihnine tanıtılması gerekmektedir. Çünkü kendisine hangi davranışın yarar hangisinin zarar vereceğini öğrenmesi için insanın iyi ve kötüyü bilmesi gerekmektedir.[163]

Dolayısıyla Kur'ân-ı Kerîm'in sıklıkla kullandığı ikili anlatım üslubu; hem kâinata ve olaylara hem fıtrata hem de insanın zihin yapısına uygun bir anlatım tarzıdır.[164] Kur'ân'ın, insanın anlama ve kavrama yeteneğini ihmal etmesi de zaten düşünülemezdi.[165]

3.1.2. İnsanın Duygu Yapısı

İnsanın duygu yapısında tam bir düalite vardır. İki yönlü ve birbirine zıt olan bu duygular nefiste birbirine komşudur. İnsanın tabiatı bu şekilde terkip edilmiştir. Çocuk birbirine komşu bu zıt duygu çiftleriyle beraber yaratılmıştır.[166] Lezzet-ezâ, Ümit-korku, rıza-isyan, sevgi-nefret bunlardan bazılarıdır.[167]

---

162 krş. Süleyman Hayri Bolay, "Akıl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim: 5 Ekim 2020)

163 Bayraktar Bayraklı, *İslâm'da Eğitim,* (İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2009), 208.

164 Muzaffer Ecevit, *Kur'ân Kendini Anlatıyor:Kur'ân'in Simetrik-İkili Yapısı* (İstanbul: Simetri Yayınları, 2005), 6.

165 Yûnus İşeri, *Kur'ân'da Bir Anlatım Türü Olarak Mukayeseli Anlatım,* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Y. Lisans Tezi, 2014), 286.

166 Muhammed Kutub, *İslâm Terbiye Ve Ahlâk Sistemi,* çev. Ali Özek (İstanbul: Hisar Yayınları, 1977), 179.

167 Sayan, haz-acı, arzu-endişe olarak isimlendirdiği kavram çiftlerini zihnin bir yeteneği olarak değerlendirmiştir. Aslı neye dayanırsa dayansın bu insanın varlığında ikilikli bir yapının bulunduğunu göstermektedir. krş. Erdinç Sayan, "Analitik Zihin Felsefesinin Temel Problemlerine Bir Bakış", *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 19, (Ekim 2012), 37-54.

Kur'ân; rahmet-azap, cennet-cehennem tasvirleri gibi terğîb-terhîb yönlü ikili anlatımlarıyla insanın bu duygu yapısını gözeterek ikna etmeye çalışmaktadır.[168] İnsanın duygu yapısına bu derece yakın olan sevap ve hayra teşvik, kötülük ve cezadan korkutma metodu[169] Kur'ân'da var olduğu gibi sünnette ve İslâm eğitiminde de mevcuttur.[170]

Dolayısıyla kim ne tür bir yönlendirmeye tâbi tutulursa tutulsun, bunun sağlıklı bir şekilde yürümesini temin için mutlaka insanın temel duygu yapıları olan haz ve elemin her ikisine birden aynı anda dikkat edilmesi gerekir.[171]

3.1.3. İki Zıt Mevzunun Üçüncü Halinin Olması

İkisinin yokluğu durumunda üçüncü bir halin mümkün olduğu pek çok zıtlık vardır. Tasdik-tekzip, menfaat-zarar, emir-nehiy, tebşîr-inzâr, ıslah-fesat, sevap-günah ve cennet-cehennem onlardan bazılarıdır. Bu zıtlıkların her ikisi aynı anda var olamazken, yok olabilir. Dolayısıyla birinin yokluğuna değinildiği aynı yerde zıttının yok veya var olduğundan bahsetmek bir gerekliliktir. Zira bu yapılmadan konu sağlıklı anlaşılmayabilir.

Mesela menfaat ve zararın her ikisi de aynı anda var olamaz, fakat yok olabilir. Bu sebeple bir şeyin zararının yokluğundan bahsedildiği yerde fayda sağlama durumu netleşmiş olmaz. Bu durumla da ilgili bilgi verilmesi gerekir. Nitekim "*Ey Muhammed! De ki: 'Allah'ı bırakıp da, sizin için ne bir zarara ne de bir yarara gücü yeten şeylere mi tapıyorsunuz?*"(el-Mâide 5/76)[172] âyetinde putların zarar veremediği gibi menfaatinin de olmadığı belirtilerek ikili anlatım yapılmıştır. Böylece o putların hiçbir şeye kudretinin olmadığı net bir şekilde ortaya konulmuştur.

Diğer taraflardan bunların birisinin varlığından bahsettikten sonra zıttının da yokluğuna değinmek gerekmemektedir. Fakat yine de değinilmesi, durumu muhatap açısından daha da anlaşılır kılacaktır.

3.1.4. İki Zıt Veya Çelişik Mevzunun Aynı Hükmü Alamayacağı

Gerek aralarında üçüncü halin mümkün olduğu zıt ikilemler olsun gerekse de üçüncü halin imkânsız olduğu çelişik düaliteler olsun olumlu-olumsuz anlamdaki ikili anlatımın taraflarının aynı hükmü alması mümkün değildir. Dolayısıyla bu

---

168 Hayati Aydın, *Kur'ân'da Psikolojik İkna* (Ankara: Fecr Yayınları, 2016), 40; Mustafa Şen, *Kur'ân'da va'd ve vaîd,* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Y. Lisans Tezi, 1997), 159.

169 Şengül, *Kur'ân Kıssaları Üzerine,* 325.

170 Mahmut Demir, *Terğîb-Terhîb Hadîslerinin Değerlendirmesi ve Mevzuât Edebiyatindaki Yeri (*Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Ensitütüsü, Y.Lisans Tezi, 2001), 29; Abdullah Özbek, *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed* (İstanbul: Esra Yayınları, 1994), 224.

171 Said Ramazan Bûtî, *Kur'ân'da İnsan ve Medeniyet*, çev. Resul Tosun (İstanbul: y.y., 1987), 85.

172 Ayrıca bkz. el-En'âm 6/71; Yûnus 10/18, 106; Tâhâ, 20/89; el-Enbiyâ 21/66; el-Hac 22/12; el-Furkân 25/55; eş-Şuarâ 26/73; er-Ra'd 13/16; el-Furkân 25/3.

durumun aynı anda belirtilmesi gerekmektedir. Bu da ancak ikili anlatımın kapsamına giren mukayese ile olmaktadır.

Mukayese ile birbirinin karşıtı olan iki tez karşı karşıya getirilerek ikisinin de aynı hükmü almalarının aklen mümkün olmadığı ortaya konulmak istenmektedir. Böylece insan aklı, değişik özelliklere sahip olan birbirine zıt iki düşünceyi, özelliklerini göz önünde bulundurarak değerlendirecek ve hangisinin akla daha yakın, gerçeğe daha uygun, daha zararsız ve yararlı olduğunu bulacaktır.[173]

3.1.5. Eksik ve Yanlış Anlamaları Engelleme

Bir konunun olumlu-olumsuz olmak üzere iki yönü vardır. Konuyu sadece olumlu ya da olumsuz yönüyle sunma aslında bir mantık hatasıdır.[174] Her şeyin zıddıyla bilinmesi kaidesi de bu kapsamda düşünülebilir. Zira zıtlıkların bizzat kendisi mânanın anlaşılmasına vesile olur.[175] Dolayısıyla tek bir yönüyle değil, olumlu-olumsuz yönleri ya da karşıtlarıyla ele alındığı takdirde konu ya da kavramların yanlış ve eksik anlaşılmasının önüne geçilecektir.[176]

"Bana şükredin, sakın küfretmeyin."(Bakara 2/152) âyetindeki küfre, aynı bağlamda şükr kelimesiyle düaliteye girmesi dolayısıyla "nankörlük" yani "nimetlerin inkârı",[177] "yalanlaması değil, görmezden gelinmesi (setr)"[178] anlamı verilmektedir. Dolayısıyla küfr kelimesinin buradaki anlamının muhkemleşmesi şükr kelimesiyle olmaktadır. *"Onlardan bir kısmı iman bir kısmı küfretti*."(Bakara 2/253) âyetindeki küfr ise imanla ikileme girmesi dolayısıyla "imansızlık" anlamında kullanılmaktadır. Bu örneklerde de görüldüğü üzere küfür kelimesi ikileme girdiği kelimeye göre anlam kazanmaktadır.

3.2. Dini Eğitimde İkili Anlatımın Gerekliliği

Yukarıda sayılan maddelerin dışında birkaç sebep vardır ki bunlar hususiyle dinî eğitimde ikili anlatımı gerekli kılmaktadır.

3.2.1. İmtihanda Bulunma

Şayet dünyada imtihan oluyorsak imtihan olduğumuz konuların, imtihan sahibi Allah tarafından kesin bir şekliyle iyi ve kötü ayrımına tâbi tutulması gerekir. Zira imtihana tâbi tutulanlara ne ile nasıl imtihan edildiğinin, neyi yapıp neyi yapmamanın iyi ve neyi yapıp neyi yapmamanın kötü olduğunun bildirilmesi gerekmektedir. Yoksa sorumlu tutulamazlar. Dolayısıyla imtihanın gereklerinden

---

173 Yusuf Şevki Yavuz, *Kur'ân-ı Kerîm'de Tefekkür ve Tartışma Metodu* (Bursa: İlim ve Kültür Yayınları, 1983), 156.

174 Tererruatlı bilgi için bk. Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 300.

175 Ahmed Matlub, *Fununun belagiyyetun* (Kuveyt: Dâru'l-Buhûsu'l-İlmiyye, 1975), 275.

176 Fersahoğlu, *Kur'ân'da Zihin Eğitimi*, 482.

177 Nesefî, *Medâriku't-tenzîl,* 1/43.

178 Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, 1/182; Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *e'l-Câmiu li ahkâmu'l-Kur'ân,* thk. Ahmed el-Berdûnî (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1384/1964), 2/152.

biri de salih ve fasit amellerin birbirinden ayrılması gereğidir.[179] Bu da ikili anlatımı gerekli kılmaktadır.

Nitekim Kur'ân'da peygamberin de, müminlere iyiliği emredip kötülükten nehyettiği, onlara iyi ve temiz şeyleri helâl, kötü ve pis şeyleri haram kıldığı[180] ve bu suretle onlara hayır ve şer olan iki apaçık yolu gösterdiği[181] belirtilmektedir.

3.2.2. Cennetlik ve Cehennemlik Amellerin Kesin Bir Şekilde Birbirinden Ayrılması

İmtihanın sonunda cennetle mükâfat, cehennemle ceza varsa hangi düşünce ya da amelin kendisini cennete hangisinin de cehenneme götüreceğini kişinin bilmesi gerekmektedir. Allah'a iman etmenin cennetlik bir inanç olduğunu bildiği gibi Allah'ı inkârın da cehennemlik bir tutum olduğunu, iffetin cennetlik, fuhşun cehennemlik bir amel olduğunu kişi bilmelidir. Şengül'de teşvik-korkutma üslubuyla yapılan terbiyenin faydalarından bahsettiği yerde şunları ifade etmektedir:

"Gerçekten insan yaptığı işin, gittiği yolun sonunda sevindirici veya elem veren bir neticeye ulaşacağını bilmezse, hayra yönelik bir terbiyede belli bir hedefe ulaşması zordur. Belki de mümkün değildir. Bu itibarla insan fıtratı açısından, hayırlı amelin dünya ve ahirette hoş ve sevindirici bir neticesinin; kötülüğün de elemli, azap verici bir karşılığın olacağını düşünülmesi veya daha önce meydana gelmiş vakıalarla bizzat bilinmesi gerekmektedir."[182]

3.2.3. Tebliğ Vazifesi

Başka gerekçeye gereksinim duymadan tebliğ vazifesinin kendisi dahî ikili anlatımı gerekli kılmaktadır. Çünkü Cenâb-ı Hak toplumda tebliğ yapan bir zümrenin bulunmasını emrederken bu zümrenin iki yönlü vazifesini "iyiliği emr ve kötülükten men" olarak özetlemektedir. Dolayısıyla gerçek anlamıyla tebliğ ancak içinde emir ve nehyin olduğu iki yönlü anlatımla olmaktadır.

3.3. Dinî Eğitimde İkili Anlatımın Faydaları

Kur'ân'ın anlatım üslubu ve tebliğ metodu olarak sıklıkla başvurduğu ikili anlatımın pek çok açıdan lafza ile mânaya katkısı ve muhataba faydası bulunmaktadır.

3.3.1. Lafza ve Mânaya Katkısı

İkili anlatım öncelikle mânaya güzellik katmaktadır. İkili anlatım, başta tıbak olmak üzere mukabele, müşâkele yapılarına dayanmaktadır. Bunlar ise bedii ilmi içerisinde yer alan manevî güzellikler anlamındaki *el-muhassinâtu'l-ma'neviyye*

179 Yûnus Abdumerzuk, *et-Tekâbülü'l-lafzî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 7.
180 bk. el-A'râf 7/157.
181 bk. el-Beled 90/10.
182 İdris Şengül, *Kur'ân Kıssaları Üzerine,* (İzmir: Işık Yayınları, 1995), 325.

başlığında ele alınır.[183] Bu da ikili anlatımın mânaya güzellik kattığını göstermektedir. Ayrıca ikili anlatım tarzlarından olan mukayese üslubu da söze edebi bir güzellik katmakta ve sözün anlamı karşısında muhatap duygusal tatmine ulaşmaktadır.[184]

Sözü yüceltmekte ve değerini artırmaktadır.[185] İkili anlatımla söze ve fikre kazandırılan güzellik ve kuvvet beraberinde sözün muhatapta daha fazla etki etmesini de sağlamaktadır.[186]

Mânayı somutlaştırmaktadır. Varlıklar ve kavramlar karşılaştırılırken doğru-yalan, cesur-korkak, adâlet-zulüm, tembel-çalışkan, hayır-şer, genç-yaşlı gibi birbirine zıt yönlerden mukayese yapılmaktadır. Bu şekilde iki yönlü dile getirilen düşüncede varlık veya kavram daha somut şekilde anlatılmış olmaktadır.[187] Ayrıca ikili yapılar konuyu sınırlandırmaktadır.[188] Karşılaştırmalarla konunun somutlaşması ve sınırlandırılması muhatabın konuyu algılamasını da kolaylaştırmaktadır.[189]

Düşünceyi geliştirmektedir. İkili anlatım usullerinden olan karşılaştırma sayesinde insan, değişik özelliklere sahip birbirine zıt iki düşünceyi ve özelliklerini göz önünde bulundurup değerlendirebilmekte ve hangisinin gerçeğe daha uygun, akla daha yakın, daha yararlı ve zararsız olduğunu anlayabilmektedir.[190]

3.3.2. Muhataba Faydası

Muhatabın konuya odaklanmasını ve konuyu kolay anlamasını sağlamaktadır. Bir fikri zıddı ya da mukabili ile anlatmak karşıdaki kişi üzerinde daha büyük etki meydana getirmekte ve muhatabın konuya odaklanmasını sağlamaktadır.[191] Konuya odaklanan şahıs konuyu anlama ve kavrama önündeki en büyük engeli aşmış olur.

Muhataba iradesiyle tercih etme imkânını tanımaktadır. Zira insan kendisine iyi-kötü olarak sunulan iki alternatiften birini cebrî olarak değil, kendi iradesiyle

---

183 Abdurrahman b. Hasan Habenneke el-Meydânî, *el-Belâğâtu'l-arabiyye, (Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 1996), 2/371;* İsmail Durmuş, "Tezat" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 5 Ekim 2020); Fatma Serap Karamollaoğlu, *Kur'ân Işığında Belâgat Dersleri; Bedî' İlmi (*İstanbul: İşaret Yayınları, 2014), 5.

184 Haticetül Kübra Demirçin, *Kur'ân-ı Kerîm'de Mukayese Uslubu (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Y. Lisans Tezi, 2012),*118.

185 Süleyman Cesur, *Arap Dili Ve Belâgatinde Tıbak Sanatı* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Y.Lisans Tezi, 2015), 58.

186 Hasan Aktaş, *Klasik Türk Şiirinde Edebî Sanatlar* (Edirne: Yort Savul Yayınları, 1. Baskı, t.y.), 93.

187 Edebiyat Öğretmeni, "karşılaştırma" (Erişim 8 Ekim 2020)

188 Adem Balkaya, *Kozmogoni Anlatılarında Dikotomik Algının Nedenselliği*, Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 7/4, (2002), 992.

189 Mehmet Şanver, *Kur`an`da Teblîğ ve Eğitim Psikolojisi*, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2004), 195.

190 Yavuz, *Kur'ân-ı Kerîm'de Tefekkür ve Tartışma Metodu*, 156.

191 Cesur, *Arap Dili ve Belâgatinde Tıbak Sanatı*, i.

seçmektedir. Kur'ân'da yapılan ikili anlatımlarla konular, dinen iyi-kötü ayrımına tâbi tutularak her ikisi muhatabın basiretine sunulmakta[192] doğru ve yanlış anlatılarak, seçim muhataba bırakılmak suretiyle doğruyu kendisinin bulması sağlanmaktadır.[193] Bu da muhatabın kendilik bilincinin gelişmesine katkı sağlamakta[194] ve insanın psikolojisini olumlu etkilemektedir.[195]

Yeni bilgiler öğrenmeye kapı aralamaktadır. Tıbak ve mukabele gibi ikili yapıların en önemli katkılarından biri zihinde yeni fikir çağrışımlarına vesile olmasıdır. Hatta şunu söylemek mümkündür ki bir konunun karşıtlıklar kurularak anlatılması, benzerlikler kurularak anlatılmasına göre yeni düşünceleri daha iyi akla getirmektedir.[196] İkili anlatımlardan biri olan mukayese üslubu da aynı zamanda bir bilgi edinme yoludur.[197] Çünkü bir konunun bu üslupla ele alınması, muhatabın konuya daha iyi odaklanmasını ve konuyu daha iyi anlamasını sağlamakta ve bu anlam üzerinden yeni anlam ve yorumlara ulaşmasını kolaylaştırmaktadır.[198]

Muhatabın her konunun farklı yönlerini görebilmesini sağlamaktadır. Tek yönlü bir anlatım konunun eksik anlaşılmasına ve ifrat ve tefrite düşülmesine sebebiyet verebilmektedir. İki yönlü anlatım ise konunun farklı yönlerinin de görülüp hakkıyla anlaşılması ve uygulanmasına vesile olmaktadır.[199]

Kişinin aklen ve kalben tatmin olmasını sağlamaktadır. İkili anlatımlardan özellikle mukayese ve tartışma metotlarının ayrıca aklî ve kalbî tatmine ulaştırıcı özellikler taşıdığını söylemek mümkündür. Çünkü mukayese üslubu insanı tefekküre sevk edip bireyin iradesiyle karar vermesine imkân vermekte ve bireyin kendilik bilincinin gelişmesine katkı sağlamaktadır. Bu da muhatabın aklî ve kalbî tatmine ermesini netice vermektedir.[200] Ayrıca yeni bilgiler elde etme ve yeni anlamlara ulaşmak da kişinin aklen ve kalben tatmin olmasında önemli bir paya sahiptir.[201]

Muhatabın eğitmene ya da tebliğciye olan güvenini artırmaktadır. Çünkü ikili anlatımlardan olan tartışma metodunu uygulayan bir eğitimci birbirine karşıt iki fikri aynı anda ortaya koymaktadır. Bunlardan kendi savunduğu fikrin gerekçelerinden bahsettiği gibi karşın tezin iddialarına da temas etmektedir. Bu

192 Hayati Aydın, *Kur'ân'da İnsan Psikolojisi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 1999), 43.
193 Ayşe Süt, *Din Eğitimi Açısından Kur'ân'da Hak ve Bâtıl Kavramları*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Y. Lisans Tezi, 2010), 93.
194 Demirçin, *Kur'ân-ı Kerîm'de Mukayese Uslubu,* 119.
195 Demirçin, *Kur'ân-ı Kerîm'de Mukayese Uslubu,* 21.
196 el-Meydânî, e*l-Belâğâtu'l-arabiyye*, 2/378.
197 Yaşar Fersahoğlu, *Kur'ân'da Zihin Eğitimi* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1998), 480.
198 Demirçin, *Kur'ân-ı Kerîm'de Mukayese Uslubu,* 21.
199 Hasan Aktaş, *Klasik Türk Şiirinde Edebî Sanatlar* (Edirne: Yort Savul Yayınları, t.y.), 93.
200 Demirçin, *Kur'ân-ı Kerîm'de Mukayese Uslubu,* 119.
201 Demirçin, *Kur'ân-ı Kerîm'de Mukayese Uslubu,* 21.

şekilde çift yönlü bir iletişimin tercih edilmesi ise muhatap nezdinde daha objektif bulunmakta bu da eğitmene güveni artırmaktadır.[202]

Cenâb-ı Hakk'ın hiçbir şeyi ihmal etmediğini dolayısıyla her şeye hâkim olduğunu insanın anlamasına vesile de olmaktadır. İnsanın bu kazanımı elde etmesini sağlayan ikili anlatım yapıları ise umumiyetle istisnâ kalıplarıdır. Bunların da Kur'ân da pek çok örneğini bulmak mümkündür.

İkili anlatımla kişiye Allah'ın âdil olduğu gösterilmektedir. Cenâb-ı Hak kullarına ahirette mutlak suretle âdil olacağını belirttiği gibi[203] Kur'ân'da celâl ve cemâl sıfatlarını aynı anda kullanarak kullarına inzâr ve tebşîrde bulunmakta, böylece adîl olduğunu söylemekte ve ahirette de adîl olacağına dair kullarını zihnen tatmin etmektedir.

İkili anlatımların genel anlamda insana faydası olduğu gibi mümin ve gayri müslime de ayrı ayrı faydası bulunmaktadır. İkili anlatımın mümine olan faydalarını havf-reca dengeli yaşamasını temin etme, motive etme, tahkiki imana erdirme, Allah'a itaatini artıma, karşıt görüşe karşı direncini artırma, ıslah ve terbiye etme olarak sıralayabiliriz.

Gayri müslime etkilerini ise düşünmeye sevk etme, ikna olma ihtimalini artırma, itirazının önüne geçme ve ilzam etme, imanının önündeki ruhsal ve psikolojik engelleri kaldırma olarak belirtebiliriz.

Sonuç

Hak ve bâtılı birbirinden ayıran Furkân'ı hakkıyla anlayabilmek, muhtevâsıyla beraber hiç şüphesiz ki onun aktarım üslubunu da iyi anlamaktan geçmektedir. Kur'ân'ın anlatım üslubunu oluşturan en önemli yapı taşlarından biri de konumuz açısından kapsamını "Kur'ân'da konteks içinde iman-küfür ikileminde lafzen veya mânen olumlu-olumsuz mânada kullanılan iki kelime ya da terkibin anlamlı bir bütünlük içinde anlatımı" şeklinde çizdiğimiz ikili anlatımlardır.

Şimdi bu bağlamda ele aldığımız çalışmamızda çıkarttığımız sonuçları ve bu sonuçlara bağlı nihâi ifadelerimizi maddeler halinde sıralayalım:

1. İkili yapılarla oluşturulan her bir cümle ikili anlatımla aktarılmış olmakla birlikte bu yapılar; mukayese, tartışma, diyalog, soru üslupları, kıssa, temsîl ve tasvîr gibi farklı anlatım üsluplarında da kullanılabilmektedir. Bu anlatım üsluplarından ikili yapıları en çok kullananlar ise mukayese ve tartışma metotlarıdır.

---

202 Çiğdem Kağıtçıbaşı, G*ünümüzde İnsan ve İnsanlar* (İstanbul: Evrim Yayınları, 2010), 212; David Krech - Crutchfield Ballachey, *Cemiyet İçinde Fert,* çev. Mümtaz Turhan (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1970), 397-399.

203 Bkz. en-Nisâ 4/49, 77; el-İsrâ 17/71.

3. Kur'ân ele aldığı konunun kendisinin ve farklı boyutlarının -bazen teferruatlarına kadar- olumlu ve olumsuz yönlerini aynı anda sarâhaten, işâreten ya da zımnen ele almaktadır.

4. Kur'ân-ı Kerîm'de ikili anlatımın en çok kullanıldığı ikilemler, üzerinde en yoğun durulan konularla doğru orantılıdır. Bunlar, iman-küfür ve Allah-mâsivâdır. İkilemi oluşturan bu kelimelerin birlikte kullanımları tek kullanımlarından daha fazladır.

5. İman ve küfrün nesnesi çoğunlukla Allah-mâsivâdır. "Mâsivâ" âyetlerde put, cin, melek, insan, şeytan, nefis, gece, gündüz ve ay olabilmektedir. Allah-mâsivâ ikileminin karşılaştırıldığı yönler ise; ulûhiyyet, rubûbiyyet, ubûdiyyet, hâlikiyet, kudret, meşiet, hidâyet, hâkimiyet, bekâ, veli edinme, ġaybı bilme, gizlenme, sevme, sövme, korkma, savaş ve davettir.

6. İman ve küfrün nesnesi çoğunlukla Allah-mâsivâ olmakla birlikte peygamber-kâhin, Kur'ân-kehânet, diriliş-yok oluş da olabilmektedir. Bu düalite, konular üzerinden anlatılırken bazen bu konuların ortak paydası olan iman-küfür üzerinden de anlatılabilmektedir.

7. Bu araştırmayla beraber, özellikle eğitim ve tebliğ faaliyetlerinde Kur'ân-ı Kerîm'in sadece konularının değil, o konuların aktarımında yoğunlukla kullandığı ikili anlatım üslubunun da rehber edinilmesinin önemi ve gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Zira muhatabın ikna edilememesi, fikri kaymaların yaşanması ve hak ve bâtılın birbirine karışması gibi davetteki vusulsüzlükler, usulsüzlükten kaynaklanmaktadır. Bu açıdan davet sürecinde ve akabinde anlatılan mevzuların muhatapta tam anlamıyla aksetmesi üslup olarak Kur'ân-ı Kerîm'de çok geniş bir alanda kullanıldığı tespit edilen ikili anlatımı kullanmayı önemsemekten geçmektedir.

8. Eğitimde ikili anlatımı kullanmak bir tercih değil, gerekliliktir. Çünkü insanın zihin ve duygu yapısı, iyi ve kötüye dönük kabiliyetleri, iki zıt mevzunun üçüncü halinin de olması, iki zıt veya çelişik mevzunun aynı hükmü alamayacak olması, her şeyin zıddıyla bilinmesi gibi nedenler bu gerekliliği ortaya çıkartmaktadır. Ayrıca insanın imtihanda olması ve tebliğ vazifesi de dinî eğitimde ikili anlatımı gerekli kılmaktadır. Zira bu nedenler eksik veya yanlış anlamaların engellenmesini, cennet/cehennemlik amellerin kesin bir şekilde birbirinden ayrılmasını, kavramlara yüklenilen mânaların iyi anlatılmasını gerektirmektedir.

9. Gereklilik arz etmese de ikili anlatımın pek çok açıdan lafza, mânaya ve insana faydası da vardır. Mânaya güzellik katma, sözün etkisini artırma, konunun belirginleşmesini, somutlaşmasını ve sınırlanmasını sağlama, konuyu ve düşünceyi geliştirmeye imkân tanıma ikili anlatımın lafza ve mânaya katkıları olarak sayabiliriz. Konuya odaklanma ve anlama, iradeyle tercih etme imkânına kavuşma, yeni bilgiler elde etme, konunun farklı yönlerini görebilme, aklî, kalbî

ve hissî tatmine erme, eğitimciye güven duyma, Allah'ın âdil ve her şeye hâkim olduğunu anlama ise ikili anlatımın genel anlamda insana faydalarındandır. İkili anlatımın özel olarak da Müslüman ve gayri müslime ayrı ayrı faydaları vardır.

Kaynakça

Abdulbâkî, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemu'l-mufehres.* Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1422/2001)

Aktaş, Hasan. *Klasik Türk Şiirinde Edebî Sanatlar.* Edirne: Yort Savul Yayınları, 1. Baskı, t.y..

Arkoun, Muhammed. *Kur'ân Okumaları.* çev. Ahmet Zeki Ünal. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.

Aydın, Hayati. *Kur'ân'da İnsan Psikolojisi.* İstanbul: Timaş Yayınları, 1999.

Aydın, Hayati. *Kur'ân'da Psikolojik İkna*. Ankara: Fecr Yayınları, 2016.

Balkaya, Adem. *Kozmogoni Anlatılarında Dikotomik Algının Nedenselliği*, Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic 7/4, (2012), 987-994.

Bayraklı, Bayraktar. *İslâm'da Eğitim.* İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2009.

Bolay, Süleyman Hayri. "Akıl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. (*Erişim 5 Ekim 2020) https://islamansiklopedisi.org.tr/akıl

Buladı, Kerim. *Kur'ân Kendisini Nasıl Tanıtır?.* İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2010.

Bûtî, Said Ramazan. *Kur'ân'da İnsan Ve Medeniyet*. çev. Resul Tosun. İstanbul: y.y., 1987.

Cabirî. Muhammed Abid. *Kur'ân'a Giriş.* çev. Muhammed Coşkun. İstanbul: Mâna Yayınları, 2011.

Cevherî, Ebu Nasr İsmail b. Hammad. *Sıhah tacu'l-luğa.* thk. Ahmed Abdulğaffar. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-İlm, 1987.

Demir, Mahmut *Terğîb-Terhîb Hadîslerinin Değerlendirmesi Ve Mevzuât Edebiyatindaki Yeri.* Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.

Durmuş, İsmail. "Mukabele". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim: 5 Ekim 2020 https://islamansiklopedisi.org.tr/mukabele--edebiyat

Durmuş, İsmail. "Müşakele". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim: 5 Ekim 2020 https://islamansiklopedisi.org.tr/musakele

Durmuş, İsmail. "Tezat" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim: 5 Ekim 2020. https://islamansiklopedisi.org.tr/tezat--edebiyat#1

Ebu'l-Hasan, Ali b. İsmail el-Mursî. *el-Muhkem ve'l-muhiti'l-a'zam*. thk. Abdulhamid Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.

Ecevit, Muzaffer. *Kur'ân kendini anlatıyor:Kur'ân'ın simetrik-ikili yapısı.* İstanbul: Simetri Yayınları, 2005.

Edebiyat Öğretmeni. "Karşılaştırma". Erişim: 8 Ekim 2020. http://www.edebiyatogretmeni.org/karsilastirma/

Ekin, Yunus. *Kur'ân'a Göre Küfr Kavramı*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstütüsü, Doktora Tezi, 2000.

Ezdî, Ebu Bekr Muhammed b. Hasan. *Cemheratu'l-luğa*. thk. Remzi Munir. 3. Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm, 1987.

Ezherî, Ebu Mansur, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-luğa.* thk. M. İvaz. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001.

Ferâhîdî, Halil b. Ahmed. *Kitâbu'l-ayn*. thk. M. Mehzûmî ve İ. es-Semarrâî. 8. Cilt. Mektebetu'l-Hilâl, t.y.

Fersahoğlu, Yaşar. *Kur'ân'da Zihin Eğitimi.* İstanbul: Marifet Yayınları, 1998.

Görmez, Hatice. *Kur'ân-ı Kerîm'in İkili Anlatım Üslubu Bağlamında Terğîb Ve Terhîb.* İstanbul: Kuramer, 2017.

Isfehânî, Râğıb. *Mufredâtu elfâzi'l-Kur'ân.* thk. S. ed-Dâvûdî. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, Beyrut: Dâru'ş-Şamiyye, 1412.

Izutsu, Toshıhıko. *Kur'ân'da Allah ve İnsan.* çev. Süleyman Ateş. Yeni Ufuklar Neşriyât, t.y..

İbn Âşûr, Muhammed. *et-Tahrîr ve't-tenvîr.* Tunus: ed-Dâru't-Tunûsiyye, 1984.

İbn Atiyye, Ebu Muhammed Abdu'l-Hak b. Galib el-Endülisî. *Muharreru'l-vecîz fî tefsiri Kitabi'l-azîz.* Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Sâmî b. Muhammed Selâme. Tayyibetun Li'n-Neşr Ve't-Tevzî, 1999.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrem. *Lisanü'l-arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, 1414.

İşeri, Yûnus. *Kur'ân'da Bir Anlatım Türü Olarak Mukayeseli Anlatım.* Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Y. Lisans Tezi, 2014.

Kağıtçıbaşı, Çiğdem. G*ünümüzde İnsan ve İnsanlar.* İstanbul: Evrim Yayınları, 2010.

Kal'acî, Muhammed Revvas- Kanîbî, Hamid Sâdık. *Mucemu lugati'l-fukahâ.* Dâru'n-Nefâis, 2.Baskı, 1408/1988.

Kanan, Orhan. *Kur'ân'da Kitap Kelimesinin Anlamları.* Ankara*:* Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994.

Kar'an, Fayiz Arif. *Tekabül ve't-temâsül fi'l-Kur'âni'l-Kerim.* Ürdün: Camiatu Yermuk, 2006.

Kar'an. *Tekabül ve'temâsül fi'l-Kur'ân.* Ürdün: Âlemu'l-kutubu'l-hadîs, 2006.

Karamollaoğlu, Fatma Serap. *Kur'ân Işığında Belâgat Dersleri; Bedî' İlmi.* İstanbul: İşaret Yayınları, 2014.

Kırîmî, Ebu'l-Beka Eyyub b. Musa. *el-Külliyyât mucemun fi'l-mustalahat ve'l-furûkî'l-lugaviyye.* thk. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısrî. Beyrut: Muessestu'r-Risale, t.y.

Krech, David - Ballachey, Crutchfield. *Cemiyet İçinde Fert.* çev. Mümtaz Turhan. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1970.

Kur'ân-ı Kerîm Meâli, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.

Kuraşi, Ebu Zeyd. *Cemheretu'l-eş'ari'l-arab*. neşr. Ali Faur. Beyrut: y.y. 1406/1986.

Kurtubî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed. *e'l-Câmiu li ahkâmu'l-Kur'ân.* thk. Ahmed el-Berdûnî. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1384/1964.

Kutub, Muhammed. *İslâm Terbiye ve Ahlâk Sistemi.* çev. Ali Özek. İstanbul: Hisar Yayınları, 1977.

Lebid b. Rebia, Ebu Ukeyl el-Amirî. *Divanu Lebid b. Rebia.* Dâru'l-Marife, 2004.

Luwis, Malûf. *Muncid fî Luğa.* Tahran, 1379.

Matlub, Ahmed. *Fununun belagiyyetun.* Kuveyt: Dâru'l-Buhûsu'l-İlmiyye, 1975.

Maturîdî, Ebu Mansur Muhammed. *Te'vilâtu ehli's-sünne.* thk. Mecdi Baslum. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.

Meydânî, Abdurrahman b. Hasan Habenneke. *el-Belâğâtu'l-arabiyye,* Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 1996.

Nesefî, Necmettin, Amr bin Muhammed. *Talebetu't-Talebe.* Bağdat: Mektebetu'l-müsennâ, 1311.

Özbek, Abdullah. *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed.* İstanbul: Esra Yayınları, 1994.

Râzî, Fahruddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtîhu'l-ğayb*. Beyrût: Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, 3.Baskı, 1420.

Sayan, Erdinç. "Analitik Zihin Felsefesinin Temel Problemlerine Bir Bakış". *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 19, (Ekim 2012), 37-54.

Semerkandî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim. *Bahru'l-Ulûm. y.y., t.y.*.

Sinanoğlu, Mustafa."Küfr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim 5 Ekim 2020. https://islamansiklopedisi.org.tr/kufur

Sülün, Murat. "Kur'ân'da 'Kitab' Kavramı ve Kur'ân Vahiylerinin Kitaplaşması*". Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 15 *(*1997/1), 53-120.

Süt, Ayşe. *Din Eğitimi Açısından Kur'ân'da Hak ve Bâtıl Kavramları.* İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Şahin, Hatice Nuray. *Vahiy Sürecinde E-M-N ve K-F-R Kökleri Üzerine Semantik Çalışma.* Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Şanver, Mehmet. *Kur`an`da Tebliğ ve Eğitim Psikolojisi*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2004.

Şen, Mustafa. *Kur'ân'da Va'd ve Vaîd.* Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997.

Şengül, İdris. *Kur'ân Kıssaları Üzerine.* İzmir: Işık Yayınları, 1995.

Şeybânî, Ebü'l-Abbâs Saleb Ahmed b. Yahyâ b. Zeyd b. Yesâr. *Kavâidü'ş-şi'r.* tah. Ramazan Abdü't-Tevvâb. Kâhire: Mektebetu'l-Hâncî, 2. Baskı, 1995.

Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid. *Câmiu'l-beyân an te'vîl-i âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmet Muhammed Şakir. Müessesetü'r-Risâle, 2000.

Temizer, Aydın. "Kur'ân'da "Rab" Kavrami Üzerine Semantik Bir Analiz". *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 44 (2013/1), 39-66.

U'de Halil, Ebû U'de. *Tedavvürüd'dilali beyne lugati'ş-şiri'l-cahiliyye ve lugati'l-Kurâni'l-Kerim*. Ürdün: Mektebetu'l-Menar, 1975.

Yavuz, Yusuf Şevki. *Kur'ân-ı Kerîm'de Tefekkür ve Tartışma Metodu.* Bursa: İlim ve Kültür Yayınları, 1983.

Zebîdî Murteza. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmus.* thk. Heyet Beyrut: Dâru'l-Hidaye. t.y.

Zemahşerî, Ebu'l-Kasım. *Esâsu'l-belâğa*. thk. Muhammed Basıl. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.

Balıkesir İlahiyat Dergisi - Balıkesir Theology Journal
ISSN 2149-9969| e-ISSN 2717-669X
Aralık / December 2020, 12: 105 - 128

ÂSIM KIRAATİNİN SENEDİ VE ŞU'BE-HAFS RİVAYETLERİNİN TEMELLENDİRİLMESİ

Hasan Hüseyin Havuz*

Öz

Üçüncü tabaka kurrâdan olan İmam Âsım'ın senedinde tabiînden Ebû Abdurrahman es-Sülemî, Zirr b. Hubeyş ve Ebû Amr eş-Şeybânî sayılmaktadır. Sülemî, Hz. Ali, Hz. Osman, Übeyy b. Ka'b, Zeyd b. Sâbit ve İbn Mes'ûd'dan; Zirr ise, İbn Mes'ûd, Hz. Ali, Hz. Osman'dan; Şeybânî de sadece İbn Mes'ud'dan okumuştur. Âsım, Hafs ile Şu'be arasındaki kıraat farkının nedeni olarak Hafs'a Sülemî'nin Hz. Ali'den gelen kıraatini, Şu'be'ye de Zirr'in İbn Mes'ûd'dan gelen kıraatini okuttuğunu belirtmiştir. Bu sebeple bazı eserlerde Hafs rivayetinin Sülemî / Hz. Ali'nin kıraati, Şu'be rivayetinin de Zirr / İbn Mes'ûd'un kıraati olduğu vurgulanmaktadır. Bu konuda Âsım'ın talebelerine verdiği cevap ne anlama gelmektedir? Âsım tamamen Sülemî'den aldığı usûlî ve ferşî ihtilafları Hafs'a, Zirr'den aldığı kıraati Şu'be'ye mi öğretmiştir, yoksa tercih ettiği muhtelif rivayetleri mi öğretmiştir? Bu çerçevede makalede konuyla alakalı rivayetler incelenip tahlil edilmiş, Hafs ve Şu'be'nin senedinde geçen tâbiîn ve sahâbenin kıraatinden örnekler verilerek zikredilen sorulara cevap aranmıştır. Netice itibariyle Hz. Ali, İbn Mes'ûd, es-Sülemî ve Zirr b. Hubeyş'in kıraat örneklerinde Âsım kıraatine uymayan vecihler şunu göstermektedir ki, Âsım hocalarından aldığı kıraat vecihleri arasından tercih ettiklerini talebelerine öğretmiştir. Bu nedenle Hafs rivayeti usûl ihtilafında genel olarak es-Sülemî'yi, Şu'be de Zirr b. Hubeyş'i temsil etmektedir. Ancak ferşî ihtilaflarda aynı durum söz konusu değildir. Çünkü Tefsir kaynaklarındaki rivayetlerden her iki râvînin okuyuşlarıyla Sülemî ve Zirr'in okuyuşlarının tamamen aynı olmadığı anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Sened, Sülemî, Zirr, Âsım, Hafs, Şu'be.

AL-SANAD OF ASIM'S QIRAAT AND THE BASIS OF SHU'BA-HAFS RIWAYA

Abstract

In the sanad of Imam Asim, who is one of the thirdlayer qurras are Abu Abdurrahman as-Thulami, Zirr b. Hubaysh and Abu Amr as-Shaybani. Thulamî have taken lesson from Hz. Ali, Hz. Osman, Ubayy b. Ka'b, Zayd b. Sâbit and Ibn Mas'ud; Zirr have taken lesson from Ibn Mas'ûd, Hz. Ali, Hz. Osman; Shaybani have taken lesson only from Ibn Mas'ud. Asim has said about Recitation difference between Hafs and Shu'ba that he tought the recitation coming from Hz. Ali to Hafs and he tought the recitation coming from Ibn Mas'ûd to Zirr. Therefore İt Iyas Saîd in the some of books that Hafs's report was Thulami / Hz. Ali's report and Shu'ba's report was Zirr / Ibn Mas'ûd's report. What means the reply that he answered to his students?

Did Asim teach completely usuli and fershi differences that he have taken from Thulami or different reports that he have preferred? In this window the reports about this subject have been examined and analyzed. Giving examples from the recitation of the companions and followes that their names have been mentioned in the sanad of Hafs and Shu'ba were sought Answers to the questions. As a result, the differences that do not comply with Asim recitation in the examples of Hz. Ali's, Ibn Mas'ud's, as-Thulami's and Zirr b. Hubaysh's recitation, show that Asim have tought his prefers from the differences he have taken from his teachers to his students. For that Hafs report, have represented generally as-Thulami. Şhu'ba have represented Zirr b. Hubaysh. However

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi /Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 02 Haziran 2020 / 02 June 2020
Kabul Tarihi / Date Accepted: 25 Eylül 2020 / 25 September 2020

BAİD 12 2020

* Öğretim Görevlisi, Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Tefsir (Kıraat) Anabilim Dalı
e-mail: hhhavuz@aku.edu.tr - Orcid ID: http://orcid.org/0000-0003-4388-9383
Atıf/Citation: Hasan Hüseyin Havuz, "Âsım Kıraatinin Senedi ve Şu'be-Hafs Rivayetlerinin Temellendirilmesi" *BAİD* 12 (Aralık 2020): 105 - 128
İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir.
Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

there is not the same situation fershî differences. Because it has understood that two reporter's recitations was not the same wiht as-Thulami's and Zirr b. Hubaysh's recitations in the commentary sources.

Keywords: Qiraat, Sanad, Thulami, Zir, Asim, Hafs, Shu'ba.

Giriş

Hz. Peygamber döneminde Kur'ân'ın daha kolay okunabilmesi için verilmiş olan yedi harf ruhsatına dayanan kıraat ihtilafları birtakım sorunlar sebebiyle Hz. Osman'ın direktifiyle tek mushaf altında toplanmıştır. Akabinde senedi sahih olup *Mushaf-ı Osmânî* olarak anılan bu mushafa muvâfakat eden tüm kıraatler okunmaya devam etmiştir. Kıraat ekollerinin ortaya çıktığı hicrî 2. asırda da imamlar sahih kıraatler arasından tercih ettikleri kıraat vecihlerini okutmuşlardır. Mushaf hattına uygun olarak okunan bu kıraatler zamanla o beldede Kur'ân okutmakla meşhur olarak bu kârî ve mukrîlere nisbet edilmiştir.

Yaklaşık bir asır sonra İbn Mücâhid (öl. 324/936) kendinden önceki dönemde halk arasında karmaşık hale gelen kıraatleri sahih ile sahih olmayanlarını ayırmak ve belli bir düzene sokmak amacıyla *Kitabü's-Seb'a* isimli eserini yazmıştır. Bu eserine kıraatlerin öğretim faaliyetlerinin yoğun olarak yapıldığı belli beldelerde, okuttuğu kıraatle özdeşlemiş olan 7 imamın kıraatini eserine almıştır. Daha sonraki süreçte de buna üç kıraat daha ilave edilerek 10 kıraat yaygınlaşmış ve kabul görmüştür. Bunun dışındaki kıraatler ise genel olarak şâz[1] addedilmiştir. Bu kıraatler tarihi süreç içerisinde farklı beldelerde okutulmuş bazıları zamanla yaygınlığını kaybetmiştir. Ancak başlangıçtan beri alimler tarafından övülen ve tercih edilen Âsım kıraati İslam beldelerinin büyük çoğunluğunda okunur hale gelmiştir. 10 kıraat imamının Hz. Peygamber'e ulaşan senedi de muttasıl bir sened olup mütevâtirdir. Buna mukabil kıraatle ilgili bazı eserlerde bütün kıraat imamlarının Hz. Peygamber'e kadar olan senedlerinin kaynaklarda zikredilen rical sayısı itibariyle sınırlı olması hasebiyle tevâtür derecesine ulaşmadığı söylenmiştir.[2] Ancak bu yaklaşımda Kur'ân kıraatinin ilk dönemlerde şifâhî olarak nesilden nesile nakledildiği dikkate alınmamış, sadece hadis ilminin kriterleri göz önüne alınmıştır. Bu noktada kıraatlerin, Hz. Peygamber'den kıraat imamlarına kadar mütevâtir olmadığı şeklindeki yaklaşımın isabetli olmadığını söyleyebiliriz.[3] Zira kıraat imamlarıyla Hz. Peygamber arasında sened zinciri az olsa da, esasen kıraat imamları birçok kişiden kıraat almışlar ve okutmuşlardır.

---

1 "Şâz" kavramı dönemlere göre farklı anlamlarda kullanılmış, farklı tanımları yapılagelmiştir. Biz burada İbnü'l-Cezerî'nin te'lif ettiği *Tayyibe*'sinin dışında üzerinde icmâ edilmeyen ve kabul görmeyen kıraat ve tarikleri kapsayacak şekilde kullandığımızı belirtmek istiyoruz. Daha geniş bilgi için bkz. Mehmet Dağ, "Kırâat İlminde Şâz Kavramı -Kavramın Anlamsal Dönüşümü ve Gerçek Anlamının Tespitine Dair-", *Marife* 7/2 (2007), 57-110.

2 Ebû Abdullah Bedreddîn Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütüb, 1957), 1/319; İsmail Karaçam, *Kur'ân-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, 7. bs., (İstanbul: İfav Yayınları, 1998), 281; Osman Bayraktutan, *Kıraatlerde Tevatür Olgusu*, (Ankara: Gece Akademi, 2018), 261, 262.

3 Hacı Önen, *Kıraat Tarihi ve Kıraat Farklılıklarının Kur'ân Tefsirine Etkisi*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017), 69.

Yani bu kıraatleri sadece senedde geçen kişiler rivayet etmemiş ve okumamıştır.[1] Bu kıraatleri sahâbe döneminden itibaren büyük bir topluluk okumuş ve rivayet etmiştir. Bu açıdan kıraatler, çoğunlukla şifâhî ihtilaflar olması sebebiyle edâlarıyla birlikte mütevâtirdir.[2] Burada hadis ilmi kriterlerine göre değerlendirme yapmak yanıltıcı olabilir.[3] Ayrıca, kıraatler için zikredilen senedlerinin âhad olmasının kıraatlerin mütevâtirliğine bir mânî olmadığı da ifade edilmiştir.[4]

Kıraat imamlarına baktığımız zaman hicrî 1. asrın sonları ve 2. asırda yaşadıkları görülmektedir. Bu nedenle çoğu kıraat imamı tâbiîn neslinden kıraat ahzetmiştir. Dolayısıyla kıraat senedlerinde kıraat imamıyla Hz. Peygamber arasındaki ricâl sayısı 2 ila 7 arasında değişmektedir. Bu imamların senedlerinde Hz. Peygamber'den sonra sahâbe neslinden Hz. Ömer (öl. 23/644), Hz. Osman (öl. 35/656), Hz. Ali (öl. 40/661), Abdullah b. Mes'ûd (öl. 32/652), Zeyd b. Sâbit (öl. 48/665), Übeyy b. Kâ'b (öl. 33/654), Ebû Mûsâ el-Eş'ârî (öl. 42/662) bulunmaktadır. Âsım'ın senedinde de el-Eş'arî haricindeki diğer sahâbe vardır. Ancak Hz. Ali, Hz. Osman, İbn Mes'ûd gibi sahâbîler; Ebû Amr (öl. 154/771), Âsım (öl. 127/745), Hamze (öl. 156/773), Kisâî (öl. 189/805), Ya'kûb (öl. 205/820), Halef'in (öl. 229/843) senedlerinde de mevcuttur. İkinci kuşak olarak Nâfî, Ebû Amr, İbn Kesîr gibi imamların senedlerinde İbn Abbas ve Ebû Hureyre gibi sahabîler olsa da genelde tâbiîn neslinden de Ebû Abdurrahman es-Sülemî (öl. 74/693), Zirr b. Hubeyş (öl. 82/701), Ebû Amr eş-Şeybânî (öl. 96/715), Alkame b. Kays (öl. 62/682), Muğîre b. Ebî Şihâb (öl. 91/710), Esved b. Yezîd (öl. 75/694), Mesrûk b. Ecda' (öl. 63/683) gibi alimler vardır.[5] Bunlardan ilk üçü Âsım'ın senedinde yer almaktadır.

Âsım kıraatine râvî olarak baktığımızda İbn Mücâhid'in, birinci râvî olarak Şu'be (öl. 193/809), ikinci râvî olarak Hafs (öl. 180/796) rivayetlerini seçtiği görülmektedir. Yani Âsım kıraati her iki rivayeti kapsamaktadır. Bugün İslam ümmeti arasında yaygın olarak okunan ve mushafların basıldığı rivayet ise Hafs rivayetidir. Bu sebeple halk arasında Âsım kıraati denilince, Hafs rivayeti anlaşılmaktadır. Bu rivayet başlangıçta yaygın olmamasına rağmen daha sonra Hafs'ın ve talebelerinin değişik beldelerde hocasından aldığı kıraati çok okutması sebebiyle yayılmaya devam etmiştir. Bugün de İslam dünyasının bazı bölgeleri haricinde çoğunlukla okunan bir kıraattir. Şu'be rivayeti ise başlangıçta Kûfe'de benimsenip okunmasına rağmen sonraki süreçte yaygınlığını yitirmiş, yerini Hamze kıraatine bırakmıştır. Bu sebeple Şu'be rivayeti özel olarak *Kıraat-ı Aşere* öğretiminin dışında bugün halk tarafından okunan bir kıraat değildir.

---

1 Karaçam, *Kur'ân'ın Okunma Kaideleri*, 281.

2 Muhammed İbrahim Âli İsmail, *İlmü'l-Kıraat*, (Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1419), 52, 53.

3 Muhammed Abdülazim ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfan*, çev. Halil Aldemir, (İstanbul: Beka Yayınları, 2015), 1/583; Önen, *Kıraat Tarihi*, 75.

4 İsmail Karaçam, *Kıraat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri ve Mütevâtir Kıraatlerinin Yorum Farklılıklarına Etkisi*, 3. bs., (İstanbul: İfav Yayınları, 2018), 86.

5 Eymen Rüşdî Süveyd, *es-Selâsilü'z-zehebiyye bi'l-esânîdi'n-neşriyye min şuyûhi ile'l-hazreti'n-nebeviyye*, (Suudi Arabistan: Dâru Nûri'l-Mektebât, 2007), 489-523.

Hafs ile Şu'be rivayetleri bazı usûl ve ferşî ihtilaflarda birbirinden ayrılmaktadır. Diğer kurrânın râvîleri arasında da benzer ihtilaflar olsa da özellikle ferşî okumalarda bu farkın Âsım kıraatinde daha fazla olduğu görülmektedir. Bu farklılık Âsım'ın Hafs'a "Sana Ebû Abdurrahman es-Sülemî'nin Hz. Ali'den aldığı kıraati; Şu'be'ye de Zirr b. Hubeyş'in İbn Mes'ûd'dan aldığı kıraati öğrettim." şeklindeki açıklamasına mı dayanmaktadır? Ayrıca bu iki rivayetin zikredilen sahâbe ve tâbiînin kıraatinin aynısı olduğu mânâsına gelir mi? Bu noktada kıraat imamları sadece hocasından öğrendiğini nakil görevi mi görmüştür? Kıraat imamımız Âsım için söylenirse onun birçok kişiden kıraat ahzetmesi bu noktada nasıl yorumlanmalıdır? Bu makalede zihinlere takılan bu sorulara cevap verilmeye çalışılacaktır. Öncelikle Âsım'ın senedi ortaya konulup, Hafs ve Şu'be rivayetlerinin senedi ile alakalı rivayetler ele alınacak, ardından bu iki râvînin rivayetinin bütünüyle kendilerine dayandırılan tâbiîn ve sahâbenin kıraatinden örnekler verilerek aralarındaki alaka düzeyi ortaya konmaya çalışılacaktır.

Âsım kıraati ile alakalı mastır derecesinde tez ve telif eser hazırlanmasına rağmen senedi sadece toplu olarak zikredilmekte ancak Hafs ile Şu'be'nin ifade edilen bu seneddeki farklılık üzerinde fazla durulmamaktadır. Bu sebeple, Âsım kıraatinde Hafs'ın senedi olarak Hafs > Âsım > Ebû Abdurrahman es-Sülemî > Hz. Ali > Hz. Peygamber; Şu'be'nin ise Şu'be > Âsım > Zirr b. Hubeyş > İbn Mes'ûd > Hz. Peygamber şeklinde zikredilen kıraat zinciri üzerinde bazı tahliller yapılacaktır. Yani Hafs rivayetinin bütünüyle es-Sülemî/Hz. Ali'nin kıraati; Şu'be rivayetinin de Zirr b. Hubeyş/İbn Mes'ûd'un kıraati olup olmadığı incelenecektir.

1. İmam Âsım'ın Kıraat Senedi

Sened/isnâd, sözü ilk söyleyene kadar ulaştırmak, bir sözün, bir rivayetin geliş yolunu haber vermek, ilk kaynağa kadar götürmek" demektir. Hadis veya kıraat rivayetinde râvîlerin yaşadığı döneme göre sırasıyla geriye doğru zikredildikleri kısım, yani isim zinciri demektir. Sened daha çok imamın kıraat aldığı silsiledir. Tarik ile sened aynı anlamda kullanılmakla birlikte,[6] tarik daha çok imamın kendisinden kıraat rivayet eden râvîden sonraki rivayet zincirini ifade etmektedir.[7]

İbnü'l-Cezerî (öl. 833/1429), *en-Neşr* adlı eserinde her rivayetten iki tarik ve her tarikten yine ikişer tarik alarak neticede her râvîden dört tarik almıştır. Böylece toplamda yirmi râvîden 80 tarik almıştır.[8] Şâtıbiyye tarikinde her imam için 2 râvî, her râvî için 1 tarik olmakla birlikte toplam 14 tarik bulunmaktadır.[9] Aynı şekilde Âsım (Şu'be ve Hafs) için her iki râvîde 8 ana tarik, bunların alt

6 Fethi b. eş-Şerîf el-Ubeydî, *Esânîdü'l-kıraati'l-mütevâtira*, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, t.y.), 17; Raşit Küçük, "Sened", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2001), 23/154-159.

7 Abdu'l-Ali el-Mes'ûl, *Mu'cemü mustalahati'l-kıraati'l Kur'âniyye*, (Kahire: Dâru's-Selâm, 2007), 245, 246.

8 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/152, 153; Mustafa Atilla Akdemir, "Kıraat İlminde Tahrîrât Meselesi", *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 6, sy. 2 (2018), 83-112; Şehâbuddîn Ahmed b. Bedruddîn et-Tayyibî, *et-Tenvîr fî mâ zâdeh'n-neşr ale'l-hırz ve't-teysîr li-eimmeti's-seb'ati'l-budûr*, (Yüksek Lisans Tezi, Câmiatü'l-İslamiyye, 1427), 32.

9 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/48, 49.

tarikleriyle beraber toplam 128 tarik almıştır. Bunlardan 52 tanesi Hafs için, 76 tanesi de Şu'be içindir.[10]

Hadis ilminde olduğu gibi kıraat ilminde de sened sahih kıraatin temel şartlarındandır. Bu nedenle İbnü'l-Cezerî, bu konuda kıraat senedinin biraz ihmal edildiğini, Hadis ilminde ricâlin bilindiği gibi kıraatta da bilinmesi gerektiğini, zira kıraatin sıhhatinin senedin sıhhatine bağlı olduğunu vurgulamıştır.[11]

On kıraat imamının olduğu gibi Âsım'ın da senedi sahih ve muttasıl olup[12] kıraatlerin kabulü için üç şart kriterini sağlamaktadır. Ancak alimler senedlerin derecesi bakımından da bazı tercihlerde bulunmuşlardır. Bu noktada Suyûtî (öl. 911/1505) kendi zamanından itibaren 14 ricâl ile en âlî senedin Şam kıraat imamı İbn Âmir, sonra 15 ricâl ile Âsım (Hafs) ve Ya'kûb (Ruveys) kıraatinin olduğunu belirtmiştir.[13] Yine bazı eserlerde Âsım'ın senedi İbn Kesîr ve İbn Âmir'den sonra en âlî sened olarak kabul edilmiştir.[14] Bu noktada Mekkî b. Ebî Tâlib (öl. 437/1045) sened sağlamlığı ve fesahat açısından Kûfe ve Ehl-i Medine'nin kıraatinin en sika (güvenilir) olduğunu söylemiştir.[15] Şia ekolünden müfessir Tabersî'ye (öl. 548/1154) göre, Kûfe kıraat ekolü, senedinde Hz. Ali'nin olması hasebiyle hem sayı hem de isnâd ve sıhhat bakımından en güvenilir ve en makbul olan ekoldür.[16] Bazı alimler de senedinin sağlamlığı yönünden en sahihi Âsım ve Nâfî'nin kıraatleri, okunuş bakımından en fasihi ise Ebû Amr ve Kisâî'nin kıraatleri olduğunu söylemişlerdir.[17] Bu nedenle kıraat imamlarının üçüncü tabakasında yer alan Âsım, kıraat ilminde her bakımdan hüccet ve senet olduğu konusunda bütün alimler ittifak etmiştir.[18] Nitekim diğer kıraatler için de aynı durum söz konusudur.

Âsım'ın kıraat aldığı hocası olarak kaynaklarda meşhur üç kişi zikredilmektedir.[19] Bunlar rivayette şöyledir:

---

10 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/123-126.

11 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/152-154; Muhammed Sâlim Muhaysin, *el-Hâdî şerhi Tayyibeti'n-neşr*, (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1997), 1/53.

12 Muhammed Sâlim Muhaysin, *Mu'cemü'l-huffâzi'l-Kur'an abra't-tarih*, (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1992), 1/331.

13 Abdurrahman b. Ebî Bekir Celaleddin es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Şuayb el-Arnavudî, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2008), 161.

14 Ebu'l-Mevâhib Muhammed b. Abdilbâkî el-Hanbelî, *Kâidetü kıraati hafs min tarîki'ş-şâtıbiyye*, thk. Abdullah İbrahim el-Muğlâc, (İmârât: Meclisü'l-Vataniyye, 2017), 12.

15 Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî, *el-İbâne an meâni'l-kıraat*, thk. Abdülfettâh İsmail Şelebî, (Mısır: Dâru'n-Nehdâ, t.y.), 89.

16 Süleyman Yıldız, *Klasik Dönem İmamiyye Şiası Tefsirlerinde Kıraat Olgusu: Tûsî ve Tabersî Örneği*, (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 89.

17 es-Sehâvî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed es-Samed*, Cemâlü'l-kurrâ ve kemâlü'l-ikrâ,* thk. Cemâlüddîn Muhammed Şeref, (Tanta: Dâru's-Sahâbe, 2010), 425; Ebû Şâme el-Makdîsî, Ebu'l-Kasım Sihabüddîn Abdurrahman, *Mürşidü'l-vecîz ilâ ulûmi tetealleki bi'l-Kitabi'l-Azîz*, thk. Tayyar Altıkulaç, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1975), 172; Suyûtî, *el-İtkân*, 173; Şen, *Şia'nın Kıraatlere ve Kur'ân Tarihine Bakışı*, 180.

18 Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Ma'rifetü kurrâi'l-kibar ale't-tabakâti ve'l-âsârî*, thk. Tayyar Altıkulaç, (İstanbul: İSAM Yayınları, 1995), 1/207; Muhaysin, *Mu'cemü'l-Huffâz*, 1/330.

19 Ebû Amr ed-Dânî*, Câmiu'l-beyân fi kıraati's-seb'i'l-meşhur, t*hk. el-Cezâirî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 87.

عاصم الكوفي قرأ على أبي عبد الرحمن السلمي وعلى زر بن حبيش الأسدي وعلى سعد بن إلياس الشيباني وقرأ هؤلاء الثلاثة على عبد الله بن مسعود وقرأ السلمي وزر على عثمان بن عفان وعلي ابن أبي طالب وقرأ السلمي على أبيّ بن كعب وزيد بن ثابت وقرأ ابن مسعود وعثمان وعليّ وأبيّ وزيد على رسول الله صلى الله عليه وسلم.

"Âsım, Ebû Abdurrahman es-Sülemî, Zirr b. Hubeyş ve Sa'd b. İlyâs eş-Şeybânî'ye okudu, bu üçü Abdullah b. Me'ûd'a okudu. es-Sülemî ve Zirr ise ayrıca Osman b. Affân, Ali b. Ebî Tâlib'e okudu. Sülemî (ilaveten) Übeyy b. Ka'b, Zeyd b. Sâbit'e okudu. İbn Mes'ûd,, Osman b. Affân, Ali, Übeyy ve Zeyd de Hz. Peygamber'e okudu."[20]

Görüldüğü gibi Âsım'ın kıraat silsilesi, 3 tarik ve her birinde 2 halka/tabaka ile Hz. Peygamber (s.a.s.) ulaşmaktadır. Hz. Peygamber Kur'ân'ı (kıraat) Cebrâil (a.s.)' dan, o da Allah (c.c.)'dan almıştır.[21]

1. Sened: Âsım, Ebû Abdurrahman es-Sülemî'den O da Hz. Osman'dan, Hz. Ali'den, Zeyd'den ve Übeyy ve İbn Mes'ûd'dan almıştır.

2. Sened: Âsım, Zîrr b. Hubeyş'ten, o da Abdullah b. Mes'ûd, Hz. Ali ve Hz. Osman'dan almıştır.

3. Sened: Âsım, Şeybânî'den, o da İbn Mes'ûd'dan okumuştur.[22]

Bunlara ilaveten ed-Dânî'nin (öl. 444/1053) *Câmi'u'l-Beyân* adlı eserinde Sülemî'nin sahâbî olarak Abdullah b. Abbas'dan da kıraat okuduğu zikredilmektedir.[23]

İbnü'l-Cezerî, Âsım'ın senedi için *et-Tahbîru't-Teysîr* adlı eserinde sadece Zirr b. Hubeyş ve Ebû Abdurrahman es-Sülemî'yi zikretmiş,[24] buna ilaveten *en-Neşr*'de Ebû Amr eş-Şeybânî'yi de eklemiştir. Kıraat senedine göre Âsım bu üç kişiden de kıraat almıştır.[25] O meşhur üç hocasının dışında Ebû Vâil (öl. 82/701), Ebû Sâlih es-Semân (öl. 101/719), Ebû Razîn (öl. 85/704), Müseyyeb b. Rafî' (öl. 105/723), Mus'ab b. Sa'd (öl. 103/721), Ma'bed b. Hâlid (öl. 118/736), el-Huzâî (öl. ?) gibi kişilerden de ders okumuştur.[26] Ancak rivayetlerden anlaşıldığına göre kendilerinde daha fazla okuduğu hocaları es-Sülemî ve Zirr b. Hubeyş'tir.

---

20 Muhammed Sâlim Muhaysin, *el-Kıraat ve eseruha fî ulûmi'l-Arabiyye*, (Kahire: Mektebetü'l-Küllyyâti'l-Ezheriyye, 1984), 1/64.

21 ed-Dânî, *Câmiu'l-Beyân*, 86, 87; ez-Zehebî, *Ma'rifetü-kurrâ*, 1/210; Muhaysin, *Mu'cemü'l-huffâz*, 1/330, 331; el-Ubeydî, *Esânîdü'l-kıraati'l-mütevâtira*, 155; Rüşdî, *es-Selâsilü'z-zehebiyye*, 497. *Câmi'u'l-Beyân*'da es-Sülemî'nin ders aldığı sahâbe olarak Abdullah b. Abbas da geçmektedir. ed-Dânî, *Câmiu'l-beyân*, 86.

22 ed-Dânî, *Câmiu'l-Beyân*, 86, 87, 126; Ebû Amr ed-Dânî, *et-Teysîr fi kıraati's-seb', thk. Ali eş-Şarkâvî, (Suudi Arabistan: Dâru'l-Endelüs, 2015*), 100, 101; Mekkî, *et-Tebsıra*, 216-218; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr,* 1/125; Muhaysin, *el-Kıraat*, 1/64.

23 ed-Dânî, *Câmiu'l-beyân*, 86, 87.

24 İbn Mücâhid, *Kitabü's-seb'a fi'l-kıraat*, (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1119), 94; Muhammed b. Muhammed b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *Tahbîru't-Teysîr fi'l-Kıraati'l-Aşr*, thk. Muhammed Muflih el-Kudât, (Ürdün: Dâru'l-Furkân, 2000), 9; Abdurrahman Çetin, *Ebû Amr ed-Dânî ve Kıraat İlmindeki Yeri*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2015), 297.

25 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/125.

26 Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî*, Tezhîbü't-tezhîb fî ricâli'l-hadîs,* thk. Adil Ahmed Abdülmahmud-Ali Muhammed Muavvıd, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 5/38.

2. Hafs ve Şu'be Rivayetlerinin Sened Tahlili

Âsım'ın ders aldığı önde gelen hocalara baktığımız zaman Ebû Abdurrahman es-Sülemî, Zir b. Hubeyş, Ebû Amr eş-Şeybânî olduğu zikredilmektedir.[27] Ancak Şeybânî'nin râvîlerin senedinde pek zikredilmediği görülmektedir. Bu konuda genelde ilgili eserlerde Hafs rivayetinin senedi şöyle zikredilmektedir:[28]

قرأ حفص القرآن الكريم على عاصم وقرأ عاصم على أبي عبد الرحمن السلمي عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه على رسول الله صلى الله عليه وسلم.

Hafs > Âsım > Ebû Abdurrahman es-Sülemî > Hz. Ali > Hz. Peygamber.

Şu'be'nin senedi de şöyledir:[29]

قرأ شعبة على عاصم وقرأ عاصم على زر بن حبيش وقرأ زر بن حبيش عبد الله بن مسعود رضي الله عنه وقرأ بن مسعود على رسول الله صلى الله عليه وسلم.

Ebû Bekir Şu'be > Âsım > Zirr b. Hubeyş > Abdullah b. Mes'ûd > Hz. Peygamber.[30]

Görüldüğü gibi Âsım birçok hocadan ders almasına rağmen iki râvînin senedi farklı kişilere dayandırılmaktadır. Âsım, Şu'be'yle aralarındaki kıraat farklılığının sebebini soran Hafs'a[31] bizzat kendisi şöyle açıklamıştır.

قال حفص قال لي عاصم: القراءة التي أقرأتك بها فهي التي قرأتها عرضا على أبي عبد الرحمن السلمي عن علي والتي أقرأتها أبا بكر ابن عياش فهي التي كنت أعرضها على زرّ بن حبيش عن ابن مسعود.

"Ebû Abdurrahman es-Sülemî'nin Hz. Ali'den alıp bana öğrettiği kıraati sana öğrettim. Ona da Zirr b. Hubeyş'in Abdullah b. Mes'ûd'dan alıp bana öğrettiği kıraati Şu'be'ye öğrettim." demiştir."[32]

Bu konudaki diğer bir rivayet de şöyledir:

وَرَوَى: جَمَاعَةٌ، عَنْ عَمْرِو بنِ الصَّبَّاح، عَنْ حَفْصٍ الغَاضِرِيِّ، عَن عَاصِمٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ عَلِيٍّ بِالقِرَاءةِ، وَذَكَرَ عَاصِمٌ أَنَّهُ لَمْ يُخَالِفْ أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ فِي شَيْءٍ مِنْ قِرَاءتِهِ، وَأَنَّ أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ لَمْ يُخَالِفْ عَلِيّاً -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ- فِي شَيْءٍ مِنْ قِرَاءتِهِ وَرَوَى: أَحْمَدُ بنُ يُوْنُسَ، عَنْ أَبِي بَكْرٍ، قَال كُلُّ قِرَاءةِ عَاصِمٍ قِرَاءةُ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ، إلاَّ حَرفاً.

---

27 ed-Dânî, *Câmiu'l-beyân*, 87.

28 Abdülvehhab b. Yusuf b. İbrahim İbn Sellâr, *Tabakâtü'l-kurrâi's-seb'a ve zikru menâkibihim ve kıraatihim*, thk. Ahmed Muhammed Azuz, (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2003), 1/64; Abdülaziz Süleyman b. İbrahim el-Mezînî, *Mebâhis fî ilmi'l-kıraat*, (Riyad: Memeleketü'l-Arabiyyet's-Suudiyye, 2011), 82; Zekeriyyâ el-Abd Firyâl, *el-Mîzân fi ahkâmi tecvidi'l-Kur'ân*, (Kahire: Dâru'l-Îmân, t.y.), 28.

29 Bazı kaynak eserlerde قرأ أبو بكر على عاصم بن بهدلة وقرأ عاصم على أبي عبد الرحمن السلمي وقرأ أبو عبد الرحمن السلمي على علي بن أبي طالب"Ebû Bekir (Şu'be) Âsım'a; Âsım Ebû Abdurrahman es-Sülemî'ye; Sülemî de Ali b. Ebî Tâlib'e okudu." şeklinde de zikredilmiştir. İbn Hacer el-Askalânî, *Tezhîbü't-tezhîb*, 25/229.

30 es-Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ*, 450; Ali Ömer Ahmed el-Mellâha, *Âsım fî rivâyeti Şu'be an tarîki'ş-şâtıbiyye*, (İskenderiyye: Merhaletü'l-Âliye, 1430), 8.

31 Aynı şekilde Şu'be'nin de bu soruyu sorduğu rivayeti vardır. İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 70.

32 İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 70; Abdülmün'im İbn Galbûn, *et-Tezkira fî kıraati's-semân*, thk. Eymen Rüşdî Süveyd, (Cidde: Cemaatü'l-Hayriyye, 1991), 1/16; Muhammed b. Muhammed b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*, thk. Bergstrasser, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 1/230.

"Bir grub, Amr'dan Hafs, Âsım, Sülemî yoluyla Hz. Ali'den gelen kıraati rivayet etti. Âsım'ın da kıraatinde Sülemî'ye hiçbir şeyde muhalefet etmediğini, Sülemî'nin Ali'ye muhalefet etmediğini söylediğini rivayet etmiştir. Ayrıca Ahmed b. Yûnus, Ebî Bekir'den Âsım'ın bütün kıraatinin bir harf haricinde Sülemî'nin kıraati olduğunu rivayet etmiştir."[33]

Burada şöyle bir soru gündeme gelmektedir. Âsım râvîleri Hafs ile Şu'be'ye bir hocadan aldığı kıraati mı öğretmiştir? Yoksa kendi okudukları arasından seçtiklerini mi öğretmiştir? Daha önce ifade edildiği gibi aynı dönemde yaşamış olan her râvî hocasından farklı rivayetlerde bulunmuşlardır.

Bu rivayetlerden hareketle Zerkeşî Âsım, Hamze ve Kisâî kıraatinin, sahâbeden Osman, Ali ve İbn Mes'ûd'un kıraatlerina dayandığını söylemiştir.[34] Bu çerçevede Şu'be, Âsım'ın bütün kıraatinin bir harf haricinde Ebû Abdurrahman es-Sülemî'nin kıraati olduğunu söylemesini[35] ve Hafs'ın Âsım için naklettiği "Bana Sülemî'nin kıraatini, Şu'be'ye de Zirr b. Hubeyş'in kıraatini öğretti." demesini nasıl bağdaştırmak gerekir?[36] Bu iki rivayet arasında zahiren bir çelişki görüldüğü söylenebilir. Öyle görünüyor ki bu sözler bir konuşma ortamında belli bir bağlamda söylenmiş sözlerdir. Bu çerçevede Âsım kıraatini sadece es-Sülemî'nin kıraatinden ibaret olduğunu söylemek mümkün değildir. Âsım'ın kıraat aldığı hocaları yine kendi tercihlerine göre mushaf hattına uygun olarak talebelerine öğretmişlerdir. Âsım'ın da bu noktada tek bir tercihte bulunmadığı görülmektedir. Zira Şu'be ile Hafs'a öğrettiği kıraatlere baktığımız zaman bazı noktalarda farklı öğrettiği anlaşılmaktadır. Bu konuda aşağıdaki rivayetin sonunda Şu'be'nin Âsım'a "Bu konuda kendine güveniyorsun ki iki cihette kıraat ahzediyorsun." demesi bunu destekler niteliktedir. Rivayet şöyledir.

Yahya b. Adem Ebû Bekir Şu'be'den şöyle rivayet etmiştir:

قال لي عاصم: ما أقرأني أحد حرفا إلّا أبو عبد الرحمن السّلمي قال: وكان أبو عبد الرحمن قد قرأ على عليّ، قال: وكنت أرجع من عند أبي عبد الرحمن، فأعرض على زرّ بن حبيش، وكان زرّ قد قرأ على عبد الله. قال أبو بكر بن عيّاش، فقلت لعاصم: لقد استوثقت.

"Âsım bana dedi ki, bana Ebû Abdurraman es-Sülemî'den başka kimse kıraat/harf okutmadı. O da Ali kıraati üzere okuyordu. Ancak ben onun yanından çıktıktan sonra Zirr b. Hubeyş'e de (Kur'ân'ı) arzediyordum. Zirr de İbn Mes'ûd kıraati üzere okuyordu. (Burada Şu'be) Âsım'a kendine güveniyorsun dedim."[37] Aynı rivayet Sehâvî'nin eserinde de geçmektedir. Orada Şu'be أخذت القراءة من وجهين "Sen iki cihetten kıraat alıyorsun." deyince Âsım'ın أجل evet dediği nakledilmiştir.[38]

Yukarda Âsım'ın Sülemî'ye, onun da Hz. Ali'ye aykırı bir şey okumadığı ifade edilen rivayette geçen Amr tariki, Şâtıbiyye tarikinde değil Tayyibe tarikinde

33 ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmü'n-nübelâ*, 5/259.
34 ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/338.
35 ez-Zehebî, *Ma'rifetü-kurrâ*, 1/208.
36 ez-Zehebî, *Ma'rifetü-kurrâ*, 1/208.
37 ed-Dânî, *Câmiu'l-beyân*, 87.
38 es-Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ*, 451.

olan bir tariktir. Ondan yapılan bu rivayet Âsım'ın Hafs rivayetindeki okuyuşlarda Sülemî'nin okumadığı bir şeyi okumadığını, ancak onda olmayan bir harfi ona aykırı okuduğunu söylemektedir. Buradaki istisnâ edilen harfi, bir kelimedeki okuma olarak düşündüğümüzde Hafs rivayetinde bütün tariklerde teshîl ile okunduğu Fussilet Sûresi 44. ayeti olması muhtemeldir. Zira Sülemî de Hz. Ali'nin halife olduğu Kûfe'de hemzeleri tahkik ile okumuş olabilir. Âsım da bütün hemzeleri her iki rivayette tahkik ile okur ve onun bundan başka da teshîl uygulaması yoktur.[39]

Ayrıca şunu söylemek lazım ki, Hz. Osman döneminde çoğaltılan mushaflar bir kârî ile birlikte belli merkezlere gönderilirken, Ebû Abdurrahman es-Sülemî de Kûfe mushafıyla birlikte Kûfe'ye gönderilmiştir.[40] Daha önce Abdullah b. Mes'ûd'un öğrettiği şekilde okuyan Kûfe halkı bundan sonra mushaf hattına uygun olarak okumuştur.[41] Sülemî'nin Kûfe'de kıraat okuttuğu dönemde Zirr b. Hubeyş de kıraat okutmakta idi. Dolayısıyla onun da Kûfe mushafının hattına uygun okuttuğunu söylenebilir. Zira mushaflar bu maksatla gönderilmiştir. Bunun tersi bir durum söz konusu değildir. Ancak Hafs rivayetine baktığımız zaman bu mushafa uymayan ve diğer mushaflara uyan okumalarının olduğunu görülmektedir. Bu noktada Hafs rivayetinin bütün vecihleriyle es-Sülemî'nin kıraati ve dolayısıyla Hz. Ali'nin kıraati, Şu'be için de Zirr b. Hubeyş'in kıraati, sahâbe olarak da İbn Mes'ûd'un kıraati olduğunu söyleyebilmek için bunların kıraatlerini tamamen bilmek gereklidir. Ancak kıraat kaynaklarına bakıldığı zaman Sülemî ve Zirr'in özellikle usûlî konularda nasıl okuduğu, feth ehli mi, imâle ehli mi, tahkik veya tahfif ehli mi olduğu noktasında bir malumata rastlanılmamakta, sadece klasik tefsirlerde bazı rivayetlerin olduğu görülmektedir.

Bununla birlikte iki râvî arasındaki ihtilafın sebebinin zikredildiği rivayette Hafs ile Şu'be arasındaki ihtilafın ne olduğu da meçhuldür. Ancak bu konuda göreceli bir yorum yapılabilir. Buna göre Kûfe kurrâsında imâleli okuyuşun yaygın olmasından hareketle bu konudaki ihtilafın imâleli okuma olması mümkündür. Dolayısıyla Hafs tarafından sorulan soruya cevaben Âsım bu okuyuşun dayanaklarını söylemiş olabilir. Buradan da Sülemî'nin feth ehli, Zirr'in imâle ehli olduğu söylenebilir.[42] Bu açıdan Sülemî Hz. Osman'a gittiğinde onun kendisinin işleri çok olduğunu Zeyd'e gitmesini ondan okumasını söylemesi ve ondan 13 defa okuması ayrıca Hz. Ali'den de çok okuduğunu söylemesi[43] Hafs rivayetinin daha çok bu sahâbînin kıraatini temsil ettiği de söylenebilir. Zira Öğrencisi Âsım'ın bir rivayetine göre es-Sülemî, "Kur'ân'ı Hz. Ali'den öğrendim."

---

39 ed-Dânî, *et-Teysîr*, 162

40 es-Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ*, 423; Muhammed Mustafa el-A'zamî, *Kur'ân Tarihi*, çev. Ömer Türker, Fatih Serenli, 2. bs., (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 137; Ganim Kaddûrî el-Hamed, *el-Muhâdarât fî ilmi'l-kıraat*, (Amman: Dâru Ammâr, 2003), 99; Mehmet Ünal, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, (Ankara: Fecr Yayınevi, 2005), 29.

41 ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/372; el-A'zamî, *Kur'ân Tarihi*, 139; Abdurrahman Çetin, *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerim Tarihi*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), 88.

42 Kübrâ el-Eşvah, *İ'câzü'l-kıraati'l-Kur'âniyye*, (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1998), 148.

43 Sülemî ayrıca قال أبو عبد الرحمن: ما رأيت أحداً أقرأ للقرآن من على بن أبي طالب رضي الله عنه Ali'den daha çok okutan birisini görmedim" demiştir. es-Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ*, 451.

demiştir.[44] Ancak bu durum Sülemî veya Zirr'in kesin olarak diğer vecihleri okumadığı veya okutmadığı anlamına da gelmemektedir.

Burada alimlerin Âsım'ın kıraatini Hafs'ın daha iyi zabdettiğini belirtmelerine rağmen Kûfe'de o dönemde Hafs rivayeti niçin tercih edilmedi? sorusu akla gelmektedir. Bu konuda muhtemel sebep şu olabilir. Kûfe kurrâsında usûl farklılıklarında imâleli ve ibdâl üzere okuma yaygındır. Bu da Kûfe kıraat ekolüne daha uygun bir okuyuştur. İmâle ile okuma, Şu'be rivayetinde de Şâtıbiyye ve Tayyibe tariklerinde Hamze ve Kisâî kıraatleri kadar olmasa da yaygın olmayan diğer tariklerinde mevcuttur. Hafs rivayetinde ise feth (imâlesiz) üzere okuma yaygındır. Bu nedenle Kûfe halkı Şu'be rivayetini kendilerine daha yakın bulmuş olabilir. Bu durum Hafs ve Şu'be'nin senedde zikredilen isimlere usûl konusunda temsil ettiğini ortaya koyabilir.

Ancak şunu unutmamak lazımdır ki, Âsım, kıraatini oluştururken diğer kurrânın yaptığı gibi hocalarından okuduğu sahih kıraatler arasından tercihte bulunmuş ve bununla meşhur olmuştur.[45] Her ne kadar Âsım için bazı kıraatlerde söylendiği gibi "Şu hocadan okudum, şunu aldım, şunu terkettim." gibi tespit edilen bir sözü olmasa da birçok hocadan ders alması bunu gösterdiği söylenebilir. İmamların sahih kıraat rivayetleri arasından tercih yaptığı dikkate alındığında Âsım'ın bütün kıraatinin es-Sülemî'nin kıraatinden ibaret olduğunu söylemek mümkün değildir.[46] Bu noktada Hafs, Şu'be rivayetlerinin ve diğer rivayetlerin kıraat imamının hocasından aldığı kıraatin yüzde yüz aynısı olduğunu söylemenin zor olduğunu ortadadır. Ancak usûl ve ferşî ihtilaflarda ekseriyetle belirtilen hocalarının kıraati olabilir. Zira Âsım daha birçok kişiden kıraat almış ve sahih kıraatler arasından da kendi dil birikimlerine, yaşadıkları coğrafya ve dil tecrübesine göre tercihte bulunmuştur.[47] Mesela, Ferrâ (öl. 207/822), Âsım'ın الرِّيَاحَ kelimesini rüzgârın rahmet ifade ettiğinde cemî, azab ifade ettiğinde tekil okuduğunu söylemiştir.[48]

Diğer kıraatlerin senedlerine de baktığımız zaman Hamze, Kisâî, Nâfî, Ebû Amr, Ya'kûb, Ebû Ca'fer ve Halef'in senedlerinde Âsım'ın senedinde geçen bütün sahâbe vardır. Tâbiîn olarak Ebû Abdurrahman es-Sülemî ve Zirr b. Hubeyş de Hamze, Kisâî, Ya'kûb ve Halef'in senedinde bulunmaktadır. Böyle bir durumda hangi kıraat, hangi sahâbînin veya tâbiînin okuyuşudur? Bunu ayırmak mümkün değildir.[49] Tüm bu verilerle birlikte Âsım'ın kıraatinde Kûfe Mushafına uymayan bazı okumaların olması da bu noktada bir işarettir.

---

44 ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmü'n-nübelâ*, 4/269.

45 Mehmet Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 253; Yonis İnanç, *Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kıraat İlişkisi*, (İstanbul: İfav Yayınları, 2016), 233.

46 Subhi es-Sâlih, *Kur'ân İlimleri*, çev. Mehmet Sait Şimşek, 2. bs., (Konya: Kitap Dünyası, 2008), 94.

47 İnanç, *Nahiv-Kıraat İlişkisi,* 180.

48 Ebû Zekeriyya Yahya b. Ziyad el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yusuf en-Necatî vd., (Mısır: Dâru'l-Mısriyye, t.y.), 2/269.

49 Rüşdî, *es-Silsiletü'z-zehebiyye*, 489-517.

Özetle, Hafs ve Şu'be'nin rivayetleri Âsım'ın kendilerine öğrettiği ayrı ayrı kıraatler olduğu söylenebilir. Bunların ayrı kıraat mesabesinde olması Hafs ve Şu'be'nin kıraat imamları gibi ders aldıkları hocalarının kıraatlerindan tercihte bulunup kendi kıraatlerini oluşturdukları anlamına gelmemektedir. Zira Hafs ve Şu'be diğer imamların râvîleri gibi hocalarının kıraatini rivayet etmişlerdir. Rivayete göre Hafs, Rûm Sûresi 54. ayette yer alan ضَعْفٍ (3 kelime) ض harfini damme, Şu'be ise fetha ile okumuştur. Hafs, Âsım'a hiçbir şekilde muhalif okumadığını ancak ضَعْفٍ kelimelerini kendisinin damme ile ضُعْفٍ şeklinde, Âsım'ın ise fetha ile okuduğunu söylemiştir.[50] Burada Hafs'ın fethalı kıraati Âsım'dan almadığı anlaşılmaktadır. Hafs'ın dammeli okumasının sebebi olarak İbn Ömer hadisini[51] tercih ettiği ve Âsım'a muhalif okuduğu belirtilmiştir. Ancak Hafs'tan Ubeyd ve Amr > el-Fîl tarikinde fethalı okumanın geldiği[52] düşünüldüğünde Hafs'ın bu kelimeyi iki vecihle okuduğunu belirtmek gerekir.

Şu'be'nin Âsım'dan başka kişiden ders almadığı belirtilmiştir. وَلَمْ أَتَعَلَّمْ مِنْ غَيْرِهِ "Beni Âsım'dan başka kimse okutmadı." sözü de onun başka kimseden ders almadığını doğrulamaktadır.[53] Dolayısıyla Âsım'ın râvîlerinde kendi tercihlerini yaptıklarını ortaya koyan bir delil mevcut değildir.[54]

Netice itibariyle ferşî kelimelerde Âsım'ın hocasından aldığı bütün vecihleri Hafs ve Şu'be'ye öğretmediği ve kendi tercih ettiği vecihleri öğrettiği de söylenebilir. Bu çerçevede klasik tefsirlerde yer alan rivayetlerde Sülemî ve Zirr b. Hubeyş'in özellikle ferşî konulardaki bazı okumaları rivayet edilmiştir. Her ne kadar bu kıraatlerin bazıları şâz kapsamında olsa da ve bazılarının sahih olmama ihtimali de olsa, muteber tefsirlerde yer alması senedinin sahihliği ve okudukları kıraat noktasında bize ipucu vermektedir. Zira bunlar senedleriyle birlikte rivayet edilmişlerdir.

Hafs ve Şu'be'nin senedinde geçen sahâbe ve tâbiînin kıraatlerini bütünüyle bilmek mümkün olmasa da sened zincirinin kıraatin aynısı olmadığı noktasında delil olması açısından bunların kıraatine dair bazı örneklerin zikredilmesi uygun olacaktır. Bu rivayetlerde Sülemî ve Zirr, sahâbe olarak da Hz. Ali ve İbn Mes'ûd'dun kıraatlerindan örnekler verilecektir.[55]

2.1. Senedde Yer Alan Tâbiînin Kıraati

Hafs'ın senedinde Ebû Abdurrahman es-Sülemî, Şu'be'nin senedinde Zirr b. Hubeyş yer almaktadır. Hafs'ın senedine bulunan es-Sülemî'nin Hz. Peygamber'in vefatından önce doğduğu bilinmektedir. Sülemî'nin babası sahâbî

---

50 İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/230.

51 Atıyye el-Avfî'den gelen rivâyete göre İbn Ömer'in bu kelimeyi Rasûlüllah'a fetha ile okuduğu, ama Rasûlüllah'ın bunu kabul etmeyip damme ile okuttuğu nakledilmiştir. ed-Dânî, *et-Teysîr*, 472, 473.

52 ed-Dânî, *et-Teysîr*, 472, 473.

53 ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmü'n-nübelâ*, 8/502.

54 İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/230; Abdülhâdî el-Fazlî, *el-Kıraatü'l-Kur'âniyye*, 4. bs., (Beyrut: Merkezü'l-Gadîr, 2009), 117, 118.

55 Âsım'ın üçüncü hocası Şeybânî bu iki rivayette özel olarak zikredilmediği için ayrıca incelenmemiştir. Ayrıca kaynaklarda Şeybânî'nin kıraati ile alakalı örneklerin pek olmadığı söylenebilir.

olup kendisi Kûfeli tâbiîlerin ikinci tabakasında yer alır. Kûfe şehrinin kıraat hocası olan Sülemî,[56] kıraati arz yolu ile Hz. Osman, Hz. Ali, Abdullah b. Mes'ûd, Zeyd b. Sâbit ve Übeyy b. Ka'b gibi büyük ünlü sahâbeden öğrenmiştir.[57] Kur'ân'la ilgili sorularının devam etmesi sebebiyle Hz. Osman'ın ona, "Sen benim halkın işleriyle meşgul olmamı engelliyorsun, Zeyd b. Sâbit'e git." dediği için Zeyd'den ders almaya başlamış ve tam on üç defa Kur'ân'ı ona arzetmiştir. Kur'ân ve kıraat ilimlerinde ayrıca Hz. Ali, Übeyy b. Ka'b, Abdullah b. Mes'ûd'dan faydalanmıştır. Öğrencisi Âsım'ın bir rivayetine göre es-Sülemî, "Kur'ân'ı Hz. Ali'den öğrendim." demiştir.[58]

Zehebî, Şu'be b. Haccâc'dan (öl. 160/776) nakledilen ve onun Hz. Osman ve İbn Mes'ûd'dan herhangi bir şey öğrenmediğini ifade eden rivayetin doğru olmadığını, Hz. Osman'dan naklettiği hadisin Buhârî'nin (öl. 256/870) *el-Câmiʿu's-sahîḥ'* inde yer alması ve kıraata dair eserlerde kaydedilen bilgiler karşısında bu iddianın kabul görmediğini söylemiştir.[59]

Ebû Abdurrahman es-Sülemî Âsım'ın en önde gelen hocasıdır. Rivayetlerden anlaşıldığına göre en çok ondan kıraat ahzetmiştir. Hz. Osman'ın mushafla birlikte Kûfe'ye gönderilen Sülemî 40 yıl Kûfe mescidinde Kur'ân okutmuştur. es-Sülemî Asım doğrudan hocası olduğu gibi Ebû Amr, A'meş (öl. 148/765), Hamze, Kisâî, Ya'kûb, Halef'in de senedinde yer almaktadır.[60] Kûfe Mushafına uygun olarak okutan Sülemî'nin bazı kıraatine dair rivayetlerde Âsım kıraatine uygun okumaları olduğu gibi ona uymayan bazen de 10 kıraat içinde okunmayan kıraati da söz konusudur.

Şu'be'nin senedinde yer alan Zirr ise sahâbenin meşhur kârîlerinden okumuş, tabiînden kıraaat alimlerinden Ebû Meryem Zirr b. Hubeyş muhtemelen hicretten 39 veya 40 yıl önce Kûfe'de doğmuştur. O cahiliye ve İslam döneminde yaşadığı halde Allah Rasûlünü görmediği için muhadram tâbiîlerden sayılmıştır. Zirr, Ebû Abdurrahman es-Sülemî ile aynı dönemde Kûfe'de kıraat hocalığı yapmıştır.[61]

Özellikle Şu'be rivayeti için sened olarak gösterilen ve Sülemî ile aynı dönemde Kûfe'de kıraat okutan Zirr b. Hubeyş Âsım'ın deyim yerindeyse ikinci hocasıdır. Zirr sadece Âsım'ın değil Ebû Amr, A'meş, Hamze, Kisâî Ya'kûb, Halef'in senedinde de yer almaktadır.[62] Zikredilen bu kurrâ da doğrudan olmasa da onun talebelerinden kıraat rivayet etmiş ve okumuştur.[63]

---

56 ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmü'n-Nübelâ*, 4/267-270.

57 ed-Dânî, *et-Teysîr*, 101; ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmü'n-nübelâ*, 4/268; Ahmed b. Mustafa Taşköprüzâde, *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 2/19.

58 ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmü'n-nübelâ*, 4/271; 5/259.

59 ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmü'n-nübelâ*, 4/268-272.

60 Rüşdî, *es-Selâsilü'z-zehebiyye*, 489-517.

61 ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmü'n-nübelâ*, 4/166.

62 Rüşdî, *es-Selâsilü'z-zehebiyye*, 489-517.

63 ed-Dânî, *et-Teysîr*, 104.

Her iki tâbiînin okumaları genelde tefsir kaynaklarında zikredilmiştir. Bu okumalardan bazıları maddeler halinde şöyle zikredilebilir.

2.1.1. Ebû Abdurrahman es-Sülemî'nin Kıraatinden Örnekler

1-Kur'ân'da[64] "şüphe" anlamına gelen مِرْيَةٍ kelimesindeki م harfini Abdurrahman es-Sülemî'nin Esed kabilesine uygun bir şekilde ötre ile okuduğu belirtilmiştir. Ancak kurrâ arasında bu kelimedeki mim harfinin esre ile okunmasında ihtilaf yoktur.[65] Bu kelimede mim harfinin esreli ise okunması Hicaz lehçesidir.[66]

2-دَفْعُ (Bakara 2/251, Hac 22/40) kelimesi Sülemî'den يُدَافِعُ olarak rivayet edilmiştir.[67] Ancak bu kelimeyi Nâfî, Ebû Ca'fer ve Ya'kûb دِفَاعُ şeklinde, diğer kurrâ دَفْع şeklinde okur.[68]

3-بِالْغَدْوَةِ وَالْعَشِيِّ (En'âm 6/52, Kehf 18/28) Sülemî'nin بِالْغَدَوةِ kelimesini بِالْغُدْوَةِ (veya ğayn ötre ile) şeklinde okuduğu rivayet edilmiş ancak bu kelimeyi sadece İbn Âmir بِالْغُدْوَةِ şeklinde okumuştur.[69]

4-A'râf 57, Furkân 48 ve Neml 63. ayetteki بُشْرًا kelimesini Sülemî'nin Hz. Ali'den rivayetle Âsım'la aynı okuduğu rivayet edilmiştir.[70] Ayrıca Âsım'dan şâz olarak diğer râvîlerden ش harfinin dammesiyle okuduğu da rivayet edilmiştir.[71]

5-أَيَّانَ (Nahl 16/21, Neml 27/65) kelimesinin hemzesini Sülemî'nin kendi Süleym kabilesine uygun olarak esre ile okuduğu rivayet edilmiştir.[72] Ancak kurrâ arasından bu kelimede ihtilaf yoktur.[73]

6-Sülemî Kehf 74. ayetteki زَكِيَّة kelimesini زَاكِيةً şeklinde elifle ziyadesi ile okumuştur.[74] Ancak Kûfiyyûn ve İbn Âmir bu kelimeyi elifsiz, diğer kurrâ elif ile okur.[75]

7-Meryem 89. ayette اِدًّا kelimesini (hemze) Sülemî ve Hz. Ali'nin fetha ile okuduğu rivayet edilmiştir.[76] Bu kelimede kurrâ arasında bir ihtilaf söz konusu değildir.[77]

8-وَلا يَسْمَعُ (Enbiyâ 21/45) fiilini Sülemî'nin ولا تُسْمِعُ şeklinde te ile, الدُّعَاءَ kelimesini de merfû okuduğu rivayet edilmiş,[78] Âsım ise وَلا يَسْمَعُ الصُّمُّ الدُّعَاءَ şeklinde okumuştur.[79]

---

64 Hûd 11/17; 109, el-Hac 22/55; es-Secde 32/23; Fussilet 41/54.

65 Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî, *İzâhü'l-vakf ve'l-ibtida*, thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan, (Dımaşk: Matbuât Macmau'l-Luga, 1971), 1/169.

66 Abdüllatîf el-Hatîb, *Mu'cemü'l-kıraat*, (Dımaşk: Dâru Sa'd-Dîn, 2000), 4/27.

67 el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân,* 2/227.

68 İbnü'l-Cezerî, *Tahbîr*, 308, 471.

69 el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 2/109; İbnü'l-Cezerî, *Tahbîr*, 355; el-Hatîb, *Mu'cemü'l-kıraat*, 2/433.

70 el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 1/381.

71 el-Hatîb, *Mu'cemü'l-kıraat*, 3/76.

72 el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 2/99; el-Hatîb, *Mu'cemü'l-kıraat*, 4/609.

73 İbnü'l-Cezerî, *Tahbîr*, 431.

74 el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 2/172; el-Hatîb, *Mu'cemü'l-kıraat*, 5/267.

75 İbnü'l-Cezerî, *Tahbîr*, 447.

76 el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 2/172; el-Hatîb, *Mu'cemü'l-kıraat*, 5/397.

77 ed-Dânî, *et-Teysîr*, 428; İbnü'l-Cezerî, *Tahbîr*, 456.

9-Hac 29. ayette وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوا kelimelerdeki lam harflerinin Âsım ve Ehl-i Medine'nin sakin, Sülemî'nin ise esre ile okuduğu rivayet edilmiştir.[80] Şu'be rivayetinde lam harfleri iskan ile olup vav harfi de şeddeli okunmaktadır.[81]

10-Neml 25. ayette أَلَّا يَسْجُدُوا لِلّٰهِ "ellâ" kelimesini Âsım şeddeli okumuş ama es-Sülemî'nin Kisâî gibi şeddesiz أَلَا şeklinde okuduğu nakledilmiştir.[82]

11-وَتَخْلُقُونَ (Ankebût 29/17) fiilini Sülemî'nin وَتَخَلَّقُونَ (veya تُخَلِّقُونَ) şeklinde okuduğu rivayet edilmiştir.[83] 10 kurrâ arasında ise bu kelimede ihtilaf yoktur.

12-لا مُقَامَ لَكُمْ (Ahzâb 33/13) Sülemî'nin مُقَامَ kelimesindeki mim harfini de Hafs'ın okuduğu gibi ötre ile okuduğu rivayet edilmiştir.[84]

13-Ahzâb 31. ayette وَتَعْمَلْ صَالِحاً fiilini A'meş ve Sülemî'nin yâ ile okuduğu rivayet edilmiştir.[85] Ancak Sülemî, Hamze, Kisâî ve Halef'e muvâfakat etmiştir. Âsım ise ت ile okumuştur.[86]

14-Sebe' 23. ayette حَتَّى إِذا فُزِّعَ fiili Âsım ile Sülemî aynı okur.[87] Bu fiili İbn Âmir ve Ya'kûb'un dışındaki kurrâ bu şekilde okur.[88]

15-Fâtır 35. ve Kâf 38. ayetteki لُغُوب kelimesindeki lam harfini Sülemî'nin Hz. Ali'nin kıraatine uygun olarak fetha ile okuduğu rivayet edilmiştir.[89] Kurrâ arasında bu kelimede ihtilaf söz konusu değildir.[90]

16-Sâffât 9. ayetteki دُحُوراً kelimesinde Sülemî Hz. Ali'ye muvafakat ederek dal harfinin fetha ile okumuştur.[91] Kurrâ arasında bu kelimede ihtilaf söz konusu değildir.[92]

17-Sâd 5. ayette عُجابٌ kelimesi Sülemî ve Hz. Ali'den عُجَّابٌ şeklinde şeddeli rivayet edilmiştir.[93] Kurrâ arasında bu kelimede ihtilaf söz konusu değildir.[94]

18-Tahrîm 3. ayette عَرَّفَ fiilini Kisâî ر harfini şedesiz, Âsım ve diğer kurrâ şeddeli okumuştur.[95] Kurtubî, Hz. Ali, Ebû Abdurrahman es-Sülemî ve A'meş tarikiyle

---

78 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân fî te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdulmuhsin et-Türkî, (Kahire: Dâru-Hicr, 2011), 18/450; el-Hatîb, *Mu'cemü'l-Kıraat*, 6/25.

79 el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 2/205; İbnü'l-Cezerî, *Tahbîr*, 494.

80 el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 2/224; el-Hatîb, *Mu'cemü'l-kıraat*, 6/107.

81 İbnü'l-Cezerî, *Tahbîr*, 469, 470.

82 İbnü'l-Enbârî, *Îzâhü'l-vakf*, 1/169; el-Hatîb, *Mu'cemü'l-kıraat*, 6/504.

83 el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân,* 2/315; et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 20/19; el-Hatîb, *Mu'cemü'l-kıraat*, 7/94.

84 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 20/226; İbnü'l-Cezerî, *Tahbîr*, 511; el-Hatîb, *Mu'cemü'l-kıraat*, 7/258.

85 el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 2/341; el-Hatîb, *Mu'cemü'l-kıraat*, 7/280.

86 İbnü'l-Cezerî, *Tahbîr*, 512.

87 el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 2/342; el-Hatîb, *Mu'cemü'l-kıraat*, 7/366.

88 İbnü'l-Cezerî, *Tahbîr*, 517.

89 el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 3/80; el-Hatîb, *Mu'cemü'l-kıraat*, 7/440.

90 İbnü'l-Cezerî, *Tahbîr*, 521.

91 el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 2/383; el-Hatîb, *Mu'cemü'l-kıraat*, 8/8.

92 İbnü'l-Cezerî, *Tahbîr*, 527.

93 el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 2/398; el-Hatîb, *Mu'cemü'l-kıraat*, 8/80.

94 İbnü'l-Cezerî, *Tahbîr*, 531.

95 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/290.

Şu'be'nin عَرَفَ şeklinde şeddesiz okuduğunu, Sülemî'nin de "Bir kişi عَرَّفَ şeklinde şeddeli okuduğunda onu taşlardı." demiştir.[96]

19-Fecr 3. ayette الْوَتْرِ kelimesindeki vav harfini Âsım Sülemî ile beraber fethalı okumaktadır.[97] Hamze, Kisâî ve İbn Mes'ûd vav harfinin esresiyle okumuştur. Esreli okuma Esed, Temîm gibi kabilelerin lehçesi, fethalı okuma ise Kureyş ve Hicaz lehçesidir.[98]

Örneklerde görüldüğü gibi ferşî okumalarda Âsım ile hocası Sülemî'nin farklı okumalarının yanında aynı okuduğu kelimeler de rivayet edilmiştir. Ayrıca Sülemî'den mushaf hattına uygun ama 10 kıraat içinde yer almayan ve şâz olarak nitelendirilen okuyuşlar da zikredilmiştir.

2.1.2. Zirr b. Hubeyş'in Kıraatinden Örnekler

1-هيتَ لك (Yûsuf 12/23) kelimesini ت harfini Zirr b. Hubeyş'in fetha ile okuduğu rivayet edilmiştir.[99] 10 kurrâ arasında te harfinin harekesinin fetha ile okunmasında ihtilaf yoktur. Âsım da fetha ile okumuş,[100] İbn Mes'ûd'dan da fethalı rivayet edilmiştir.[101]

2- Âsım, Hicr 1. ayetteki رُبَمَا kelimesinin Zirr'e şeddeli olarak رُبَّمَا şeklinde okumuş, o da "Sen الربَّ kelimesine benzetiyorsun." dediğini ancak kendisinin tahfifli okuduğunu söylemiştir.[102] Âsım'ın her iki rivayetinde bu kelime tahfifli olarak رُبَمَا şeklinde okunmaktadır.[103] Nâfî ve Ebû Ca'fer de Âsım'a muvafakat eder.[104]

3-طه (Tâhâ 20/1) Bu harflerle ilgili Zirr şöyle rivayet etmiştir. Buradaki ط ve ه harflerini bir kişinin İbn Mes'ûd'a "tâhâ" şeklinde fethalı okumuş, bunun üzerine ondan "têhê" şeklinde imâleli okuması istemiş, zira Hz. Peygamber'in de kendisine o şekilde okuttuğunu söylemiştir.[105] Âsım Şu'be rivayetinde Yahya b. Adem tarikinden her iki harfi imâle ile okur.[106] Hamze, Kisâî, Halef de İbn Mes'ûd'un kıraatine uygun olarak imâle ile okur.[107]

---

96 Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir el-Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Berdûnî-İbrahim Etfayiş, 2. bs., (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısrıyye, 1964), 18/187; İbnü'l-Cezerî, *Tahbîr*, 585.

97 el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 3/21.

98 İbnü'l-Cezerî, *Tahbîr*, 612; el-Hatîb, *Mu'cemü'l-kıraat*, 10/415.

99 Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib, 3. bs., (Memleketü'l-Arabiyyetü's-Suudiyye: Mektebetü Nazzâr Mustafa el-Bâz, 1419), 3/910.

100 İbnü'l-Cezerî, *Tahbîr*, 413; el-Hatîb, *Mu'cemü'l-kıraat*, 4/532.

101 el-Hatîb, *Mu'cemü'l-kıraat*, 4/218.

102 es-Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ*, 453.

103 ed-Dânî, *et-Teysîr*, 402.

104 İbnü'l-Cezerî, *Tahbîr*, 427.

105 el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 2/174; es-Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ*, 488; el-Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'ân*, 11/168.

106 İbnü'l-Cezerî, *Tahbîr*, 457; el-Hatîb, *Mu'cemü'l-kıraat*, 5/405.

107 el-Hatîb, *Mu'cemü'l-kıraat*, 5/405.

4-تَنْبُتُ بِالدُّهْنِ (Mü'minûn 23/20) Zirr'in İbn Mes'ûd'la beraber fiili تُنْبِتُ , sonraki kelimeyi de ب harfinin hazfiyle mansub olarak okuduğu rivayet edilmiştir.[108] Âsım her iki râvîde تَنْبُتُ şeklinde okur.[109]

5-جَنَّاتُ عَدْنٍ (Fâtır 35/33) "cennât" kelimesini Zirr, müfred olarakجَنَّةُ şeklinde okuduğu rivayet edilmiştir.[110] Ancak kurrâ arasında bu kelimenin çoğul okunmasında ihtilaf yoktur.[111]

6-أَإِنْ ذُكِّرْتُم (Yâsîn 36/19) kelimesini Zirr'in tek hemze olarak fethalı okuduğu rivayet edilmiştir.[112] Âsım ise çift hemze ve ikinci hemzeyi esreli okumuştur.[113]

7-ولا تُشْطِطْ (Sâd 38/22) Zirr'in bu fiili ولا تُشَاطِطْ şeklinde okuduğu rivayet edilmiştir.[114] Ancak 10 kurrâ arasında bu kelimede herhangi bir kıraat ihtilafı yoktur.[115]

8-إِنَّا لَمُغْرَمُونَ (Vâkıa 56/66) "innâ" kelimesini Şu'be'nin istifham hemzesiyle okuduğu ve Asım'ın bunu Zirr b. Hubeyş'ten rivayet ettiği belirtilmiştir.[116]

9-وَعَشِيرَتَهمْ (Mücâdele 58/22) kelimesini Zirr'in cemî olarak عَشِيرَاتِهِمْ şeklinde okuduğu rivayet edilmiştir.[117] Hz. Ali ve A'şâ[118] tarikinden Şu'be'nin de cemî okuduğu rivayet edilmiştir.[119] Bu kelimede kurrâ arasında ihtilaf yoktur.[120]

Verilen örneklerde Zirr b. Hubeyş'in kıraatinde Âsım'da olmayan ve şâz kapsamındaki okumalar da vardır. Bu da Şu'be rivayetinin tamamen Zirr b. Hubeyş'in kıraati ile özellikle ferşî okumalarda aynı olmadığını gösterir. Sahâbe zinciri olarak İbn Mes'ud'un kıraatinden mushafa uymayan kıraatler olduğu dikkate alındığında usûl bakımından ona dayansa da ferşî ihtilaflarda durum farklıdır.

2.2. Senedde Yer Alan Sahâbenin Kıraati

Kıraat ilminde bir imamın kıraatinin tamamen bir sahabînin kıraati olduğunu söylemek mümkün müdür? Dolayısıyla Hafs rivayeti Hz. Ali, Şu'be rivayeti İbn Mes'ûd'un kıraati mıdır? Ayrıca Şu'be'nin Ebû İshâk Şemr b. Atıyye'den rivayet

---

108 Ebû Muhammed Abdülhakk b. Galib b. Abdurrahman İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitabi'l-Azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşâfî Muhammed, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422), 4/140; el-Hatîb, *Mu'cemü'l-Kıraat*, 6/161.

109 İbnü'l-Cezerî, *Tahbîr*, 474.

110 İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 4/440; el-Hatîb, *Mu'cemü'l-kıraat*, 7/436.

111 İbnü'l-Cezerî, *Tahbîr*, 520, 521.

112 Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim es-Semerkandî, *Bahru'l-'ulûm*, thk. Muhammed Muavvıd, Âdil Ahmed, Zekeriyya Abdülmecid, (Beyrut: Dâru'-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 3/97; el-Hatîb, *Mu'cemü'l-kıraat*, 7/469.

113 İbnü'l-Cezerî, *Tahbîr*, 523.

114 İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 4/499; el-Hatîb, *Mu'cemü'l-kıraat*, 8/93.

115 İbnü'l-Cezerî, *Tahbîr*, 532, 533.

116 el-Ferrâ*, Meâni'l-Kur'ân,* 2/174*; es-Sehâvî, Cemâlü'l-Kurrâ,* 488*; el-Kurtubî, el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 17/219; el-Hatîb, *Mu'cemü'l-Kıraat*, 9/313.

117 el-Ferrâ*, Meâni'l-Kur'an,* 2/174*;* es-Sehâvî*, Cemâlü'l-kurrâ,* 488*;* el-Kurtubî*, el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'an*, 17/308.

118 A'şâ tariki Tayyibe tariklerinin dışında bir tariktir.

119 el-Hatîb, *Mu'cemü'l-kıraat*, 8/381.

120 İbnü'l-Cezerî, *Tahbîr*, 578.

فينا رجلان أحدهما أقرأ الناس لقراءة زيد: عاصم، والآخر أقرأ الناس لقراءة عبد الله: الأعمش ettiği "İçimizde iki kişi var. Onlardan biri insanlara Zeyd kıraatini Âsım, diğeri İbn Mes'ûd kıraatini öğreten A'meş'tir."[121] rivayetini nasıl değerlendirmek gerekir. Zikredilen Âsım'ın Zeyd kıraatini okuduğu rivayeti mushaf hattına uygun okuduğu anlamında olması doğruya daha yakındır.[122] Zira Hz. Osman'ın çoğalttığı mushaflar son arzada Zeyd'in de şahit olduğu harf/kıraat üzere yazılmıştı. Bu noktada İbn Mes'ûd'un okuduğu bazı kıraatler mushaf hattının dışında idi.[123]

Yedi harf ruhsatı ile birlikte sahâbe Hz. Peygamber'den farklı farklı kıraat almıştır.[124] Hz. Peygamber'den farklı kıraatleri alan sahâbe, farklı şehirlerde bu kıraatleri okutmuş ve bu farklılıklar tâbiîn ve tebe-i tâbiîn arasında da yaygınlaşmıştır.[125] Yedi harf ile alakalı rivayetlerde de Kureyşli iki sahabînin farklı okuması söz konusudur.[126] Gerçi Ebû Abdurrahman es-Sülemî, Hz. Ebû Bekir, Zeyd b. Sâbit, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın kıraatinin aynı olduğunu onların umumun kıraatiyle okuduklarını, Hz. Ali'nin de Osman mushafını imam edindiğini rivayet etmiştir.[127] Ama sahâbe arasında kıraat farklılıklarının olduğu bir vakıadır. Nitekim İbn Abbas'ın " ابْن عَبَّاس أَنه كَانَ يقْرَأ الْقُرْآن على قِرَاءَة زيد بن ثَابت إِلَّا ثَمَانِيَة عشْر حرفا أَخذهَا من قِرَاءَة عبد الله بن مَسْعُود", "İbn Abbâs Zeyd b. Sâbit'in kıraati üzere okuyordu. Ancak 18 harfin okunuşunu İbn Mes'ûd'dan aldı." şeklindeki rivayetler bazı sahâbîlerin birbirinden farklı okuduklarını ortaya koymaktadır.[128] Rivayetlerde Hz. Peygamber'in de duruma göre farklı okuduğu ve okuttuğu anlaşılmaktadır.[129] Zira İslam'ın yayılmasıyla farklı beldelerde ortaya çıkan kıraat ihtilafları sahâbenin öğretimine dayanmaktaydı.

Sahâbe arasındaki kıraat farklılığını ortaya koyan bir başka rivayet şöyledir. "Bir adam Hz. Peygamber'in yanına gelip şöyle dedi: "İbn-i Mes'ûd, Zeyd b. Sâbit ve Übeyy b. Ka'b herhangi bir sûreyi değişik şekillerde bana okudular, hangisinin kıraatini alayım?" Hz. Peygamber, Hz. Ali yanında bulunduğu halde sustu. Hz. Ali, O adama: "Sizden her biri bildiği kıraatlerle okusun." diye cevap verdi."[130]

Taberî'de nakledilen bu rivayette yaşanan olay eğer Mekke döneminde vukû buldu ise sahâbenin kendi tercihlerine göre okuduğunu söylememiz gerekir. Zira her sahâbînin Hz. Peygamber'den farklı şekillerde okuduğu belirtilmiştir.[131]

---

121 ed-Dânî, *Câmiu'l-beyân*, 60.

122 ed-Dânî, *Câmiu'l-beyân*, 86.

123 es-Suyûtî, *el-İtkân*, 113.

124 Muhammed Ali es-Sâbûnî, *et-Tıbyân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 3. bs., (y.y.: Dâru Hisân, 2003), 224, 225. Mesela son arzada okuduğu kıraatin Zeyd b. Sâbit'in kıraati olduğu nakledilmiştir.

125 Ahmed Hâlid Şükrü, Muhammed Ahmed Müflih, Muhammed Hâlid Mansûr, *el-Mukaddimât fi ilmi'l-kıraat*, (Amman: Dâru Ammâr, 2001), 34; Önen, *Kıraat Tarihi*, 40, 41.

126 Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 78, 79.

127 Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 71.

128 Ebu'l-Abbas Şihabüddin Ahmed b. Yusuf Semîn el-Halebî, *ed-Dürru'l-Masûn fî Ulûmi Kitabi'l-Meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât, (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, t.y.), 8/534.

129 Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 71; Çetin, *Kur'an İlimleri ve Kur'an-ı Kerim Tarihi*, 75.

130 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/24.

131 es-Sâbûnî, *et-Tıbyân*, 224.

Âsım'ın senedinde sahâbe tabakasından yukarda belirtildiği gibi Zeyd b. Sâbit, Hz. Ali, İbn Mes'ûd, Übeyy b. Ka'b, Hz. Osman yer almaktadır. Ancak bu sahâbe diğer kurrânın da senedinde yer almaktadır. Aynı zamanda bunlardan Zeyd b. Sâbit ve Übeyy b. Ka'b, Nâfi, İbn Kesîr, Ebû Amr, Ebû Ca'fer'in senedinde; İbn Mes'ûd, Ebû Amr, Kisâî, Hamze, Halef'in senedinde; Osman ise, İbn Âmir, Hamze, Kisâî, Ya'kûb, Halef'in senedinde yer almaktadır.[132]

Kur'ân kıraati konusunda öne çıkan sahâbenin bütün kıraat farklılıklarıyla ilgili nasıl okuduğunu, hangi sahih kıraati tercih ettiğini tümüyle tespit etmek mümkün değildir. Bu konuda klasik tefsirlerde bazı kıraat ihtilafları değerlendirilirken "Bu kıraat Hz. Ali'nin kıraatidir, bu kıraat Zeyd'in kıraatidir." gibi nitelemeler söz konusudur. Öncelikle sahâbe Hz. Osman'ın mushafları istinsahından önce mushaf hattına uymayıp bugün 10 kıraat içinde yer almayan yedi harf kapsamında bazı müterâdif kelimelerle okumaları söz konusu idi. Bu okumalar mushafların istinsahı sonrası bir Kur'ân muallimi ile farklı merkezlere gönderilmesiyle terkedilmiştir.[133] Bazı yorumlarda mushaf hattına uymayan sahâbenin bu kıraatlerinin tefsir kabilinden açıklamalar olduğunun beyan edilmesi esasen doğru bir yaklaşım değildir. Tefsîrî olan rivayetler ise daha çok ziyade kelimelerdir.[134] Zira müterâdif okumalar yedi harf kapsamında olan okumalardı.

Hafs ve Şu'be'nin senedi olarak ifade edilen İbn Mes'ûd ve Hz. Ali'nin bazı okumaları şöyledir.

2.2.1. İbn Mes'ûd'un Kıraatinden Örnekler

Tefsirlerde ferşî farklılık olarak özellikle tefsir etkisi olan müterâdif okumaların daha çok zikredildiği görülmektedir. İbn Mes'ûd'un kıraatine dair fikir vermesi açısından bazı örnekler zikredilecektir.

1-لَا تَقُولُوا رَاعِنَا (Bakara 2/104) "râinâ" kelimesini لا تقولوا راعونا şeklinde ع harfinden sonra و ile okuduğu rivayet edilmiştir.[135] Ayrıca bu kıraatin Übeyy b. Ka'b ve Zirr b. Hubeyş'in kıraati olduğu belirtilmiştir.[136] 10 kurrâ arasında bu kelimede ihtilaf söz konusu değildir.[137]

2- وَلَا تُسْئَلُ عَنْ اَصْحَابِ الْجَحِيمِ (Bakara 2/119) وَلَا تُسْئَلُ kelimesini Übeyy ve İbn Mes'ûd'un وَما تُسْئَلُ şeklinde, yine İbn Mes'ûd'dan ولن تسأل şeklinde okuduğu rivayet edilmiştir.[138] Kurrâ arasında bu kelimenin ت harfi fetha ve ötre, ل harfinde ötreli ve sakin okunmasında ihtilaf vardır. Nâfî ve Ya'kûb ت harfini fetha, ل harfini sakin okumuş, Âsım ve diğer kurrâ ت ve ل harfi ötre ile okur.[139]

---

132 Rüşdî, *es-Selâsilü'z-zehebiyye*, 489-517.

133 Muhammed b. Muhammed b. Yusuf İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukrîn ve mürşidü't-tâlibîn*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 19.

134 Ahmed el-Beylî, *el-İhtilâfü beyne'l-kıraat*, (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1988), 111.

135 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/467.

136 el-Hatîb, *Mu'cemü'l-kıraat*, 1/168.

137 İbnü'l-Cezerî, *Tahbîr*, 293.

138 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/560; el-Hatîb, *Mu'cemü'l-kıraat*, 1/210.

139 İbnü'l-Cezerî, *Tahbîr*, 306.

3-لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ (Bakara 2/124) الظَّالِمِينَ kelimesi İbn Mes'ûd'un kıraati olarak الظالمون şeklinde merfû rivayet edilmiştir.[140] Kurrâ arasında bu kelimede ihtilaf yoktur.[141]

4-والمقيمين الصلاة (Nisâ 4/162) والمقيمون kelimesi İbn Mes'ûd'un mushafında و ile yazıldığı ve bu şekilde okuduğu rivayet edilmiştir.[142] Kurrâ arasında bu kelimenin ي ile okunmasında ihtilaf yoktur.[143]

5-فَسْئَلِ الَّذِينَ يَقْرَؤُنَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ (Yûnus 10/94) فَسْئَلِ kelimesini İbn Mes'ûd'un سَلِ şeklinde okuduğu rivayet edilmiştir.[144] Kurrâ arasında bu fiili İbn Kesîr, Kisâî ve Halef, vakfen de Hamze hemzenin isbatıyla okur.[145]

6-إِلاَّ صَيْحَةً (Yâsîn 36/29, 53) Bu kelimeyi İbn Mes'ûd'un mushaf hattına muhalif olarak إِلاَّ زَقْيَةً şeklinde müterâdif bir kelimeyle okuduğu nakledilmiştir.[146] Kurrâ arasında bu kelimenin sadece irabında bir ihtilaf vardır.[147]

2.2.2. Hz. Ali'nin Kıraatinden Örnekler

1- وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ (Bakara 2/234) يُتَوَفَّوْنَ fiilini Hz. Ali'nin ي harfinin fethası ile okuduğu rivayet edilmiştir.[148] Kurrâ arasında bu kelimede ihtilaf yoktur. Âsım'ın Mufaddal[149] rivayetinden fethalı okuduğu rivayet edilmiştir. Ancak Hafs ile Şu'be arasında ihtilaf yoktur.[150]

2- هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ (Mâide 5/112) Kisâî ت ile, sonraki kelimeyi nasb ile okur. Bunun da Hz. Ali ve Âişe ve İbn Abbas'ın kıraati olduğu nakledilmiştir.[151]

3- وَفِيءَاذَانِهِمْ وَقْراً (En'âm 6/25, İsrâ 17/46, Kehf 18/57) Hz. Ali ve İbn Mes'ûd'un على أعينهم غطاء şeklinde müterâdif kelimelerle okuduğu rivayet edilmiştir.[152]

4- وَمِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِنْ اَعْنَابٍ (En'âm 6/99) وَجَنَّاتٍ kelimesini Âsım'ın merfû okuduğu rivayet edilmiş, bu kıraati da Hz. Ali'nin okuduğu nakledilmiştir.[153] Ayrıca İbn Mes'ûd ve Sülemî'nin de dammeli okuduğu rivayet

---

140 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/24; el-Hatîb, *Mu'cemü'l-kıraat*, 1/189.

141 İbnü'l-Cezerî, *Tahbîr*, 294.

142 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 9/395; el-Hatîb, *Mu'cemü'l-kıraat*, 2/199.

143 İbnü'l-Cezerî, *Tahbîr*, 328, 329.

144 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân,* 21/612.

145 el-Hatîb, *Mu'cemü'l-kıraat*, 3/264.

146 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/54; el-Hatîb, *Mu'cemü'l-kıraat*, 7/477.

147 İbnü'l-Cezerî, *Tahbîr*, 523.

148 Cârullah Ebi'l-Kâsım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an kakâiki gavâmidi't-tenzîl ve uyûni'l-akâvîl fî vucûhi't-te'vîl*, thk. Adil Ahmed Abdülmahmud-Ali Muhammed Muavvıd, (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998), 1/282.

149 Mufaddal rivayeti Tayyibe'nin dışında yaygın olmayan bir rivayettir.

150 el-Hatîb, *Mu'cemü'l-kıraat*, 1/327.

151 Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd b. Muhammed b. el-Ferrâ el-Begavî, *Meâlimü't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Abdürrazzâk el-Mehdî, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420), 3/117; el-Hatîb, *Mu'cemü'l-Kıraat*, 2/369.

152 Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nüketü ve'l-uyûn*, thk. Seyyid b. Abdimaksûd b. Abdirrahman, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.), 2/103; el-Hatîb, *Mu'cemü'l-Kıraat*, 2/408.

153 Muhammed Allâme Ziyâüddîn Fahruddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb,* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 13/85.

edilmiştir.[154] Bu kelimede 10 kurrâ arsında kesre ile okunmasında ihtilaf yoktur.[155] Âsım Tayyibe tarikinde her iki râvîde ihtilaf yoktur. Ancak Şu'be'nin bazı tariklerinden ve Âsım'ın Mufaddal rivayetinden dammeli rivayet nakledilmiştir.[156]

5- إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ (En'âm 6/159) فَرَّقُوا fiilinin فَارَقُوا şeklinde elifle okunmasının Hz. Ali'nin kıraati olduğu nakledilmiştir.[157] İbn Mes'ûd'dan da aynı rivayet gelmiştir.[158]

6- قَالَ لَقَدْ عَلِمْتَ مَا أَنْزَلَ (İsrâ 17/102) عَلِمْتَ fiilini ötreli okumanın Hz. Ali'nin, fethalı okumanın İbn Abbâs'ın kıraati olduğu nakledilmiştir.[159] 10 kıraat içinde bu kelimeyi sadece Kisâî dammeli okur.[160] Âsım'dan da Şu'be'nin A'şâ tarikinden dammeli okuyuş rivayet edilmiştir.[161]

7- إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُّونَ (Zuhruf 43/57) يَصِدُّونَ fiilinin ص harfinin dammesiyle okumanın Hz. Ali'nin kıraati olduğu belirtilmiştir.[162] Ayrıca Âsım'ın ve Zirr b. Hubeyş'in de esre ile okuduğu rivayet edilmiştir. Aynı kelimeyi Sülemî ve A'şâ tarikinden Şu'be'nin dammeli okuduğu rivayet edilmiş,[163] ancak 10 kurrâ içinde bu harfi Nâfî, İbn Âmir, Kisâî, Ebû Ca'fer, Halef dammeli, diğer kurrâ kesreli okur.[164]

8- يَطُوفُونَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ حَمِيمٍ (Rahmân 55/44) يَطُوفُونَ kelimesini Sülemî'nin يُطَافُون şeklinde okuduğu, bunun da Hz. Ali'nin kıraati olduğu nakledilmiştir.[165] Ancak kurrâ arasında bu kelimede ihtilaf yoktur.[166]

9- لَا تَخَفْ مِنْكُمْ خَافِيَةٌ (Hâkka 69/18) لَا تَخَفَى kelimesini Hz. Ali'nin ي ile gâib olarak okuduğu rivayet edilmiştir.[167] Kurrâdan da Hamze, Kisâî ve Halef ي ile, diğer kurrâ ت ile okur.[168]

10- خِتَامُهُ مِسْكٌ (Mutaffifîn 83/26) Kisâî'nin خَاتَمُهُ şeklinde okuduğu bu kıraatin Hz. Ali'nin ve Sülemî'nin kıraati olduğu nakledilmiştir.[169] Ancak Âsım ve diğer kurrâ خِتَامُهُ şeklinde okur.[170]

---

154 el-Hatîb, *Mu'cemü'l-kıraat*, 2/500.
155 İbnü'l-Cezerî, *Tahbîr*, 360.
156 el-Hatîb, *Mu'cemü'l-kıraat*, 2/500.
157 el-Kurtubî, *el-Câmiu li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/149.
158 el-Hatîb, *Mu'cemü'l-kıraat*, 2/596.
159 er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 21/415; el-Hatîb, *Mu'cemü'l-kıraat*, 5/129.
160 İbnü'l-Cezerî, *Tahbîr*, 440.
161 el-Hatîb, *Mu'cemü'l-kıraat*, 5/129.
162 er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 27/639.
163 el-Hatîb, *Mu'cemü'l-kıraat*, 8/389.
164 İbnü'l-Cezerî, *Tahbîr*, 549.
165 İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 5/232; el-Hatîb, *Mu'cemü'l-kıraat*, 9/273.
166 İbnü'l-Cezerî, *Tahbîr*, 572.
167 İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 5/360; el-Hatîb, *Mu'cemü'l-kıraat*, 10/60.
168 İbnü'l-Cezerî, *Tahbîr*, 389.
169 el-Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 3/368; el-Hatîb, *Mu'cemü'l-kıraat*, 2/350.
170 ed-Dânî, *et-Teysîr*, 549; İbnü'l-Cezerî, *Tahbîr*, 608.

11- وَإِذَا الْجَحِيمُ سُعِّرَتْ (Tekvîr 81/12) سُعِّرَتْ kelimesini tahfifli okumanın Hz. Ali'nin kıraati olduğu belirtilmiştir.[171] Ancak bu fiili Nâfî, Ebû Ca'fer, Hafs, İbn Zekvân ve Ruveys şeddeli, Şu'be ve diğer kurrâ tahfifli okur.[172]

Sonuç

Âsım kıraati Kûfe'de okunmuş ve sonrasında civar beldelerde yayılmış bir kıraattir. Şu'be ve Hafs, alimler tarafından Âsım kıraatinin iki râvîsi olarak kabul edilmiştir. Âsım, Kûfe'de uzun yıllar Kur'ân öğreten ve tâbiînden olan Ebû Abdurrahman es-Sülemî, Zirr b. Hubeyş ve daha başka kişilerden kıraat almasına rağmen tabakât kitaplarındaki rivayetlere dayanılarak Şu'be ve Hafs rivayeti bu iki hocasına dayandırılmıştır. Çünkü rivayette Âsım bizzat kendisi Ebû Abdurrahman es-Sülemî'den aldığını Hafs'a, Zirr b. Hubeyş'ten aldığını da Şu'be'ye öğrettiğini söylemektedir.

Âsım'ın kıraat okuduğu birçok hocası olmasına rağmen ilgili kaynaklarda öne çıkan en önemli hocalarından biri Ebû Abdurrahman es-Sülemî'dir. Rivayetlere bakıldığında okuduğumuz Hafs rivayeti Sülemî'den Hz. Ali kanalıyla aldığı rivayet, Şu'be rivayeti de Zirr b. Hubeyş'ten İbn Mes'ûd yoluyla aldığı rivayettir. Ancak Âsım Hafs ile Şu'be'nin arasındaki bu farklığını nedeni olarak sorulan soruya verdiği cevabın daha çok usûl konusunda olmasını muhtemel görünmektedir. Bu çerçevede her iki râvînin usûl ihtilafları konusundaki metodundan hareketle söylenirse Sülemî'nin feth ehli, Zirr'in imâle ehli olması muhtemel görünmektedir. Yani bu açıdan Hafs rivayetinin Ebû Abdurrahman es-Sülemî'nin, Şu'be rivayeti de Zirr b. Hubeyş'in kıraatine dayandığı söylenebilir. Ancak kıraat kaynaklarında bu iki tâbiînin usûl konularındaki tavrı konusunda herhangi bir bilgiye rastlanılmamaktadır.

Ferşî ihtilaflar konusunda da Hafs-Şu'be rivayetlerinin (aynı zamanda diğer kıraat imamlarının) Âsım'ın hocasından aldığı kıraatin birebir aynısı olduğunu söylemek mümkün değildir. Belki de ekseriyetle onun kıraati olması mümkün olabilir. Zira Âsım daha birçok kişiden kıraat almış ve diğer kurrâ gibi sahih kıraatler arasından tercihte bulunmuştur. Ayrıca Sülemî ve Zirr'den ve sahâbe olarak Hz. Ali ve İbn Mes'ûd'dan rivayet edilen kıraat örneklerinde Âsım'ın kıraatiyle aynı olanlar olduğu gibi diğer kıraatlere uyan örnekler de vardır. Bununla birlikte bu örneklerde bugün şâz addedilen okuyuşlar da söz konusudur. Bu nedenle diğer kıraat imamları kıraatlerini sahih rivayetler arasından tercihte bulunarak oluşturduğu kıraatlerin kendilerine nispet edildiği gibi Âsım da birçok hocasından aldığı kıraat içinden tercih ettiği rivayetleri talebelerine öğretmiştir. Bu noktada -konuyla alakalı rivayetlerden anlaşıldığına göre- Hafs ve Şu'be'ye bazı usûl ve ferşî ihtilaflar konusunda (özellikle ferşîyyâtta) iki ayrı kıraat öğrettiğini söylemek mümkündür. Çünkü her iki râvînin hocaları Âsım'dan aldığı farklı kıraat, ferşî ihtilafların dört yüzlere varan sayısı diğer kurrânın râvîleri arasında söz konusu değildir.

171 İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz,* 5/443; el-Hatîb, *Mu'cemü'l-kıraat*,10/327.

172 İbnü'l-Cezerî, *Tahbîr*, 606.

Kaynakça

Akdemir, Mustafa Atilla. "Kıraat İlminde Tahrîrât Meselesi". *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2018): 83-112.

Âli İsmail, Muhammed İbrahim. *İlmü'l-kıraat*. Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1419.

A'zamî, Muhammed Mustafa. Kur'ân Tarihi. çev. Ömer Türker, Fatih Serenli. 2. bs. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.

Bayraktutan, Osman. *Kıraatlerde Tevatür Olgusu*. Ankara: Gece Akademi, 2018.

Beylî, Ahmed. *el-İhtilafü beyne'l-kıraat*. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1988.

Çetin, Abdurrahman. *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerim Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.

Çetin, Abdurrahman. *Ebû Amr ed-Dânî ve Kıraat İlmindeki Yeri*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2015.

Dağ, Mehmet. *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.

Dağ, Mehmet. "Kırâat İlminde Şâzz Kavramı -Kavramın Anlamsal Dönüşümü ve Gerçek Anlamının Tespitine Dair-". *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* VII/2 (2007): 57-110.

Dânî, Ebû Amr (ö. 444/1053). *Câmiu'l-beyân fi kıraati's-seb'i'l-meşhur*. thk. el-Cezâirî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

Dânî, Ebû Amr (ö. 444/1053). *et-Teysîr fi kıraati's-seb'*. thk. Ali eş-Şarkâvî. Suudi Arabistan: Dâru'l-Endelüs, 2015.

Dânî, Ebû Amr Osman b. Said (ö. 444/1053). *el-Mukni' fî resmi mesâhifi'l-emsâr mea Kitabi'n-nakt*. thk. Muhammed es-Sadık Kamhâvî. Kahire: Mektebetü'l-Küllyyâti'l-Ezheriyye, 1978.

Ebû Şâme el-Makdîsî, Ebu'l-Kasım Sihabüddîn Abdurrahman (ö. 665/1267). *Mürşidü'l-vecîz ilâ ulûmi tetealleki bi'l-Kitabi'l-Azîz*. thk. Tayyar Altıkulaç. Beyrut: Dâru Sâdır, 1975.

Eşvah, Kübrâ. *İ'câzü'l-kıraati'l-Kur'âniyye*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1998.

Fazlî, Abdülhâdî. *el-Kıraatü'l-Kur'âniyye*. 4. bs. Beyrut: Merkezü'l-Gadîr, 2009.

Ferrâ, Ebû Zekeriyya Yahya b. Ziyâd (ö. 207/822). *Meâni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî vd. Mısır: Dâru'l-Mısriyye, t.y.

Firyâl, Zekeriyye el-Abd. *el-Mîzân fî ahkâmi tecvîdi'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru'l-Îmân, t.y.

Hamed, Ganim Kaddûrî. *el-Muhâdarât fî ilmi'l-kıraat*. Amman: Dâru Ammâr, 2003.

Hanbelî, Ebu'l-Mevâhib Muhammed b. Abdilbâkî (ö. 1126/1714). *Kâidetü kıraati hafs min tariki'ş-Şâtıbiyye*. thk. Abdullah İbrahim el-Muğlâc. İmarat: Meclisi'l-Vataniyye, 2017.

Hatîb, Abdüllatîf. *Mu'cemü'l-kıraat*. Dımaşk: Dâru Sa'd-Dîn, 2000.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhakk b. Galib b. Abdurrahman (ö. 541/1147) *Muharraru'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitabi'l-Azîz*. thk. Abdüsselam Abdüşşâfî Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422.

İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris (ö. 327/938). *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. 3. bs. Memleketü'l-Arabiyyetü's-Suudiyye: Mektebetü Nazzâr Mustafa el-Bâz, 1419.

İbn Galbûn, Abdulmun'im (ö. 399/1009). *Tezkira fî kıraati's-semân*. thk. Eymen Rüşdî Süveyd. 2 Cilt. Cidde: Cemaatü'l-Hayriyye, 1991.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449). *Tezhîbü't-tezhîb fî ricâli'l-hadîs*. thk. Âdil Ahmed Abdülmahmud-Ali Muhammed Muavvıd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

İbn Kuteybe, Muhammed Abdullah b. Müslim (ö. 276/889). *Meârif*. thk. Servet Akaşa. 4. bs. Kahire: Dâru'l-Meârif, t.y.

İbn Mücâhid (ö. 324/936). *Kitabü's-seb'a fi'l-kıraat*. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1119.

İbn Sellâr, Abdülvehhâb b. Yûsuf b. İbrahim (ö. 782/1380). *Tabakâtü'l-kurrâi's-seb'a ve zikru menâkibihim ve kıraatihim*. thk. Ahmed Muhammed Azuz. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2003.

İbnü'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed b. Yûsuf (ö. 833/1429). *Müncidü'l-mukrîn ve mürşidü't-tâlibîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye. 1999.

İbnü'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed b. Yûsuf (ö. 833/1429). *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*. thk. Bergstrasser. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.

İbnü'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed b. Yûsuf (ö. 833/1429). *Tahbîru't-teysîr fi'l-kıraati'l-aşr*. thk. Muhammed Muflih el-Kudât. Ürdün: Dâru'l-Furkân, 2000.

İbnü'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed b. Yusuf (ö. 833/1429). *en-Neşr fi'l-kıraati'l-aşr*. thk. Mahmud eş-Şenkitî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.

İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî (ö. 328/940). *İzâhü'l-vakf ve'l-ibtidâ*. thk. Muhyiddîn Abdurrahman Ramazan. Dımaşk: Matbuat Macmau'l-Luga, 1971.

İnanç, Yonis. *Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kıraat İlişkisi*. İstanbul: İfav Yayınları, 2016.

Karaçam, İsmail. *Kıraat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri ve Mütevâtir Kıraatlerinin Yorum Farklılıklarına Etkisi*. 3. bs. İstanbul: İfav Yayınları, 2018.

Karaçam, İsmail. *Kur'ân-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*. 7. bs. İstanbul: İFAV Yayınları, 1998.

Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir (ö. 671/1273). *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Berdûnî-İbrahim Etfayiş. 2. bs. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısrıyye, 1964.

Küçük, Raşit. "Sened". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 23: 154-159. İstanbul: İSAM Yayınları, 2001.

Mekkî, Ebî Tâlib el-Kaysî (ö. 437/1045). *el-İbâne an meâni'l-kıraat*. thk. Abdülfettâh İsmail Şelebî. Mısır: Dâru'n-Nehdâ, t.y.

Mekkî, Ebî Tâlib el-Kaysî (ö. 437/1045). *Kitabü't-tebsıra fi'l-kıraati's-seb'*. thk. Muhammed Gavs en-Nedvî. 2. bs. Bombay: Dâru's-Selefiyye, 1982.

Mellâha, Ali Ömer Ahmed. *Âsım fî rivâyeti Şu'be an tarîki'ş-Şâtıbiyye*. İskenderiyye: Merhaletü'l-Âliye, 1430.

Mezînî, Abdülaziz Süleyman b. İbrahim. *Mebâhis fî ilmi'l-kıraat*. Riyad: Memleketü'l-Arabiyyet's-Suudiyye, 2011.

Muhaysin, Muhammed Sâlim (ö. 1422/2001). *el-Kıraat ve eseruhâ fî ulûmi'l-Arabiyye*. Kahire: Mektebetü'l-Küllyyâti'l-Ezheriyye, 1984.

Muhaysin, Muhammed Sâlim (ö. 1422/2001). *Mu'cemü'l-huffâzi'l-Kur'ân abra't-târîh*. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1992.

Muhaysin, Muhammed Sâlim (ö. 1422/2001). *el-Hâdî şerhi tayyibeti'n-neşr*. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1997.

Önen, Hacı. *Kıraat Tarihi ve Kıraat Farklılıklarının Kur'ân Tefsirine Etkisi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017.

Râzî, Muhammed Allâme Ziyâüddîn Fahruddîn (ö. 604/1208). *Mefâtîhu'l-gayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.

Rüşdî, Eymen Süveyd. *es-Selâsilü'z-zehebiyye bi'l-esânîdi'n-neşriyye min şuyûhi ile'l-hazreti'n-nebeviyye*. Suudi Arabistan: Dâru Nuri'l-Mektebât, 2007.

Sâbûnî, Muhammed Ali. *et-Tıbyân fî ulûmi'l-Kur'ân*. 3. bs. y.y.: Dâru Hisân, 2003.

Sâlih, Subhi. *Kur'ân İlimleri*. çev. Mehmet Sait Şimşek. 2. bs. Konya: Kitap Dünyası, 2008.

Sehâvî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed es-Samed (ö. 643/1245). *Cemâlü'l-kurrâ ve kemâlü'l-ikrâ*. thk. Cemâlüddîn Muhammed Şeref. Tanta: Dâru's-Sahâbe, 2010.

Semerkandî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim (ö. 375/985). *Bahru'l-ulûm*. thk. Muhammed Muavvıd, Âdil Ahmed, Zekeriyya Abdülmecid. Beyrut: Dâru'-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.

Semîn el-Halebî, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf (ö.756/1355). *ed-Dürru'l-masûn fî ulûmi Kitâbi'l-meknûn*. thk. Ahmed Muhammed el-Harrât. Beyrut: Dâru'l-Kalem, t.y.

Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekir Celaleddîn (ö. 911/1505). *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Şuayb el-Arnavudî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2008.

Şen, Ziya. *Şia'nın Kıraatlere ve Kur'ân Tarihine Bakışı*. İstanbul: Düşün Yayınları, 2013.

Şükrü, Ahmed Hâlid - Müflih, Muhammed Ahmed - Mansûr, Muhammed Hâlid. *el-Mukaddimât fi ilmi'l-kıraat*. Amman: Dâru Ammâr, 2001.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (ö. 310/922). *Câmiu'l-beyân fî te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdulmuhsin et-Türkî. Kahire: Dâru-Hicr, 2011.

Taşköprüzâde, Ahmed b. Mustafa (ö. 968/1561). *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.

Tayyibî, Şehâbuddîn Ahmed b. Bedruddîn (ö. 979/1571). *et-Tenvîr fî mâ zâdeh'n-neşr ale'l-hırz ve't-teysîr li-eimmeti's-seb'ati'l-budûr*. Yüksek Lisans, Câmiatü'l-İslamiyye, 1427.

Ubeydî, Fethi b. eş-Şerif. *Esânîdü'l-kıraati'l-mütevâtira*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, t.y.

Ünal, Mehmet. *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2005.

Yıldız, Süleyman. *Klasik Dönem İmamiyye Şiası Tefsirlerinde Kıraat Olgusu: Tûsî ve Tabersî Örneği*. Doktora Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.

Zehebî, Ahmed b. Osman (ö. 748/1348). *Ma'rifetü kurrâi'l-kibâr ale't-tabakâti ve'l-âsârî*. thk. Tayyar Altıkulaç. İstanbul: İSAM Yayınları, 1995.

Zehebî, Ahmed b. Osman (ö. 748/1348). *Siyeru a'lâmü'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnavudî. 2. bs. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2012.

Zemahşerî, Cârullah Ebi'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer (ö. 538/1144). *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidi't-tenzîl ve uyûni'l-akâvîl fî vucûhi't-te'vîl*. thk. Adil Ahmed Abdülmahmud-Ali Muhammed Muavvıd. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998.

Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddîn Muhammed b. Abdullah (ö. 794/1392). *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütüb, 1957.

Zürkânî, Muhammed Abdülazim (ö. 1367/1948). *Menâhilü'l-irfân*. çev. Halil Aldemir. İstanbul: Beka Yayınları, 2015.

Balıkesir İlahiyat Dergisi - Journal of Balıkesir Divinity
ISSN 2149-9969| e-ISSN 2717-669X
Aralık / December 2020, 12: 129-154

KADIZÂDELİLERİN İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ İLE İLGİLİ ESERLERİ VE FIRKA TASNİF USULLERİ

Ali DURMUŞ[*]

Öz

Bu çalışma öncelikle 17. yüzyılda Osmanlı Devleti'nde ortaya çıkan dinî ve siyasî bir bünyeye sahip olan Kadızâdeliler Hareketinin liderlerinin İslam Mezhepleri Tarihi alanında telif edilmiş olan eserlerini ortaya koymaktadır. İkinci olarak ise onların söz konusu eserlerindeki fırka tasnif metotlarını konu edinmektedir. Klasik dönem makâlât müellifleri eserlerinde farklı tasnif denemelerinde bulunmuşlardır. Bazıları Hz. Peygamber'den nakledilen 73 fırka rivayetini esas alarak bir sayı belirlemeye çalışmış, bazıları da bu hadise bağlı kalmayıp serbest tasnifler ortaya koymuşlardır. Ortaya konulan bu tasnifler zamanla sistematik bir yapı arz ederek Doğu Hanefî Geleneği, Horasan Muʿtezilî Şiʿî Geleneği ve Eşʿârî Geleneği gibi çeşitli tasnif gelenekleri şekillenmiştir. Osmanlı devletinde ise kuruluşundan itibaren Kadızâdelilerin etkin olduğu 17. yüzyıla gelinceye dek hem Hanefî-Mâtürîdî hem de Eşʿârî Fırak Geleneği etkili olmuştur. Söz konusu iki gelenek içerisinde çeşitli fırak risaleleri telif edilmiştir. Ahmed Rûmî Akhisârî'nin Risâle fî meşâyidi'ş-şeyṭân li-Âdem ve ẕürriyyetihi adlı eseri de 17. Yüzyıl Osmanlı ilim dünyasında telif edilen önemli bir fırak eseridir. Akhisarî söz konusu eserinde fırka tasnifinde 73 fırka rivayetini esas almış ve Eşʿârî Geleneği'nde olduğu gibi ana fırkaları sekize ayırmıştır. Kadızâdeliler Hareketinin lideri olan Kadızâde Mehmed Efendi'nin ise müstakil bir fırak risalesi bulunmamaktadır; ancak Menâkıbu'ş-şaḥâbe ve Naşru'l-aşḥâb ve'l-aḥbâb ve ḳahru'l-kilâb es-sebâb fî reddi'r-ravâfıḍ ve ġayri ẕâlik adında iki eseri mevcuttur ve bu eserlerinde Şiʿa'yı sert bir şekilde eleştirmektedir. Ayrıca Kadızâde, Mebḥas-ı Îmân ve Manẓûme-i Aḳâid adlı iki eserinde 73 fırka hadisini temele alarak Hanefî-Mâtürîdî Fırak Geleneği'nde olduğu gibi İslam mezheplerini tasnif etmiştir. Bu çalışmada da mezkûr Kadızâdelilerin söz konusu eserleri ile risalelerindeki fırka tasnif usulleri genişçe irdelenecektir.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Kadızâdeliler, Fırka Tasnif Metodu, Kadızâde Mehmed Efendi, Ahmed Rûmî Akhisârî.

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi /Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 20 Temmuz 2020 / 20 July 2020
Kabul Tarihi / Date Accepted: 19 Ekim 2020 / 19 October 2020

BAİD 12
2020

BOOKS WHICH ARE RELATED TO ISLAMIC SECTS HISTORY OF QĀDĪZĀDELI'S AND THEIR CLASSIFICATION METHODS OF SECT

Abstract

This study is revealing books which written about Islamic Sects History of leaders of Qādīzādeli's Movement that appeared in the 17th century in the Ottoman Empire and it has got religious-political structure at first. Secondly is mentioning their classification methods of sects on aforesaid books. Authors of makālāt in the classical period tried different classification on the books. Some of them tried to determine a count thereby based on 73 sects hadith which is narrated from Prophet, some of them didn't stick by this hadith and revealed free classifications. These classifications is regimented in time and The East Hanafī Ecole, Horasan Muʿtezilī Şiʿī Ecole, Eşʿārī Ecole et cetera various classifications ecoles is showed up. Both Hanafī-Mātürīdī Ecole and Eşʿārī Firaq Ecole had influence in the Ottoman Empire from its establishment to the 17th century that Qādī-zādelis were active. A lot of books of sects (risāles of firaq) was compiled in

[*] Dr., İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Mezhepleri Tarihi Ana Bilim Dalı
e-mail: alidurmus6116@gmail.com - Orcid ID: http://orcid.org/0000-0002-9279-1983
Atıf/Citation: Ali Durmuş, "Kadizâdelilerin İslam Mezhepleri Tarihi ile İlgili Eserleri ve Firka Tasnif Usulleri" *BAİD* 12 (Aralık 2020): 129-154
İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir.
Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

the before mentioned ecoles. Book that named Risāle fî meşāyidi'ş-şeyṭān li-Ādem ve ẕürriyyetihi of Ahmad Rūmī Aqhisārī is a important firaq book which was compiled at the 17th century in the Ottoman science life. Aqhisārī based on 73 sects hadith with regard to sect classification in his aforesaid book and he divided eight furcation main sects according as in the Eş'ārī Ecole. There isn't a private firak book of Qādī-zāde Mehmed Efendi who was a leader of Qādīzādelis Movement, but there are two books that named Menākıbu'ş-ṣaḥābe and Naṣru'l-aṣḥāb ve'l-aḥbāb ve ḳahru'l-kilāb es-sebāb fī reddi'r-ravāfıḍ ve ġayri ẕālik and he criticized harshly the Shi'a. Also Qādī-zāde classified Islamic sects thereby he based on 73 sects hadith according as in the Hanafī-Mātürīdī Ecole both his book named Mebḥas-ı Îmān and his book named Manẓûme-i Aḳâid. So in this study, aforesaid books of Qādīzādelis and their classification methods of sect in their above-cited books will be scrutinized in detail.

Keywords: History of Islamic Sects, Qādī-zādeli's, Classification Method of Sect, Qādī-zāde Mehmed Efendi, Ahmad Rūmī Akhisārī.

Giriş

İslam Mezhepleri Tarihi bilim dalında yapılan araştırmalara göre klasik dönem fırak müellifleri tarafından türlerine göre fırka tasnifleri *metodu*, *kapsamı*, *gaye ve üslubu*, *fırka sayısı* olmak üzere dört kısımda ele alınmaktadır. ***Metoduna göre fırka tasnifleri*** *şematik*, *tematik*, *hem şematik hem tematik, kronolojik* ve *alfabetik* olmak üzere *beş* gruba; ***kapsamına göre fırka tasnifleri***, *İslam fırkalarının tümünü kapsayanlar*, *İslam dışı dinleri de ihtiva edenler* ve *belli bir fırkayı kapsayan tasnifler* olmak üzere *üçe* ayrılmaktadır. ***Gaye ve üslubuna göre fırka tasnifleri*** ise *eleştirel maksatlı olan tasnifler* ve *tanımlayıcı tasnifler* olmak üzere *iki* kısımdır.[1] ***Fırka sayısına göre yapılan tasniflere*** gelince, makâlât ve fırak müellifleri İslam dini içerisinde zuhur eden mezhepleri, fırka sayısına göre tasnif ederken genelde iki farklı yol izlemişlerdir. Bunlardan ***ilki*** yetmiş üç fırka hadisini temele alanlar olup bu metot sıkça kullanılan bir metottur. Fırak müelliflerinin büyük çoğunluğu, Hz. Peygamber'den nakledilen ve "iftirak hadisi" olarak bilinen, Yahudilerin yetmiş bir, Hıristiyanların ise yetmiş iki fırkaya ayrıldıklarını, Müslümanların da yetmiş üç fırkaya ayrılacaklarına dair rivayetine[2] kayıtsız kalamayarak, fırka sayısını hadiste nakledilen yetmiş üç sayısına ulaştırmaya gayret etmişlerdir. Bu anlamda çeşitli formüller denenmiş zamanla bazı tasnif gelenekleri meydana gelmiştir. 73 Fırka rivayetine sadık kalmak için zaman içerisinde oluşan fırka tasnif geleneklerini *Yemen-Sünnî fırka geleneği*, *Doğu Hanefî geleneği* ve *Eş'ârî geleneği*, *Horasan Mu'tezilî Şi'î geleneği* olmak üzere dört kısma ayrılmaktadır.

---

1 Bu tasnifler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Kadir Gömbeyaz, *İslam Literatüründe İtikadî Fırka Tasnifleri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 68-99.

2 Ebu Davud, *Sünen* (İstanbul, Çağrı Yayınları, 1413/1992), "Sünnet", 1; Tirmizî, *Sünen* (İstanbul, Çağrı Yayınları, 1413/1992), "İman", 18.

İkincisi ise serbest tasnif olarak ifade edilen yani tarihsel süreç içerisinde ortaya çıkan mezhepleri belli bir sayıya bağlı kalınmaksızın sınıflandıranlardır ki bunları da iftirak hadisi bağlamında *ikiye* ayırmak mümkündür. *Birinci* kısımdakiler mezkûr rivayeti zikredip, çeşitli sebeplerle bu hadise bağlı kalmayarak, sınıflandırmayı serbest tasnif ile oluşturanlardır. *İkinci* kısımdakiler ise bu rivayete tamamen kayıtsız kalanlardır. Herhangi bir sayıya bağlı kalınmaksızın serbest yapılan tasniflerde de zamanla Muʿtezilî tasnif geleneği oluşmuştur.[1]

Yukarıda zikrettiğimiz bütün bu fırka tasnif metotlarından çalışmamızla ilgili olanlar fırka sayısına göre yapılan tasniflerden 73 şubeli tasnifler ve bu tasniflerle ilgili oluşan Doğu Hanefî veya Hanefî-Mâtürîdî Fırak Geleneği ile Eşʿârî Fırak Geleneği'dir. Hanefî-Mâtürîdî Fırak Geleneği olarak da bilinen tasnif sistemine ait ilk eserlerin ne zaman ortaya çıktığı bilinmemekle beraber, hicrî III. asırda ortaya çıktığı tahmin edilmektedir. İlk olarak Horasan ve Mâverâünnehr bölgelerinde Hanefî ulema arasında Ebû Hanîfe'nin Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâʿat tanımına dayalı olarak ortaya çıkmış olup ve yine Hanefî âlimlerce devam ettirilmiş bir gelenek olması hasebiyle "Hanefî", doğuda neşet etmesi sebebiyle ise "doğu" kavramları ile ifade edilmiştir. Bazı araştırmacılar, Mâtürîdî'den sonra geç dönem müelliflerden bu tasnifi oluşturanların sayısı oldukça az olduğu için, bu geleneğin "Hanefî" şeklinde isimlendirilmesinin daha doğru olacağını öne sürmektedirler. Bu gelenekteki tasnifin en karakteristik özelliği, müelliflerin fırka-i nâciyenin dışında kalan diğer mezhepleri önce 6'ya ayırarak, her birini de 12'şer alt fırkaya bölüp 72 sayısını elde etmeleri ve fırka-i nâciye olarak kabul ettikleri Ehl-i Sünnet'i de dâhil etmeleri ile 6x12+1 şeklinde 73 rakamına ulaşmalarıdır.[2]

Hanefî-Mâtürîdî fırka tasnif geleneğine ait diğer bir özellik de, fırak eserlerinde zikredilen mezheplere, "Muʿtezile" yerine "Muʿteziliyye" kullanılması gibi, nispet eki getirilmesidir.[3] Bu tasnife uygun olup da günümüze kadar ulaşan en eski eser, Ebû Mutîʿ en-Nesefî'nin (öl. 318/930) *Kitâbu'r-redd ʿalâ ehli'l-bidʿa ve'l-ehvâ* adlı eseridir.[4]

Eşʿârî geleneğinin hangi fırak müellifiyle başladığı hususu ise ihtilaflıdır. Zira Cubbâî'nin üvey oğlu olan Eşʿârî'nin *Maḳâlatü'l-İslâmiyyîn*'i iʿtizalden önce yazıp yazmadığı belli değildir ancak iʿtizalinden sonra eserini yeniden şekillendirdiği

1 Bu hususta geniş bilgi için bkz: Gömbeyaz, *İtikadî Fırka Tasnifleri*, 100-104, 109-252.

2 Gömbeyaz, *İtikadî Fırka Tasnifleri*, 125-127; Muzaffer Tan, "Hanefî Mâtürîdî Fırak Geleneği Bağlamında Mezheplerin Tasnifi Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49/2 (2008), 121-123; Yaʿkûb b. Abdüllatîf, *İslâm Mezhepleri ve Kelâmı*, haz. Halil İbrahim Bulut v.d. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 48-49.

3 Yaʿkûb b. Abdüllatîf, *İslâm Mezhepleri*, 48-49; Halil İbrahim Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 68.

4 Eserin içeriği ve tasnif metodu hakkında bkz: Tan, "Mezheplerin Tasnifi Meselesi", 123-129; Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 68-70.

tahmin edilmektedir.[5] Bazı araştırmacılar da bu geleneği *el-Milel ve'n-niḥal* ve *el-Farḳ beyne'l-fıraḳ* adlı iki eserin müellifi olan Abdülkâhir el-Bağdadî (öl. 429/1037-39) ile başlatılmasının daha uygun olacağı görüşündedir. [6] Netice itibariyle Eşʿârî ile başlayan bu gelenek Bağdâdî ile sistemleşmiştir.[7] Eşʿârî Fırak Geleneği'nin en karakteristik özelliği yine 73 fırka hadisine sadık kalarak bu sayıyı yakalamak için ana fırkaları fırka-i nâciye ile birlikte 7 veya 7'den daha fazla fırkaya ayırarak ve her birinin sayısını muhtelif rakamlarda zikredip, daha karmaşık hesaplarla 73 sayısına ulaşmaktır. Örneğin Şehristânî, *el-Milel ve'n-niḥal*'inde ana kolları yediye ayırarak 12+3+3+22+6+26+1 formülü ile 73 sayısına varmıştır. Ayrıca Âmidî'nin *Ebkâru'l-efkâr*'ı da Eşʿârî makâlât geleneğine uygun olarak tasnif edilmiştir. Zira Âmidî'nin söz konusu eserinde ana mezhepler Muʿtezile Havâric, Şiʿa, Mürci'e, Neccâriyye, Cebriyye, Müşebbihe ve fırka-i nâciye olmak üzere 8 adet olarak sıralanmıştır. Osmanlı fırak müelliflerinin birçoğu Adudüddîn el-Îcî'nin (öl. 756/1355) *el-Mevâḳıf* adlı eseri vasıtasıyla Osmanlı'ya giren Âmidî'nin tasnifini kullanmıştır ki Yaʿkûb b. Abdüllatîf de bu müelliflerden biridir. Hiç şüphesiz ki bunda, Cürcânî'nin *el-Mevâḳıf*'a yazdığı *Şerḥu'l-Mevâḳıf* adlı şerhin Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulmasının büyük etkisi vardır.[8]

Çalışmamızdaki asıl amacımız, yukarda zikrettiğimiz iki fırak tasnif geleneği çerçevesinde 17. Yüzyıl Osmanlı Devleti'nde bir takım dinî-siyasî gerekçelerle zuhur eden Kadızâdeliler hareketinin lideri Kadızâde Mehmed Efendi ile bu hareketin ilmî temellerinin oluşmasında ve gelişmesinde önemli rol oynayan Ahmed Rûmî Akhisârî'nin fırka tasniflerine yer vermektir. Ayrıca konuya giriş yapmadan Kadızâdelilerin tasnifinin bir arka planı niteliğinde olması hasebiyle Kadızâdeliler öncesi Osmanlı ilim ve fikir dünyasında telif edilen bazı önemli fırak risalelerine ve tasniflerine kısaca değinmek yerinde olacaktır. Zira Kadızâdeliler öncesi Osmanlı fırak yazarlarını ve eserlerini tanımak, Osmanlı'da oluşan fırak yazıcılığının ve tasnif türlerinin Kadızâdeliler üzerindeki etkisini de ortaya koyacaktır.

1. Kadızâdelîler Öncesi Osmanlı Makâlât Müellifleri ve Fırka Tasnif Usulleri

Osmanlı Devleti, İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı açısından günümüze dek araştırmaya ve keşfe muhtaç bir alan olmuştur. Zira önceleri Osmanlı'da kaleme alınan fırak eserlerinin sayısının oldukça az olduğu tahmin edilirken, son dönemlerde yapılan araştırmalarda keşfedilen fırak risaleleri ile bu sayı artış

[5] Ayrıntılı bilgi için bkz: Mehmet Keskin, "Ehl-i Sünnet ve Mu'tezîle Makâlât Geleneği el-Eşʿârî ve el-Belhî Örneği", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 27 (2014), 6-14.

[6] Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 70. Gömbeyaz, *İtikadî Fırka Tasnifleri*, 172-173.

[7] Ayrıca bkz: Yaʿkûb b. Abdüllatîf, *İslâm Mezhepleri ve Kelâmı*, 46.

[8] Gömbeyaz, *İtikadî Fırka Tasnifleri*, 282-285; Yaʿkûb b. Abdüllatîf, *İslâm Mezhepleri ve Kelâmı*, 46-48.

göstermiştir. Kuruluşundan Kadızâdelilerin zuhur ettiği çağ olan 17. Yüzyıla gelinceye dek Osmanlı coğrafyasında azı Eş'arî makalât geleneğine ve çoğu ise Doğu Hanefî Fırak Geleneği'ne ait olmak üzere birçok eser telif edilmiştir. Kadızâdelilerin eserlerine geçiş yapmadan Osmanlı ilim dünyasında telif edilmiş söz konusu risaleleri kısaca tanıtmak faydalı olacaktır.

Risâle fî beyân-ı fırakı'd-ḍâlle: Şeyhülislam Ekmeleddin el-Bâbertî'nin (öl. 786/1384) eseridir.[9] Müellif içerikte 73 fırka rivayeti esas alarak yaptığı sınıflamada, Hâriciyye, Râfiziyye, Kaderiyye, Cebriyye, Cehmiyye ve Mürci'e olmak üzere 6 ana fırka sıralayıp, her birinden 12 alt fırka ayırarak 72 rakamına ulaşmıştır. Fırka-i nâciye olarak saydığı Ehl-i Sünnet'i de dâhil ederek Doğu Hanefi Fırak Geleneği'ne uygun olarak 6x12+1 formülü ile 73 sayısını elde etmiştir.[10]

el-Maḳâlât fî beyâni ehli'l-bid'a ve'd-ḍalâlât: Osmanlı şeyhülislamı Kemalpaşazâde (öl. 940/1534) tarafından kaleme alınan eserdir. Bu risâlede de 73 fırka hadisi belirleyici olmuş; müellif eserinde, bid'at ve dalâlet ehli olarak nitelediği Harûriyye, Râfiziyye, Kaderiyye, Cebriyye, Cehmiyye ve Mürci'e olmak üzere 6 ana fırkayı sayarak, Cehmiyye'yi 13, Mürci'e'yi 11, diğerlerini de 12'şer alt fırkaya ayırıp, fırka-i nâciyeyi de dâhil ederek 73 sayısına ulaştırmıştır. 6x12+1=73 formülüne oldukça yakın olduğu için bu eser de Doğu Hanefî Fırak Geleneği'ne uygun olarak addedilmiştir.[11]

Risâle-i Fıraḳ-ı Ḍâlle: Osmanlı veziriazamlarından biri olan ve İşkodravî adıyla tanınan Lütfi Paşa'ya (öl. 970/1563) aittir. İşkodravî, eserinin fırka tasnif metodolojisinde 73 fırka rivayetini temele almıştır. Fırkaları dağınık bir şekilde verse de, ana fırkaları Havâric, Cebriyye, Ravâfız, Kaderiyye, Müşebbihe ve Mürci'e şeklinde 6'ya ayırmış, her birini 12'şer alt fırkaya ayırarak 72 sayısına ulaşmış, fırka-i nâciye olan Ehl-i Sünnet ile 73 sayısını elde etmiştir.[12] Dolayısıyla bu eserde de mezhepler doğu Hanefî Fırak Geleneği'ne uygun bir şekilde tasnif edilmiştir.

---

9 Metin Bozan, "Osmanlılar'ın Son Döneminde Makâlât ve Fırak Geleneği: Şeyh Abdurrahman Aktepî Örneği", *Marife Bilimsel Birikim* 11/1 (2011), 116-117. Ayrıca eser hakkında geniş bilgi için bkz: Kadir Gömbeyaz, "Bâbertî'ye Nispet Edilen Bir Fırak Risâlesi Hakkında Tespitler ve Mülahazalar", *Ekmelüddîn Bâbertî'yi Keşif Yolunda I. Ekmelüddîn Bâbertî Sempozyumu 28-30 Mayıs 2010* (2014), 429-450.

10 Gömbeyaz, *"Bâbertî'ye Nispet Edilen Bir Fırak Risâlesi",* 438-440, 448.

11 Ayrıntılı bilgi için bkz: Muzaffer Tan, "Geç Dönem Hanefî-Maturîdi Fırak Geleneği Bağlamında Bir Risâle: el-Makâlât fî Beyâmi Ehli'l-Bida' ve'd-Dalâlât", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2009), 184-202; Osman Aydınlı, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslam Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*, (Ankara, Hititkitap Yayınevi, 2008), 99-102.

12 Osman Aydınlı, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslam Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı* (Ankara: Hititkitap Yayınevi, 2008), 102.

Tuḥfetü'l-müsterşidîn fî beyâni fıraḳi meẕâhibi'l-müslimîn: İmam Birgivî'ye ait makâlât türünde bir eserdir. Birgivî eserinde ana fırkaları Kaderiyye, Cebriyye, Kerrâmiyye, Muʿattıla, Nevâsıb ve Ravâfız olmak üzere 6'ya ayırıp her birinden 12'şer kol sıralayarak 72 sayısını elde etmiş ve fırka-i nâciye olarak addettiği Ehl-i Sünnet'i de dâhil ederek 6x12+1 formülü ile 73 sayısına ulaşmıştır.[13] Bu risalenin bazı nüshalarını karşılaştırarak tahkik eden Avni İlhan, Ebu Muhammed Osman b. Abdullah b. El-Hasen el-Irakî'nin *el-Fıraḳu'l-müfteriḳa beyne ehli'z-zendeḳa* adlı eserinin bir özetinden ibaret olduğunu öne sürmüştür.[14]

Dâmiğatü'l-mübtedi'în ve kâşifetü buṭlâni'l-mülhidîn: Birgivî'ye nispet edilen ancak nispetinde bazı şüpheleri de içeren bir eserdir.[15] Bu risalede, fırkalar makâlât müelliflerinin naklettiği fırkalar ile tasavvufta ilm-i bâtın iddiasında bulunan fırkalar olmak üzere iki farklı grupta ele alınmıştır. Bu eserde de İslam fırkaları 73 fırka hadisi temele alınarak 6x12+1 şeklinde Doğu Hanefî Fırak Geleneği'ne uygun olarak sınıflandırılmıştır. Harûriyye, Râfiziyye, Kaderiyye, Cebriyye, Cehmiyye ve Mürci'e olarak belirtilen ana fırkaların alt kollarının isimleri klasik mezhepler tarihi kaynaklarında zikredilen isimlerden farklı olması dikkat çeken diğer bir unsurdur.[16]

Birgivî Tasavvuf fırkalarını ise 12 kısımda ele almıştır. Müellife göre bu fırkaların 11'i ilm-i batın iddiasında bulunup küfre düşmüş, 1'i ise doğru yolda kalmıştır. Eser üzerine bir takım araştırmalarda bulunan Adem Arıkan, risalenin bu kısmında müellifin Ömer en-Nesefî'nin (öl. 537/1142) *Risâle fî beyâni meẕâhibi't-taṣavvuf* adlı eserinden naklettiğini belirtmiştir.[17]

İslam'da Fırkalar: 16. yüzyılda yaşamış olan Yaʿkûb b. Abdüllatîf (öl. 16. Yy sonları) adında bir Osmanlı müderrisine ait olan bu eser, Halil İbrahim Bulut, Nurettin Gemici ve Ramazan Tarik tarafından ilk defa ortaya çıkarılıp, *"İslam Mezhepleri ve Kelâmı"* adıyla neşredilerek bilim dünyasına kazandırılmıştır.[18] Oldukça sistematik bir tasnife sahip olan bu eserde, müellif öncelikle insanlık âlemini *"millet ve diyanet sahipleri"* ile *"hevâ sahipleri"* olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Müellif *ilk kısımda* İslam'dan, Ehl-i kitaptan ve Ehl-i kitap olma

---

13 Avni İlhan, "Birgili Mehmed Efendi ve Mezhepler Tarihi ile İlgili Risâlesi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1989), 174-175; Recep Önal, "İmam Birgivî'nin Siyasî İtikadî Mezheplere Yaklaşımı", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/4 (2018), 2411; Gömbeyaz, *İtikadî Fırka Tasnifleri*, 276.

14 İlhan, *"Birgili Mehmed Efendi",* 174.

15 Söz konusu şüphelerle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz: Adem Arıkan, "Birgivî'ye Nispet Edilerek Yayınlanan Dâmiğatü'l-Mübtediîn Adlı Eserde Mezhepler", *Balıkesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivî,* ed. Mehmet Bayyiğit vd. (Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019), 2/146-155.

16 Arıkan, *"Dâmiğatü'l-Mübtediîn Adlı Eserde Mezhepler",* 153-155.

17 Arıkan, *"Dâmiğatü'l-Mübtediîn Adlı Eserde Mezhepler",* 153.

18 Yaʿkûb b. Abdüllatîf, *İslâm Mezhepleri ve Kelâmı*, haz. Halil İbrahim Bulut vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eser Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019).

ihtimali olanlardan neşet eden din ve mezhepleri ele almış; *ikinci kısımda* ise Senevîler, Filozoflar ve Hint kökenli inanışları zikretmiştir. Ardından iftirak hadisinden bahseden müellif, öncelikle Şehristânî gibi ilk dönem İslam tarihinde zuhur eden ve Müslümanların fırkalaşmasına etki eden ihtilaflara yer vermiş; ardından da Âmidî ve Cürcânî'nin şerhindeki gibi ana mezhepleri Mutezile, Şi'a, Havâric, Mürci'e, Neccâriyye, Cebriyye, Müşebbihe ve fırka-i nâciye olmak üzere sekize ayırmıştır.[19] Mu'tezile'yi 20, Şi'a'yı alt kollarıyla birlikte 22, Havâric'i alt kollarla birlikte 22, Mürci'e'yi 5, Neccâriyye'yi 3, Cebriyye'yi 2, Müşebbihe ve fırka-i nâciyeyi de 1'er fırka sayıp 20+22+22+5+3+2+1+1 şeklinde toplamda 73 sayısını da aşarak 76'ya ulaşmıştır.[20] Bu eser gerek metodu bakımından gerekse tasnif bakımından Osmanlı'da kaleme alınan en sistematik ve geniş fırak eseridir.

Hışnu'l-İslâm fî elfâẓi'l-küfri ve'l-ʿaḳâid **adlı eserin makâlât kısmı:** Gânim el-Bağdâdî'nin (öl. 1032/1623[?]) elfâz-ı küfür risâlesi olan *Hışnu'l-İslâm fî elfâẓi'l-küfri ve'l-ʿaḳâid* adlı eserinin içerisinde yer alan, "Ehlü'l-bidʿa ve'l-hevânın küfrü gerektiren sözleri" adlı kısmıdır. Bağdâdî burada doğu Hanefî Fırak Geleneği'ne uygun olarak fırkaların sayısını 6 ana kola ayırarak her birinden 12 alt fırka zikredip 6x12+1 şeklinde 73 sayısına ulaştırmıştır. Tasnif ve içerik bakımından, Ebu'l-Mûtî' en-Nesefî'nin *Kitâbu'r-redd ʿalâ ehli'l-bidʿa ve'l-hevâ el-ḍâlle* adlı eseriyle benzerlik içermektedir.[21]

Tercümânü'l-ümem ve risâle fî fıraḳi'l-İslâmiyye**:** Mehmed Emin b. Sadreddîn eş-Şirvânî'nin (öl. 1036/1627) Eşʿârî makâlât geleneğine uygun olarak kaleme aldığı eseridir.[22] 73 fırka rivayetine eserinde yer veren Şirvânî, diğer klasik dönem makâlat müelliflerinden farklı olarak hadiste belirtilen yetmiş üç sayısının usûl-ü mezâhib anlamı ifade ettiğini, bu rakamın mezheplerin aslı olduğunu, mezheplerin fırkalara ve fırkaların da kollara ayrılarak bu sayının artış gösterebileceğini nakletmektedir.[23] Dolayısıyla o eserindeki tasnifte yetmiş üç sayısına bağlı kalmamıştır. Önce ana fırkaları Muʿtezile, Havâric, Râfıza, Melâhide, Kerrâmiyye, Müşebbihe, Mürci'e, Neccâriyye, Cebriyye, Melâhidetü's-Sûfiyye ve fırka-i nâciye Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâ'at olmak üzere 11 ana kola ayırmaktadır. Ardından Mu'tezîle'yi 20, Havâric'i 23, Râfıza'yı 34,

---

19 Yaʿkûb b. Abdüllatîf, *İslâm'da Fırkalar* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, Bel Yz K0854), 18a. Ayrıca eserin tasnif sistemiyle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz: Yaʿkûb b. Abdüllatîf, *İslâm Mezhepleri ve Kelâmı,* 49-62.

20 Geniş bilgi için bkz: Yaʿkûb b. Abdüllatîf, *İslâm Mezhepleri ve Kelâmı,* 113-148.

21 Muharrem Kuzey, "Osmanlı'da Elfâz-ı Küfür Literatürü ve Önemli Eserler", *Türkiye Araştırmaları Literatürü Dergisi* 14/27 (2016), 221-222.

22 Yazma nüshası için bkz: Muhammed Emin eş-Şirvânî, *Muhtasar fî Beyân-i Mezâhibi'l-Muhtelife,* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Dâru'l-Mesnevî, 258/7), 74b-84a.

23 Geniş bilgi için bkz: Şirvânî, *Mezâhibi'l-Muhtelife,* 74b-75a; Ethem Ruhi Fığlalı, "İbn Sadru'd-Dîn eş-Şirvânî ve İtikadî Mezhepler Hakkındaki Türkçe Risâlesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (1981), 253-254.

Melâhide'yi 7, Müşebbihe'yi 6, Mürci'e'yi 5, Neccâriyye'yi 3, Cebriyye'yi 2 ve Melâhidetü's-Sûfiyye'yi de 7 fırkaya ayırarak toplamda 107 sayısına ulaşmaktadır. Ardından herhangi bir fırkaya ayırmadığı Kerrâmiyye'yi ve Ehl-i Sünnet'i de dâhil ederek toplamda 20+23+34+7+6+5+3+2+7+1+1 şeklinde 109 fırka zikretmektedir.[24]

***Tercüme-i Milel ve'n-Niḥâl*:** Bu eser, bir çeviri olması hasebiyle yukarda zikrettiğimiz diğer risalelerden farklıdır. Konevî, Rûmî, Mısrî gibi künyelerle anılan devrin önde gelen simalarından biri olan Nuh b. Mustafa'nın (öl. 1070/1660) meşhur Eşʿârî makâlât müellifi, eş-Şehristânî'nin (öl. 548/1153) *el-Milel ve'n-niḥâl* adlı eseri üzerine kaleme aldığı "yarı çeviri-yarı telif"[25] nitelikli bir eserdir.[26] Söz konusu eserde yer yer Nuh b. Mustafa'nın kendi fikirlerine de rastlamak mümkündür.[27]

2. Kadızâdelîler Hareketi ve Kadızâdeli Liderler

Kadızâdeliler hareketi 17. Yüzyıl Osmanlı Devleti'nde zuhur eden ve Osmanlı'nın dinî, ilmî ve siyasî hayatını yarım asırdan fazla bir süre boyunca meşgul eden; hem dinî hem de siyasî bir mahiyete sahip olan önemli bir harekettir. Söz konusu hareket, Hanefî Mâtürîdî gelenek içerisinde, bu geleneğin yapı taşları olarak niteleyeceğimiz temel klasiklere dayanmak suretiyle, aynı geleneğe mensup olan dönemin bazı tasavvufî ekollerine, Osmanlı tebaasına ve hatta yöneticilerine karşı olan bir iç eleştiridir.

Hareketin lideri dönemin Balıkesir kadısı olan Doğanzâde[28] Mustafa Efendi'nin oğlu Mehmed Efendi'dir (öl. 1045/1635) ki babasına nispetle Kadızâde olarak

---

24 Fığlalı, "İbn Sadruddîn eş-Şirvânî", 254-274; Gömbeyaz, *İtikadî Fırka Tasnifleri*, 291.

25 Doğan Kaplan, "Nûh b. Mustafa'nın Şehrestânî'nin el-Milel ve'n-Nihal Eserinin Türkçe Tercümesi Üzerine Mukayeseli Bir Çalışma", *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 12/2 (2019), 302.

26 Milel ve'n-Nihâl ile Nûh b. Mustafa'nın tercümesi arasındaki farklar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Kaplan, "Nûh b. Mustafa'nın Şehrestânî'nin el-Milel ve'n-Nihal'i Üzerine Mukayeseli Bir Çalışma", 256-318.

27 Ayrıntılı bilgi için bkz: Ömer Türker, "Nûh b. Mustafa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/230-231; Hafsa Şenses, *Nuh b. Mustafa ve el-Kelimâtü'ş-Şerîfe fî Tenzîhi Ebî Hanîfe İsimli Eserinin Tahlil ve Tahkiki* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), s. 25; Kâşif Hamdi Okur, "Amasyalı Fakih Nuh b. Mustafa ve İçtihad ve Taklidle İlgili Görüşleri", *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı: 21-23 Nisan 2017,* (Amasya: y.y., 2017), 1/342-344.

28 Bazı kaynaklarda Doğânî Mustafa Efendi veya Doğancı Mustafa Efendi olarak zikredilse de, Kadızâde otobiyografisinde babasının Doğanzâde olarak bilinen Mustafa Efendi adında bir kadı olduğunu açıkça belirtmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyiʿu'l-Fuzalâ*, ed. Derya Örs (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018), 1/321; Kâtip Çelebî, *Fezleke-i Kâtip Çelebi* (Toronto: Toronto Üniversitesi Kütüphanesi, ts.), 2/182; Kadızâde Mehmed Efendi, *Risâle-i Müdâfaa* (Ankara: Milli Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 2688/3), 63a; Ali Durmuş, "Kadızâde Mehmed Efendi'nin Bilinmeyen Risalesi Risâle-i Müdâfa'a Işığında Hayatı ve İlmî Kişiliği Tercüme Tahkik ve Değerlendirme", *Tokat İlmiyat Dergisi* 8/1 (2020), 324.

anılmaktadır. Süleymaniye, Ayasofya ve Fatih Sultan Mehmed gibi İstanbul'un büyük camilerinde vaizlik ve dersiamlık yapan Kadızâde, gerek kaleme aldığı eserleriyle gerekse vaazlarıyla geniş bir takipçi kitlesine ulaşmış; dönemin padişahlarına sunduğu layihalar, duanameler, kasideler ve nasihatnamelerle sultanları ve saray erkânını takipçileri arasına katmayı başarmıştır. Hem geniş bir halk kitlesinin hem de siyasi otoritenin gücünü arkasına alan Kadızâde, bir takım radikal görüşleri ve sivri söylemleri ile dönemin Mevlevî ve Celvetî şeyhlerinin hışmına uğrasa da, asıl tepkiyi dönemin Halvetî meşayıhından Abdülmecid Sivasî Efendi'den (öl. 1049/1639) almıştır. Bu anlamda ekol olarak Halvetiyye'nin Sivasiyye kolu; kişi olarak da Abdülmecid Sivasî, Kadızâde'nin en şiddetli muhalifi olarak tarihî kaynaklarda yerini almıştır. Aynı dönem Kadızâde'nin takipçi ve destekçileri arasında yer alan ve ilmî sahada Kadızâde'den daha da etkili olan Akhisarlı Ahmed Rûmî Efendi (öl. 1041/1631-32), kaleme aldığı birçok eseriyle Kadızâde'nin görüşlerini sistematikleştirerek düzenli bir forma sokmuştur. Bu durum söz konusu hareketin asırlar boyunca Kadızâdeliler-Sivasîler olarak anılacağı ve aralarında vuku bulan ihtilafların yıllarca tartışılmaya devam edeceği sinyallerini de vermiştir.[29]

Kadızâde'nin ölümünden sonra söz konusu fikirlerini daha sivrilterek bu görüşlere sahip çıkan Şam asıllı vaiz Üstuvânî Mehmed Efendi (öl. 1072/1661), söz konusu hareketi fikrî sahadan fiilî sahaya çekmiş; bazı radikal görüşleriyle de Abdülehad Nûrî Efendi (öl. 1061/1651) nezdinde dönemin Sivasîlerinin tepkisini çekmiştir. Vaaz vermesi için geleneğe aykırı olarak Has odaya alınan ve ardından Padişah Hocalığı makamına terfi ettirilen Üstuvânî, hem Sultan IV. Mehmed ile hem de diğer saray ahalisi ile samimi dostluklar kurma imkânı elde etmiştir. Ancak bunu fırsata çevirmek isteyen Üstuvânî, bir takım destekçileriyle birlikte dönemin bazı tasavvufî ekollerine karşı kalkıştıkları ayaklanma, siyasi otorite tarafından engellenmiştir. Böylece Üstuvânî ve destekçileri 1066/1656'da sürgünle cezalandırılarak hareketin etki gücünü kırılmıştır.[30]

Erzurum Beylerbeyi Fâzıl Ahmed Paşa'nın (öl. 1087/1676) samimi arkadaşlarından olan Vanî Mehmed Efendi (öl. 1096/1685), Ahmed Paşa'nın sadrazam olmasıyla İstanbul'a davet edilmiş ve bu vesileyle IV. Mehmed'le dostluk kurma imkânına sahip olmuştur. IV. Mehmed'in en samimi arkadaşlarından olan Vanî, İstanbul'un önemli camilerinde vaizlik görevinde bulunmasının yanı sıra zamanla Hâce-i Sultânîlik, Hünkâr vaizliği ve şehzade

[29] Kadızâde Mehmed Efendi ile Ahmed Rûmî Akhisârî'nin hayatları ve Sivasîlerle olan mücadeleleri hakkında geniş bilgi için bkz: Ali Durmuş, *Osmanlı'da Dinî Siyasî Bir Yapılanma Olarak Kadızâdeliler Hareketi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 94-153.

[30] Üstuvânî Mehmed Efendi'nin hayatı ve Kadızâdeliler hareketindeki yeri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz: Durmuş, *Kadızâdeliler Hareketi*, 153-182.

hocalığı gibi makamlara terfi ettirilmiştir. Siyasî gücü elinde bulunduran Vanî, söz konusu vaazlarında bir takım söylemleri ve sert eleştirileri ile Kadızâde'nin görüşlerini yeniden canlandırmıştır. Vanî'nin karşısında ise, onun en şiddetli muhalifi olarak dönemin Halvetiyye tarikatının Mısriyye kolunun kurucusu olarak kabul edilen Niyâzî-i Mısrî (öl. 1105/1694) olmuştur. Karşılıklı yapılan tartışmalar, Viyana seferine ordu vaizi olarak katılan Vanî'nin; bu seferden alınan ağır bir yenilgi sonucunda Kestel'e sürgün edilmesiyle son bulmuştur.[31]

Kadızâdeliler hareketi bir yandan İslam tarihinde asırlardır tartışılmakta olan ve üzerine lehte ve aleyhte bir takım telifat bulunan Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin dinî durumu ve nübüvvet-velayet görüşleri; Hızır'ın ebediliği; Firavun'un imanı; ebeveyn-i Rasulullah'ın dinî konumu; kabir ziyaretleri; Yezid'e lanetin caiziyeti; aklî ve naklî ilimlerin gerekliliği; tasliye, tarziye ve te'mînin caiziyyeti; teganni, musafaha ve inhinanın hükmü; kandil gecelerinde kılınan namazların hükmü; cehrî zikrin, sema ve deveranın hükmü gibi çeşitli meseleleri yeniden tartışmaya açmıştır. Bir yandan da Osmanlı halkının yeni yeni tanımaya başladığı tütün ve kahvenin hükmü ile buna istinaden kahvehanelerin durumu Halvetîlik, Mevlevîlik ve Celvetîlik gibi bazı tasavvufî ekoller ile Kadızâdeliler arasında tartışılmıştır. Söz konusu tartışmalar dönemin ilim ve fikir dünyasına zenginlik kattığı gibi kaleme alınan manzum eserlerde de edebî sahada kendini hissettirmiştir.[32]

Kadızâdelilerin dönemin bazı tasavvufî ekolleriyle karşı karşıya geldiğini ve bid'atlarla mücadele yöntemlerini göz önünde bulunduran bazı tarihçi ve araştırmacılar, onları tasavvuf düşmanlığı ile ve Selefîlikle suçlamıştır. Ancak yaptığımız araştırmalarda Kadızâdelilerin tasavvuf eleştirisinin toptan bir tasavvuf düşmanlığı şeklinde olmadığı, aksine Kadızâde'nin dönemin Nakşibendiyye tarikatına bağlı bir Nakşî olduğu; Sivasîlerle giriştikleri tartışmalarda Hanefî-Mâtürîdî kaynaklara dayandığı; özellikle de zâhid Hanefî fukahasının fetâvâ ve nevâzil türündeki eserlerinden geniş ölçüde faydalandığı bir gerçektir. Dolayısıyla mezkûr hareketin dar, hatta kör bir bakış açısıyla Selefîlikle veya tasavvuf düşmanlığıyla suçlanması tarihî realitelere aykırı düşmektedir.[33]

---

31 Vani Mehmed Efendi'nin hayatı eserleri ve Kadızâdeliler hareketi çerçevesinde Mısrî ile ihtilafları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Durmuş, *Kadızâdeliler Hareketi*, 182-227.

32 Kadızâdeliler ile Sivasîler arasında tartışılan itikadî, felsefî, fıkhî ve tasavvufî meselelerle ilgili geniş bilgi için bkz: Kâtip Çelebi, *Mîzânu'l-Hak fî İhtiyâri'l-Ahakk*, haz. Orhan Şaik Gökyay (İstanbul: MEB Basımevi, 1972); Durmuş, *Kadızâdeliler Hareketi*, 228-317.

33 Kadızâdelilerin itikadi görüşleri ekseninde mezhebî durumları hakkında geniş bilgi için bkz: Durmuş, *Kadızâdeliler Hareketi*, 317-412.

3. Kadızâdelilerin İslam Mezhepleri Tarihi ile İlgili Eserleri

Kadızâdelilerden İslam mezhepler tarihi ile yakından ilgilenen ve bu alanda bazı teliflerde bulunan sadece iki müellif bulunmakta olup bunlar Ahmed Rûmî Akhisârî ile Kadızâde Mehmed Efendi'dir. Kadızâdelilerden sayılan Üstuvânî Mehmed Efendi ile Vânî Mehmed Efendi'nin İslam Mezhepleri Tarihi alanıyla doğrudan ilgili herhangi bir eseri bulunmamaktadır. Akhisârî'nin İslam fırkalarını ele alarak tasnif ettiği, *Risâle fî meşâyidi'ş-şeyṭân li-Âdem ve ẕürriyyetihi* adlı eseri; Kadızâde'nin *Naṣru'l-aṣḥâb ve'l-aḥbâb* ile *Menâkıbu'ş-ṣaḥâbe* adlı iki eseri bu alanda telif edilmiş önemli eserler arasında yer almaktadır. Ayrıca Kadızâde'nin *Manẓûme-i ʾAḳâid* ve *Mebḥas-ı Îmân* adlı iki eserinde de yer yer İslam fırkalarıyla ve İslam mezhepleri arasında ihtilaflı olan itikadî meselelerle ilgili bir takım değerli bilgiler bulmak mümkündür. Ancak *Manẓûme-i ʾAḳâid* ile *Mebḥas-ı Îmân* İslam Mezhepleri Tarihi ilmiyle doğrudan ilgili olmadığı için, söz konusu iki eserin tanıtımından ziyade müellifin konuyla alakalı görüşlerine yer verilecektir.

3.1. Risâle fî meşâyidi'ş-şeyṭân li-Âdem ve ẕürriyyetihi

Öncelikle belirtmek gerekir ki, bu eser şimdiye dek bilinmeyip ilk defa "Osmanlı'da Dinî Siyasî Bir Yapılanma Olarak Kadızâdeliler Hareketi" adlı doktora çalışmamız ile birlikte tarafımızca ortaya çıkarılmıştır.

Ahmed Rûmî Akhisârî'nin bu eseri içerik olarak *iki* kısımdan oluşmaktadır. *Birinci kısım* konusal başlıklandırma yapılmamış olsa da, İslam Mezhepler Tarihi klasiklerinde "hevâ sahipleri" olarak nitelendirilen Senevîler, Filozoflar, Hint kökenli inanışlar ile Cahiliye dönemi müşrik Arapları konu edinmektedir. Müellif eserinde belirtmemiş olsa da, bu kısımda İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye'nin *İġâsetü'l-lehfân fî meşâyidi'ş-şeyṭân* adlı eserinden geniş ölçüde faydalanmıştır.[34] "Millet ve diyanet sahipleri" olarak nitelendirebileceğimiz *ikinci kısımda* ise, İslam mezhepleri ele alınmakta ve 73 fırka hadisine göre tasnif edilmektedir.

Şimdiye değin hiçbir şekilde bilinmeyen ve "Osmanlı'da Dinî Siyasî Bir Yapılanma Olarak Kadızâdeliler Hareketi" adlı doktora çalışmamız ile birlikte tarafımızca ilk defa ortaya çıkarılan bu eserin yaptığımız araştırmalarda yalnızca bir nüshasını tespit ettik. Dolayısıyla söz konusu eserin ikinci bir nüshasının varlığına dair şimdilik herhangi bir malumatımız bulunmamaktadır. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Harput Koleksiyonunda, 429/13 numarada kayıtlı bulunan bu nüsha 119b-148a varakları arasında yer almaktadır. Eserin dili Arapçadır.

[34] Ahmed Rûmî Akhisârî, *Risâle fî Mesâyidi'ş-Şeytân li-Âdem ve Zürriyyetihi* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Harput, 429/13), 119b-130b.

Okunaklı bir nesih hattı ile istinsah edilmiştir. Müstensihi ve istinsah tarihi belli değildir. Her varakta 23 satır mevcuttur.

3.2. Naṣru'l-aṣḥâb ve'l-aḥbâb ve ḳahru'l-kilâb es-sebâb fî reddi'r-ravâfıḍ ve ġayri ẕâlik:

Safevîler ile yapılan savaşlar nedeniyle Osmanlı siyasî hayatında genişçe yer kaplayan ve dönemin aktüel meselelerinden olan Rafızîlik aleyhine Kadızâde Mehmed Efendi tarafından Arapça olarak kaleme alınmış önemli bir eserdir. Kâtip Çelebî Kadızâde'nin *"Menâḳıbu'ş-şaḥâbe"* adıyla da bilinen bu eserinde İbn Hacer el-Heytemî el-Mekkî'nin (öl. 974/1567) *eṣ-Ṣavâiḳu'l-Muḥriḳa*'sından faydalandığını ancak eseri tamamlamadığını belirtmektedir.[35] Bu nedenle olsa gerektir ki risale konusal olarak bir bütünlük veya bir sistematiklik arz etmemektedir. Genel itibariyle değerlendirildiğinde, Kadızâde Şah İsmail ve "Kızılbaş" olarak nitelendirdiği tebaasından hareketle bir yandan Şi'a'nın inanç esaslarına ve bazı uygulamalarına yer vererek onları tekfir ederken diğer yandan Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın faziletlerini uzunca ele almaktadır. Eserin Kadızâde'ye aidiyetinde herhangi bir şüphe bulunmamaktadır. Zira Kadızâde otobiyografisinde *"Risâletün fî menâḳıbi'ṣ-ṣaḥâbe rıḍvânullâhi Teʿâlâ ʿaleyhim ecmaʿîn ve meṣ̲âlibi'r-ravâfıḍ"* adında bir eser telif ettiğini açıkça belirtmiştir.[36]

Yaptığımız araştırmalarda eserin iki nüshasına ulaşabildik. *Birinci nüsha*; Milli Kütüphanede, Afyon Gedik Ahmet Paşa İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu 17180 numarada kayıtlı bulunmakta olup 2b-204a varakları arasında yer almaktadır. Okunaklı nesih hattı ile her varakta 11 satır olacak şekilde istinsah edilmiştir. Müstensihi ve istinsah tarihi belli değildir. Dijital ortama aktarılan varak görüntülerinden bazıları eksiktir. Bu nüshada eserin adı *Naṣru'l-aṣḥâb* olarak belirtilmiştir.[37] *İkinci nüsha* ise Amasya Yazma Eser Kütüphanesinde 955/1 numarada kayıtlı olup 1b-75b varakları arasında yer almaktadır. Okunaklı talik hattı ile her varakta 25 satır olacak şekilde Mustafa b. Abdullah tarafından 1049/1638 tarihinde istinsah edilmiştir. Eserin girişinde Arapça olarak "Bu risale-i şerîfe menâḳıbu'ş-şahâbe hakkındadır." ifadeleri ile birlikte Kadızâde tarafından yazıldığı belirtilirken hemen sonrasında "Bu kitabın adı *Naṣru'l-aṣḥâb ve'l-aḥbâb*…" ifadeleri yer almaktadır.[38]

---

35 Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn,* trc. Rüştü Balcı, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2007) 4/1566.

36 Kadızâde, *Risâle-i Müdâfaa*, 64a.

37 Kadızâde Mehmed Efendi, *Naṣru'l-Aṣḥâb* (Ankara: Milli Kütüphane, Afyon Gedik Ahmet Paşa İl Halk Kütüphanesi, 03 Gedik 17180), 2b

38 Kadızâde Mehmed Efendi, *Naṣru'l-Aṣḥâb* (Amasya: Amasya Yazma Eser Kütüphanesi, 05 Ba 955/1), 1a.

3.3. Menâḳıbu'ş-şaḥâbe

Yukarıda zikrettiğimiz *Naṣru'l-asḥâb* adlı eserin Kadızâde tarafından yapılan muhtasar çevirisidir. *Naṣru'l-asḥâb*'a göre daha sistematik bir başlıklandırmaya sahip olan bu risale yukarıdaki gibi hem *Menâḳıbu'ş-şaḥâbe* hem de *Naṣru'l-asḥâb* adıyla anılmakta olup kısa bir girişle birlikte dört fasıldan oluşmaktadır. Kadızâde eserinin girişinde Şah İsmail'in hayatından, nesep âlimlerine soyunu nasıl yazdırarak kendisini Hz. Peygamber'e nispet ettirdiğinden bahsederek, "Kızılbaş" olarak nitelediği tebaasını tekfir etmektedir.[39] *Birinci fasılda* dört halife başta olmak üzere sahabe hakkında nazil olan ayetler ve varid olan hadisler sıralarken;[40] *ikinci fasılda* Şi'a'nın inançlarını eleştirel olarak ele alıp reddetmektedir.[41] *Üçüncü fasılda* fırkâ-i dâlle olarak nitelendirdiği Şi'a'yı küfürle itham edip gerekçelerini sıralarken[42] *dördüncü fasılda* Râfızîler üzerine uygulanması gereken hukukî şeraiti açıklamaktadır.[43]

Yaptığımız araştırmalarda bu eserin yalnızca iki nüshasına ulaşabildik. *Birinci nüsha;* Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ayasofya Koleksiyonunda 2197/2 numarada kayıtlı olup 154b-180a varakları arasında yer almaktadır. Okunaklı talik hattı ile istinsah edilen bu nüshanın her varağında 17 satır bulunmaktadır. Müstensihi ve istinsah tarihi belli değildir. *İkinci nüsha* ise İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesinde, Türkçe Yazmalar Koleksiyonunda, T3529 numarada kayıtlı olup 1a-26a varakları arasında yer almaktadır. Okunaklı bir nesih hattı ile her varakta 19 satır olacak şekilde istinsah edilmiştir. Müstensihi ve istinsah tarihi belli değildir.

4. Kadızâdelilerin Fırka Tasnif Metodu

4.1. Ahmed Rûmî Akhisârî'nin Fırka Tasnif Metodolojisi:

Ahmed Rûmî Akhisarî söz konusu risalesinde şeytan metaforundan hareketle, İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye'nin *İġâsetü'l-lehfân* adlı eserinde olduğu gibi, ihtilafların temelini şeytana dayandırıp, fırkalaşmanın yegâne sorumluluğunu ona yükleyerek öncelikle Hz. Âdem'den beri insanoğlunun dinî inançlarının serüvenine kısaca yer vermektedir.[44] Makalât türü klasiklerde *ehlü'l-hevâ* kavramıyla ifade edilen bu kısımda müellif öncelikle şeytanın Hz. Âdem'i nasıl kandırdığı ve kovulmasına neden olduğuna yer vermekte ardından düzensiz bir şekilde Cahiliye Araplarına gelinceye dek putperestliğin nasıl türeyip geliştiğine

---

39 Kadızâde Mehmed Efendi, *Menâḳıbu'ş-Şaḥâbe* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, T3529), 1a-4a.

40 Kadızâde, *Menâḳıbu'ş-Şaḥâbe*, İstanbul Üniversitesi Nüshası, 4a-10a.

41 Kadızâde, *Menâḳıbu'ş-Şaḥâbe*, İstanbul Üniversitesi Nüshası, 10a-13b.

42 Kadızâde, *Menâḳıbu'ş-Şaḥâbe*, İstanbul Üniversitesi Nüshası, 13b-18a.

43 Kadızâde, *Menâḳıbu'ş-Şaḥâbe*, İstanbul Üniversitesi Nüshası, 18a-26a.

44 İlk kısım için bkz: Akhisârî, *Mesâyidi'ş-Şeyṭân*, 119b-130b.

değinmektedir. Akabinde ise Filozofların; güneş, ay ve yıldızlar gibi gök cisimlerine tapanların; Mecûsilerin ve Hint kökenli bazı dinlerin inançlarını kısa kısa ele alarak açıklamaktadır. Akhisarî bu kısımda *İġâsetü'l-lehfân*'daki gibi her bir inancı şeytanın oyunu olarak göstermektedir.

Sistematik bir düzenliliğe sahip olan *ikinci kısım* ise İslam mezhepleri tarihi klasiklerinde *ehlü'l-millet ve'd-diyânât* olarak isimlendirilen kısımdan ibaret olup bu bölümde İslam dininde zuhur eden fırkalar ele alınmıştır.[45] Akhisârî burada mezheplerin tasnifini yapmadan önce, 73 fırka hadisinin birkaç varyantını nakletmiştir. Bunlardan en dikkat çeken nakil ise Ebu Müslim el-Havlânî'den (v. 62/681-682) naklettiği; Allah'ın bütün yaratıklarının melekler, şeytanlar, cinler ve insanlar olmak üzere dört sınıfta ayırdığını ifade eden rivayettir. Bu hadise göre Allah Teâlâ insanları 125 kısma ayırıp; 112'sini Hint ülkelerinde, 6'sını doğuda; 6'sını da batıda kılmıştır ve tamamı kâfir ve cehennemliktir. Geriye kalan tek grup olan ehl-i tevhîd de kendi aralarında ihtilafa düşerek 73 fırkaya ayrılacak ve bunlardan sadece Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat kurtuluşa erecek, diğerlerinin tamamı ehl-i bid'at ve dalâlet olup cehennemlik olacaktır.[46]

Akhisârî, eserindeki mezhepleri sınıflandırma metodunu tamamen 73 fırka hadisi üzerine bina ederek, fırka sayısını da 73'e denk getirmeye çalışmıştır. Dolayısıyla Akhisârî'nin bu tasnifi, *fırka sayısına göre* yapılan tasnifler arasında *"yetmiş üç şubeli tasnifler"* içerisinde yer almaktadır.

Akhisârî, ana fırkaları Şi'a, Mu'tezile, Havâric, Mürci'e, Neccâriyye, Cebriyye, Müşebbihe ve Ehl-i Sünnet olmak üzere sekize ayırmaktadır. Şi'a'yı; Hıristiyanların Hz. İsa'yı kutsadığı gibi, Hz. Ali'yi kutsayıp, ona taraftar olan; Rasulullah'tan sonra nass-ı hafî veya celî ile birlikte Ali b. Ebî Tâlib'in imamlığını öne sürüp zulüm ve takıyye haricinde hilafetin ondan ve evladından asla çıkmayacağını iddia edenler olarak tarif etmektedir.[47] Akhisârî Şi'a'yı Gulât, Zeydiyye ve İmâmiyye olarak *üç* kola ayırıp; Gulât'ı Sebe'iyye, Kâmiliyye, Benâniyye, Muğîriyye, Cenâhiyye, Mansûriyye, Hattâbiyye, Gurâbiyye, Zemmiyye, Hişâmiyye, Zürâriyye, Yûnusiyye, Şeytâniyye, Zerâmiyye, Mufavvıda, Bedâ'iyye, Nusayriyye/İshâkıyye, İsmâ'iliyye olmak üzere 18 alt fırkaya ayırmaktadır. Zeydiyye'yi Cârudiyye, Süleymâniyye ve Büteyriyye[48] olmak üzere 3 fırkaya ayırıp İmâmiyye'yi tek olarak saymaktadır. Böylece Şi'î fırkaların sayısını

45 Akhisârî, *Mesâyidi'ş-Şeyṭân*, 130b-148a.

46 Akhisârî, *Mesâyidi'ş-Şeyṭân*, 130b-131a.

47 Akhisârî, *Mesâyidi'ş-Şeyṭân*, 131a.

48 Diğer bazı makalat türü eserlerde bu mezhebin adı Bütriyye veya Bütîriyye olarak geçmektedir. Ancak burada Akhisârî özellikle "Büteyriyye" adını kullanmıştır. Bkz: Akhisârî, *Mesâyidi'ş-Şeyṭân*, 136a.

Zeydî ve Gâlî alt fırkalara İmâmiyye'yi de dâhil ederek 18+3+1 şeklinde 22'ye ulaştırmaktadır.[49]

Akhisârî Muʿtezile'yi, Hasan Basrî'nin yanına gelerek kendisine büyük günah işleyenin durumu hakkında iki farklı fırkanın türediğini söyleyip; bu hususta kendi görüşünün ne olduğunu soran bir adama, *"el-menzile beyne'l-menzileteyn"* fikrini öne sürerek Hasan Basrî'den iʿtizal eden, öğrencisi Vâsıl b. Atâ'nın müntesipleri olarak tanıtmaktadır.[50] Muʿtezilî fırkaları ise Vâsılıyye, ʿAmriyye, Huzeyliyye, Nazzâmiyye, Esvâriyye, İskâfiyye, Caʿferiyye, Bişriyye, Murdâriyye, Hişâmiyye, Sâlihiyye, Hâbitıyye, Hadbiyye, Maʿmeriyye, Sümâmiyye, Hayyâtıyye, Câhızıyye, Kaʿbiyye, Cübbâ'iyye ve Behşemiyye olarak 20 kola ayırmaktadır.[51]

Hâriciler'i tanımlamadan Muhakkime, Beyhesiyye, Ezârika, Necedât, Esferiyye, İbâdıyye ve Acâride/Câride olmak üzere 7 fırkaya ayrıldığını belirten Akhisârî, Ibâdıyye'yi Hafsıyye, Yezîdiyye ve Hârisiyye olmak üzere 3'e ayırmaktadır. Ardından Acâride'yi Meymûniyye, Hamziyye, Şuʿaybiyye, Hâzımiyye, Halefiyye, Etrâfiyye, Maʿlûmiyye, Mechûliyye, Saltıyye ve Seʿâlibe olmak üzere 10 fırkaya ayırıp; Acâride'nin Seʿâlibe fırkasını Ahnesiyye, Maʿbediyye, Şeybâniyye ve Mükremiyye şeklinde 4 kola bölerek 5+3+9+4 şeklinde toplamda 21 Hâricî fırka saymaktadır.[52]

Mürci'e'yi küfürle beraber ibadetin fayda vermediği gibi imanla beraber günahın da zarar vermeyeceğini iddia ederek, rütbe bakımından ameli imandan sonraya bırakanlar olarak tarif eden Akhisârî, onları da Yûnusiyye, ʿUbeydiyye, Gassâniyye, Sevbâniyye ve Sûmeniyye olmak üzere 5 fırkaya ayırmaktadır.[53]

Muhammed b. Hüseyin en-Neccâr'ın ashabı olarak tanıttığı Neccâriyye'nin bir kısmının bazı hususlarda Ehl-i Sünnet'e bazı hususlarda da Muʿtezîle'ye tabi olduklarını nakletmekte ve onları da Burgûsiyye,[54] Zağferâniyye ve Müseyyidrike olmak üzere 3 fırkaya ayırmaktadır.[55]

Cebriye-i Hâlisa ve *Cebriye-i Mütevassıta* olmak üzere iki kısma ayırdığı Cebriyye'yi ve Allah'ı yaratıklara ve muhdesâta benzediğini iddia edenler olarak

---

49 Akhisârî, *Mesâyidi'ş-Şeyṭân*, 131a-136b.

50 Ayrıntılı bilgi için bkz: Akhisârî, *Mesâyidi'ş-Şeyṭân*, 136b-137a.

51 Akhisârî, *Mesâyidi'ş-Şeyṭân*, 136b-141a.

52 Akhisârî, *Mesâyidi'ş-Şeyṭân*, 141a-144a.

53 Akhisârî, *Mesâyidi'ş-Şeyṭân*, 144a-145a.

54 Risalenin faydalandığımız tek nüshasında bu mezhep adı "Burʿûsiyye" olarak belirtilmiştir. Ancak bu adın sehven "ayn" harfi ile yazıldığını düşünmekteyiz. Bkz: Akhisârî, *Mesâyidi'ş-Şeyṭân*, 145a.

55 Akhisârî, *Mesâyidi'ş-Şeyṭân*, 145a.

tanıttığı Müşebbihe'yi müstakil birer mezhep olarak ana kollar arasında zikretmektedir.[56]

Son mezhep olarak fırka-i nâciye Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâ'at olduğunu belirten Akhisârî bu kısımda Ehl-i Sünnet'in itikadî görüşlerine kısa bir şekilde yer vermiştir.[57] Dolayısıyla 22+20+21+5+3+1+1 = 73+1 olmak üzere toplamda 74 fırka saymıştır (Tablo 1). Akhisârî her ne kadar değişik varyantları ile zikrettiği 73 fırka hadisine sadık kalmaya çalışsa da, bu sayıyı aşarak 74 rakamına ulaşmıştır. 73 sayısını elde etmek için çetin uğraşlar verdiğini, ana fırkalar arasında saydığı Havâric'i alt fırkalara bölüşünden anlamak mümkündür. Zira burada Havâric'in kolları arasında zikrettiği Acâride'nin 20 alt fırkaya ayrıldığını zikretse de, devamında Se'âlibe ile birlikte 10 fırka sayıp, Se'âlibe'yi de 4'e ayırmaktadır. Dolayısıyla Se'âlibe'nin sadece alt fırkalarını sayıya dâhil ettiğimizde Acâride'ye ait sadece 13 adet fırka saymaktadır.[58]

Akhisârî'nin bu tasnifi, Eş'ârî Fırak Geleneği'ndeki 73 şubeli tasnifler ile ciddi bir benzerlik arz etmektedir. Bu geleneğe mensup sayılan Seyfüddîn el-Âmidî'nin *el-Ebkâru'l-Efkâr* adlı eserindeki fırka tasnifi;[59] bu tasnife oldukça yakın olan ve Osmanlı medreselerinde eserleri ders olarak okutulan Cürcânî'nin tasnifi[60] ve Osmanlı makâlât müellifi Ya'kûb b. Abdüllatif'in tasnifi ile Akhisârî'nin tasnifi bazı küçük farklılıklarla birbirine oldukça yakındır. Âmidî, mezkûr eserindeki fırka tasnifinde ana mezhepleri Mu'tezîle, Şi'a, Havâric, Mürci'e, Neccâriyye, Cebriyye, Müşebbihe ve fırka-i nâciye olmak üzere 8 sınıfta ele alırken; bu mezhepleri alt fırkalarıyla birlikte sırasıyla 20+22+22+5+3+1+1+1 olarak belirtmekte ve her ne kadar 73 fırka rivayetine sadık kalmaya çalışsa da, bu sayıyı 75'e ulaştırmaktadır.[61] Cürcânî de ana mezhepleri Âmidî gibi 8'e ayırıp, Mu'tezîle'yi 20, Şi'a'yı 22, Havâric'i 22, Mürci'e'yi 5, Neccâriyye'yi 3 fırka olarak sayıp, diğerlerini de 1 sayarak Âmidî gibi toplamda 20+22+22+5+3+ 1+1+1=75 sayısına ulaştırmaktadır.[62] Ya'kûb b. Abdüllatif söz konusu eserinde ana fırkaları Mu'tezile, Şi'a, Havâric, Mürci'e, Neccâriyye, Cebriyye, Müşebbihe, fırka-i nâciye olmak üzere 8 olarak verip; Mu'tezile'yi 20; Şi'a ve Havaric'i 22; Mürci'e'yi 5; Neccâriyye'yi 3; Cebriyye, Müşebbihe ve fırka-i nâciyeyi de birer fırka olarak

56 Akhisârî, *Mesâyidi'ş-Şeyṭân*, 145a-146a.
57 Akhisârî, *Mesâyidi'ş-Şeyṭân*, 146a-148a.
58 Akhisârî, *Mesâyidi'ş-Şeyṭân*, 142b-144a.
59 Bu tasnif şeması ile ilgili bkz: Gömbeyaz, *İtikadî Fırka Tasnifleri*, 287.
60 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz: Mefail Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2008), 25-46.
61 Gömbeyaz, *İtikadî Fırka Tasnifleri*, 287.
62 Seyyid Şerif Cürcânî, "Seyyid Şerif Cürcânî'ye Göre İslam Mezheplerinin Sınıflandırılması", çev. İsmail Yürük, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2001), 233-277.

sayıp; 20+22+22+5+3+1+1+1 şeklinde 75 sayısına ulaşmaktadır.[63] Ayrıca her üç müellif de fırka tasnifine Muʿtezile ile başlamaktadır.

Akhisârî, Âmidî'den ve takipçileri Cürcânî ve Yaʿkûb b. Abdüllatif'ten farklı olarak, Haricîlerin kollarından olan İbâdıyye'nin alt fırkaları arasında Ashâbu't-Tâʿat fırkasını zikretmeyip, İbâdıyye'yi yalnızca 3 fırka olarak saymaktadır.[64] Bu durum da toplam fırka sayısını 1 düşürerek 74'e ulaştırmaktadır. Öte yandan Akhisârî, yine Âmidî, Cürcânî ve Yaʿkûb b. Abdüllatif'ten farklı olarak fırka tasnifine Şiʿa ile başlamaktadır. Buna ilaveten Akhisârî, hem Âmidî hem Cürcânî hem de Yaʿkûb b. Abdüllatif gibi, Seʿâlibe fırkasını Acâride'nin alt fırkası olarak sayıp, Ahnesiyye, Maʿbediyye, Şeybâniyye ve Mükremiyye'yi Seʿâlibe'den ayrılan kollar arasında addetmektedir.[65]

Akhisârî'nin söz konusu eserindeki fırka tasnif usulündeki bütün bu benzerlikler, Cürcânî'nin el-Îcî'nin *el-Mevâḳıf*'ına yazdığı şerhinin Osmanlı medreselerinde okutulmasının bir neticesi olarak da kabul edilebilir. Akhisarî her ne kadar Hanefî-Mâtürîdî gelenek içerisinde yoğrularak yetişse de, fırka tasnifinde usul olarak, Osmanlı fırak müelliflerinden sayılan Yaʿkûb b. Abdüllatîf ve eş-Şirvânî gibi Eşʿârî makâlât geleneğini benimsemiştir.

Akhisârî risalesinde önce ana mezhepleri sonra da onlardan ayrılan diğer fırkaları alt kollarıyla birlikte temele alarak öncülerini, ortaya çıkış serüvenlerini, özelliklerini ve inançlarını kısa kısa aktarmaktadır. Dolayısıyla *Mesâyidi'ş-şeyṭân*'daki fırka tasnifi, metoduna göre fırka tasnif türlerinden *fırka merkezli şematik tasnifler* arasında sayılmaktadır. Ayrıca söz konusu eser, İslam dışında kalan diğer inançları da içermesi nedeniyle, kapsamına göre fırka tasnif türlerinden *hem İslam fırkalarını hem de İslam dışı dinleri ihtiva edenler* arasında yer almaktadır.

4.2. Kadızâde Mehmed Efendi'nin Fırka Tasnif Metodolojisi

Kadızâde Mehmed Efendi'nin İslam fırkalarının tasnifini konu edinen makâlât türünde herhangi bir eseri bulunmamaktadır. Ancak yalnızca Şiʿa'yı konu edinen iki farklı risalesinin yanı sıra; doğrudan İslam Mezhepleri Tarihi bilim dalıyla doğrudan ilişkisi bulunmayan *Mebḥaṣ-ı Îmân* ve *Manẓûme-i Aḳâid* adında iki eseri mevcuttur. İslam fırkalarının kelamî meselelerdeki bazı görüş ve düşüncelerini Ehl-i Sünnet anlayışını temele alarak karşılaştırmalı bir biçimde naklettiği *Mebḥaṣ-ı Îmân* adlı eserinde hem 73 fırka rivayetine hem de sadece ana fırkalara değinerek bir sınıflama yapmıştır. Ayrıca iyi bir şair olup "İlmî" mahlasını kullanan Kadızâde, *Manẓûme-i Aḳâid* adlı manzum eserinde İslam

63 Yaʿkûb b. Abdüllatîf, *İslâm Mezhepleri ve Kelâmı,* 51-53.
64 Gömbeyaz, *İtikadî Fırka Tasnifleri*, 287.
65 Yürük, "Cürcânî'ye Göre İslam Mezheplerinin Sınıflandırılması", 268-269.

mezheplerini 73 sayısına göre, sınıflama yapmaksızın ana kolları ve fırkalarıyla birlikte bir tabloda ortaya koymuştur.

Kadızâde Mehmed Efendi *Mebḥaṣ-ı Îmân* adlı eserinde "Ehl-i kıble cümle 73 fırka olmuştur. Cümle ehl-i nârdır, illâ Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat mezhebinde olanlar ehl-i nâr değillerdir. Ehl-i Sünet ve'l-Cemaat mezhebi ki bizim mezhebimizdir." şeklinde belirttiği gibi[66] sınıflandırmada 73 fırka hadisine mukayyet kalmıştır. Ayrıca *Manẓûme'*sinde konuyla ilgili naklettiği şu dizeler de dikkate şayandır:

"Meġer bir dem cihân olmışdı pür-şûr, Olup ehl-i ḍalâlet hayli mevfûr

Ẓuhur itdi niçe bâṭıl meẕâhib, Bulur hakkı anâ sen olma ẕâhib

Bilürdi fırḳa-i aṣḥâb-ı tuġyân, Ḳamu zındîk-u mülhîd ehl-i işyân

Egerce şekl-i İslam'a muvâfık, Velâkin i'tikâdında münafık

Nitekim Fahr-i ʿÂlem ḳadr-i 'âli, Bilüp vaḥy-i ilâhiyle bu hâli

Buyurmuş-durur ol sâḥib-i nübüvvet, Ki olur yetmiş üç fırka bu ümmet."[67]

Bu dizelerden sonra müellif *Sahîh-i Buhârî*, *Sahîh-i Müslim*'de ve diğer *Kütüb-ü Sitte*'de de geçtiğini öne sürerek iftirak hadisi olarak bilinen 73 fırka hadisini nakletmiştir.[68] Söz konusu hadiste belirtilen fırka-i nâciyenin "sadece Hz. Peygamber'i ve ashabını takip edenler" olarak tanıttığı "Ehl-i Sünnet" olduğunu öne sürerek, diğerlerinin cehennemlik olduğunu kaydetmiştir.[69] Eserlerinde fırka-i nâciye olarak addettiği Ehl-i Sünnet'in görüş ve düşüncelerini her zaman makul ve mantıklı bularak diğer fırkaları bazı görüşleri sebebiyle eleştirmiştir. Ehl-i Sünnet'in haricinde geriye kalan yetmiş iki mezhebi önce Kaderiyye, Cebriyye, Râfiziyye, Hâriciye, Müşebbihe ve Mürci'iyye şeklinde altı ana kola ayıran Kadızâde, bu altı mezhebin her birinin on ikişer fırkaya bölündüğünü ve

66 Kadızâde Mehmed Efendi, *Mebḥas-ı Îmân* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 5570), 235a-b.

67 Kadızâde Mehmed Efendi, *Manẓûmetü'l-Aḳâid* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Atıf Efendi, 2285), 22a-22b. Ayrıca bkz: Songül Karaca, *Kadızâde Mehmed Efendi Manzûme-i Akâid* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012), 240-241.

68 Hadis ilminde hadis eserleri sahihlik derecesine göre tabakalar halinde sıralanmış olup buna göre *Sahîh-i Buhârî* ve *Sahîh-i Müslim* birinci tabakada yer almaktadır. Yetmiş üç fırka hadisinin varyantları arasında, söz konusu fırkalardan hangisinin necat ehli olacağını belirten hadis bu iki eserde de bulunmamakta olup müellif bu hususta yanılgıya düşmüştür. Ayrıntılı bilgi için bkz: Kadızâde, *Manẓûmetü'l-Aḳâid,* Atıf Efendi Nüshası, 22b; Ahmet Keleş, "73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme", Marife 5/3 (2005), 33.

69 Kadızâde, *Manẓûmetü'l-Aḳâid,* Atıf Efendi Nüshası, 22b; Karaca, *Kadızâde Mehmed Efendi Manzûme-i Akâid*, 241.

ehl-i sünnetle beraber 6x12+1 şeklinde toplamda yetmiş üç sayısına ulaştığını nakletmiştir.[70]

Kadızâde 73 fırkanın isimlerini *Manẓûme-i Aḳâid*'inde gruplama ve tasnif yapmaksızın karışık bir şekilde sıralamış ve fırka-i nâciye olarak addettiği Ehl-i Sünnet'in haricindeki 72 fırkanın başına "şeytân" sonuna ise "cehennem" ibarelerini ilave etmiştir. Bu fırkalar sırasıyla

Hâşimiyye, **Mürci'iyye,** Mukanna'iyye, Havâriyye, Hikemiyye, Şûriyye, 'Âbidiyye, **Cebriyye**, Ezeliyye, Nasriyye, Yûnusiyye, Mansûriyye, Hattâbiyye, Sebâ'iyye, Ca'feriyye, İsmâ'iliyye, **Mufaddaliyye**, İmâmiyye, Zeydiyye, Râfızıyye, Hulûliyye, İlhâmiyye, Mütecâhiliyye, Vâkıfiyye, Hâliyye, Mekâbiriyye, Müstahdimiyye, Mürâ'iyye, Hassesiyye (Habliyye),[71] Kalenderiyye, 'İndiyye,[72] **Müşebbihiyye,** Kerrâmiyye, Karâmitıyye, Bâtıniyye, Vücûdiyye, Dehriyye, Mu'attılıyye, Evliyâ'iyye, 'İmâdiyye, İttihâdiyye, 'İnâdiyye, İbâhiyye, Hûriyye, Melâmiyye, Mütekâsiliyye, Hurûfiyye, Cârûdiyye, Butîriyye, Câhiliyye, Menâmiyye, Şemtıyye, Yezîdiyye, Bâkıriyye, Benâniyye, İntizâriyye, Aktâ'iyye, Muhtâriyye, Heysamiyye, Sabbâhiyye, Kâmiliyye, Kerbiyye, Bâbekiyye, Haşviyye, **Kaderiyye,** Müte'abbidiyye, Cevâlıkıyye, Mufavvıdıyye, Memtûriyye, Cenâhıyye, **Havaric**, Şemrâhıyye ve **Sebîlü'l-Kur'ân ve's-Sünne (Ehl-i Sünnet)** olarak yetmiş üçtür (Tablo 2 ve Resim 1). [73]

Kadızâde'nin yukarda 73 şubeli, 6x12+1 şeklinde formüle ettiği sınıflandırma şekli tamamen Doğu Hanefî Fırak Geleneği'ni bize hatırlatmaktadır ki, benzer sınıflamaları Ebû Mutî' en-Nesefî (v. 318/930), Osman el-Kirmanî (v. 641/1243), Ebû Şekûr es-Sâlimî ve Birgivî'nin eserlerinde de görmek mümkündür.[74] Ancak onun zikrettiği bazı fırka isimlerinin çağdaşı Şirvânî'nin Eş'ârî Fırak Geleneği'ne uygun olarak fırka tasnifi yaptığı *Tercümânü'l-Ümem*'indeki fırkaların isimleri ile aynı olması oldukça dikkat çekicidir. Örneğin; Kadızâde'nin fırkalar arasında zikrettiği Hâşimiyye, Müstahdemiyye, Kalenderiyye, Nâsıriyye, Ezeliyye,

---

70 Kadızâde, *Mebḥas-ı Îmân*, 292a-b.

71 Bu fırkanın adı Balıkesir nüshasında "el-Habliyye" olarak yazılı iken, Atıf Efendi nüshasında "el-Hassesiyye" olarak geçmektedir. Songül Karaca ise çalışmasında bu kısmı "el-Hubbiyye" olarak latinize etmiştir. Geniş bilgi için bkz: Kadızâde Mehmed Efendi, *Manẓûme-i Aḳâid* (Balıkesir: Balıkesir Mutasarrıf Ömer Ali Bey Yazma Eser Kütüphanesi, Balıkesir İl Halk Kütüphanesi, 10 Hk 125/4), 91b; a.mlf., *Manẓûmetü'l-Aḳâid,* Atıf Efendi Nüshası, 23b; Karaca, *Kadızâde Mehmed Efendi Manzûme-i Akâid*, 243.

72 Bu fırkanın adı da Balıkesir nüshasında "el-'İndiyye"; Atıf Efendi nüshasında el-"el-'İnâdiyye", Karaca'nın latinize metninde ise "el-'İndiyyen" olarak geçmektedir. Geniş bilgi için bkz: Kadızâde, *Manẓûme-i Aḳâid*, Balıkesir Nüshası, 91b; a.mlf., *Manẓûmetü'l-Aḳâid,* Atıf Efendi Nüshası, 23b; Karaca, *Kadızâde Mehmed Efendi Manzûme-i Akâid*, 243.

73 Tablolar için bkz: Kadızâde, *Manẓûme-i Aḳâid*, Balıkesir Nüshası, 91b; a.mlf., *Manẓûmetü'l-Aḳâid,* Atıf Efendi Nüshası, 23b; Karaca, *Kadızâde Mehmed Efendi Manzûme-i Akâid*, 243. Fırkaların isimleri ve tasnifi için bölüm sonunda yer alan Tablo 2 ve Resim1'e bakınız.

74 Geniş bilgi için bkz: Gömbeyaz, *İtikadî Fırka Tasnifleri*, s. 126-134.

Müteʻabbidiyye, Memtûriyye, Şemtıyye, Kerbiyye, İntizâriyye ve Aktaʻıyye gibi birçok fırka adı Hanefî Fırak Geleneği'ne mensup müelliflerin eserlerinde yer almazken, Şirvânî'nin eserinde bulunmaktadır. Bu durum Kadızâde'nin fırka tasnifinde her ne kadar Hanefî geleneği takip etse de, Eş'arî tasnif geleneğinden olan Şirvânî'nin *Tercümânü'l-Ümem*'inden istifade ettiğini ihtimalini güçlü kılmaktadır. Fakat asıl merak edilen, Kadızâde'nin Kaderiyye, Cebriyye, Râfiziyye, Hâriciye, Müşebbihe ve Mürci'iyye şeklinde naklettiği ana fırkaların her birinin altında bulunan 12 alt fırkanın hangileri olduğudur. Malesef Kadızâde'nin eserlerinde böyle bir bilgi mevcut değildir.

Kadızâde'nin tasnifi, *metoduna göre* yapılan tasniflerden *fırka merkezli şematik tasnifler* içerisinde; *kapsamına göre* ise *İslam fırkalarının tümünü kapsayanlar* içerisinde; *gaye ve üslubuna göre* fırka tasniflerinden ise *eleştirel maksatlı tasnifler* arasında yer almaktadır.

Sonuç

Tarih boyunca makâlât müellifleri kaleme aldıkları eserlerinde İslam fırkalarını çeşitli tasniflere tabi tutmuşlardır. Kimi fırkaları metoduna göre, kimi kapsamına göre, kimi gaye ve üslubuna göre kimi ise fırka sayısına göre sınıflamıştır. Söz konusu sınıflamalar, zamanla çeşitli ekoller ve zihniyetler etrafında şekillenerek daha sistematik bir hal almıştır. Çalışmamızı ilgilendiren tasnif ise 73 fırka hadisini temele alarak yapılan sınıflamalardır ki bu anlamda tarih boyunca *Yemen-Sünnî geleneği*, *Doğu Hanefî geleneği* ve *Eşʿârî geleneği*, *Horasan Muʿtezilî-Şiʿî geleneği* olmak üzere dört farklı tasnif meydana gelmiştir.

Osmanlı Devleti'nde kuruluşundan itibaren makâlât türünde bu sahada telif edilmiş birçok eser bulunmakta olup bu eserler zamanla ortaya çıkarılarak bilim dünyasına kazandırılmaktadır. Söz konusu eserlerdeki tasniflerde genelde Doğu Hanefî Fırak Geleneği ile Eşʻârî Fırak Geleneği etkili olmuştur. Örneğin; Osmanlı fırak müelliflerinden Yaʿkûb b. Abdüllatîf ve eş-Şirvânî fırka tasnifinde Eşʻârî Fırak Geleneği'nden faydalanırken; Şeyhülislam Ekmeleddin el-Bâbertî, Kemalpaşazâde, Lütfi Paşa, Birgivî ve Gânim el-Bağdâdî Hanefî-Mâtürîdî Fırak Geleneği'ndeki tasnif sistemini kullanmıştır.

Osmanlı Devletinde 17. yüzyılda ortaya çıkan Kadızâdeliler Hareketi Kadızâde Mehmed Efendi, Ahmed Rûmî Akhisârî, Üstuvânî Mehmed Efendi ve Vânî Mehmed Efendi'nin başını çektiği ve zaman zaman da tasavvuf düşmanlığıyla ve Selefîlikle istismar edilen bir harekettir. Söz konusu hareketin liderlerinin İslam Mezhepleri Tarihi alanında telif eylediği eserler ile bu eserlerde ortaya koydukları fırka tasnif metotları çalışmamızın asıl konusunu teşkil etmiştir. Bu anlamda söz konusu sahada eserler telif ederek araştırmamıza konu olan iki

kişiden biri hareketin lideri olan Kadızâde Mehmed Efendi, diğeri ise harekete görüşleriyle önemli bir perspektif sağlayan Ahmed Rûmî Akhisârî'dir.

Akhisârî *Risâle fî meşâyidi'ş-şeytân li-Âdem ve ẕürriyyetihi* adında bir eser telif ederek, eserinde öncelikle İslam öncesinde yer alan diğer inançlara yer vermiştir. Ardından ise "millet ve diyanet sahipleri" olarak ifade edeceğimiz İslam mezheplerini 73 fırka hadisine göre Eş'ârî Fırak Geleneği'ndeki tasnife göre sınıflandırmıştır. Ana fırkaları Şia, Mu'tezile, Havâric, Mürci'e, Neccâriyye, Cebriyye, Müşebbihe ve Ehl-i Sünnet olmak üzere 8'e ayırıp sırasıyla her bir mezhebi alt fırkalara ayırarak 22+20+21+5+3+1+1 = 73+1 olmak üzere hedeflediği 73 sayısını 1 aşarak toplamda 74 fırka sıralamıştır. Akhisârî'nin bu tasnifi ile aynı geleneğe mensup Âmidî, Cürcânî ve Ya'kûb b. Abdüllatif'in tasnifleri arasında önemli benzerlikler söz konusudur. Ayrıca Akhisârî'nin söz konusu eseri, İslam dışında kalan diğer inançları da ele aldığı için kapsamına göre fırka tasnif türlerinden *İslam dışı dinleri de ihtiva edenler* arasında; her bir grubu fırka temelli olarak incelediği için metoduna göre fırka tasnif türlerinden *fırka merkezli şematik tasnifler* arasında yer almaktadır.

Kadızâde Mehmed Efendi İslam Mezhepleri Tarihi sahasında dönemin siyasî sorunları çerçevesinde Şi'a'yı eleştirmek ve tekfir etmek için *Menâkıbu'ş-şaḥâbe* ile *Naṣru'l-aṣḥâb ve'l-aḥbâb ve ḳahru'l-kilâb es-sebâb fî reddi'r-Ravâfıḍ ve ġayri ẕâlik* adında iki eser telif etmiştir. Ancak eserlerde diğer fırkalara ait herhangi bir malumat bulunmamaktadır. Öte yandan Kadızâde çeşitli fıkhî, itikadî ve içtimai görüşlerini ele aldığı *Mebḥaṣ-ı Îmân* adlı risalesinde ve bazı itikadî hususları "İlmî" mahlasıyla manzum olarak kaleme aldığı *Manẓûme-i Aḳâid* adlı eserinde İslam fırkalarına da değinmiştir. Kadızâde mezkûr iki eserinde İslam fırkalarını 73 fırka hadisini temele alarak Hanefî-Mâtürîdî Fırak Geleneği'ne uygun olarak tasnif etmiştir. Ana fırkaları Kaderiyye, Cebriyye, Râfiziyye, Hâriciye, Müşebbihe ve Mürci'iyye olmak üzere 6'ya ayıran Kadızade her birinin 12 alt fırkaya ayrıldığını belirterek bu sayıya fırka-i nâciye olduğunu belirttiği Ehl-i Sünnet'i de dâhil ederek fırka sayısını 6x12+1 şeklinde 73'e ulaştırmıştır. *Manẓûme-i Aḳâid*'inde bu fırkaları karmaşık bir şekilde bir tablo halinde kaleme alan Kadızâde, hangi fırkaların hangi ana mezhebin altında yer aldığına değinmemiştir. Netice olarak Kadızâde fırka tasnifinde, kendisinden önce Osmanlı makâlât müelliflerinden olan Bâbertî, Kemalpaşazâde, Lütfi Paşa, Birgivî ve Bağdâdî gibi Hanefî-Mâtürîdî Fırak Geleneği'ndeki tasnif sistemini kullanmıştır.

Kaynakça

Akhisârî, Ahmed Rûmî. *Risâle fî Mesâyidi'ş-Şeytân li-Âdem ve Zürriyyetihi*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Harput, 429/13, 119b-148a.

Arıkan, Adem. "Birgivî'ye Nispet Edilerek Yayınlanan Dâmiğatü'l-Mübtediîn Adlı Eserde Mezhepler". *Balıkesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivî.* ed. Mehmet Bayyiğit vd. 2/146-155. Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019.

Aydınlı, Osman. *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslam Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı.* Ankara: Hititkitap Yayınevi, 2008.

Bozan, Metin. "Osmanlılar'ın Son Döneminde Makâlât ve Fırak Geleneği: Şeyh Abdurrahman Aktepî Örneği". *Marife Bilimsel Birikim* 11/1 (2011), 115-135.

Bulut, Halil İbrahim. *İslam Mezhepleri Tarihi.* Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.

Cürcânî, Seyyid Şerif. "Seyyid Şerif Cürcânî'ye Göre İslam Mezheplerinin Sınıflandırılması". çev. İsmail Yürük. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2001), 227-277.

Çelebî, Kâtip. *Fezleke-i Kâtip Çelebi.* 2 Cilt. Toronto: Toronto Üniversitesi Kütüphanesi, ts..

Çelebî, Kâtip. *Keşfü'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn.* trc. Rüştü Balcı. 5 Cilt. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2007.

Çelebi, Kâtip. *Mîzânu'l-Hak fî İhtiyâri'l-Ahakk*. Haz. Orhan Şaik Gökyay. İstanbul: MEB Basımevi, 1972.

Durmuş, Ali. *Osmanlı'da Dinî Siyasî Bir Yapılanma Olarak Kadızâdeliler Hareketi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.

Durmuş, Ali. "Kadızâde Mehmed Efendi'nin Bilinmeyen Risalesi Risâle-i Müdâfa'a Işığında Hayatı ve İlmî Kişiliği Tercüme Tahkik ve Değerlendirme". *Tokat İlmiyat Dergisi* 8/1 (2020), 321-350.

Ebu Davud. *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.

Fığlalı, Ethem Ruhi. "İbn Sadru'd-Dîn eş-Şirvânî ve İtikadî Mezhepler Hakkındaki Türkçe Risâlesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (1981), 249-276.

Gömbeyaz, Kadir. "Bâbertî'ye Nispet Edilen Bir Fırak Risâlesi Hakkında Tespitler ve Mülahazalar". *Ekmelüddîn Bâbertî'yi Keşif Yolunda I. Ekmelüddîn Bâbertî Sempozyumu 28-30 Mayıs 2010* (2014), 429-450.

Gömbeyaz, Kadir. *İslam Literatüründe İtikadî Fırka Tasnifleri.* Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.

Hızlı, Mefail. "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2008), 25-46.

İlhan, Avni. "Birgili Mehmed Efendi ve Mezhepler Tarihi ile İlgili Risâlesi". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1989), 173-215.

Kadızâde, Mehmed Efendi. *Manẓûme-i Aḳâid.* Balıkesir: Balıkesir Mutasarrıf Ömer Ali Bey Yazma Eser Kütüphanesi, Balıkesir İl Halk Kütüphanesi, 10 Hk 125/4, 61b-133b.

Kadızâde, Mehmed Efendi. *Manẓûmetü'l-Aḳâid.* İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Atıf Efendi, 2285, 1b-55b.

Kadızâde, Mehmed Efendi. *Mebḥas-ı Îmân.* İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 5570, 233b-346a.

Kadızâde, Mehmed Efendi. *Menâḳıbu'ṣ-Ṣaḥâbe.* İstanbul: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, T3529, 1a-26a.

Kadızâde, Mehmed Efendi. *Naṣru'l-Aṣḥâb*. Amasya: Amasya Yazma Eser Kütüphanesi, 05 Ba 955/1, 1a-75b.

Kadızâde, Mehmed Efendi. *Naṣru'l-Aṣḥâb.* Ankara: Milli Kütüphane, Afyon Gedik Ahmet Paşa İl Halk Kütüphanesi, 03 Gedik 17180, 2b-204a.

Kadızâde, Mehmed Efendi. *Risâle-i Müdâfaa*. Ankara: Milli Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 2688/3, 62b-64a.

Karaca, Songül. *Kadızâde Mehmed Efendi Manzûme-i Akâid*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.

Kaplan, Doğan. "Nûh b. Mustafa'nın Şehrestânî'nin el-Milel ve'n-Nihal Eserinin Türkçe Tercümesi Üzerine Mukayeseli Bir Çalışma". *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 12/2 (2019), 256-318.

Keleş, Ahmet, "73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme", Marife 5/3 (2005), 25-45.

Keskin, Mehmet. "Ehl-i Sünnet ve Mu'tezîle Makâlât Geleneği el-Eş`ârî ve el-Belhî Örneği". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 27 (2014), 1-22.

Kuzey, Muharrem. "Osmanlı'da Elfâz-ı Küfür Literatürü ve Önemli Eserler". *Türkiye Araştırmaları Literatürü Dergisi* 14/27 (2016), 203-231.

Okur, Kâşif Hamdi. "Amasyalı Fakih Nuh b. Mustafa ve İçtihad ve Taklidle İlgili Görüşleri". *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı: 21-23 Nisan 2017. 1/339-346.* Amasya: y.y., 2017.

Önal, Recep. "İmam Birgivî'nin Siyasî İtikadî Mezheplere Yaklaşımı". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/4 (2018), 2404-2437.

Şenses, Hafsa. *Nuh b. Mustafa ve el-Kelimâtü'ş-Şerîfe fî Tenzîhi Ebî Hanîfe İsimli Eserinin Tahlil ve Tahkiki*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.

Şeyhî, Mehmed Efendi. *Vekâyi'u'l-Fuzalâ*. ed. Derya Örs. 4 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018.

eş-Şirvânî, Muhammed Emin. *Muhtasar fî Beyân-i Mezâhibi'l-Muhtelife.* İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Dâru'l-Mesnevî, 258/7 74b-84a.

Tan, Muzaffer. "Geç Dönem Hanefî-Maturîdi Fırak Geleneği Bağlamında Bir Risâle: el-Makâlât fî Beyâmi Ehli'l-Bida' ve'd-Dalâlât". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2009), 181-202.

Tan, Muzaffer. "Hanefî Mâtûrîdî Fırak Geleneği Bağlamında Mezheplerin Tasnifi Meselesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49/2 (2008), 121-152.

Tirmizî. *Sünen.* İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.

Türker, Ömer. "Nûh b. Mustafa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 33/230-231. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Ya'kûb İbn Abdüllatîf. *İslâm Mezhepleri ve Kelâmı*. haz. Halil İbrahim Bulut vd.. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.

Ya'kûb İbn Abdüllatîf. *İslâm'da Fırkalar.* İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, Bel Yz K0854, 1b-292a.

EK 1: Akhisârî ve Kadizâde'nin Fırka Tasnif Tabloları

1. Şia			**2. Mu'tezile**	**3. Havâric**	**4. Mürci'e**	**5. Neccâriyye**	**6. Cebriyye**	**7. Müşebbihe**	**8. Fırka-i Nâciye**
1.1. Gulat	**1.2. Zeydiyye**	**1.3. İmâmiyye**							
- Sebe'iyye	-Cârudiyye		- Vâsılıyye	**3.1. Muhakkime**	- Yûnusiyye	- Burgûsiyye			
- Kâmiliyye	-Süleymâniyye		- Amriyye	**3.2. Beyhesiyye**	-'Ubeydiyye	- Zeğferâniyye			
- Benâniyye	-Büteyriyye		- Huzeyliyye	**3.3. Ezârika**	-Gassâniyye	- Müstedrike			
- Muğîriyye			- Nazzâmiyye	**3.4. Necedât**	-Sevbâniyye				
- Cenâhiyye			- Esvâriyye	**3.5. Esferiyye**	- Sûmeniyye				
- Mansûriyye			- İskâfiyye	**3.6. İbâdıyye**					
- Hattâbiyye			- Ca'feriyye	3.6.1. Hafsıyye					
- Gurabiyye			- Bişriyye	3.6.2. Yezîdiyye					
- Zemmiyye			- Murdâriyye	3.6.3. Hârisiyye					
- Hişâmiyye			- Hişâmiyye	**3.7. Acâride**					
- Zürâriyye			- Sâlihiyye	3.7.1. Meymûniyye					
- Yûnusiyye			- Hâbitıyye	3.7.2. Hamziyye					
- Şeytâniyye			- Hadbiyye	3.7.3. Şu'aybiyye					
- Zerâmiyye			- Ma'meriyye	3.7.4. Hâzımiyye					
- Mufavvıda			-Sümâmiyye	3.7.5. Halefiyye					
- Bedâ'iyye			- Hayyâtıyye	3.7.6. Etrâfiyye					
-Nusayriyye ve İshâkıyye			- Câhızıyye	3.7.7. Ma'lûmiyye					
- İsmâ'iliyye			- Ka'biyye	3.7.8. Mechûliyye					
			- Cübbâ'iyye	3.7.9. Saltıyye					
			- Behşemiyye	3.7.10. Se'âlibe					
				- Ahnesiyye					
				- Ma'bediyye	Kullanılan Formül:				
				- Şeybâniyye	22+20+21+5+3+1+1+1=74				
				- Mükremiyye					

Tablo 1: Akhisârî'nin *Risâle fî meşâyidi'ş-şeyṭân* Adlı Eserindeki Fırka Tasnif Tablosu

Şeyṭânü'l-Hâşimiyye → Ceḥennem	Hâẕâ Sebîlü'l-Ḳurʾâni ve's-Sünneti ve Müntehâti'l-Cenneti	Şeyṭânü'd-Dehriyye → Ceḥennem
Şeyṭânü'l-Mürciʾiyye → Ceḥennem		Şeyṭânü'l-Muʿaṭṭılıyye → Ceḥennem
Şeyṭânü'l-Muḳannaʿiyye → Ceḥennem		Şeyṭânü'l-Evliyâiyye → Ceḥennem
Şeyṭânü'l-Ḥavâriyye → Ceḥennem		Şeyṭânü'l-ʿİmâdiyye → Ceḥennem
Şeyṭânü'l-Hikemiyye → Ceḥennem		Şeyṭânü'l-İttiḥâdiyye → Ceḥennem
Şeyṭânü'ş-Şûriyye → Ceḥennem		Şeyṭânü'l-ʿİnâdiyye → Ceḥennem
Şeyṭânü'l-ʿÂbidiyye → Ceḥennem		Şeyṭânü'l-İbâḥiyye → Ceḥennem
Şeyṭânü'l-Cebriyye → Ceḥennem		Şeyṭânü'l-Ḥûriyye → Ceḥennem
Şeyṭânü'l-Ezeliyye → Ceḥennem		Şeyṭânü'l-Melâmiyye → Ceḥennem
Şeyṭânü'n-Nâṣriyye → Ceḥennem		Şeyṭânü'l-Mütekâsiliyye → Ceḥennem
Şeyṭânü'l-Yûnusiyye → Ceḥennem		Şeyṭânü'l-Ḥurûfiyye → Ceḥennem
Şeyṭânü'l-Manṣûriyye → Ceḥennem		Şeyṭânü'l-Cârûdiyye → Ceḥennem
Şeyṭânü'l-Haṭṭâbiyye → Ceḥennem		Şeyṭânü'l-Butîriyye → Ceḥennem
Şeyṭânü's-Sebâʾiyye → Ceḥennem		Şeyṭânü'l-Câhiliyye → Ceḥennem
Şeyṭânü'l-Caʿferiyye → Ceḥennem		Şeyṭânü'l-Menâmiyye → Ceḥennem
Şeyṭânü'l-İsmâʿiliyye → Ceḥennem		Şeyṭânü'ş-Şemṭıyye → Ceḥennem
Şeyṭânü'l-Mufaḍḍaliyye → Ceḥennem		Şeyṭânü'l-Yezîdiyye → Ceḥennem
Şeyṭânü'l-İmâmiyye → Ceḥennem		Şeyṭânü'l-Bâḳırıyye → Ceḥennem
Şeyṭânü'z-Zeydiyye → Ceḥennem		Şeyṭânü'l-Benâniyye → Ceḥennem
Şeyṭânü'r-Râfıḍîyye → Ceḥennem		Şeyṭânü'l-İntiẓâriyye → Ceḥennem
Şeyṭânü'l-Ḥulûliyye → Ceḥennem		Şeyṭânü'l-Akṭaʿiyye → Ceḥennem
Şeyṭânü'l-İlhâmiyye → Ceḥennem		Şeyṭânü'l-Muḫtâriyye → Ceḥennem
Şeyṭânü'l-Mütecâhiliyye → Ceḥennem		Şeyṭânü'l-Heyṣamiyye → Ceḥennem
Şeyṭânü'l-Vaḳıfiyye → Ceḥennem		Şeyṭânü's-Sabbâḥiyye → Ceḥennem
Şeyṭânü'l-Ḥâliyye → Ceḥennem		Şeyṭânü'l-Kâmiliyye → Ceḥennem
Şeyṭânü'l-Meḳâbiriyye → Ceḥennem		Şeyṭânü'l-Kerbiyye → Ceḥennem
Şeyṭânü'l-Müstaḍdimiyye → Ceḥennem		Şeyṭânü'l-Bâbekiyye → Ceḥennem
Şeyṭânü'l-Mürâʿiyye → Ceḥennem		Şeyṭânü'l-Ḥaşviyye → Ceḥennem
Şeyṭânü'l-Ḥubbiyye → Ceḥennem		Şeyṭânü'l-Ḳaderiyye → Ceḥennem
Şeyṭânü'l-Ḳalenderiyye → Ceḥennem		Şeyṭânü'l-Müteʿabbidiyye → Ceḥennem
Şeyṭânü'l-ʿİndiyye → Ceḥennem		Şeyṭânü'l-Cevâlıḳıyye → Ceḥennem
Şeyṭânü'l-Müşebbihiyye → Ceḥennem		Şeyṭânü'l-Mufavviḍıyye → Ceḥennem
Şeyṭânü'l-Kerrâmiyye → Ceḥennem		Şeyṭânü'l-Memṭûriyye → Ceḥennem
Şeyṭânü'l-Karâmiṭıyye → Ceḥennem		Şeyṭânü'l-Cenâḥiyye → Ceḥennem
Şeyṭânü'l-Bâṭıniyye → Ceḥennem		Şeyṭânü'l-Havâric → Ceḥennem
Şeyṭânü'l-Vücûdiyye → Ceḥennem		Şeyṭânü'ş-Şemrâḥiyye → Ceḥennem

Tablo 2: Kadızâde'nin *Manẓûme-i Aḳâid*'inde Yer Alan Fırka Tasnif Şeması

Resim 1: Kadızâde Mehmed Efendi'nin *Manẓûme-i Aḳâid*'inin Balıkesir Nüshasında Bulunan Fırka Tasnif Şeması, vr. 91b.

.

Balıkesir İlahiyat Dergisi - Balıkesir Theology Journal
ISSN 2149-9969| e-ISSN 2717-669X
Aralık / December 2020, 12: 155-192

BATI VE ARAP ŞİİR ELEŞTİRMENLERİNE GÖRE VAHDETU'L-KASİDE MESELESİ *

Merve Özçetin**

Öz

Vahdetu'l-kaside meselesi, ilk dönemlerde bazı edebiyat eleştirmenleri tarafından ele alınsa da özel bir başlık altında modern dönemde tartışılmaya başlanan bir konu olmuştur. Modern dönem eleştirmenleri, kadîm dönem kasidelerinde konu ve şekil açısından birlik, bütünlük ve uyumun söz konusu olup olmadığı üzerinde durmuş ve bunun hakkında görüşler ortaya koymuşlardır. Nitekim bu görüşlerini uygulamalı olarak ilk dönem kasidelerinde göstermeye çalışan eleştirmenler de olmuştur. Öyle ki bazıları kadîm dönem kasidelerinde, kafiye ve vezinden başka herhangi bir uyum ve birliğin olmadığını savunurken bazıları da bu kasidelerin her açıdan bir bütün olduğunu savunmuştur. Eleştirmenlerin farklı görüş bildirmelerinin sebebi ise vahdetu'l-kaside anlayışını tam olarak nasıl anladıklarına bağlı bir durum olarak ortaya çıkmıştır. Kasideleri, kimi şekil açısından incelerken kimi de konu açısından ele almıştır. Bu makalede ise öncelikli olarak Batı eleştirmenlerine göre bu mesele incelenmiş daha sonra ise klasik ve modern dönemde yaşayan Arap eleştirmenlerine göre kasidelerdeki konu birliği meselesi ele alınmış ve ortaya koydukları bu fikirlere bakılarak kadîm dönemdeki kasidelerde ahenk ve uyum açısından el-vahdetu'l-ʿudviyyenin olduğu fakat vahdetu'l-mevdûʿiyyenin olmadığı sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagatı, Vahdetu'l-kaside, Vahdetu'l-beyt, Birlik, Uyum.

UNITY IN THE POEM ISSUE BY WEST AND ARAB POETRY CRITICS

Abstract

Although the issue of unity in the poem was handled by some literary critics in the early periods, it was a topic that started to be discussed under a special topic in the modern period. Modern period critics have emphasized whether there is unity, integrity and harmony in the ancient epochs by subject and shape, and reported information about it. As a matter of fact, there have been critics who tried to demonstrate these views practically in the first period vaults. In fact, some argued that there was no harmony and unity other than rhyme and meter in the ancient kasides, while others argued that these odees were in all respects as a whole. The reason why the critics gave different opinions depends on how they understood the understanding of unity in the poem. While examining the kasides in terms of shape, some of them dealt with in terms of subject. In this article, firstly, this issue was examined according to Western critics, and then, according to Arab critics living in the classical and modern period, the issue of unity in the poem was handled and a result was tried to be reached by looking at these ideas they put forward.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Eloquence unity in the poem, Unity in couplet, İntegrity, Harmony.

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi /Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 30 Temmuz 2020 / 30 July 2020
Kabul Tarihi / Date Accepted: 12 Ekim 2020 / 12 October 2020

BAİD 12 2020

* Bu makale 2020 yılında tarafımızdan hazırlanan "Arap Şiirinde Vahdetu'l-Kaside Meselesi" adlı yüksek lisans tezinden istifade edilerek hazırlanmıştır.

** Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Arap Dili ve Belagatı Bilim Dalı Doktora öğrencisi, e-mail: mrvozcetin@gmail.com - Orcid ID: http://orcid.org/0000-0001-6143-0045

Atıf/Citation: Merve Özçetin, "Batı ve Arap Şiir Eleştirmenlerine Göre Vahdetu'l-Kaside Meselesi" *BAİD* 12 (Aralık 2020): 155-192

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Giriş: Vahdetu'l-Kaside Kavramı

Şiirde bütünlük problemi, modern dönem şiir eleştirmenleri arasında tartışmalara sebep olmuştur. Kadîm dönemdeki şiir eleştirmenlerinin görüşlerinde bu konuya rastlansa da modern dönemde gerek Batı gerekse Arap eleştirmenleri bu konuyu "vahdetu'l-kaside" başlığı altında özel olarak incelemeye başlamışlardır.

Vahde kelimesi lugat açısından ele alındığında "وَحَدَ" fiilinin mastarı olup[1] birlik, teklik,[2] yalnızlık[3] benzeri olmayan veya başkalarından ayrı kalmak[4] gibi anlamlara geldiği görülmektedir. Buna göre vahdetu'l-kaside, kasidenin birliği veya bütünlüğü anlamında kullanılmakta ve kasidenin beyitleri arasında sebep sonuç ilişkisine bağlı olacak şekilde uyumun olması ve kasidede bir bütün oluşturacak şekilde tek bir konudan bahsedilmesidir.[5] Vahdetu'l-kaside'nin, klasik dönem edebiyatçıları arasında kullanılan bir kavram olmaması ve kasidenin bütününden ziyade "vahdetu'l-beyt" adı verilen beyitlerdeki birlikten bahsedilmesi, konunun daha çok modern dönem Arap edebiyatçılar arasında tartışılmasına neden olmuş fakat bu kavramla tam olarak neyin kastedildiği konusunda ortak bir noktada buluşulamamıştır.

Batı edebiyatından etkilenen Arap edebiyatçılar, bu konu hakkında eserlerinde kendi anlayış ve bakış açılarına göre farklı kavramlar kullanmış ve bu kavramları farklı şekillerde tarif etmişlerdir.[6] Nitekim vahdetu'l-kaside kavramının yerine organik birlik anlamına gelen ve kasidenin unsurları arasında, canlı bir varlıkta söz konusu olan mükemmel uyum ve birlikteliğin olması şeklinde açıklanan "el-vahdetu'l-ʿudviyye" ile konu birliği anlamına gelen ve kasidelerde tek bir konu veya histen bahsedilmesi anlamındaki "el-vahdetu'l-mevdûʿiyye" gibi kavramların kullanıldığı görülmüştür.[7] Kavramlardaki bu farklılığın sebebi ise vahde kavramından ne anlaşıldığı ve kasidede bütünlüğün ve birliğin hangi açılardan olması gerektiği konusundaki yaklaşımların çeşitlilik arzetmesi olmuştur.

---

1 Ebu'l-Huseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyyâ b. Muhammed er-Râdî el-Kazvînî el-Hemedânî, "وَحَدَ", *Muʿcemu mekâyîsi'l-luğa*, thk. Abdussellâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1399/1979), 6/90.

2 Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. ʿAmr b. Temîm el-Ferâhîdî, "وَحَدَ" *Kitâbu'l-ʿAyn*, Thk. Mehdî Mahzûmî - İbrâhim es-Sâmerrâî (Bağdat: Mektebetu'l-Hilâl, 1405/1985), 3/281; Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Ruveyfiʿî İbn Manzûr, "وَحِدَ" *Lisânu'l-ʿArab* (Suudi Arabistan: Vezâratu'ş-Şuʿûni'l-İslâmiyye, ts.), 3/449.

3 Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, "وَحَدَ", *es-Sıhâh Tâcu'l-luğa ve Sıhâhu'l-ʿArabiyye*, thk. Ahmed Abdulğafûr ʿAttâr (Beyrut: Dâru'l-'Ilm li'l-Melâyîn, 1407/1987), 2/547.

4 Ebu'l-Feyd Muhammed el-Murtadâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Huseynî ez-Zebîdî, "وَحَدَ", *Tâcu'l-ʿarûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Komisyon (İskenderiye: Dâru'l-Hidâye, ts.), 9/263.

5 Ömer ed-Desûkî, *Fi'l-edebi'l-hadîs* (Mısır: Dâru'l-Fikri'l-ʿArabî, 1420/2000), 2/261; Zuheyra Benînî, "el-Mustalahu'n-nakdî beyne't-te'sîl ve tehaddiyâti'l-hadâse mustalah vahdeti'l-kaside nemûzecen", *Mekâlîd* 1/2 (1431/2011), 70.

6 Ahmed Matlûb, *Dirâsât belâğıyye ve'n-nakdiyye* (Bağdat: Dâru'l-Hurriyye, 1400/1980), 549.

7 Bk. Mustafâ Sâdık b. Abdirrezzâk b. Saîd b. Ahmed b. Abdilkâdir er-Râfiʿî, *Vahyu'l-kalem* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1420/2000), 3/326; ed-Desûkî, *Fi'l-edebi'l-hadîs*, 2/262.

Bu noktada Batı ve Arap eleştirmenlerinin konuyla ilgili görüşlerine göz atmak faydalı olacaktır.

1. Batı Eleştirmenlerine Göre Vahdetu'l-Kaside Anlayışı

1.1. Eflâtun (öl. MÖ 347)

Antik Yunan çağında gerek Eflâtun gerekse Aristoteles (öl. MÖ 322), eserlerinde edebiyata değinmişler ve bu konulara dair önemli tespitlerde bulunmuşlardır. Bunun yanında o dönemdeki şiirlerin nasıl tenkit edildiklerini de ortaya koymuşlardır. Eflâtun'a göre bir şairin güzel veya iyi bir şey ortaya koyması, bilinçsiz bir haldeyken ilham ile gerçekleşmektedir.[8] Şiirin unsurları arasındaki uyuma yani el-vahdetu'l-ʿudviyye anlayışına edebî açıdan ilk değinen kişi de ilk çağ Yunan filozofu Eflâtun olmuştur.[9] Hocası Sokrates (öl. MÖ 399) ve Phaedrus'un arasında geçen, yazar Lysias[10] hakkındaki diyalogu ele aldığı kitabında Eflâtun, Sokrates'in Phaedrus'a şunları söylediğini kaydetmiştir:

"Şunu belirtmeliyim ki zannımca sen de benimle aynı görüştesin. Her sözün düzenli bir yapıya sahip olması lazımdır. Özel bir yapıya sahip olan canlı varlıklar gibi. Onlarda, baştan ayağa ilintisiz bir şey yoktur ve uzuvlar arasında uyum söz konusudur. Bundan dolayı bir yazının unsurları birbiriyle ve bütünüyle uyum içerisinde olmalıdır."[11]

Eflâtun burada Sokrates'in ele aldığı Lysias'in, konuya sonuçla başladığına ve diğer bölümleri karışık bir şekilde ele aldığına dikkat çekmiştir.[12] Ne yazarsa yazsın konunun bölümleri arasında uyum olması gerektiğini söyleyerek onu eleştirmiştir. Buna göre Eflâtun, şiirin unsurları arasındaki uyum ve bütünlükten bahsetmiş fakat bir şiir veya metnin tek bir konudan oluşması gerektiği hususuna değinmemiştir.

1.2. Aristoteles (öl. MÖ 322)

Aristo, vahdetu'l-kaside konusunda hocası Eflâtun'un görüşlerini benimsemekle birlikte onları daha da geliştirmiştir. O, sadece bir metnin unsurlarının bütün olarak uyum içinde olmasına ve bu unsurların tertibine değinmemiş, birbirleriyle olan ilişkisini de ele almıştır. Ayrıca şiirin yazılmasındaki hedefleri gerçekleştirmenin öneminden de bahsetmiştir. Aristo şiirin türlerinden bahsederken "trajedi (meʾsâ)" ve "epik (melhame)" konularını ele almıştır. Üzerinde daha çok durduğu trajediyi ise şu şekilde tanımlamıştır: "Başı ve sonu bulunan, belli uzunluğu olan ciddi bir eylemin taklidi olup sanatsal açıdan güzelleştirilen bir dili vardır. Bölümlerinin farklılığına göre de değişir. Bu eylemi

8 Muhammed Guneymî Hilâl, *en-Nakdu'l-edebi'l-hadîs* (Kahire: Nahda Mısr, 1417/1997), 28.

9 Abdulmuʿtî Şaʿrâvî, *en-Nakdu'l-edebî ʿınde'l-ʿİğrîk ve'r-Rûmân* (Kahire: Mektebetu'l-Enclû'l-Mısriyye, 1419/1999), 109.

10 Antik Yunanistan'da konuşma yazarı.

11 Eflâtun, *Muhavere Phaedrus ev ʿani'l-cemâl*, çev. Emîra Hilmî Matar (Kahire: Dâru Garîb, 1420/2000), 91 (264 5 13-16).

12 Eflâtun, *Muhavere Phaedrus ev ʿani'l-cemâl*, 91-92 (264 5 13-16).

gerçekleştiren kişiler vasıtasıyla temsil edilir. İnsanda merhamet, korku gibi duyguları uyandırır ve kişisel arınmaya sebep olur."[13]

Trajediyi oluşturan hikâye etrafında dönen düzenli eylemler arasında kesin bir bağ olmalıdır. Eylemleri gerçekleştiren kahramanlar bu eylemler neticesinde ya iyi ya da kötü biri olur.[14] Aristo'ya göre trajedi, tam bir eylemi kapsamalıdır. Tam eylemden kasıt ise o eylemin başı, ortası ve sonu olmasıdır. Böylelikle trajedi kusursuz bir yapıya bürünür. Nitekim bölümler arasındaki uyum ve sıralama da oldukça önemlidir.[15] Aristo bu uyumun, canlı varlıkların uzuvları arasındaki uyum gibi ve her olayın kendine has yeri ve diğerleriyle bağlantılı olmasını şu şekilde açıklamıştır:

"Öyküsü olan, birlikli bir ölçü (vezin) ile yazılan taklide (şiire) gelince; Öykü burada da tragedyalarda olduğu gibi dramatik olarak kurulmalıdır; yani, öykünün birlikli ve tam bir canlı varlık gibi kendi özüne uygun bir zevk duygusu yaratabilmesi için birlikli bir bütün oluşturan ve kendi içinde tamamlanmış bulunan, bir başı bir ortası bir de sonu olan bir eylem dolayında geçmesi gerekir."[16]

Nitekim Aristo, bunları söyleyerek yazılan olaylar arasında herhangi bir eksiklik veya kopukluk olursa bu boşluğun, uyuma dikkat edilerek doldurulmasının ve olayların birlik oluşturacak şekilde birbirini izlemesinin gerekli olduğunu açıklamıştır.

Epik, anlatıma dayalı, ölçülü ve belli bir uzunlukta olup trajedideki gibi başı ve sonu olan tam bir eylemi ele almalıdır. Buna binaen olayların aynı zamanda gerçekleşmesiyle zaman, aynı mekânda geçmesiyle de mekân birliği sağlanır.[17] Epik şiirde tarihi konular ele alınmayıp birçok olay aynı anda anlatılmamalı, tek bir olay üzerine yoğunlaşılmalıdır. Aristo'ya göre bu birliği en iyi şekilde sağlayan kişi ise Homeros'tur. Nitekim Troya Savaşı'nı ele aldığı *İlyada* ve bu savaşa katılan kahraman Odysseus'un başından geçenleri anlattığı *Odysseia* destansı şiirlerinde tek bir eylemi başı, ortası ve sonu bulunan bir olay örgüsü etrafında ele almıştır.[18] Çünkü şiirin merkezindeki eylem ve diğer olaylarla alakalı olmayan teferruatlara şiirde yer verilmemeli böylelikle olayların birbiriyle arasındaki uyum bozulmamalıdır.[19]

Sonuç olarak Aristo el-vahdetu'l-ʿudviyye anlayışını, kurallarıyla birlikte genel olarak açıklamış, ondan sonra gelen eleştirmenler bu kuralları esas kabul ederek kullanmışlardır.

---

13 Aristoteles, *Poetika*, çev. İsmail Tunalı (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1413/1993), 22 (6 2 6-10).
14 Hilâl, *en-Nakdu'l-edebi'l-hadîs*, 63-64.
15 Hilâl, *en-Nakdu'l-edebi'l-hadîs*, 65.
16 Aristoteles, *Poetika*, 68-69 (23 1 1-8).
17 Hilâl, *en-Nakdu'l-edebi'l-hadîs*, 65.
18 Hilâl, *en-Nakdu'l-edebi'l-hadîs*, 90.
19 Aristoteles, *Poetika*, 29 (8 3 17-20).

1.3. Horatius (öl. MÖ 8)

Quintus Horatius Flaccus, Roma şairi ve Latin edebiyat eleştirmenidir.[20] Aristo'dan sonra el-vahdetu'l-ʿudviyye anlayışına değinen kişilerden biri olmuş ve sanatsal açıdan bölümler arası uyum ve bütünlükten bahsetmiştir. Ayrıca bu düzen ve uyumu, sanatsal beceri ve doğru sıralama gibi kurallara dayandırmıştır. Şiirinin başlarında bunu şu şekilde anlatmıştır:

"Eğer bir ressam, atın boynunu insan başıyla bütünleştirmeye kalkarsa, farklı türden canlıların uzuvlarını bir araya getirerek üzerini yine farklı canlıların tüyleriyle kaplarsa, güzel bir kadının vücudunu çirkin ve siyah bir balık kuyruğu ile tamamlarsa bu görünüm karşısında kendinizi gülmekten alıkoyabilir misiniz? Bu bir akıl hastasının hayalindeki gibi anlamsız şeylerle dolu bir edebî metne benzer, ne başı ne sonu birbiriyle uyumlu olur."[21]

Horatius burada, her biri ayrı güzel olan parçaların birleştirilmesiyle ortaya çıkan bütünün mükemmel olmasının beklenemeyeceğini ancak parçalar arasında uyum söz konusu olduğunda güzel bir bütün ortaya çıkacağını belirtmiştir.

Horatius, Aristo'dan farklı olarak "vahdetu'l-hulk" diye isimlendirilen anlayıştan bahsetmiştir.[22] Bu anlayışa göre kahramanların kendi içerisinde tutarlı olması gereklidir. Örneğin bir kahraman başta zengin, cesur ve savaşçı niteliklerine sahipse sonuçta da bu korunmalıdır.[23] Şairlerin, istediği her şey hakkında şiir yazma özgürlüklerinin olduğunu fakat bütünü oluşturacak şekilde tek bir konu üzerinde durmalarının daha iyi olacağını, bunu yaparken vahşiyle soyluyu, yılanla kuşları, kuzuyla kaplanı birbirine karıştırmadan, olanca netliğiyle yansıtması gerektiğini söylemiştir.[24] Horatius'ın bu fikirlerine bakıldığında diğer filozoflardan etkilendiği görülmektedir.

1.4. Longinus (öl. 273)

Antik Yunan edebiyatına bakıldığı zaman Aristo ve Horatius'tan sonra Yunan edebiyat eleştirmeni Cassius Longinus akıllara gelmektedir. Longinus, diğer eleştirmenlerden farklı olarak *Peri Hupsous* adlı eserinde el-vahdetu'l-ʿudviyye anlayışını ilk defa lirik şiir üzerinden ele almış[25] ve Yunan şair Sappho'nun[26] "Ode To Anactoria" adlı kasidesini bu konu çerçevesinde şu şekilde tahlil etmiştir:

"Ruh, beden, kulak, dil, göz ve rengi birbirlerinden ayrı ve parça parça oldukları halde nasıl da bir araya getiriyor. O, çelişkili olan durumları bile bir bütün

---

20 "Horace", *The Encyclopedia Britannica* (New York: The Encyclopedia Britannica Company ltd., 1347/1929), 11/739-740.

21 Quintus Horatius Flaccus, *Ars Poetica-Şiir Sanatı*, çev. Cengiz Çevik (İstanbul, Türkiye İş Bankası Yay., 1426/2006), 3.

22 Horatius, *Ars Poetica-Şiir Sanatı*, çev. Cengiz Çevik, 11.

23 Horatius, *Ars Poetica-Şiir Sanatı*, çev. Cengiz Çevik, 11.

24 Horatius, *Ars Poetica-Şiir Sanatı*, çev. Cengiz Çevik, 3-5.

25 Bessâm Kattûs, *Vahdetu'l-kaside fi'n-nakdi'l-'Arabiyyi'l-hadîs* (Amman: Dâr ve Mektebetu'l-Kind, 1434/2014), 18.

26 Yaklaşık MÖ 7. yy.'ın ortalarında Antik dönemde yaşamış olan meşhur kadın şair. Bk. Laleş Uslu, "Antik Yunan'ın Asi Kızı: Sappho", *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 21 (1438/2018), 262.

içerisinde ele alıyor. O, aynı zamanda sıcak ve soğuk, varlık ve yokluk, korkak ve ölümün eşiğinde. İstenilen etki, onda sadece bir duygunun değil birkaç duygunun bir araya gelmesidir. Tüm bu şeyler sevenler için gerçekleşmiş ve duyguların en çarpıcı olanları seçilip onlar arasındaki geçişin mükemmelliğiyle bir bütün ortaya çıkmıştır."[27]

Longinus, Sappho'nun kasidesinde kullandığı zıt unsurlarda bile birliği sağlamada son derece başarılı olduğunu ve sanatsal açıdan bütünlüğü koruyabildiğini el-vahdetu'l-ʿudviyye anlayışıyla açıklamıştır.

1.5. Samuel Taylor Coleridge (öl. 1250/1834)

Coleridge, modern Batı edebiyatının önde gelen İngiliz şair, edebiyat eleştirmeni ve filozoflarından biri olup Romantizm akımının kurucularındandır.[28] Şiirlerde kurgulanan hayale değinmiş ve bunu teori haline getirmiştir. Hayali, birinci ve ikinci olmak üzere ikiye ayırarak incelemiştir. Ona göre birinci hayal (vehim), tüm insanlarda olmakla birlikte insanların kendi duyguları ve dış dünyayla ilişki kurmalarıyla gerçekleşmektedir. İkinci hayal ise birinci hayalin yansıması olup şairlerin hayalleridir.[29] Şairler, bu gerçek hayal gücüyle canlı ve sanatsal bir şey ortaya koyabilir ve yeni bir ışık tutabilir. Vehim ve hayal arasındaki bu fark, vehmin canlı ve sanatsal değil donuk ve sabit olarak üretim yapmasıdır.[30] Hayal ise şairin kasidesinde canlılığı koruyan, onu uyumlu bir şekilde unsurlarıyla birbirine bağlayan ve böylelikle de onu mükemmel kılan kaynaktır. Ona göre bir şairin, kasidesini yazması için aklındaki konuları uyumlu hale getirme ve bu konuları, ikinci hayal, derin his ve düşüncelerle birleştirebilme yeteneğinin olması gerekmektedir. Bu da bir şairi, kasidede olan olaylara ve şahıslara bakış açısı bakımından diğer insanlardan farklı kılmaktadır.[31]

Mananın gereğince bir konuyu diğer bir konuyla ve görünürdeki olayları anlatılan gizli duygularla birbirine bağlama gayreti kasidede görünmeli, akıl ve kalp iş birliğinde bulunmalıdır. Seçilen konular uzvî birlikteki gibi canlı bir şekilde ve şairin duyguları göz önüne alınarak birleştirilmelidir.[32] Böylelikle şair, ele alacağı zahirî düşüncelerin altında gizlenen hayal gücünü yansıttığı ve hayal gücüyle birleşerek bu zahirî düşünceleri sembol olarak kullandığı kasidesini oluşturur. İlk bakışta anlaşılan zahiri düşüncelerin ve bu düşüncelerin altında yatan hayal gücünün birbiriyle uyumlu bir şekilde bütünleşerek canlı uzvî birlikteki gibi olması esastır.[33]

Bir kasideyi oluşturan bölümler arasında uzvî birlik olması, kasidedeki her bir bölümün, bütünde oluşturulması istenen fikri yansıtmasına bağlıdır. Her bir satır diğer bir satırı doğurmalı hatta her bir lafız kendisinden sonraki lafzı

---

27 William Kurtz Wimsatt - Cleanth Brooks, *Literary Criticism a Short History* (Yeni Delhi: Oxford & IBH Publishing, 1376/1957), 109.

28 Muhammed Mustafa Bedevî, *Coleridge* (Kahire: Dâru'l-Meʿârif, 1408/1988), 35.

29 Kattûs, *Vahdetu'l-kaside,* 20-21.

30 Bedevî, *Coleridge*, 88.

31 Bedevî, *Coleridge*, 81.

32 Kattûs, *Vahdetu'l-kaside,* 23

33 Bedevî, *Coleridge*, 83-84.

canlandırmalıdır.[34] Böylelikle okuyucu veya dinleyici ortaya konulan kasidenin tümünde şairin iradesini hissetmelidir.[35] Coleridge, bu biçimde oluşturulan kasidenin şeklini, çeyrek portakal, çeyrek elma, çeyrek nar ve çeyrek limonun birleştirilmesiyle oluşturularak gerçek bir yuvarlak meyveyi andıran oluşuma benzetmiştir.[36] Coleridge'a göre bir şiirin mükemmel olabilmesi için ondaki uzvî birliği oluşturan bazı özellikleri taşıması gerekir. Bu özelliklerden biri şairin kullandığı dildir. Ona göre dil, insan ve tabiat dili olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. İnsan dili, günlük yaşantıda kullanılan dildir. Tabiat dili, mecaz kullanımda ortaya çıkar. Şairin kullandığı dil, bu iki dilin arasında yer almaktadır.[37] Şair, insan dilinde olan kelimelerin altına hayal ve fikirlerini gizleyerek bu dili kullanır. Şiirde kullanılan dille ilgili her unsurun kendine has görevi olmalı ve bu unsurların tek bir görev için bir araya gelmeleri sağlanmalıdır.[38] Bunun yanı sıra mükemmel bir şiir, lafızlarının, şiirin güzelliğini kaybetmeden benzer lafızlarla yer değiştirmesi mümkün olmayan şiirdir. Buna binaen şiirde lafız ve mana iç içe olmalı ve bunlar sağlam bir şekilde birbirine bağlanmalıdır. İçerisinden bir lafız çıkarıldığı veya değiştirildiği zaman mana olumsuz etkilenmeli, yansıtılmak istenen düşünce tam olmamalıdır.[39] İkinci bir özellik ise şiirdeki vezin ve ahenktir. Bu vezin ve ahenk, Coleridge'a göre donuk bir kalıptan ziyade şiirin ayrılmaz bir parçası konumunda olmalıdır. Vezin, dille beraber olmalı ve şairin duygularını karşı tarafa yansıtmak için etken görevi görmelidir. Nitekim vezin ve ahenk, dinleyicideki etkiyi artırmakta ve onların dikkatini uzun süre kasidede tutmakta büyük rol oynamaktadır.[40]

Sonuç olarak Coleridge, kasidelerdeki hayalin sınırlarını belirlemiş ve kasidelerin unsurlarının nasıl bir uzvî birlik içerisinde olacağını açıklamıştır. Bu fikirleri sayesinde ondan etkilenen birçok Arap eleştirmeni olmuştur.

2. Klasik Dönem Arap Eleştirmenlerine Göre Vahdetu'l-Kaside Anlayışı

2.1. Câhız (öl. 255/869)

Câhız, manalara Arap olanların da olmayanların da, bedevilerin de hadarilerin de ulaşabildiğini, asıl vazifenin ise vezni oluşturmak, lafızları seçmek ve bunları bir bütün içerisinde ele almak olduğunu vurgulamıştır.[41] Bununla birlikte beyitler ve lafızlar arasındaki uyumdan da bahsetmiştir. Birbiriyle uyum içerisinde ve mahreç yönünden kolay olan lafızların kullanıldığı şiiri, en iyi şiir olarak tanımlamış ve bunun yanı sıra bir şiir bu şekilde yazıldığında şairin sözlerini güzel bir biçimde kalıba dökeceğini ve bu sözlerin dilde yağ gibi kaymış olacağını

34 Kattûs, *Vahdetu'l-kaside,* 25.
35 Bedevî, *Coleridge*, 93.
36 Bedevî, *Coleridge*, 94.
37 Kattûs, *Vahdetu'l-kaside,* 25.
38 Bedevî, *Coleridge*, 96.
39 Bedevî, *Coleridge*, 96-97.
40 Bedevî, *Coleridge*, 98.
41 Ebû Osmân ʿAmr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız el-Kinânî, *el-Beyân ve't-tebyîn* (Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1422/2002), 1/76; a.mlf., *Kitâbu'l-Hayevân* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿIlmiyye, ts.), 1/131-132.

belirtmiştir.[42] Bu ifadelerinden, Câhız'ın lafızlar arası uyumdan ve bu lafızların mahreç yönünden kolay olan harflerden müteşekkil olması gerektiğinden bahseden ilk edebiyatçılardan olduğunu söylemek mümkündür.

Câhız, kasidedeki lafız ve beyitler arasındaki uyuma, şair Ruʾbe b. el-ʿAccâc'ın, oğlu Ukbe'nin bir şiirine, "şiiri uyumlu değil" anlamındaki "لَيْسَ لِشِعْرِهِ قِرَان" şeklinde yaptığı eleştirisini örnek olarak vermiştir.[43] Bu eleştiride geçen kırân kelimesinin birbirine benzemek ve birbiriyle uyum içerisinde olmak anlamlarına geldiğine dikkat çeken[44] Câhız, eserinde lafız ve beyitler arasındaki uyumdan bahsederken kırândan farklı olarak, bir başkasının yerini tam olarak tutan anlamındaki "مُشَاكِلَة", uyum anlamındaki "مُطَابَقَة", duruma uygunluk anlamındaki "مُراعاة الحَال" ve bağlam anlamındaki "مَقَام" gibi kelimelerle de konuyu açıklamıştır.[45] Bu bağlamda lafızlarla mananın eşit olmasına değinmiş, lafızların mana ölçüsünde ve çok lafız için çok, az lafız için az, kıymetlisi için kıymetli, değersiz olan içinse değersiz olması gerektiğini belirtmiştir.[46] Ona göre bu şekilde yazılmayan bir kaside, yapısı, üslubu ve manası bakımından bozuktur. Ayrıca Câhız, vahdetu'l-beyte "beyitin en iyisi, sadrını duyan bir kişinin kafiyesini bilebildiğidir" diyerek değinmiş, bununla beytin birinci şatrını duyan bir kişinin, konu bakımından ona bağlantılı olması gereken ikinci şatrını tahmin edebilmesini kastetmiştir.[47] Bununla birlikte Ömer b. Leceʾ adlı şairin, bazı şair arkadaşlarına "ben sizden daha iyi bir şairim" dediğini, bunun sebebini sorduklarında ise "ben beyti ve beraberinde o beytin kardeşini söylerken siz beyti ve o beytin amcasının oğlunu söylüyorsunuz" diyerek cevap verdiğini rivayet ederek beyitlerin birbirleriyle olan uyumunu ele almış, böylelikle kasideyi bir bütün şeklinde değerlendirmiştir.[48] Ayrıca kasidenin tek bir beyit, beyitin tek bir kelime, kelimenin ise tek bir harf gibi anlamlı ve birbiriyle uyumlu olması gerektiğini vurgulamıştır.[49] Kasideyi tek bir şiir türünde kaleme almanın güzel olmayacağını, medih, hiciv, hikmet gibi şiir türlerinin bağlantılı olarak ele alınmasının daha iyi olacağını zikretmiştir.[50]

Sonuç olarak Câhız'ın bu sözleriyle anlattığına göre bir kasidedeki beyit ve lafızların, birbiriyle uyumlu ve aynı zamanda bağlantılı olması gerekmektedir.

---

42 Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/50; Ali Tülü, "Kadim Arap Şiirinde Konu Birliği Meselesi", *Usûl İslam Araştırmaları* 27/27 (2017), 125.

43 Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/76, 179.

44 Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/179.

45 Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/109, 115, 128, 131, 136.

46 Câhız, *Kitâbu'l-Hayevân*, 6/322.

47 Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/114.

48 Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/179.

49 Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/75.

50 Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/180.

2.2. İbn Kuteybe (öl. 276/889)

İbn Kuteybe, bir süre Bağdat'ta Câhız'dan ilim tahsil etmiş ve onun bazı kitaplarını huzurunda okuyarak icâzet almıştır.[51] Ayrıca lafız, mana, dinleyicilerin psikolojik durumu gibi konularda Câhız'la birlikte Bişr b. Muʿtemir'in görüşlerinden etkilenmiş, onların nesir hakkındaki fikirlerini şiire uygulamıştır.[52] Bu bilgilere dayanarak şiiri, lafız ve mana açısından lafzı ve manası güzel olan şiirler, lafzı güzel manası değersiz şiirler, manası güzel lafızları değersiz şiirler ve mananın da lafzın da değersiz olduğu şiirler olmak üzere dört kısımda ele almıştır.

İbn Kuteybe'nin *eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâ* adlı eserinde kaside yapısıyla ilgili görüşlerine bakıldığında lafız ve mana hakkındaki fikirlerinden sonra şiiri dinleyenler açısından psikolojik ortam hazırlamanın uygun olacağından bahsettiği görülmektedir.[53] Ona göre bir kasidede kusur varsa bu, beyitleri arasında uyum söz konusu olmadığından kaynaklanmaktadır.[54] Ayrıca kasidedeki konular birbirine sebep sonuç ilişkisiyle bağlı olarak ele alınmalı, sonra gelen konu bir önceki konunun sonucu niteliğinde olmalıdır.[55] Nitekim atlâla ağlanması, evlerin boşluğu, göç ve çöl hayatı gibi konularla kasideye başlamak, yurttaki ehlin artık olmadığını söylemek için sebeptir. Nesîb bölümünde ise o dönemlerde göçebe olarak yaşayan Araplar açısından hayata dair doğrudan karşılığı olan aşktan şikâyet etme, ayrılık acısı gibi hususlar, asıl konuya geçmeden önce dinleyenlerin kalplerini titretecek ve asıl konuya kulak kesilmelerini sağlayacaktır.[56] Konuya hazır olduklarından emin olduktan sonra asıl konuya geçmelidir.[57] Bununla birlikte kasidenin bölümlerini, dinleyicilerin sıkılacağı kadar uzun, nefislerin daha fazlasını isteyeceği kadar da kısa tutmamalıdır. Nitekim iyi bir şair, şiirin bölümlerinden birini diğerine üstün tutmaz.[58]

İbn Kuteybe'ye göre şairler kasidelerini kaleme alırken Câhiliye şiirini kıstas almalı bunun dışına çıkmamalıdır. Câhiliye şairlerinin yaptığı gibi şiirlerine atlâla ağlayarak başlamalı, deveden başka binek hayvanı zikretmemelidir. Ayrıca methedeceği kişiye giderken kadîm kasidelerde olduğu gibi şîh,[59] hanve[60] ve ʿarâra[61] bitkilerini anlatmalı, nergis, mersin ve gül gibi yeni görülen bitkilere

---

51 Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *ʿUyûnu'l-ahbâr* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿIlmiyye, 1417/1997), 3/221; İhsân Abbâs, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî ʿında'l-ʿArab* (Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1403/1983), 69.

52 Abbâs, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî*, 69.

53 İbn Kuteybe, *eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâ*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Dâru'l-Meʿârif, 1377/1958), 1/76-77; Bedevî Tabâne, *Kadâya'n-nakdi'l-edebî*, (Riyâd: Dâru'l-Merîh, 1404/1984), 95-96.

54 İbn Kuteybe, *eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâ*, 1/90.

55 İbn Kuteybe, *eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâ*, 1/75.

56 İbn Kuteybe, *eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâ*, 1/76-77.

57 Tabâne, *Kadâya'n-nakdi'l-edebî*, 95-96.

58 İbn Kuteybe, *eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâ*, 1/75-76.

59 Hayvanların otladığı boru çiçekli bir bitki.

60 Kısa boylu ot türü, reyhan.

61 Sarı papatya.

değinmemelidir.[62] Bu ifadelerine bakıldığında İbn Kuteybe'nin daha çok dinleyicilerin psikolojik yönü üzerinde durduğu ve edebî yönden kaliteli şiir ortaya koyma noktasında geleneğe bağlılığın vazgeçilmez bir düstur olduğunu ifade ettiği görülmektedir.

2.3. İbn Tabâtabâ'nın Görüşü (öl. 322/934)

İbn Tabâtabâ'nın vahdetu'l-kaside anlayışıyla alakalı görüşlerine bakıldığında bazı özelliklerden bahsettiği görülmüştür. Ona göre bir kasidede mantık çerçevesinden çıkılmamalı, kaside unsurları sebep sonuç ilişkisine göre birbirini izlemeli ve mantık bu konuda hakem olmalıdır. Şair, beyitleri mana açısından mantıklı olarak düzenlemelidir.[63] Nitekim bu konu hakkında şöyle demiştir:

"Bir şair kasidesini kaleme alırken düşünmeli, beyitleri düzenlemeli ve bu beyitleri birbirleri arasındaki ilişki bakımından değerlendirmelidir. Şiir içerisinde beyitlerin anlam bakımından düzenli olabilmesi için bu birlikteliği değerlendirip gerekli düzeltmeleri yapmalıdır. Tasvir etmeye başladığı bir hususun bütünlüğünü bozmamalı, aralara dinleyiciye asıl anlatılmak istenen anlamı unutturacak dolgu malzemesi niteliğinde beyitler dâhil etmemelidir. Ayrıca bu hususta bütün beyitlerde kaçınmalıdır. Bir kelimeyi kardeşi denilebilen ve anlam bakımından tamamlayıcısı olan diğer bir kelimeden ayırmamalı, dolgu niteliğindeki ibareleri bu kelimelerin aralarına dâhil etmekten uzak durmalıdır. Her bir mısrayı inceleyip öncesini andırıp andırmadığına dikkat etmelidir."[64]

Bir şair bu özelliklere dikkat ederek kusursuz bir kaside kaleme alırsa bu kasidesini nesre dönüştürse bile güzelliğinden hiçbir şey kaybetmeyecektir.[65] Kaside, mana açısından zayıf fakat lafız açısından sanatlarla süslenmiş olursa yalnızca görünüm güzelliğiyle dikkat çeker. Ancak ayrıntısıyla ele alındığında lafızların ve mananın boş olduğu ortaya çıkar. Nesire dönüştürüldüğünde de güzel olmaz. Bu şiir ise dışarıdan iplerle desteklenmiş çadıra benzer. En ufak bir rüzgâr veya yağmurda sarsılır ve yıpranır.[66]

İbn Tabâtabâ kasidede, mantık ve akıl esas alınarak kaleme alınan mananın asıl olduğunu belirtmiştir. Bundan dolayı herhangi bir mananın olmaması muhtemel olmayan nesri örnek vermiştir. Ayrıca bir şiirin güzelliğinden hiçbir şey kaybetmemesini manasının güzel oluşuna dayandırmıştır. Bunun şartı mananın doğru olmasıdır.[67] İbn Tabâtabâ'nın esas olarak kabul ettiği mantık, şairi nesir kurallarıyla sınırlamaya itmiş bu bağlamda şiir ve nesir arasındaki farkın ortadan kalkmasına sebep olmuştur. Bu bağlamda "nesrin unsurları mana açısından nasıl bir bütün oluşturuyorsa şiirin unsurları arasında birliktelik olmalı ve şair

---

62 İbn Kuteybe, *eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâ*, 1/76-77; Mücahit Küçüksarı, *Osmanlı Dönemi Arap Şairlerinden İbrahim es-Sefercelânî ve Şiirleri* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2017), 141.

63 İbn Tabâtabâ, ʿ*Iyâru'ş-şiʿr*, 129.

64 İbn Tabâtabâ, ʿ*Iyâru'ş-şiʿr*, 129.

65 İbn Tabâtabâ, ʿ*Iyâru'ş-şiʿr*, 13.

66 İbn Tabâtabâ, ʿ*Iyâru'ş-şiʿr*, 13.

67 İbn Tabâtabâ, ʿ*Iyâru'ş-şiʿr*, 12.

gazelden medihe veya medihten şikâyet etme bölümüne geçerken aralarındaki manayı koparmamalı ve bir bütün halinde ele almalıdır" demiştir.[68]

İbn Tabâtabâ, mantığı merkeze alarak duygu ve hayalleri arka plana atmış, şiirin yalnızca mantık çerçevesinde kaleme alınması gerektiğine dikkat çekmiştir. Ona göre kaside boş bir kalıba benzemekte ve şair bu kalıbı yani kafiye ve bahri, ince işçiliğe sahip süslemeli lafızlarla ve güzel manalarla doldurur.[69] Yani şair, şiiri telif ederken sadece işini yapan maharetli bir üretici konumundadır. Nitekim bunu şu şekilde açıklamıştır: "Şair, maharetli bir dokumacı ve renkleri en güzel şekilde dağıtan nakkaşa benzer. Renkleri çoğaltarak göze güzel görünmesini sağlar. Kasidenin unsurları, mücevherdeki değerli ve güzel incilerin sıralanması gibidir. İncilerin yerini uyumlu bir şekilde değiştirmesiyle mücevherin güzelliği kaybolmaz."[70] İbn Tabâtabâ burada şairin yetenek, hayal ve duygularını göz ardı etmekte bu bağlamda şiir, üretimde kullanılan eşyaların birleşiminden, şair de onun üreticisi olmaktan öteye geçememektedir. Ona göre şair bunu şu şekilde yapmaktadır: "Şair manayı düşünür, bu manalara uygun lafızları seçerek yine ona uygun kafiye ve vezin ile birbirinden bağımsız beyitler kaleme alır. İstediği mana tam olunca ve beyitler çoğalınca aralarındaki ilişkiyi sağlamak amacıyla geçişi sağlayan diğer beyitleri yazar."[71] Buna göre İbn Tabâtabâ'nın oluşturduğu şiiri yazma yönteminde mana, lafız, kafiye ve vezinleri hazırlamak ilk iştir. İkinci olarak kasidedeki her beyit düzensiz bir şekilde yazılır. Üçüncü ve son merhalede ise yazılan bu beyitler manaya ve türüne göre birbirine bağlanır. Bir şairin duygu ve hayal dünyasını yok sayması ve şiir için gerekli şeyleri toplayan herkesin bir kaside yazabilmesi söz konusu olduğundan dolayı bu yöntem bazı eleştirmenler tarafından reddedilmiştir.[72]

İbn Tabâtabâ'ya göre bir kaside kaleme alınırken izlenmesi gereken metodlara bakıldığında ilk olarak vahdetu'l-beyti hedef aldığı anlaşılmaktadır. Fakat İbn Tabâtabâ'nın, beyitleri ilk olarak birbirinden bağımsız ele alması Eflâtun ve Aristo'nun görüşleriyle uyuşmamaktadır. Nitekim daha önceden geçtiği üzere Eflâtun ve Aristo, kasidedeki birliği, canlı varlıkların uzuvları arasındaki uyumla açıklamış ancak uzuvları birbirinden bağımsız değil, bir bütün olarak ele almışlardır.[73]

İbn Tabâtabâ, kasidenin tek bir konudan bahsetmesi gerektiğine dair bir görüş beyan etmemiştir. Onun vahdetu'l-kaside anlayışı, kasidenin şekli ve beyitlerinin birbirleri arasındaki uyumdan ibarettir. Ayrıca kasidede bir konudan diğerine geçiş yapılırken bağlantının koparılmaması ve konuların birbiriyle bir bütün oluşturması üzerinde durmuştur.[74] Bu da İbn Tabâtabâ'nın Câhiliye döneminde çeşitli konular içerir şekilde söylenen kasideleri benimsediğini göstermektedir.

---

68 İbn Tabâtabâ, *ʿIyâru'ş-şiʿr*, 12.
69 İbn Tabâtabâ, *ʿIyâru'ş-şiʿr*, 10.
70 İbn Tabâtabâ, *ʿIyâru'ş-şiʿr*, 11.
71 İbn Tabâtabâ, *ʿIyâru'ş-şiʿr*, 11.
72 Halîl el-Mûsâ, *Mefhûmu'l-vahde fi'l-kasîdeti'l-'arabiyyeti'l-hadîse* (Dımeşk: Camiʿatu Dımeşk Kulliyyeti'l-Âdâb, Yüksek Lisans Tezi, 1402/1982), 8.
73 Aristoteles, *Poetika*, 68-69 (23 1 1-8).
74 İbn Tabâtabâ, *ʿIyâru'ş-şiʿr*, 12.

Ayrıca kasidedeki beyitler başlangıçta konu bakımından birbirinden bağımsız olarak yazıldığından dolayı bu beyitler arasında yalnızca vahdetu'l-kafiye ve vahdetu'l-vezn söz konusudur. Fakat bir beytin tam bir manayı barındırmasına ve iki şatrın lafızlar açısından uyumlu olmasına önem verdiği görülür.[75]

İbn Tabâtabâ, beyitte birliği korumak adına iki şatır arasında konu ve lafız bakımından uyum olması gerektiğini belirtmiştir.[76] Bir şair beyitte gereksiz lafızlardan kaçınmalı, manaya uygun lafızlar seçmeli ve manayla lafzın bütünlüğünü korumalıdır.[77] Buna göre İbn Tabâtabâ'nın, beyitte birlik veya bütünlük olması için lafız ve anlam ilişkisine dikkat çektiği, gereksiz lafızların kullanılmaması ve lafızların düzenli bir şekilde dizilişi üzerinde durduğu görülmektedir. Bu da Câhız'ın vahdetu'l-kaside anlayışından da büyük oranda etkilendiğini göstermektedir.

2.4. Kudâme b. Caʿfer (öl. 337/948)

Kudâme b. Caʿfer, seleflerinde görüldüğü gibi kasidenin lafız, mana, vezin ve kafiye olmak üzere dört ana unsuru üzerinde durmuş ve bu unsurların kasidedeki mükemmel ve kötü kullanımını tartışmıştır. Kendisinden önceki eleştirmenlerden farklı olarak şiiri, tenkit açısından ele almış ve toplamda beş ana başlıkta bu konuyu incelemiştir. Şiiri "bir manaya delalet eden vezinli ve kafiyeli söz" olarak açıklamış,[78] lafız ve mana, lafız ve vezin, mana ve vezin, mana ve kafiye şeklinde bir ayrım yaparak aralarındaki uyumdan bahsetmiştir.[79] Bu ayrımla şiirin değerini belirleyen temel kuralları ortaya koymayı ve eleştirel karmaşadan kurtulmayı hedeflemiştir.[80]

Kudâme b. Caʿfer, kasidedeki lafızların anlaşılır, fasih, mahreçlerinin kolay olması gibi özelliklere sahip olması gerektiğini söylemiştir.[81] Ona göre bu özelliklere sahip bir lafız, şiir için yeterli olmayıp beyitte güzel bir şekilde konumlandırılmalı ve hoş bir mana elde edilmelidir. Bu özelliklerden biri eksik veya fazla olursa mana ve lafız açısından bozukluk meydana gelir. Lafız ve mana arasında olması gereken uyum, esas kriter olarak kabul edilmeli ve bu uyum sıhhatu't-taksîm, sıhhatu'l-mukâbele, sıhhatu't-tefsîr ve denklik ile sağlanmalıdır.[82] Sıhhatu't-taksîm, anlatılmak istenen mananın, kasidenin bölümlerine ölçülü bir şekilde dağıtılması ve bu bölümler arasında uyumun bulunmasıdır.[83] Bu manaya aykırı bir durum söz konusu olmamasına sıhhatu'l-mukâbele, tam ve eksiksiz bir şekilde ele alınmasına ise sıhhatu't-tefsîr adını vermiştir.[84] Kudâme b. Caʿfer

---

75 Mûsâ, *Mefhûmu'l-vahde*, 9.

76 İbn Tabâtabâ, *ʿIyâru'ş-şiʿr*, 131.

77 İbn Tabâtabâ, *ʿIyâru'ş-şiʿr*, 131.

78 Ebu'l-Ferec Kudâme b. Ca'fer b. Kudâme b. Ziyâd el-Kâtib el-Bağdâdî, *Nakdu'ş-şiʿr*, thk. Muhammed Abdu'l-Mun'im Hafâcî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, ts.), 64.

79 Kudâme b. Caʿfer, *Nakdu'ş-şiʿr*, 153-167.

80 Câbir ʿUsfûr, *Mefhûmu'ş-şiʿr dırâse fi't-turâsi'n-nakdî* (Kahire: Dâru'l-Kutub, 1415/1995), 96.

81 Kudâme b. Caʿfer, *Nakdu'ş-şiʿr*, 77.

82 Aişe el-Hac Abbâs Ahmed, *Nakdu'ş-şiʿr ʿında Kudâme b. Caʿfer* (Sudan: Camiʿatu'l-Hartûm, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 78-79.

83 Kudâme b. Caʿfer, *Nakdu'ş-şiʿr*, 139.

84 Kudâme b. Caʿfer, *Nakdu'ş-şiʿr*, 141-150.

mana ve veznin uyumuyla ortaya çıkan medih, hiciv, mersiye gibi şiir türlerinde de bu gibi özelliklere dikkat çekmiştir. Şair bazen vezni tamamlamak için kastettiği mananın dışına çıkmakta bazen de anlatmak istediği mana uzun geldiğinden birinci beyitte vezni tamamladıktan sonra mananın devamını ikinci beyitte vermektedir. Bu da mana ve veznin kusurlarındandır.[85]

Lafız ve vezin arasında olması gereken özelliklere göre vezni tamamlamak için haşv yapmak veya bir harfi eksiltmek kusur sayılmaktadır.[86] Kasidede kafiye ise kulağa hoş gelen ve mahreci kolay olan harflerden oluşmalı fakat kafiyenin tam olması için manaya aykırı veya gereksiz lafızlar kullanılmamalıdır.[87] Kudâme b. Caʿfer, kasidenin yapısıyla alakalı öğretici bir yöntem izleyerek şiir tenkidi hakkında genel bilgiler vermiştir. Ayrıca bazı görüşlerine bakıldığı zaman Aristo gibi felsefecilerden etkilendiği ve görüşlerini mantık çerçevesinde değerlendirdiği görülmüştür.

2.5. Hâtimî (öl. 388/998)

Hâtimî'ye göre insan bedenindeki uzuvlar birbirleriyle nasıl uyum içerisindeyse kasidenin parçaları da öyle olmalıdır. Örneğin nesîb ile başlayan bir kasidenin bu bölümü kendini takip eden medih, hiciv ve benzeri konularla beliğ bir risale gibi uyum içerisinde olmalı birbirlerinden kopuk olmamalıdır.[88] Ne zaman birbirinden bağımsız olarak kaleme alınırsa vücuttaki özür gibi kusurlu bir hal alır ve güzelliğini kaybeder. Bundan dolayı kasidenin başlangıcı, ortası ve sonu birbiriyle bağlantılı olmalıdır.[89] Hâtimî, kendi döneminde yaşayan mahir şairlerin bu konuda oldukça dikkatli davrandıklarını ve kasidelerinin bölümleri arasındaki düzen ve uyuma önem verdiklerini zikreder.[90] Söz konusu uyumu en iyi şekilde yapanlardan birinin de şu kasidesiyle Müslim b. Velîd (ö. 208/823) olduğunu söyler: (Tavîl)

1-أَجَدُّكِ مَا تَدْرِينَ أَنَّ رُبَّ لَيْلَةٍ كَأَنَّ دُجَاهَا مِنْ قُرُونِكِ يُنشَرُ

2-صَبَرتُ لَهَا حَتَّى تَجَلَّتْ بِغُرَّةٍ كَغُرَّةِ يَحْيَى حِينَ يُذكَرُ جَعْفَرُ

1 Senin makamına yemin ederim! Bilmiyorsun ki, gecenin karanlığını sanki senin saçın (siyahlığı) yayıyor.

2 Cafer zikredildiğinde Yahya'nın yüzünün beyazlığı gibi olan bembeyaz yüzünü görünceye dek onu beklemeye katlandım.

Hâtimî 'ye göre Müslim b. Velîd, bu şiirde birinci beyitte ve ikinci beytin ilk mısrasında gazelden bahsederken ikinci mısrada medih bölümüne geçmiş, bu iki

85 Kudâme b. Caʿfer, *Nakdu'ş-şiʿr*, 209.
86 Ahmed, *Nakdu'ş-şiʿr ʿında Kudâme b. Caʿfer*, 79.
87 Ahmed, *Nakdu'ş-şiʿr ʿında Kudâme b. Caʿfer*, 79.
88 Ebû Ali Muhammed b. el-Hasen b. el-Muzaffer el-Hâtimî, *Hılyetu'l-muhâdara fî sınâ'ati'ş-şi'r*, thk. Ca'fer el-Kettânî (Irak: Dâru'r-Reşîd li'n-Neşr, 1399/1979), 1/215.
89 Hâtimî, *Hılyetu'l-muhâdara fî sınâ'ati'ş-şi'r*, 1/215.
90 Hâtimî, *Hılyetu'l-muhâdara fî sınâ'ati'ş-şi'r*, 1/215.

bölüm arasındaki uyumu güzel bir şekilde tamamlamıştır.[91] Bu söylenenlerden Hâtimî 'nin kasidede uzvî/organik bir bütünlükten bahsettiği ve şekle önem verdiği anlaşılmaktadır. Bu görüşleriyle de Aristo'dan etkilendiği görülmektedir.

2.6. el-Kadî el-Curcânî (öl. 392/1001-1002)

Curcânî, Arap kaside yapısını ele alırken bütünlük ve şiirde manaların belli bir düzende olmasının üzerinde durmuştur. Ayrıca dinleyicileri etkileme açısından kasidenin başlangıcı, buradan diğer türlere geçiş ve sonlandırılmasının önemli olduğunu vurgulamıştır. Maharetli bir şair, türler arasındaki bu geçişleri iyi bir şekilde yapmalıdır.[92] *el-Vesâta beyne'l-Mütenebbî ve Husûmih* adlı eserinde Mütenebbî ve diğer şairlerin kasidelerini, belirlediği bazı ölçülere göre değerlendirmiştir. Ayrıca Mütenebbî'nin husnu't-tehallusu en iyi şekilde yaptığı kanaatine varmıştır.[93] Curcânî, vahdetu'l-kaside anlayışını ele alırken Ebû Temmâm'ın bir kasidesindeki farklılığı örnek olarak göstermiş ve şöyle demiştir: "Kasidesine doğal bir şekilde başlamış, hoş bir bahçede çalımla yürünmesi gibi kasidenin güzelliğini korumuştur. Daha sonra ise garip bir yola girerek önceki bütün güzelliği bozmuştur."[94]

Curcânî burada Ebû Temmâm'ın, bir kasidesine lafız ve mana açısından çok güzel bir şekilde başladığını fakat lafızları iyi olmayan şu beyti getirerek şiirin birlik ve güzelliğini tümden bozduğunu anlatmıştır: (Kâmil)

17-أَوْ مَا تَرَاهَا مَا تَرَاهَا هَزَّةً تَشْأَى الْعُيُونَ تَعَجْرُفاً وَذَمِيلاَ

17 Çölü gördüğünde, gözlerle yarışan hareketten başka bir şey görünmez.[95]

Ebû Temmâm yukarıdaki beyitte olduğu gibi bazı garîb lafızlar kullanarak kasidenin güzelliğini bozmuş ve birlikteliği sağlayamamıştır.[96]

Sonuç olarak Curcânî'nin kasideye bir bütün olarak baktığı ve içerisinde herhangi bir kusur veya ayıp olduğunda kasidenin tüm güzelliğini kaybedeceğini vurguladığı ortaya çıkmaktadır.

2.7. Ebû Hilâl el-ʿAskerî (öl. 395/1005)

ʿAskerî, nazım ve nesrin kural ve usüllerini ele aldığı *Kitâbu's-Sınâʿateyn* adlı eserinin dördüncü bâbını, "Fi'l-beyâni ʿan husni'n-nazmi ve cevdeti'r-rasfi ve's-sebki ve hılâfi zâlik" başlığı altında kasidenin kusursuz olması, kasidedeki uyumun, birliğin ve bütünlüğün mükemmelliği gibi konulara tahsis etmiştir. Bu bölümde "husnu'n-nazm, ceyyidetu's-sebk" gibi ifadelerle kasidelerde

91 Hâtimî, *Hılyetu'l-muhâdara fî sınâ'ati'ş-şi'r*, 1/215.

92 Ebu'l-Hasen Alî b. Abdilazîz b. el-Hasen el-Kadî el-Curcânî, *el-Vesâta beyne'l-Mütenebbî ve husûmih*, thk. Ebu'l-Fadl İbrâhîm - Ali Muhammed el-Becâvî (Mısır: Matbaatu İsa el-Bâbî el-Halebî, 1966), 48.

93 Kadî Curcânî, *el-Vesâta*, 48.

94 Kadî Curcânî, *el-Vesâta*, 22.

95 Kadî Curcânî, *el-Vesâta,* 22-23.

96 Kadî Curcânî, *el-Vesâta*, 23.

mükemmel bir uyumun sağlandığını, "semcetu's-sebk (aradaki uyumun kötü ve çirkin olması), semcetu'r-rasf (bağlantının kötü ve çirkin olması), bârid" gibi ifadelerle de kasidelerdeki uyumun sağlanamadığını belirtmiş ve bunlara örnekler vermiştir.[97] Kasidede uyumu sağlamak için şair, lafızları bir kolyenin düzeninde olduğu gibi yerli yerince yerleştirmeli ve bu lafızların fasih ve beliğ olmasına dikkat etmelidir.[98] Ayrıca şair, haşvdan uzak durmalı ve nadiren kullanılan garîb lafızları tercih ederek bütünlüğü bozmamalıdır.[99] Bununla birlikte Ebû Hilâl, bir beytin anlam açısından diğer beyte muhtaç olmasını çirkin olarak görmüş ve bunu *tadmîn* olarak isimlendirmiştir.[100]

Ebû Hilâl el-ʿAttâbî'nin (öl. 220/835) şu sözünü naklederek el-vahdetu'l-ʿudviyye anlayışına da değinmiştir: "Lafızlar beden, manalar ise ruhtur. Bu tür şeyler yalnızca kalple hissedilir. Sona gelecek olanı öne, öne gelecek olanı ise sona alırsan şiirin yapısı bozulur ve mana değişir. Bu da başın yerinde elin, elin yerinde ayakların olması gibidir. Yaratılış değişmiş, ahenk bozulmuştur."[101] Böylece Ebû Hilâl, nazmı güzel olan, uyum ve birlikteliği en iyi şekilde sağlayan kasidelerin bu ayıplardan uzak olması gerektiğini söylemiştir.

Sonuç olarak ʿAskerî, bir kasidede uyum ve birlikteliğin olması için lafızların iyi konumlandırılmakla birlikte fasih ve beliğ olmasını, haşv yapılmamasını, beytin tam bir mana taşımasını ve düzen açısından canlı bir varlıktaki gibi bir uyumun olmasını şart koşmuştur.

2.8. Ebû Alî el-Merzûkî (öl. 421/1030)

Merzûkî, Ebû Temmâm'ın en meşhur kitaplarından biri olan *el-Hamâse*'sini şerh etmiştir. Merzûkî, bu şerhin mukaddimesinde 'amûdu'ş-şi'r yani kasidenin temel özelliklerini ele almıştır. Kendisinden önceki görüşleri bir araya getirerek bu özelliklerin sayısını yediye çıkarmış ve kendinden sonraki âlimleri bu özelliklere bir şey ekleme konusunda aciz bırakmıştır.[102] İyi bir kasidede olması gereken bu özelliklerden birini de kasidenin unsurları arasındaki bağlantı ve bütünlük olarak belirlemiştir.[103] Bunun hakkında kasidenin tek bir beyit, beyitin tek bir kelime gibi birbiriyle bağlantılı olması gerektiğini zikretmiş ayrıca Câhız'ın bahsettiği gibi "قِرَان" lafzına da değinmiştir.[104] Bununla birlikte lafızların mana ile uyumlu olması üzerinde durmuş ve kasidenin birliğinin buna bağlı olduğunu söylemiştir. Bu sözleriyle Merzûkî'nin, Câhız ve el-Kadî el-Curcânî gibi âlimlerden etkilendiği görülmektedir. Ayrıca bu âlimlerin görüşlerini en güzel şekilde birleştirerek

97 Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-ʿAskerî, *Kitâbu's-Sınâʿateyn*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî - Muhammed Ebû Fadl İbrahim (Beyrut: el-Mektebetu'l-ʿUnsuriyye, 1418/1998), 169-170.

98 ʿAskerî, *Kitâbu's-Sınâʿateyn*, 111.

99 ʿAskerî, *Kitâbu's-Sınâʿateyn*, 312.

100 ʿAskerî, *Kitâbu's-Sınâʿateyn*, 36.

101 ʿAskerî, *Kitâbu's-Sınâʿateyn*, 161.

102 Kerîme Kırbaş, *Nazariyyetu ʿamûdi'ş-şiʿr fi'ş-şiʿri'l-kadîm ʿamûdu'ş-şiʿri ʿında'l-Merzûkî enmûzecen* (Cezayir: Camiʿatu Ebî Bekr Belkâyid, Yüksek Lisans Tezi, 1435/2014), 18.

103 Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. el-Hasen el-Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse li Ebî Temmâm*, thk. Garîd eş-Şeyh (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿIlmiyye, 1434/2003), 1/11.

104 Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, 1/76; Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/11.

kasidenin yapısı ve birliği hakkındaki bazı fikirleri kurallaştırmıştır. Fakat bu kurallar yine kasidenin şekliyle sınırlı kalmıştır.

2.9. İbn Raşîk el-Kayravânî (öl. 456/1064)

İbn Raşîk el-Kayravânî, önceki dönem eleştirmenlerde de görüldüğü gibi lafız ve mana üzerinde durmuştur. Ondan önceki eleştirmenlerin çoğu lafzı mananın veya manayı lafzın önüne geçirmiş, İbn Raşîk ise bunun orta yolunu bulmaya çalışmıştır.[105] Bunun hakkında şöyle demiştir:

"Lafız beden, ruh ise manadır. Lafız ve mananın ilişkisi ruhun bedenle olan ilişkisi gibidir. İkisinden biri zayıf olursa diğeri de zayıflar. İkisinden biri güçlü olursa diğeri de güçlenir. Mana doğru olur fakat bazı lafızlar kötü olursa bu şiirdeki bir ayıp ve eksikliktir. Bazı bedenlerde topal, felç ve tek gözü kör olmak gibi sıkıntılar olsa da ruh gitmez fakat bedende eksiklik olur."[106]

İbn Raşîk, bu sözleriyle lafız ve manaya eşit şekilde yaklaşmış ve herhangi birisinde bir kusur olduğunda diğerinin zarar görmediğini fakat eksik olduğunu belirtmiştir. Ayrıca Câhız'ın şu sözlerini aktarmıştır: "Gördüğüm en iyi şiir, bölümleri birbiriyle bağlantılı ve mahreci kolay olandır. Şiir bu şekilde yazıldığında şairin sözlerini güzel bir biçimde kalıba döktüğü ve bu sözlerin dilde yağ gibi kaydığı anlaşılır."[107]

İbn Raşîk, fesahat, belagat, mananın kolaylığı, kafiye, vezin ve tüm bu unsurların birbiriyle olan uyumundan bahsetmiş ve kasidenin bölümlerinin ölçülü bir şekilde yazılması ve bir bölümün diğerine göre daha iyi veya kötü olmaması gerektiğini belirtmiştir. Nesîb bölümünün medih bölümünden daha uzun tutulması gibi durumları da kusur olarak görmüştür.[108] Nitekim İbn Raşîk, kasideye daha çok şekil açısından yaklaşmış ve kasidenin bölümlerinin birbiriyle olan uyumundan bahsetmiştir.

2.10. İbn Sinân el-Hafâcî (öl. 466/1073)

Hafâcî'nin, fesahat ve belagat konuları üzerinde durduğu, şiirin bütünlüğünün bozulmaması adına lafız ve manaya dair kendinden önceki âlimlerin görüşleriyle benzerlik gösteren bazı fikirler sunduğu görülmektedir. Hafâcî'ye göre Câhız'ın dediği gibi öncelikle kullanılan lafızların kulağa hoş geleni ve telaffuzu kolay olanları seçilmelidir.[109] Lafızlar âmmîce olmamalı, nahiv ve sarf kurallarına uygun olmalıdır.[110] Bu lafızları uyumlu bir şekilde bağlamalıdır. Bir sözün tam olarak yerinde kullanılması ayrıca takdîm veya tehîr yapılarak birlik ve bütünlüğün bozulmaması gerektiğini de söylemiştir. Böyle bir durum söz konusu olduğunda

105 Kattûs, *Vahdetu'l-kaside*, 149.

106 İbn Raşîk Ebû Ali el-Hasen el-Ezdî el-Kayravânî, *el-'Umde fî mehâsini'ş-şi'r ve âdâbih*, thk. Muhammed Muhiddin 'Abdulhamîd (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1401/1981.), 1/124.

107 Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/50; Kayravânî, *el-'Umde*, 1/257.

108 Kayravânî, *el-'Umde*, 1/232.

109 Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Saîd el-Hafâcî, *Sırru'l-fesâha* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'Ilmiyye, 1402/1982), 66.

110 Hafâcî, *Sırru'l-fesâha*, 72, 77.

mananın zarar göreceğini belirtmiştir.[111] Ayrıca bir beyitte haşv yapılmaması gerektiğini, bunun, şiirin bütünlüğünü bozduğunu söylemiştir. Ona göre tüm sanatlar şu beş esas üzerine kurulmuştur:

"Konu, müellifin seslerden oluşan sözleri; üreten, şair ve yazar gibi sözleri birbiriyle bağlantı kurarak söyleyen kişi; üretilen şey, yazar için fasıl, şair için beyit; alet, yazma yeteneği ve bu konuda alınan eğitim; amaç ise müellifin sözlerine göre farklılık göstermektedir. Eğer medih türünde söylenirse bundan amaç methedilen kişinin üstün özelliklerini bildirmektir. Hicivde ise tam tersidir."[112]

Buradan anlaşıldığına göre Hafâcî, şiirde doğru ve güçlü bir bağlantının bulunması gerektiğini vurgulamaktadır. Ayrıca şiirde kullanılan lafızların uyumlu olmasından, bölümler arasındaki geçişin bir öncekiyle kopmayacak şekilde ayarlanması gerektiğinden aksi halde bütünün zarar göreceğinden bahsetmektedir.

2.11. Abdulkahir el-Curcânî (öl. 471/1078-79)

Curcânî, lafız ve mana arasındaki ilişkiyi kendisinden önce yaşayan eleştirmenlerden farklı olarak ele almış ve ikisi arasında güçlü bir bağlantının olması gerektiğini vurgulamıştır.[113] Nitekim edebî bir metnin değerini nazımla ilişkilendirmiş; nazmı da lafızlar ve bu lafızlarla oluşturulan terkipler arasındaki nahvî manalaları[114] göz önünde bulundurarak cümlenin yapısına dayandırmış,[115] buna ise nazm teorisi adı verilmiştir. Curcânî nazımla alakalı şunları söylemiştir: "Nazım, sadece lafızların birbirine bağlanması değil, birinin diğerine bir sebeple bağlanmasıdır. Lafız da üçtür: İsim, fiil ve harf. Bunlar birbirine ismin isme, ismin fiile, isim ve fiilin harfe bağlanmasıyla terkip oluşturur"[116]

Curcânî, burada cümleyi veya terkipleri oluşturan ögenin lafız olduğunu ve lafızların, birbirine nahvî açıdan bağlanarak anlamlı hale geldiğini vurgulamıştır. Ayrıca şiirde bütünlüğün sağlanmasıyla alakalı şunları zikretmiştir:

"Bil ki asıl olan ince bir düşüncedir. İstenilen mananın metodu üzere yazılmalı ve cümledeki ögeler arası bütünlük korunmalıdır. Ögeler birbiriyle iç içe olup ikincisi birinciyle kuvvetli bir bağlantı oluşturmalıdır. Burada yapılan iş bir bina ustasının yaptığıyla aynıdır. Sağa koyduğunu sola da aynı şekilde koymalı ve bütünlüğü sağlamalıdır. Üç ve dördüncü sırada olanı ise birinci ve ikinciden

111 Hafâcî, *Sırru'l-fesâha*, 111.

112 Hafâcî, *Sırru'l-fesâha*, 93-94.

113 Ebû Bekr Abdulkahir b. Abdirrahmân b. Muhammed el-Curcânî, *Delâilu'l-iʿcâz*, thk. Mahmûd Muhammed Şakir (Kahire: Matbaʿatu'l-Medenî, 1412/1992), 1/420, 466; Yusuf Hüseyin Bekkâr, *Binâu'l-kasîde fî'n-nakdi'l-'Arabiyyi'l-kadîm fî davʾi'n-nakdi'l-hadîs (Beyrut: Dâru'l-Endelus, 1402/1982),* 300.

114 Curcânî, nahvî manalar terimini eserinde kullanmış fakat bundan neyi kastettiğini açıklamamıştır. Bk. Curcânî, *Delâilu'l-iʿcâz*, 1/81, 83, 86, 87, 88.

115 Curcânî, *Delâilu'l-iʿcâz*, 1/81-88.

116 Curcânî, *Delâilu'l-iʿcâz*, 1/466.

sonraya yerleştirmeli, sırayı bozmamalıdır. Bu şekilde istediği manayı verebilir. Şart ve ceza cümlelerinde yer alan iki manayı birleştirmek gereklidir."[117]

Curcânî, burada cümlede ögeler arası bütünlükten bahsetmiş, aralarında kemâl-i ittisâlin sürekli olması gerektiğini vurgulamıştır. Ayrıca *muzâvece* adı verilen ve terim olarak bir cümlede şart ve ceza olarak gelen iki manayı birbiriyle birleştirmek anlamına gelen sanata da değinmiştir.[118] Curcânî el-vahdetu'l-ʿudviyye anlayışını, kaside veya edebî bir metinde bütün olarak ele almamış, görüşleri bir cümle veya beyitle sınırlı kalmış ve bu birliği nahiv ve belagat konularına bağlamıştır.[119] Ona göre lafızlar özenle birleştirilip birliği sağlayacak şekilde dizilmedikçe bir mana taşımazlar. Nasıl ki gümüş kendi kendine yüzük, altın kendiliğinden bilezik, başka zinet eşyaları da kendi kendine zinet eşyası olamıyorsa; lafızlar da ancak nahiv ve mana ile nazma girdiğinde bir şiiri oluşturmaktadır.[120]

Curcânî'nin, şart ve ceza cümlelerinde yer alan iki manayı birleştirmeye verdiği örneklere bakılacak olursa kendisinden önce yaşamış eleştirmenlerin şiirde kafiye kusuru olarak gördüğü tadmîni kasidedeki birliği sağlayan vesilelerden biri olarak kabul ettiği ve kusur saymadığı görülür.[121] Nitekim bir şiirde oluşturulan cümlenin nahvî mana taşıyıp taşımadığına bakmış ve eğer bu cümle iki beyte yayılsa dahî nahvî açıdan sıkıntı oluşturmuyorsa bunu güzel olarak görmüştür. Ayrıca kitabında lafız ve nazmı karşılaştırmak için bir fasıl oluşturmuş ve burada güzelliğin lafızda mı yoksa oluşturulan cümlede mi olduğunu tartışmıştır.[122] Bunun sonucunda meziyetin terkipte olduğunu ve lafızda olmadığını söylemiş ve bir insanın güzel bir cümle duyduğunda güzelliğin yalnızca lafızlarda olduğunu zannettiğini fakat nazmın bunu sağladığını belirtmiştir.[123]

Sonuç olarak Curcânî, bir veya iki beyitte yer alan ve nahvî mana taşıyan cümlenin unsurlarını sentaks ilişki açısından ele almış, ayrıca vahdetu'l-kaside anlayışıyla ilgili görüşleri bir beyitle veya cümleyle sınırlı kalmıştır.

2.12. Ziyâʾuddîn İbnu'l-Esîr (öl. 637/1239)

Ziyâʾuddîn İbnu'l-Esîr, beyitler ve kasidenin bölümleri arasındaki geçişlerin birbiriyle bağlantılı ve uyumlu olması gerektiği üzerinde durmuştur. Bu uyumu, insanın yaratılışına benzeterek el-vahdetu'l-ʿudviyye anlayışına şu şekilde değinmiştir:

"Bir şair, sözünde öncekini sonraki gelenle bağlantılı bir şekilde ele almalı ve aralarındaki uyumu sağlamalıdır. Nitekim kaside, insanın uzuvlarının yaratılışı gibi birbiriyle uyum içerisinde olmalıdır. Nasıl ki biri diğerinden ayrıldığı zaman

117 Curcânî, *Delâilu'l-iʿcâz*, 1/93.

118 Ebû Yaʿkûb Sirâcuddîn Yûsuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Alî el-Hârizmî es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-ʿulûm*, thk. Naîm Zerzûr (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿIlmiyye, 1407/1987), 425.

119 Curcânî, *Delâilu'l-iʿcâz*, 1/94; Bekkâr, *Binâu'l-kasîde,* 302.

120 Curcânî, *Delâilu'l-iʿcâz*, 1/373.

121 Bekkâr, *Binâu'l-kasîde*, 302.

122 Curcânî, *Delâilu'l-iʿcâz*, 1/98.

123 Curcânî, *Delâilu'l-iʿcâz*, 1/98.

cisimde sakatlık meydana geliyor ve güzelliğinin hakkını veremiyorsa şiir de aynı şekilde kusurlu olur."[124]

İbnu'l-Esîr, her beytin kendine özgü olması ve birinin diğerine ihtiyaç duymaması gerektiğini söyleyen kendisinden önceki eleştirmenlerden farklı olarak tadmîni, kasidedeki ittisali daha iyi sağladığı düşüncesiyle ayıp olarak görmemiştir.[125] Nitekim İbnu'l-Esir'e göre birçok şair buna benzer durumda şiirler söylemiş ve asıl kusurun bir beyitte başka, diğer beyitte başka bir konuyu ele almak olduğunu belirtmiştir.[126] Bu da onun Curcânî'den etkilendiğini göstermektedir.

2.13. Hâzim el-Kartâcennî (öl. 684/1285)

Endülüs şair ve eleştirmenlerinden biri olan Kartâcennî, konuyu seleflerine kıyasla daha kapsamlı bir şekilde ele almış, bu görüşlerinde kendinden önceki bazı Arap eleştirmenlerden ve Yunanlı filozoflardan etkilendiği görülmüştür. Nitekim Curcânî'nin cümle veya cümle hükmündeki dil birimlerindeki sentaks ilişkilerin temeline oturan, cümleyle sınırlı nazım teorisini, hapis olduğu sınırların dışına çıkartmış ve Aristoteles'in edebî yapıta bir bütün olarak bakan yaklaşımını benimsemiştir.[127] *Minhâcu'l-buleğâʾ ve Sirâcu'l-udebâʾ* adlı eserinde kasidenin yapısının iki şekilde olduğunu zikretmiştir. Ona göre bunlardan ilki basit yapılıdır ki bir kasidenin yalnızca medih veya yalnızca mersiye gibi tek konuda ele alınmasıdır.[128] Diğeri ise murakkebe olup nesîb ve medih gibi iki veya daha fazla konuyu kapsayan şiirlerdir.[129] Kaside ister basit ister murakkebe olsun beyitler arasında birlik ve uyum olmalıdır. Kendisinden önce yaşamış olan eleştirmenler, kasidenin yalnızca şekil birliğine önem vermelerine ve bir beyit veya cümlede birlik aramalarına rağmen Kartâcennî, kasideye bütün olarak bakmış ve her yönüyle birliğin sağlanmasının gerekliğini söylemiştir.[130] Kasideyi fasıllara ayırmış ve bunların, kasidenin içyapısına bir değer kazandırdığını zikretmiştir. Bu fasılların lafzî, manevî ve murakkeb olmak üzere üç aşamadan oluştuğunu söylemiştir.[131] Bunun hakkında şöyle demiştir:

"Bil ki şiirin tümüne göre beyitler, bir sözdeki harflere benzer. Beyitlerden oluşan fasıllar, harflerden oluşan kelimeye benzer. Fasılların oluşturduğu kasideler, kelimelerden oluşan cümleye benzer. Eğer gerektiği gibi düzene konmuşlarsa, birbiri arasındaki uyum sağlanmışsa ve harfler güzel olursa fasıllar da güzel olur. Böylelikle de kaside güzel olur. Kelimenin güzelliği iki şeye bağlıdır.

---

124 İbnu'l-Esîr Ebu'l-Feth Ziyâʾuddîn Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *Kifâyetu't-tâlib fî nakdi kelâmi'ş-şâʿir ve'l-kâtib*, thk. Nûrî Hammûdî el-Kaysî vd. (Musul: Mektebetu'ş-Şâʿir, 1402/1982), 55.

125 İbnu'l-Esîr, *el-Meşelu's-sâʾir fî edebi'l-kâtib ve'ş-şâʿir*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Kahire: el-Mektebetu'l-ʿAsriyye, 1419/1999), 2/326, 393.

126 İbnu'l-Esîr, *el-Meşelu's-sâʾir*, 2/325-326.

127 Celâlettin Divlekçi, "Tarihsel Süreç İçerisinde Üslûba İlişkin Tanım Çabaları ve Bir Tanım Denemesi-II", *AÜİFD*, 49/1 (1428/2008), 233-234.

128 Ebu'l-Hasen Henîuddîn Hâzim b. Muhammed b. Hasen b. Muhammed el-Kartâcennî, *Minhâcu'l-buleğâʾ ve sirâcu'l-udebâʾ*, thk. Muhammed el-Habîb İbnu'l-Hûce (Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, ts.), 303-304.

129 Kartâcennî, *Minhâcu'l-buleğâʾ*, 303-304.

130 Kartâcennî, *Minhâcu'l-buleğâʾ*, 300-301.

131 Kartâcennî, *Minhâcu'l-buleğâʾ*, 280.

Bunlardan biri ögesine ve kendisine bağlı, diğeri ise kendisine delalet eden manaya bağlıdır. Böylelikle fasıllarda da durum aynı olur."[132]

Görüldüğü üzere Kartâcennî kadîm tenkid anlayışından kurtulamamış ve kasidenin tümünde bir uyumun söz konusu olması gerektiğini zikretmişse de tek bir konudan müteşekkil olması gerektiğini söylememiş, aksine birbirine sebep sonuç ilişkisiyle bağlantılı birkaç konunun ele alınmasını savunmuş, bunu ise dinleyicilerin sıkılmamasına bağlamıştır.[133]

3. Modern Dönem Şiir Eleştirmenlerine Göre Vahdetu'l-Kaside

3.1. Huseyin el-Mersafî (öl. 1307/1890)

Modern döneme bakıldığı zaman vahdetu'l-kaside anlayışının izlerine öncelikle Mersafî'nin *el-Vesîletu'l-edebiyye ile'l-ʿulûmi'l-ʿArabiyye* adlı eserinde rastlanmaktadır. Mersafî kitabında konuyla ilgili ilk olarak İbn Haldûn'un şu görüşünü tartışmıştır:

"Her beyit, yapısı gereği kendine has ifadeleriyle birbirinden ayrılmalı ve önceki ya da sonrakiyle bağlantılı olmaksızın müstakil bir söz gibi olmalıdır. Her beyit medih, teşbîb veya risâ gibi kasidenin her bir bölümünün kendi içerisinde müstakil olmasını sağlar. Daha sonra ise başka bir beyite başka bir sözle devam eder."[134]

Mersafî, İbn Haldûn'un bu görüşünü tamamen redderek bir beytin diğer bir beyitle bağlantılı olmasında herhangi bir sakınca olmadığını ve şiirin güzelliğinin sağlanması için bunun yapılmasının muhtemel olduğunu belirtmiştir. Bununla birlikte Mersafî'nin, şiirde güzelliği kıstas olarak kabul ettiği ve beyitler arası birlikten önce güzelliği öne koyduğu tenkitlerine yansımıştır. Bu, eserinde Bârûdî'nin şu kasidesine yaptığı eleştirilerde de görülmüştür: (Tavîl)

1-تَلاهَيْتُ إلاَّ ما يُجِنُّ ضَمِيرُ وَدَارَيْتُ إلاَّ مَا يَذِمُّ زَفِيرُ

2-وَهَلْ يَسْتَطِيعُ الْمَرْءُ كِتْمَانَ أَمْرِهِ وفى الصَّدرِ مِنهُ بارِحٌ وسَعيرُ

1 Gönül delirtmedikçe meşgul olmaya çalıştım. İç geçirme(m) ele vermedikçe de gizledim.

2 Kişi halini gizleyebilir mi? Gönül ondan şiddetle muzdarip olup yanarken.

Mersafî, Bârûdî'nin bu şiirinde beyitlerin tamamen birbirlerinden bağımsız olduğunu fakat siyak ve dizilişin güzelliğinin ortaya çıktığını, öyleki bir beytin ne bir öncesine ne de bir sonrasına getirilebileceğini veya herhangi iki beyit arasına

132 Kartâcennî, *Minhâcu'l-buleğâ'*, 287.

133 Kartâcennî, *Minhâcu'l-buleğâ'*, 295-296.

134 Ebû Zeyd Veliyyuddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî, İbn Haldûn, *Mukaddimetu İbn Haldûn*, thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş (Beyrut: Dâru Sâdır, 1416/1996), 2/396.

üçüncü bir beyit gelemeyeceğini vurgulayarak[135] şiirdeki düzen ve şekil birliğine veya el-vahdetu'l-ʿudviyye anlayışına dikkat çekmiştir. Bunun neticesinde Mersafî'nin, kadîm ulemanın görüşlerinden vahdetu'l-beyt anlayışından dolayı tam olarak sıyrılamadığı fakat vahdetu'l-kaside anlayışına da değinmesiyle modern dönemin görüşlerine kapı açtığı görülmüştür. Böylelikle ondan sonra gelen eleştirmenler onun görüşlerinden etkilenerek bu konudaki düşüncelerini geliştirmişlerdir.

3.2. Halîl Mutrân (öl. 1369/1949)

Lübnanlı şair ve eleştirmen Halîl Mutrân,[136] birçok âlim veya araştırmacı tarafından şiir ve tenkitte ilk yenilikleri yapan kişilerden biri olarak kabul edilmiştir.[137] Arapça'ya tercüme ettiği Shakespeare'in (öl. 1025/1616) *Othello* adlı tiyatro eserine[138] ve kendi divanına yazdığı mukaddimesinde vahdetu'l-kaside anlayışına değinmiştir.[139] Bunun yanı sıra *el-Mecelletu'l-Mısriyye*'de yayınladığı makalelerde başka konuların yanı sıra birlik ve bütünlük konularını da ele almıştır. Örneğin bir yazısında şöyle demiştir:

"Ne yazık ki kasidede medih, teşbîb, fahr ve hiciv gibi konuların anlamları arasında bir bağlantı ve uyum söz konusu değildir. Bir kasidede, değerli eşyaların sergilendiği bir müzeden daha çok konu toplanmaktadır. Fakat bu konular arasında ne bir bağlantı ne de bir düzen vardır. Örneğin kasidenin bölümlerinden biri olan gazel, okuyucunun zihninde karışıklık meydana getirmektedir."[140]

Mutrân bu makalesinde, kasidede aynı konunun ele alınması gerektiğine ve farklı konular ihtiva edip aralarındaki bağlantının iyi sağlanmadığı durumlarda zihin karmaşasına sebep olduğuna dikkat çekmiştir. Bir sonraki sene yayınlanan makalesinde, Fransada yayımlanan *La Revue Blanche* adlı dergide İtalyalı bir şairin yazdığı kasideye şu yorumu yapmıştır:

"Fransada yayımlanan La Revue Blanche adlı dergide bazı kasideler okuduk. Kadîm veya modern şiirlerimizde rastlanılmayan bir şekilde beyitlerinin, birbirine uyum ve anlam bakımından bir bütün oluşturarak bağlı olması dikkatimizi çekti. Derginin sahibi, harici bir durum söz konusu olduğundan bahsetti. Öyle ki bu dönemde doğruya en yakın, gönüllere tesirinin daha fazla olduğu, aklın ve kalbin isteklerini yerine getiren bir kaside."[141]

---

135 Huseyn b. Ahmed b. Huseyn el-Mersafî, *el-Vesîletu'l-edebiyye ile'l-ʿulûmi'l-ʿarabiyye*, thk. Abdulaziz ed-Desûkî (İskenderiyye: el-Heyʾetu'l-Mısriyyeti'l-ʿÂmme li'l-Kutub, 1402/1982), 2/477-478.

136 Yılmaz Özdemir, "Halîl Mutrân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 20 Kasım 2019).

137 Nesîme Râşid el-Ğays, *Halîl Mutrân fî mirʾâti'n-nakdi'l-edebî* (Küveyt: Muessesetu Caize Abdulaziz Suʿudi'l-Bâbtîn li'l-İbdâʿi'ş-Şiʿrî, 1430/2010), 73-75; Kattûs, *Vahdetu'l-kaside,* 67.

138 William Shakespeare, *Othello*, çev. Halîl Mutrân (Dımeşk: Dâru't-Tenevvuʿi's-Sekâfî, ts.), 5-9.

139 Halîl Mutrân, *Dîvân* (Beyrut: Dâru'l-ʿAvde, 1404/1984), 1/8.

140 Kattûs, *Vahdetu'l-kaside,* 67-68.

141 Kattûs, *Vahdetu'l-kaside,* 68.

Mutrân, burada okuduğu kasidenin tam bir bütünlük içinde kaleme alındığını ve Arap şiirinde bu gibi kasidelere rastlanılmadığını dile getirerek vahdetu'l-kaside anlayışıyla yazılan kasidelerin daha tesirli ve doğru olduğu kanaatine varmıştır. Bununla birlikte yazılarında, kadîm dönemdeki görüş ve tutumlara bağlı kalınmaması gerektiğini şu şekilde vurgulamıştır:

"Dil, fikir ve hayallerden farklıdır. Arapların kasidelerle alakalı geleneksel metodu bizler için bağlayıcı olmamalıdır. Aksine onların asrı onlara, bizim asrımız bize hastır. Onların edebiyatları, ahlakları, ihtiyaçları ve bilgileri onlara; bizim edebiyatımız, ahlakımız, ihtiyaçlarımız ve bilgimiz bize hastır. Bundan dolayı kasidemiz onların kalıplarına dökülmemeli, kendi sezgimizi ve düşüncelerimizi yansıtmalıdır."[142]

Mutrân, divanına yazdığı mukaddimesinde, geleneksel bir tarzda şiir yazmaya başladığını fakat kabullenemediği bir şeyler olduğunu dile getirmiş; bir şairin, şiirinin kölesi olmadığını ve kadîm dönem anlayışıyla yazılmayan şiirin vezin, kafiye gibi durumlar için şairi, kastının dışına sürüklemediğini zikretmiştir.[143] Bunun yanı sıra bir şairin, tek bir beyitin güzelliğine değil, ifadelerin sağlam, mananın uyumlu oluşu açısından kasidenin bütününe bakması gerektiğini belirtmiştir.[144]

3.3. Abbâs Mahmûd el-ʿAkkâd (öl. 1383/1964)

İngiliz kültürü başta olmak üzere Avrupa kültürünün izleri, ʿAkkâd'ın görüşlerinde önemli bir yer tutmaktadır. Ayrıca romantizm akımının temsilcilerinden olan William Hazlitt (öl. 1246/1830) ve Samuel Taylor Coleridge'dan etkilendiği görülmüştür.[145] Avrupa kültürünün bu etkisi, onun vahdetu'l-kaside'yi anlamasında büyük rol oynamış ve savunduğu anlayışlardan biri olmuştur.

ʿAkkâd, kadîm şiir anlayışının özelliklerinden olan vahdetu'l-beyte karşı çıkarak vahdetu'l-kasideyi savunan ilk modern dönem şiir eleştirmenlerinden olmuştur.[146] Avrupa kültürünün etkisiyle hayal ve tasvir anlayışını ele almış ve yalnızca sezgi ve güçlü bir hayal ile anlatılan, aklın idrak edemeyeceği bilgilerin olduğunu söylemiştir.[147] Hayali, Coleridge'daki gibi yaygın ve şiirsel olmak üzere ikiye ayırmıştır. Ona göre yaygın hayal, geçmişten günümüze bütün insanlarda bulunan bir özelliktir. Nitekim insanlar yapmak istedikleri bir şeyi önce hayal eder sonra icraate geçirir. Şiirsel hayal ise yaygın hayalin edebî bir şekilde yansıması olup şairlere hastır.[148] Bunu ise kasidede birlik konusuyla birlikte şu şekilde dile getirmiştir:

---

142 Mehmet Yalar, "Halîl Mutrân ve Romantik Edebî Kişiliği", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (1429/2008), 63-64.

143 Mutrân, *Dîvân*, 1/8-9.

144 Mutrân, *Dîvân*, 1/9.

145 Abbâs Mahmûd el-ʿAkkâd, *Şuʿarâʾ Mısr ve bîʾâtihim fi'l-cîli'l-mâdî* (Kahire: Mektebetu'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1355/1937), 192-193.

146 Kattûs, *Vahdetu'l-kaside,* 76.

147 Abdu'l-Hayy Diyâb, *Abbâs el-ʿAkkâd nakiden* (Kahire: ed-Dâru'l-Arabiyye, 1384/1965), 486.

148 ʿAkkâd, *el-Fusûl* (Kahire: Muessesetu Hindâvî, 1434/2013), 79-80.

"Kaside bir bütün olarak sanatsal bir iştir. Bir heykelin uzuvlarının, bir resmin bölümlerinin, bir müziğin melodilerinin tamamlanması gibi bir veya birbiriyle uyumlu birden fazla düşüncenin tasvirinin tamamlandığı bir iştir. Durum karışır ve denge sağlanamazsa sanattaki bütünlük bozulur ve rahatsızlık verir. Kaside canlı vücut gibidir. Her uzvun ve sistemin kendine özgü bir yeri vardır. Birinin bir diğerinin yerine geçme lüksü yoktur. Kulağın gözün, avucun ayağın veya midenin kalbin yerine geçmediği gibi. Ayrıca kaside bir evin bölümlere ayrılması gibidir. Çünkü her bir odanın planına göre kendine özgü bir yeri ve faydası vardır."[149]

Buradan anlaşıldığı üzere ʿAkkâd'a göre kasidede hedeflenmesi gereken birlik; vezin, kafiye veya beyit birliği değil, anlam birliğidir. Bir şair, tek fikir veya birbiriyle uyum içinde olan birkaç fikri tamamladığında bu birlik oluşmaktadır. Ayrıca el-vahdetu'l-ʿudviyye anlayışını modern dönemde zikreden ilk kişi ʿAkkâd olmuştur. Bununla alakalı şöyle demiştir:

"Kaside, canlı bir yapı gibi bir beyitin diğer bir beyitin yerine geçmesinin mümkün olmadığı bir hal almıştır. Bundan önce bir ismi olmayan kaside, farklı beyitlerin bir araya getirilmesiydi. Bir şair, yirmi insanı medih veya hiciv konusunda vasfeder fakat sen, bu isimler arasında istediğin gibi değişiklik yapabilirdin. Yine de ana düzende bir değişim olmazdı. Çünkü şair, herkese ayrı olarak ve o kişiden başkasına uymayacak elbiseler diken terzi gibi değil, herkese uygun olan, hazır elbise diken terzi gibiydi."[150]

ʿAkkâd, yeri geldiği zaman Batı ve Arap kasidesini karşılaştırarak Arap kasidelerinde vahdetu'l-beytten başka bir bütünlük olmadığını ve ani değişikliklerin söz konusu olduğunu fakat Batı şairlerinin kasidelerinde tek bir konu veya birbiriyle bağlantılı konular ele aldıklarını, birbirinden kopuk beyitlerin görülemeyeceğini ve konuların dalgalar gibi arka arkaya, bağlantılı bir şekilde geldiğini vurgulamıştır.[151] ʿAkkâd'ın bu görüşlerine bakıldığında bir genellemenin söz konusu olduğu dikkat çekmektedir. Ayrıca beyiti, tek başına kâim olarak sayıp kasideden bir cüz olarak görmeyen eleştirmenlere şöyle söylemektedir:

"Fahrda en iyi beyit, gazelde en hoş beyit veya cesareti anlatan en güzel beyit derler. Sanki beyitler, bir kolyedeki her birine farklı değer verilerek alınan boncuktur. Çünkü birini aralarından aldığın veya birbirlerinden ayırdığın zaman değerleri aynı kalır. Bu görüş de onların hayal ve tasvirinin zayıf olduğunu gösterir."[152]

ʿAkkâd vahdetu'l-kasideyle ilgili bu görüşleri ışığında Ahmed Şevkî'nin şu mersiyesini örnek olarak vermektedir:[153]

---

149 ʿAkkâd - İbrâhîm Abdulkadir el-Mâzinî, *ed-Dîvân fi'l-edeb ve'n-nakd* (Kahire: Muessesetu Hindâvî, 1438/2017), 122-123.

150 ʿAkkâd, *Dirâsât fi'l-mezâhibi'l-edebiyye ve'l-ictimâʿiyye* (Kahire: Muessesetu Hindâvî, 1434/2013), 39.

151 ʿAkkâd, *Sâʿât beyne'l-kutub* (Kahire: Muessesetu Hindâvî, 1435/2014), 445.

152 ʿAkkâd - Mâzinî, *ed-Dîvân*, 123-124.

153 ʿAkkâd - Mâzinî, *ed-Dîvân*, 124-129.

1-الـمَشْرِقَانِ عَلَيْكَ يَنتَحِبَانِ قاصيهُما في مَأتَمٍ وَالدّانِي

2-يا خَادِمَ الإِسْلاَمِ أَجْرُ مُجَاهِدٍ فِي اللَّهِ مِنْ خُلْدٍ وَمِنْ رِضْوَانِ

1 Doğu ve Batı senin için ağlayarak dövünüyor. İkisinin en uzak ve yakın yerleri (bile) matemde ve darlıktadır.

2 Ey İslâmın hizmetçisi! Mücahidin Allah katındaki ecri ebedilik ve hoşnutluktur.

ʿAkkâd, Ahmed Şevkî'nin bu mersiyesini vererek beyitler arasında bir düzenin ve vezin, kafiye dışında bir birliğin söz konusu olmadığını söylemiş,[154] uyumun olmadığı gerekçesiyle de kaside demeyip "birikmiş kum yığını" adını vermiştir.[155] Onu eleştirmekle kalmamış kasidenin beyitlerinin sırasını kendisine göre yeniden düzenlemiştir.[156] İçeriğinde herhangi bir değişikliğe gitmeyip yalnızca beyitlerin yerini değiştirmiş olması mantıkî olarak düzenlediğinin göstergesi olmuştur. Bu da onun uygulamada aklı, hayal ve duyguların önüne geçirdiğini fakat teoride hayali savunduğunu göstermektedir.[157]

3.4. Muhammed Mendûr (öl. 1384/1965)

Mısırlı eleştirmen Muhammed Mendûr, *en-Nakd ve'n-nukkâdu'l-muʿâsırûn* ve *Fennu'ş-şiʿr* adlı eserlerinde vahdetu'l-beyt, vahdetu'l-kaside, el-vahdetu'l-ʿudviyye ve el-vahdetu'l-mevdûʿiyye anlayışlarından bahsetmiştir.[158] Mendûr, vahdetu'l-kaside anlayışının kadîm ve modern dönem Arap edebiyatında uzun bir hikâyesi olduğunu ve asırlar boyunca tam olarak anlaşılamadığını öne sürmüştür.[159] Modern dönemde vahdetu'l-kaside'den kastın tek bir konuda yazmak olduğunu, kadîm dönemde yazılan şiirlerin birden fazla konuyu barındırdıklarından dolayı vahdetu'l-kasideden uzak sayıldıklarını dile getirmiştir.[160] Ayrıca ʿAkkâd gibi bazı eleştirmenlerin vahdetu'l-kasideyi el-vahdetu'l-ʿudviyye anlayışıyla karıştırdıklarını dile getirmiştir.[161]

Mendûr, Mısırlı modern dönem kadın şairlerinden Melek Abdulaziz Abdullah'ın (öl. 1420/1999), Bûr Saîd savaşında şehid düşen Cevâd Husnî Zeynel Âbidîn adlı gencin kahramanlığı hakkında yazdığı kasidesinin tam olarak vahdetu'l-kaside ve el-vahdetu'l-ʿudviyye anlayışını yansıttığını belirtmiştir. Nitekim olaya göre Cevâd Husnî, savaş sırasında bir grup fedai arkadaşlarının başına geçerek

154 ʿAkkâd - Mâzinî, *ed-Dîvân*, 129.

155 ʿAkkâd - Mâzinî, *ed-Dîvân*, 124.

156 ʿAkkâd - Mâzinî, *ed-Dîvân*, 129-134.

157 Muhammed Ali Hediyye, *es-Sûra fî şiʿri'd-dîvâniyyîn beyne'n-nazariyye ve't-tatbîk* (Beyrut: el-Matbaʿatu'l-Fenniyye, 1404/1984), 16; Bekkâr, *Binâu'l-kasîde,* 288-289.

158 Muhammed b. Abdilhamîd Mûsâ Mendûr, *en-Nakd ve'n-nukkâdu'l-muʿâsırûn* (Kahire: Nahdatu Mısr, 1417/1997), 89, 94; a.mlf., *Fennu'ş-şiʿr* (Kahire: Muessesetu Hindâvî, 1438/2017), 49, 63, 66, 85.

159 Mendûr, *en-Nakd ve'n-Nukkâdu'l-Muʿâsırûn*, 89.

160 Mendûr, *en-Nakd ve'n-Nukkâdu'l-Muʿâsırûn*, 89.

161 Mendûr, *en-Nakd ve'n-Nukkâdu'l-Muʿâsırûn*, 90.

çarpışma alanına gitmiş ve burada Fransız askerlerine esir düşmüştür. Askerler yaralanan Cevâd Husnî'yi denizin kıyısına kurdukları karargâhta küçük bir hücreye hapsetmişlerdir. Bu dar hücrenin duvarlarına, yaptığı kahramanlığı yaralarından akan kanıyla yazmıştır. Ateşkes emri verildikten sonra ise onu serbest bırakmaya karar vermişler fakat o daha kıyıda birkaç adım dahi atamadan emre ihanet eden askerler tarafından arkasından kurşuna dizilmiş, cesedi de denize atılmıştır.[162] Bu olaydan oldukça etkilenen Melek Abdulaziz kasidesine, Cevâd Husnî'nin hapsedildiği hücreye girdiğini ve orada kanıyla yazılan kelimelere baktığını hayal ederek başlamış, olayı anlattıkdan sonra ise hayalinde onun kanıyla büyütüp yeşerttiği hayat ağacını tasvir ederek şiirini sonlandırmıştır. Mendûr ise Melek Abdulaziz'in, duyguyu dinleyenlere çok iyi bir şekilde yansıttığını ayrıca tarihi bir olayı hayaliyle beraber uyumlu bir şekilde birlik ve bütünlüğü koruyarak tasvir ettiğini söylemiştir.[163] Sonuç olarak Mendûr'un, seleflerine kıyasla vahdetu'l-kaside ve el-vahdetu'l-ʿudviyye anlayışlarının birbirinden ayrı şeyler olduğunu söyleyip bunları açıkladığı görülmüştür. Bununla birlikte modern dönem şairinin kasidesini, bu iki anlayışa bağlı kalarak değerlendirmiştir.

3.5. Muhammed Guneymî Hilâl (öl. 1387/1968)

Guneymî Hilâl, Eflatun ve Aristo'nun ele aldığı uzvî birlikten bahsetmiş,[164] daha sonra ise "el-vahdetu'l-ʿudviyye li'l-kasîde" başlığı altında bu anlayışı detaylı bir şekilde inceleyerek modern dönem Arap şiirinde yapılan ilk yeniliklerden olduğunu söylemiştir.[165] Hilâl, Aristo'nun el-vahdetu'l-ʿudviyyenin anlaşılmasında ve uygulanmasında büyük etkisi olduğunu ve el-vahdetu'l-ʿudviyyeden aslında vahdetu'l-mevdûʿ ve vahdetu'l-meşâʿir anlayışlarının kastedildiğini zikretmiştir.[166] Buradan anlaşıldığına göre Hilâl, kasidede birliğin söz konusu olması için kasidenin tek bir konu ve duyguyu yansıtması gerektiğini belirtmiştir. Ona göre fikirler ve tasvirlerin düzeni kasidede adım adım ilerleyecek, kasidenin sonunda da aynı düzen bozulmadan bitirilecektir. Bu da kasidenin, her bir parçasının kendine özgü vazifesi bulunan canlı yapı gibi olmasını sağlayacaktır.[167] Ayrıca bir şair karşısındaki dinleyiciyi etkilemek ve bu etkiyi sonuna kadar götürebilmek için kasidesinde bölümler arası uyuma ve fikir birliğine mantıksal açıdan dikkat etmeli ve uzun bir düşünme süreci geçirmelidir. Bu birlik, bölümleri arasında fikir birliği olmadığından dolayı Câhiliye dönemi kasidelerinde söz konusu değildir. Bu dönem kasidelerinde yalnızca câhilî hayal birliği bulunmakta ve bu eskilerin yanlışlarından biri sayılmaktadır.[168] Bu yanlış Hilâl'e göre Câhiliye döneminden modern döneme kadar sürmüş ve taklit edilmiştir.[169] Kasidede bir fikir, kendisine ayrılan yerde tam olarak kapsamlı bir

162 Mendûr, *Fennu'ş-şiʿr*, 48.
163 Mendûr, *Fennu'ş-şiʿr*, 48-49.
164 Bk. Hilâl, *en-Nakdu'l-edebi'l-hadîs*, 25-113.
165 Hilâl, *en-Nakdu'l-edebi'l-hadîs*, 373, 381.
166 Hilâl, *en-Nakdu'l-edebi'l-hadîs*, 373.
167 Hilâl, *en-Nakdu'l-edebi'l-hadîs*, 373.
168 Hilâl, *en-Nakdu'l-edebi'l-hadîs*, 374-375.
169 Hilâl, *en-Nakdu'l-edebi'l-hadîs*, 375.

şekilde ele alınmalı daha sonra ise bu ilk fikre dönülmeyecek şekilde diğer düşünceye geçilmelidir. Örneğin 1806 yılında Prusya ve Fransa arasında yapılan Jena-Auerstedt Muharebesi'ni[170] bir kasidesinde ele alan Halîl Mutrân, bu kasidesinde ilk olarak Prusya'nın nasıl hezimete uğradığını daha sonra onların ruh hallerini ve düşmanlardan yaşayan kişileri nasıl köle yaptıklarını anlatmıştır.

Sonuç olarak Hilâl, konunun sonunda el-vahdetu'l-ʿudviyye anlayışına ilk işaret eden kişinin Mutrân olduğunu, ʿAkkâd'ın konuyu daha derin inceleyerek geliştirip şairleri bu anlayışla şiir yazmalarına çağırdığını söylemiştir. Mendûr'un, kasidenin şekilsel dizaynıyla alakalı görüşlerini haklı bulduğunu da dile getirmiştir.[171] Bu da onun bu eleştirmenlerden etkilendiğini göstermektedir.

3.6. Tâhâ Huseyin (öl. 1393/1973)

Tâhâ Huseyin, Lebîd'in muʿallakasında manevi birliği derinlemesine araştırarak bu konu hakkında ilk tatbikî incelemede bulunan modern dönem Arap eleştirmenlerinden olmuştur. Lebîd'in kasidesinin unsurlarını, birbirleriyle olan alakalarını ve kasideyi mükemmel hale getiren manevi bir ip ile birbirlerine bağlı olup olmadıklarını incelemiştir.[172]

Tâhâ Huseyin, Arap kasidesinde herhangi bir birlik ve uyumun olmadığını, takdîm ve tehîrin yapılabildiğini veya başka bir şairin şiirinden herhangi bir beyiti veya beyitleri alıp yine başka bir şiirle onun tamamlanabileceğini iddia eden kişilere karşı çıkmış; bu iddiaları, Arap şiirinde birlik ve uyumun olmadığı izlenimini vermek istediklerinden dolayı bazı rivayetlerdeki ihtilaflara dayandırarak müsteşriklerin öne sürdüğünü vurgulamıştır.[173] Bununla birlikte onların bu sözlerinin, Câhiliye dönemi şiirlerinde doğruluk payı olsa bile İslâmî dönem şiirlerinde kesinlikle doğru olmadığını ve bu dönem şiirlerinde vahdetu'l-kasidenin söz konusu olduğunu söylemiştir.[174] Bu görüşlere dayanarak Lebîd'in şu şekilde başlayan kasidesini incelemiştir:

1-عَفَتِ الدِيارُ مَحَلُّها فَمُقامُها بِمَنىً تَأَبَّدَ غَولُها فَرِجَامُهَا

2-فَمَدافِعُ الرَّيّانِ عُرّى رَسْمُهَا خَلَقًا كَمَا ضَمِنَ الوُحيَّ سِلاَمُها

3-دِمَنٌ تَجَرَّمَ بَعْدَ عَهدِ أنيسِها حِجَجٌ خَلَوْنَ حَلالُها وَحَرَامُها

1 Gavl ve Ricâm dağlarının (insanlar artık orada yaşamadıklarından dolayı) vahşete dönüştüğü Minâ'daki kendisinde kalıcı veya geçici ikamet edilen diyârdan (sevgilinin) izler silindi.

170 William James Durant, *Kıssatu'l-hadâra*, çev. Zeki Necîb Mahmûd vd. (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1408/1988), Ek/443, 1253.

171 Hilâl, *en-Nakdu'l-edebi'l-hadîs*, 381-385.

172 Kattûs, *Vahdetu'l-kaside,* 91.

173 Tâhâ Huseyin, *Fi'l-edebi'l-câhilî* (Kahire: Muessesetu Hindâvî, 1435/2014), 175.

174 Huseyin, *Fi'l-edebi'l-câhilî*, 175.

2 Reyyân Dağı'ndan akan suların bıraktığı ve taşın üzerine kazınmış kitabeler gibi olan izler değişmiştir.

3 Ehli ayrıldıktan sonra kalıntıların üzerinden helal ve haramlarıyla birlikte çok seneler geçmiştir.

Tâhâ Huseyin, atlâl ile başlayan kasidenin beyitleri arasında uyumun olduğunu ve takdîm, tehîr yapılamayacağını, yapıldığı zaman lafızların düzeninin değişeceğinden mananın anlaşılamayacağını ve manevi birliğin bozulacağını dile getirmiştir.[175] Bu şekilde kasidenin tümünü incelemiş ve beyitlerinin birbiriyle olan sıkı ilişkisine, lafız ve mananın güzelliğine dikkat çekmiştir.[176] Daha sonra bu kasidede yalnızca kafiye ve vezin birliğinin mi yoksa kasidenin tümünde el-vahdetu'l-maneviyyenin mi olduğunu sormuş[177] ve şu şekilde cevap vermiştir: "Sana şunu söylemeliyim ki bu kasidede manevi bir birlik ve şeklinde bir ahenk, uyum vardır. Bu zafer seni kibirlendirmesin. Nitekim bu kasidede birliğin söz konusu olması diğer bütün kasidelerde de olacağı anlamına gelmez. Bu şairin bunu yapabilmesi diğer şairlerin de bunu yapabileceğini göstermez."[178] Onun bu sözlerinden anlaşıldığı üzere o, Câhiliye dönemi şiirlerinin tümünde birliğin olamayacağı görüşünü belirtse de birliğin olduğuna dair birçok kasideyi örnek olarak getirebileceğini söylemiştir. Buna binaen Lebîd'in kasidesi dışında Ebû Temmâm, Buhturî, İbnu'l-Muʿtez ve İbnu'r-Rûmî'nin de bazı kasideleri üzerinde durmuş, onların şiirlerinde de herhangi bir değişikliğe gidilemeyeceğini ve birlik, uyum gibi özellikleri taşıdıklarını söylemiştir.[179] Arap kasidesinde vezin ve kafiye dışında bir uyum veya birliğin olmadığı ve dağınık şekilde fikirlerin sıralandığı gibi görüşlerin, modern Batı edebiyatından etkilenerek oluşturulan efsanelerden olduğunu ve bunu iddia edenlerin kadîm Arap şiirini tam olarak bilmediklerini iddia etmiştir.[180]

Görüldüğü üzere kadîm dönem şiirlerinin çoğunda vahdetu'l-kaside anlayışının söz konusu olduğunu savunan eleştirmenlerden olmuştur.

3.7. Muhammed en-Nüveyhî (öl. 1400/1980)

Nüveyhî, Câhiliye dönemi kasidelerinde vahdetu'l-kasidenin veya el-vahdetu'l-ʿudviyyenin olmadığını ve bu kasidelerin bazı değişikliklere ihtiyaç duyduğunu söylemiştir. Ayrıca ona göre bir kasidede birliğin olması demek bazı eleştirmenlerin de söylediği gibi onda tek bir konunun işlenmesi demek değildir. Çünkü bir kasideyi tek bir konuyla sınırlandırmak imkânsızdır.[181] Tek bir konudan bahsetmek yalnızca on veya yirmi civarında beyit yazmak demektir. Nitekim vahdetu'l-kasidede önemli olan konuların arasındaki bağlantıyı iyi

175 Huseyin, *Hadîsu'l-erbiʿâʾ* (Kahire: Muessesetu Hindâvî, 1435/2014), 41-42.
176 Huseyin, *Hadîsu'l-erbiʿâʾ*, 47.
177 Huseyin, *Hadîsu'l-erbiʿâʾ*, 47.
178 Huseyin, *Hadîsu'l-erbiʿâʾ*, 48.
179 Bk. Huseyin, *Min hadîsî'ş-şiʿri ve'n-nesr* (Kahire: Muessesetu Hindâvî, 1434/2013), 79-148.
180 Huseyin, *Hadîsu'l-erbiʿâʾ*, 40.
181 Muhammed en-Nüveyhî, *eş-Şiʿri'l-câhilî menhec fî dirâsetihî ve takvîmihî* (Kahire: ed-Dâru'l-Kavmiyye, ts.), 2/435.

sağlayabilmektir.[182] Bir şair, istikrarlı bir şekilde konuların sıralamasını uyuma dikkat ederek düzenlerse, birini diğerine uzvî birlikteki gibi bağlarsa, hâkim olan duyguyu açıklarken bir denizin birbirini takip eden dalgaları gibi kasidenin bölümlerini birbirini tamamlayıcı şekilde yazarsa o zaman vahdetu'l-kaside anlayışına göre bir kaside kaleme almış olur.[183] Onu başından sonuna kadar okuyan veya dinleyen biri neticede duyguyu tam bir şekilde kavramış ve onda herhangi bir eksiklik veya çelişkinin varlığını hissetmemiş olur.[184]

Nüveyhî, bir şairin bu şekilde kaside yazabilmesini iki şarta bağlamıştır. Bunlardan ilki, şairi kaside yazmaya iten bir sebebin olmasıdır. İkincisi ise, bu sebebin tek bir hedefe bağlı olmasıdır. Birden fazla hedefin olması, yazılan kasidenin birliğinin olmayacağını ve yapısını bozacağını gösterir.[185] Bunun yanı sıra bir şairin insan olması hasebiyle mizacının değişmesi, farklı tecrübeler edinmesi, muhtelif zamanlarda muhtelif duygulara maruz kalması gibi etkenler tek bir konuda şiir yazmasını zorlaştırmaktadır.[186] Buna bağlı olarak Nüveyhî, kadîm dönemde yazılmış olan uzun kasidelerin çoğunda birden fazla konu işlendiğinden dolayı el-vahdetu'l-ʿudviyye anlayışının olmadığı kanaatine varmıştır.[187]

Nüveyhî, Tâhâ Huseyin'in görüşlerini ve Lebîd'in kasidesi hakkında söylediklerini ele almış ve onun, kadîm Arap şiirine duyduğu aşırı sevgisinden ve bu şiirleri modern dönem okuyucularına sevdirme arzusundan dolayı bu şekilde düşündüğünü söylemiştir.[188] Onun görüşlerinin doğru olmadığına örnek olarak Hâdira'nın ʿayniyyesini kasideyi zikretmeden göstermiş, onda birliğin ve uyumun olmadığını, bir konudan diğerine ani geçişler yapıldığını ayrıca birbirini takip eden iki konu arasında uyuşmazlık olduğunu söylemiştir.[189]

Nüveyhî, kadîm Arap şiirinde vahdetu'l-kaside anlayışının olmadığı gerçeğinden başka şu iki görüşte de doğruluk payının olduğunu söylemiştir:

1- Her bir beyit kendi içerisinde lafız ve mana birliği taşımakta ve diğer beyitlerden yine lafız ve mana açısından ayrılmaktadır.

2. Kasidenin ilk beytinden son beytine kadar kafiye ve vezin birliği bulunmakta yani aruz açısından birlik sağlanmaktadır.[190]

Buna göre Nüveyhî, kadîm Arap şiirinde yalnızca kafiye, vezin birliği ve vahdetu'l-beyt olduğunu, bunun dışında herhangi bir uyumun ve ahengin olmadığını zikretmiştir. Ayrıca ona göre şairler, kafiye ve vezin birliğini sağlamak için bazen beyitteki mana ve lafız birliğini bozabilmişlerdir.[191]

---

182 Nüveyhî, *eş-Şiʿri'l-câhilî*, 2/436.
183 Nüveyhî, *eş-Şiʿri'l-câhilî,* 2/436.
184 Nüveyhî, *eş-Şiʿri'l-câhilî*, 2/436.
185 Nüveyhî, *eş-Şiʿri'l-câhilî*, 2/436-437.
186 Nüveyhî, *eş-Şiʿri'l-câhilî*, 2/437.
187 Nüveyhî, *eş-Şiʿri'l-câhilî*, 2/438.
188 Nüveyhî, *eş-Şiʿri'l-câhilî*, 2/439.
189 Nüveyhî, *eş-Şiʿri'l-câhilî*, 2/440.
190 Nüveyhî, *eş-Şiʿri'l-câhilî*, 2/441.
191 Nüveyhî, *eş-Şiʿri'l-câhilî*, 2/442.

Nüveyhî'ye göre modern Arap edebiyatı anlayışı kadîm Arap edebiyatına göre daha gelişmiş böylelikle Batı edebiyatının etkisi sonucunda vahdetu'l-kaside anlayışı ortaya çıkmıştır.[192] Kadîm Arap edebiyatı kasidelerine, o dönemin ehlinin gözünden bakmanın ve bu kasideleri onların anlayışına göre değerlendirmenin daha doğru olacağını belirtmiştir.[193]

3.8. Abdulcebbâr el-Matlabî (öl. 1420/2000)

Matlabî, kasidede birlik konusundan kısaca bahsetmiş ve Câhiliye dönemi kasidelerinin katı bir şekilde tek bir kalıpta yazıldığı, o dönem şairlerinin geleneksel olarak bunu sürdürdüğü ve kasidelerde özgür düşüncülere tam olarak yer verilmediği gibi fikirleri abartı saymış, bu şekilde düşünen eleştirmenlere de karşı çıkmıştır.[194] Câhiliye dönemi kasidelerine ayrıntılı bir araştırmayla yaklaşılmayıp hızlıca bakıldığı zaman baştan sona birlik ve uyumun olmadığı düşüncesine kapılmanın kaçınılmaz olduğunu fakat dikkatlice ve derin bir incelemenin ardından beyitler arasında bağlantıyı kuran ve kasidede tam uyumu sağlayan ince bir ipin görüleceğini belirtmiştir.[195] Şiirdeki bu birlik, tiyatro gibi nesir türlerinde olduğu üzere tek bir kahramanın etrafındaki olaylar ve ona bağlı olan, yardımcı rolündeki ikinci şahıslar arasındaki bağlantıyla ilişkilidir. Onların içinde olduğu mekân ise şiirlerdeki çöle benzer.[196]

Bir beyti, kabilede yaşayan bir ferde benzetmiş ve bu kabilede her ferdin görünüşte kendine has özgürlüğü, anlayışı ve kişiliği olduğunu fakat gerçekte onu kabilesine bağlayan ve kabileden ayrılmaz bir parça kılan durumların varlığına dikkat çekmiştir.[197] Bir kabileye bakıldığı zaman insanda ilk olarak, her bir ferdin birbirinden bağımsız olduğu zannını uyandırır fakat her bir fert kabilenin ayrılmaz bir parçasıdır. Kasidedeki beyitler de buna benzer ve bir kişinin, kabilesinden tam olarak kopamayacağı gibi kasidedeki bir beyit de mana ve lafız açısından kasideden kesin bir şekilde ayrılamaz. Bu beyitleri birbirine şekil olarak bağlayan ise kafiye ve vezindir. Kasidede anlatılan her olay ise çölde yaşamakta olan kabilelerin yaşantısını yansıtmıştır.[198] Nitekim şairler yaşadığı ortamdan esinlenerek kasidelerini söylemiş bundan dolayı çöl ortamında yetişen şairler, çoğu zaman çöl yaşantısını ve vahşi hayvanları anlatmışlardır. Örnek olarak ise çölde yaşamayan ve hayatını şehirlerde geçiren Ebû Nuvâs'ı vermiş ve onun bu yüzden şiirlerine atlâlla başlamadığını söylemiştir.[199] Modern dönemde şehir hayatı oldukça geliştiğinden şairlerin etraflarındaki olayları farklı tarzda kasidelerine yansıttığını, bu sebeple de eş-şiʿru'l-hur gibi şiir türlerinin ortaya çıktığını belirtmiştir.[200]

---

192 Nüveyhî, *eş-Şiʿri'l-câhilî*, 2/443.
193 Nüveyhî, *eş-Şiʿri'l-câhilî*, 2/444.
194 Abdulcebbâr el-Matlabî, *Mevâkif fi'l-edebi ve'n-nakd* (Dımeşk: Dâru'r-Reşîd, 1400/1980), 57.
195 Matlabî, *Mevâkif*, 57.
196 Matlabî, *Mevâkif*, 60.
197 Matlabî, *Mevâkif*, 59.
198 Matlabî, *Mevâkif*, 60.
199 Matlabî, *Mevâkif*, 61.
200 Matlabî, *Mevâkif*, 61.

Netice olarak kasidenin bölümlerini birbirine bağlayan ve zahirde görünmeyen ince çizgi veya ipi anlamak için kasidenin ayrıntılı olarak araştırılması gerektiğini belirtmiştir.[201]

3.9. Şevkî Dayf (öl. 1426/2005)

Şevkî Dayf, *Fi'n-nakdi'l-edebî* adlı eserinde bu konuyu ayrıntılı olarak ele almıştır. Öncelikle el-vahdetu'l-ʿudviyye kavramını açıklamış ve kendisinden önceki eleştirmenlerin, bu kavramdan canlı, birbiriyle bağlantılı ve eksiksiz olarak bütün özellikleri taşıyan kasideyi kastettiklerini söylemiştir.[202] Kasidedeki bir beyitin öncesi ve sonrasına tâbî olduğunu ancak her beyitte vahdetu'l-beytin söz konusu olduğunu vurgulamıştır. Bu beyitleri, bir dokumadaki ipe benzetmiş, kasidenin oluşmasına yardım ettiğini belirtmiştir.[203]

Dayf'a göre bir kaside, birbirinden bağımsız anı veya düşüncelerin bir vezin altında tek bir çerçevede toplanan bir oluşum değil, hayatla birlikte canlılığını koruyan, şairin anılarını anlatan ve bunları bağlantılı olarak bünyesinde barındıran tam bir yapıdır.[204] Onun, kasidenin canlı olmasını söylemesinden kasıt, kasidenin, yazıldığı dönemdeki insanlar tarafından anlaşılır olması ve onlara yeni fikir veya duyguyu katabilmesidir.[205] Bir şairin bunu başarabilmesi için kasidesini el-vahdetu'l-ʿudviyye anlayışına uygun olarak kaleme almalı ve bu kasidede baştan sona kadar karşıya verilmek istenen duygu veya düşünceyi yansıtabilmelidir.

Dayf, el-vahdetu'l-ʿudviyye anlayışının sınırlarını belirttikten sonra kadîm dönem Arap kasidelerinde olup olmadığını tartışmış ve modern dönemden önce bu konunun nadir olarak bilindiği sonucuna ulaşmıştır. Bunun sebebinin ise modern döneme kadar şairlerin, Câhiliye döneminde ortaya konulan ve birçok konuyu bir arada bağımsız bir şekilde ele alan kaside yapısını taklidî olarak sürdürmeleri olduğunu söylemiştir.[206] O dönemlerde şairler, kasidelerinde konudan konuya arada bir bağlantı olmaksızın atlamış ve istikrarsız olarak ilerlemişlerdir. Fakat söyledikleri kasidelerde vahdetu'l-beyt olmuş, bir beytin sonraki beyitle ilişkili olmasını ayıp saymışlardır.[207] Buna rağmen Dayf, o dönemlerde Ebî Temmâm, İbnu'r-Rûmî, Mütenebbî ve Ebu'l-ʿAlâʾ el-Maʿarrî gibi şairlerin kasidelerinde, modern dönemdeki gibi olmasa da birlik olduğunu fakat kadîm dönem anlayışından da tam olarak kopamadıklarını belirtmiştir.

Dayf, modern dönemde Mutrân'ın, el-vahdetu'l-ʿudviyye anlayışına ilk değinen kişilerden olduğunu ve şiirlerinin çoğunun bu minvalde yazıldığını belirtmiştir. Buna örnek olarak onun şu şekilde başlayan "Mesâ'" adlı kasidesini vermiştir.[208]

---

201 Matlabî, *Mevâkif*, 60.
202 Ahmed Şevkî Abdusselâm Dayf, *Fi'n-nakdi'l-edebî* (Kahire: Dâru'l-Meʿârif, 1424/2004), 153.
203 Dayf, *Fi'n-nakdi'l-edebî*, 153.
204 Dayf, *Fi'n-nakdi'l-edebî*, 153.
205 Dayf, *Fi'n-nakdi'l-edebî*, 154.
206 Dayf, *Fi'n-nakdi'l-edebî*, 154.
207 Dayf, *Fi'n-nakdi'l-edebî*, 157.
208 Dayf, *Fi'n-nakdi'l-edebî*, 157-158.

1-داءٌ أَلَمَّ فَخِلْتُ فِيهِ شَفَائِي مِنْ صَبْوَتِي فَتَضَاعَفَتْ بُرَحَائِي

1 Hastalık başıma geldi. (Sevgiliye) Özlem duymanın (verdiği acıların) şifasının onda olacağını sandım. Fakat acılarımın (hüznümün) şiddeti ikiye katlandı.

Mutrân'ın bu kasideyi hastayken kaleme aldığını ve başından sonuna kadar sevgi ve hastalığın verdiği acıyı konu edindiğini belirtmiştir. Bunun yanı sıra bir dokumadaki ipin yerinden çekilmesiyle bütünün bozulacağı gibi kasidedeki beyit veya bölümlerin de yerinin değiştirilemeyeceğini, tam ve canlı bir sanat olduğunu söylemiştir.[209]

Sonuç olarak Dayf, kadîm dönem Arap kasidelerinde birkaç farklı ve uyumsuz konuların bir araya getirilmesinden dolayı vahdetu'l-beytten başka birlik olmadığını ve bu anlayışın modern dönemle birlikte gün yüzüne çıktığını belirten eleştirmenlerden olmuştur.

3.10. Muhammed Zeki el-ʿAşmâvî (öl. 1426/2005)

ʿAşmâvî, kasidede birlik konusu hakkında öncelikle Tâhâ Huseyin'in görüşlerini değerlendirmiş ve bazen ona karşı gelerek kadîm Arap şiirinde uzvî birlikten bahsedilemeyeceği kanısına varmış bazen de bu şiirlerde birlik ve uyumun olduğunu söyleyerek kendi arasında çelişkiye düşmüştür.[210] Bu kasidelerde birlik olmamasının sebebini kasidenin şeklini belirleyen ve konusuna etki eden bazı unsurlara bağlamıştır.[211] Bu unsurların en önemlilerinden biri, kadîm dönemdeki coğrafî, iktisadî ve sosyal hayat olmuştur. Şairler, çöl ortamında yetişmişler, hava koşullarının çok sıcak olması ve yağmurun az yağması gibi etkenler nedeniyle çeşitli bitkilerin yetiştiği ve ziraatin çok olduğu bir ortam görememişlerdir.[212] Bu nedenden dolayı Arapların çoğu nehir olan veya yağmur yağma olasılığı fazla olan yerlere hicret ederek yaşamış ve göçebe bir hayat sürdürmüşlerdir. Hicret ortamında çoğu zaman kabile olarak çadırlarda yaşamışlar ve ulaşım için kullandıkları deveyle yolculuk yapmışlardır. Bu faktörlerin tümü onların edebiyatlarına, fikirlerine ve şiirlerine etki etmiştir.[213] Buna bağlı olarak ʿAşmâvî, kasidedeki birliğe, hayat için mücadele birliği anlamına gelen "وَحْدَةُ الصِّرَاعِ مِنْ أَجْلِ الْحَيَاةِ" ismini vermiştir.[214] ʿAşmâvî, çeşitli yönlerden kadîm dönemdeki hayatı ele aldıktan sonra Araplarda, hayatta kalabilmek ve zorluklara göğüs gerebilmek adına mücadele üzerine oluşturdukları birlikten başka bir birliğin söz konusu olmadığını açıklamıştır. Onların yaşamlarındaki bu mücadelenin söyledikleri kasidelere yansıdığını, savaş, gazel, hiciv veya tasvir şiirlerinde bu mücadelenin açıkça görülebileceğini

209 Dayf, *Fi'n-nakdi'l-edebî*, 160.

210 Muhammed Zeki el-ʿAşmâvî, *Kadâya'n-nakdi'l-edebî beyne'l-kadîm ve'l-hadîs* (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-ʿArabiyye, 1399/1979), 122-124.

211 ʿAşmâvî, *Kadâya'n-nakdi'l-edebî*, 125.

212 ʿAşmâvî, *Kadâya'n-nakdi'l-edebî*, 126.

213 ʿAşmâvî, *Kadâya'n-nakdi'l-edebî*, 129.

214 ʿAşmâvî, *Kadâya'n-nakdi'l-edebî*, 145.

söylemiştir.[215] Bununla birlikte ʿAşmâvî kendi görüşüyle çelişerek kadîm dönem kasidelerinde birlik ve uyumun olduğunu da söylemiş ve buna örnek olarak İmriu'l-Kays'ın muʿallakasında yer alan şu gazeli vermiştir:

23-وبَـيْـضَـةِ خِـدْرٍ لاَ يُـرَامُ خِـبَـاؤُهَـا تَـمَـتَّـعْتُ مِنْ لَـهْوٍ بِـهَـا غَيْرَ مُعْجَلِ

24-تَـجَـاوَزْتُ أَحْرَاساً إِلَيْـهَـا وَمَـعْشَراً عَـلَّـي حِـرَاصـاً لَـوْ يُـسِـرُّوْنَ مَـقْـتَـلِي

25-إِذَا مَـا الـثُّـرَيَّـا فِـي السَّـمَاءِ تَعَرَّضَتْ تَـعَـرُّضَ أَثْـنَـاءَ الـوِشَـاحِ الـمُـفَـصَّـلِ

23 Çadırlarına girilmesi istenilmeyen haremdeki kadınlardan, acele etmeden eğlenip zevk aldım.

24 Yanlarına girebilmek için nice muhafızları ve beni öldürmek isteyen nice birliği aştım.

25 Süreyya Yıldızı, özenle süslenerek hazırlanmış kuşağın göründüğü zaman gökyüzünde görünüyordu.

ʿAşmâvî burada gücüyle övünen, kendine güven duyan, riske atılan ve savaşa girermişçesine sevgilisinin odasına dalan İmriu'l-Kays'ın bu şiirinde bir uyumun olduğunu söylemiştir.[216] Bu uyumun Tarafe b. ʿAbd, Züheyr gibi şairlerin kasidelerinde de olduğunu belirtmiştir.[217] Bunun yanı sıra Tâhâ Huseyin'in üzerinde çalıştığı ve manevî birlik olduğuna dair örnek olarak getirdiği Lebîd'in kasidesini de incelemiş ve kasidede birlik olup olmadığına dair belirttiği görüşlerde açıkça çelişkiye düşmüştür.

Bu konu hakkında şu şekilde bir sonuca varmıştır: "Guneymî Hilâl, Muhammed Mustafa Bedevî gibi Câhiliye dönemi şiirlerinde uzvî birlik olmadığını savunan bazı modern dönem âlimlerinin yolundan gidemeyiz. Lebîd'in kasidesi hakkında yaptığımız detaylı incelemeden sonra onda modern dönemde anlaşıldığı gibi bir uzvî birlik söz konusu olduğu ortaya çıkmaktadır."[218] Görüldüğü üzere ʿAşmâvî bu konu hakkında istikrarlı bir görüş sunmamış ve bazen kadîm Arap şiirlerinde birlik olduğunu söylemiş bazen de bu görüşünü tamamen reddetmiştir. Bununla birlikte Tâhâ Huseyin'in görüşlerini kabul etmemiş fakat bunu herhangi bir sebebe bağlamamıştır. Bu da ʿAşmâvî'nin tam olarak ne düşündüğü konusunda kararsız olduğunu göstermektedir.

3.11. Muhammed Mustafa Bedevî (öl. 1433/2012)

Muhammed Mustafa Bedevî, Tâhâ Huseyin'in el-vahdetu'l-maʿneviyye hakkındaki görüşlerini tartışmış ve kasidede bu türden bir birliğin olmadığına karar vermiştir. Ayrıca Lebîd'in, bir konudan diğer konuya çokça atladığını[219] ve

215 ʿAşmâvî, *Kadâya'n-nakdi'l-edebî*,129-130.

216 ʿAşmâvî, *Kadâya'n-nakdi'l-edebî*, 131.

217 ʿAşmâvî, *Kadâya'n-nakdi'l-edebî*, 132-145; Kattûs, *Vahdetu'l-kaside,* 105.

218 ʿAşmâvî, *Kadâya'n-nakdi'l-edebî*, 201.

219 Bedevî, *Dirâsât fi'ş-şiʿri ve'l-mesrah* (Beyrut: Dâru'l-Maʿrife, 1380/1960), 5.

kasidesinde mana birliği olmasa da bölümleri arasında bir uyumun olduğu ve çelişkinin bulunmadığı anlamına gelen el-vahdetu'l-mantıkıyye anlayışının söz konusu olduğunu belirtmiştir. Fakat bu anlayışın mantıksal olarak ortaya konulmuş her şeyde bulunduğunu ve bunun kasidede ölçüt olarak kabul edilmeyip önemsiz sayıldığını ifade etmiştir.[220] Çünkü bazı şairler, mantık çerçevesinin dışına çıkan duygu ve düşüncelerini şiirlerle yansıtmıştır.

Bedevî'ye göre şiirlerde olması gereken birlik, felsefe veya ilmî sözlerde olduğu gibi yalnızca yapısal olarak değil, canlı uzvî bir birlik olmalıdır. Çünkü iyi bir kaside, canlı varlık gibi olup donuk bir yapı gibi değildir. Nitekim bir kasidenin tek düze bir yapıya sahip olması anlayışının yerini canlı varlıklardaki gibi canlı ve gelişen uzvî birlik anlayışının alması gerekir.[221] Kasidedeki unsurların birleşmesi kök, gövde, dallar ve yaprakların birleşmesi gibi olmalı ve bu unsurlardan birinin yerine getirdiği vazife diğer unsurların vazifesinden ayrılmamalıdır. Bütün bu unsurların vazifeleri tek bir amaç için olmalı ve bu şekilde yansıtılmalıdır.[222] Kasidedeki amaç, karşısındaki dinleyici veya okuyucuda bıraktığı etkidir. Bedevî, bu görüşlerini Lebîd ve İmriu'l-Kays'ın muʿallakaları üzerinde tatbik etmiş ve bu görüşlerinin dikkate alınarak Lebîd'in kasidesine ve diğer kasidelere bakıldığında bir kusur görülebileceğini belirtmiştir. Lebîd'in kasidesinin, birbiriyle bağlantılı olmayan duygusal tecrübe ve düşüncelerin toplamından ibaret olduğunu ve İmriu'l-Kays'ın muʿallakasının da vahdetu'ş-şiʿriyyeye uygun olmadığını söylemiştir.[223]

Bedevî, Câhiliye veya diğer dönemlerde yazılan kasideler, el-vahdetu'l-ʿudviyyeye göre incelendiğinde güçlü bir hayali yansıtmadığından dolayı çok büyük bir kısmında bu anlayışın olmadığını fakat az da olsa bazı şairlerin bunu kasidelerinde gerçekleştirdiğini söylemiştir.

Sonuç olarak Bedevî, bir kasidenin unsurları arasında donuk bir birlikten ziyade canlı ve gelişen birliğin olmasının gerektiğini, bunun da ancak duygu ve hislerle bütünleşerek tek bir hedef için kaleme alındığında mümkün olacağını söylemiş fakat bunun olduğu kasidelerin yok denecek kadar az olduğunu belirtmiştir. Bu görüşlerini Coleridge'dan etkilenerek açıklamıştır.

Sonuç

Geçmişten günümüze kadar sosyal, kültürel, edebî vb. alanda değişiklikler yaşanmış ve bu değişimler kasidelerin gelişimini birçok yönden etkilemiştir. Öyle ki kasideler, yazıldığı dönemin özelliklerini taşıyan belge mesabesinde olmuştur. Hayatın birçok alanında farklı milletlerin birbirlerinden etkilendikleri görülmüş ve zamanla her milletin, bu etkileşim neticesinde kendilerine özgü edebî zevk ve güzellik kıstasları oluşmuştur. Nitekim kadîm dönemde yazılan ve her yönden mükemmel görülen bir kaside, modern dönemin anlayışına göre ele alındığında vasat derecesine indirgenebilmiştir.

220 Bedevî, *Dirâsât fi'ş-şiʿri ve'l-mesrah*, 6.
221 Bedevî, *Dirâsât fi'ş-şiʿri ve'l-mesrah*, 6.
222 Bedevî, *Dirâsât fi'ş-şiʿri ve'l-mesrah*, 6.
223 Bedevî, *Dirâsât fi'ş-şiʿri ve'l-mesrah*, 9, 11-12.

Bahsedilen bu edebî zevk ve güzellik anlayışı çerçevesinde, modern dönem Arap edebiyatında gerek geleneğin gerekse Batı edebiyatının etkisiyle bazı düşünceler geliştirilmiş ve bunlar müstakil bir başlık altında incelenmeye başlanmıştır. Bu düşüncelerden biri de kasidenin lafız ile mana uyumunun ve beyitler ile bölümler arası bütünlüğün eksiksiz bir şekilde sağlanması olarak açıklanan vahdetu'l-kaside anlayışı olmuştur. Öyle ki kasidedeki bir lafzın veya beyitin yerinde oynama yapıldığı zaman bütünün etkilenmesi, güzellik, ihtişam ve manasının bozulması, o kasidede bu anlayışın varlığına delalet etmiştir.

Vahdetu'l-kaside anlayışı modern dönemde tek bir başlık altında ele alınmaya başlanmadan önceki dönemlerde farklı konular içerisinde dağınık olarak değinilmiş ve ilk izlerine, Antik Yunan'da yaşamış olan Eflâtun ve Aristoteles'in görüşlerinde rastlanmıştır. Eflâtun ve Aristo herhangi bir söz söylendiğinde bu sözün kendi içerisindeki uyum ve düzenine dikkat edilmesi gerektiğini belirtmiş ve bu uyum ve düzeni, uzuvlarının yer değiştirmesi mümkün olmadığından veya birinin zarar görmesi bütünü etkilediğinden dolayı canlı bir varlığa benzeterek açıklamış böylelikle de kendilerinden sonra gelen eleştirmenlere kapı aralamışlardır. Onların bu benzetmesi daha sonradan modern dönemde, organik birlik anlamındaki el-vahdetu'l-ʿudviyye kavramıyla açıklanır hale gelmiştir. Modern dönemin önde gelen Batı edebiyatı eleştirmenlerinden biri olan Coleridge ise vehim ve hayalin arasındaki farkı ortaya koyarak el-vahdetu'l-ʿudviyye'nin kaynağının hayal olduğunu belirtmiş ve kasidede nasıl uygulandığının sınırlarını çizmiştir.

Kadîm Arap edebiyatında ise bu anlayışın ilk izlerine Câhız'da rastlanmaktadır. O, beyitler arasındaki kopukluğun olmaması, mananın lafızlarla uyumlu bir şekilde ele alınması ve tek bir kasidede farklı şiir konularının her yönden birbiriyle bağlantılı olması gerektiğini söyleyerek bu anlayışa dikkat çekmiştir. Câhız'dan sonra gelen kadîm dönem eleştirmenlerinin çoğu onun fikirlerini savunmuş buna ek olarak İbn Kuteybe ve İbn Tabâtabâ, kasidenin medih, fahr, tasvir gibi bölümlerinin sebep sonuç ilişkisi içerisinde söylenmesinin doğru olacağını belirten ilk âlimlerden olmuştur. Hâtimî ise Aristo ve diğer Yunan felsefecilerin bahsettiği el-vahdetu'l-ʿudviyye anlayışını vurgulayarak Arap edebiyatında bu anlayışa yer vermiştir. Abdulkahir el-Curcânî'ye kadar bu konuya değinen eleştirmenlerin tümü, tek beytin tam bir mana taşımayıp mananın kendisinden sonra gelen beyte taşmasının kasidede bir kusur olacağı görüşünü savunurken Curcânî, bunun ayıp olmadığını ve birliği sağlayan özelliklerden biri olduğunu söyleyerek farklı bir görüş ortaya atmıştır. Dolayısıyla kadîm dönem edebiyat eleştirmenlerinin büyük çoğunluğu, birliğin sağlanması için kasidenin genel olarak şu şartları taşımasını ön görmüşlerdir:

1. Lafızların, fasih ve beliğ olmasının yanı sıra mahreç ve telaffuz yönünden kolay olması ve beyitte uygun bir yerde konumlandırılması,

2. Lafızların mana ile uyumlu ve güzellik, çirkinlik bakımından birbirine eşit olması. Örneğin mana değerli ise lafızların da değerli olması,

3. Beyitler arasında kopukluk olmaması,

4. Medih, hiciv, fahr gibi bölümlerin, sebep sonuç ilişkisiyle birbirine bağlanıp canlı varlıktaki gibi bir uyumun sağlanması ve gerek konu bakımından gerekse lafızlar bakımından birinin diğerine üstün tutulmaması,

5. Vezin ve kafiyeyi tamamlamak için haşv veya manayı bozacak bir eksiltme yapılmaması,

6. Bir beytin tam bir mana taşıması (vahdetu'l-beyt).

Kadîm dönemde, kasidelerin birliği için koşulan bu şartlara bakıldığı zaman konuya şekilsel yaklaşıldığı görülmektedir. Ayrıca modern dönemde birlik açısından kasidelerin tek bir konuyu içermesi gerektiği şartı bu dönemde şart koşulmamıştır.

Modern dönem Arap eleştirmenleri ise Batı edebiyatına ve kasidelerine vakıf olduktan sonra kadîm dönemde ortaya konulan bu görüşleri vahdetu'l-kaside adı altında müstakil olarak incelemeye başlamışlar, Avrupa'da Romantizm akımının ortaya çıkmasıyla da bu anlayışı geliştirmişlerdir. Vahdetu'l-kaside anlayışı, fiilî olarak Halîl Mutrân ve Abbâs Mahmûd el-ʿAkkâd ile Arap edebiyatına girmiş ve ilerleme kaydetmiştir. Bu dönemde daha çok vahdetu'l-kaside anlayışının, kadîm dönem Arap kasidelerinde olup olmadığı tartışılmış, bazı eleştirmenler yokluğunu savunurken bazıları ise var olduğunu söylemişlerdir. Bunun sebebi ise kadîm dönemde söylenen kasidelerin çoğunun, tek bir konuda değil birden fazla konuda söylenmesi, eleştirmenlerin konuya şekilsel yaklaşmaları ve o dönemdeki edebî tenkidin zevk ve duygulara dayanması olmuştur. Nitekim kimi eleştirmenler bu anlayışı, kasideyi tek bir konuda yazmak olarak varsaymış, kimileri ise kasidedeki birden fazla konunun birbirleriyle bağlantılı olarak gelip gelmemesi şeklinde düşünerek konuya şekilsel yaklaşmıştır.

Vahdetu'l-kaside anlayışının, kadîm Arap edebiyatı kasidelerinde olmadığını ve bu kasidelerin birbirinden tamamen bağımsız beyitlerden oluşup bu beyitlerde yalnızca vezin ve kafiye birliğinden bahsedilebileceğini söyleyen eleştirmenler, o dönemin kasidelerini, modern dönemin özellikleriyle ele almışlardır. Dolayısıyla o döneme ve şairlerine has anlatma üslubunu ve oldukça uzun kasidelerin meşhur olduğunu göz ardı etmişlerdir. O dönemin kasideleri incelendiği zaman birden fazla konunun ele alındığı görülse de bu, o döneme göre bir kusur sayılmamalı ve durum genellenmemelidir.

Nitekim bu konu hakkında kadîm Arap kasidesini, bir yapboza benzetmek mümkün olacaktır. Her bir yapboz parçasının, bütünde oluşacak resmin bir bölümünü gösterdiği ve bu parçaların ancak birbirine olan uyumu dikkate alınarak birleştirildiği zaman resmin bütününün doğru ve mükemmel bir şekilde ortaya çıkacağı söz konusudur. Her bir parça, kendi içinde bağımsız olarak görülse de bütünü oluşturan unsurlardan biri sayılır. Buna dayanarak kadîm Arap şiirinde beyitler yapboz parçalarını, yapboz parçalarındaki birbirine geçmeli bölümler konular arasında sağlanan uyumu, bütünde oluşacak resim ise kasidenin ana konusunu teşkil etmektedir. Bu şekilde yaklaşıldığı zaman kadîm Arap şiirinin genelinde ahenk ve uyum açısından el-vahdetu'l-ʿudviyyenin

olduğunu fakat el-vahdetu'l-mevdûʿiyyenin olmadığını söylemek yerinde olacaktır.

Kaynakça

Abbâs, İhsân. *Târîhu'n-nakdi'l-edebî ʿınde'l-ʿArab*. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 4. Basım, 1403/1983.

Ahmed, Aişe el-Hac Abbâs. *Nakdu'ş-şiʿr ʿınde Kudâme b. Caʿfer*. Sudan: Camiʿatu'l-Hartûm, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

ʿAkkâd, Abbâs Mahmûd - Mâzinî, Abdulkadir. *ed-Dîvân fi'l-edeb ve'n-nakd*. Kahire: Muessesetu Hindâvî, 1438/2017.

ʿAkkâd, Abbâs Mahmûd - Mâzinî, Abdulkadir. *el-Fusûl*. Kahire: Muessesetu Hindâvî, 1434/2013.

ʿAkkâd, Abbâs Mahmûd - Mâzinî, Abdulkadir. *Sâʿât beyne'l-kutub*. Kahire: Muessesetu Hindâvî, 1435/2014.

ʿAkkâd, Abbâs Mahmûd - Mâzinî, Abdulkadir. *Şuʿarâʾ Mısr ve bîʾâtihim fi'l-cîli'l-mâdî*. Kahire: Mektebetu'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1355/1937.

Aristoteles. *Poetika*. çev. İsmail Tunalı. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1413/1993.

ʿAskerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *Kitâbu's-Sınâʿateyn*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî - Muhammed Ebû Fadl İbrahim. Beyrut: el-Mektebetu'l-ʿUnsuriyye, 1418/1998.

ʿAşmâvî, Muhammed Zeki. *Kadâya'n-nakdi'l-edebî beyne'l-kadîm ve'l-hadîs*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-ʿArabiyye, 1399/1979.

Bedevî, Muhammed Mustafa. *Coleridge*. Kahire: Dâru'l-Meʿârif, 2. Basım, 1408/1988.

Bedevî, Muhammed Mustafa. *Dirâsât fi'ş-şiʿri ve'l-mesrah*. Beyrut: Dâru'l-Maʿrife, 1380/1960.

Bekkâr, Yûsuf Huseyin. *Binâu'l-kasîde fî'n-nakdi'l-ʿArabiyyi'l-kadîm fî davʾi'n-nakdi'l-hadîs*. Beyrut: Dâru'l-Endelus, 1402/1982.

Benînî, Zuheyra. "el-Mustalahu'n-nakdî beyne't-te'sîl ve tehaddiyâti'l-hadâse mustalah vahdeti'l-kaside nemûzecen". *Mekâlîd*. 1/2 (1431/2011).

Câhız, Ebû Osmân ʿAmr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî. *el-Beyân ve't-tebyîn*. 3 Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1422/2002.

Câhız, Ebû Osmân ʿAmr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî. *Kitâbu'l-Hayevân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿIlmiyye, 2. Basım, ts..

Curcânî, Ebû Bekr Abdulkahir b. Abdirrahmân b. Muhammed. *Delâilu'l-icâz*. thk. Mahmûd Muhammed Şakir Ebû Fehr. 3 Cilt. Kahire: Matbaʿatu'l-Medenî, 1412/1992.

Curcânî, Ebu'l-Hasen Alî b. Abdilazîz b. el-Hasen el-Kadî. *el-Vesâta beyne'l-Mütenebbî ve husûmih*. thk. Ebu'l-Fadl İbrâhîm - Ali Muhammed el-Becâvî. Mısır: Matbaatu İsa el-Bâbî el-Halebî, 1966.

Dayf, Ahmed Şevkî Abdusselâm. *Fi'n-nakdi'l-edebî*. Kahire: Dâru'l-Meʿârif, 9. Basım, 1424/2004.

Desûkî, Ömer. *Fi'l-edebi'l-hadîs*. Mısır: Dâru'l-Fikri'l-ʿArabî, 1420/2000.

Divlekçi, Celâlettin. "Tarihsel Süreç İçerisinde Üslûba İlişkin Tanım Çabaları ve Bir Tanım Denemesi-II". *AÜİFD* 49/1 (1428/2008).

Diyâb, Abdu'l-Hayy. *Abbâs el-ʿAkkâd nakiden*. Kahire: ed-Dâru'l-Arabiyye, 1384/1965.

Durant, William James. *Kıssatu'l-hadâra*. çev. Zeki Necîb Mahmûd vd.. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1408/1988.

Eminoğlu, Ali. *Şekil ve Muhteva Yönünden el-Mu'allakatu's-Seb.* Konya: Aybil yay., 1437/2017.

Gays, Nesîme Râşid. *Halîl Mutrân fî mirʾâti'n-nakdi'l-edebî*. Kuveyt: Muessesetu Caize Abdulaziz Suʿudi'l-Bâbtîn li'l-İbdâʿi'ş-Şiʿrî, 1430/2010.

Hafâcî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Saîd. *Sırru'l-fesâha*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿIlmiyye, 1982.

Halîl b. Ahmed, Ebû Abdirrahmân b. ʿAmr b. Temîm el-Ferâhîdî. *Kitâbu'l-ʿAyn*. thk. Mehdî Mahzûmî - İbrâhim es-Sâmerrâî. 8 Cilt. Bağdat: Mektebetu'l-Hilâl, 1405/1985.

Hâtimî, Ebû Ali Muhammed b. el-Hasen b. el-Muzaffer. *Hılyetu'l-muhâdara fî sınâ'ati'ş-şi'r*. thk. Ca'fer el-Kettânî. Irak: Dâru'r-Reşîd li'n-Neşr, 1399/1979.

Hediyye, Muhammed Ali. *es-Sûra fî şiʿri'd-dîvâniyyîn beyne'n-nazariyye ve't-tatbîk*. Beyrut: el-Matbaʿatu'l-Fenniyye, 1404/1984.

Hilâl, Muhammed Guneymî. *en-Nakdu'l-edebi'l-hadîs*. Kahire: Nahda Mısr, 1417/1997.

"Horace". *The Encyclopedia Britannica*. New York: The Encyclopedia Britannica Company ltd., 1347/1929.

Horatius, Quintus Flaccus. *Ars Poetica-Şiir Sanatı*. çev. Cengiz Çevik. İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 1426/2006.

Huseyin, Tâhâ. *Fi'l-edebi'l-câhilî*, Kahire: Muessesetu Hindâvî, 1435/2014.

Huseyin, Tâhâ. *Hadîsu'l-erbiʿâʾ*, Kahireː Muessesetu Hindâvî, 1435/2014.

Huseyin, Tâhâ. *Min hadîsiʾş-şiʿri ve'n-nesr*. Kahire: Muessesetu Hindâvî, 1434/2013.

İbn Hamdûn, Ebu'l-Meâlî Bahâuddîn Kâfiʾl-Kufât Muhammed b. el-Hasen b. Muhammed b. Alî el-Bağdâdî. *et-Tezkiretu'l-Hamdûniyye*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1416/1996.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim ed-Dîneverî. *eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Meʿârif, 1377/1958.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim ed-Dîneverî. *ʿUyûnu'l-ahbâr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubiʾl-ʿIlmiyye, 1417/1997.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Ruveyfiî. *Lisânu'l-ʿArab*. 15 Cilt. Suudi Arabistan: Vezâratu'ş-Şuʿûni'l-İslâmiyye, 3. Basım, ts.

İbnu'l-Esîr, Ebu'l-Feth Ziyâʿuddîn Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *Kifâyetu't-tâlib fî nakdi kelâmi'ş-şâʿir ve'l-kâtib*. thk. Nûrî Hammûdî el-Kaysî vd. Musul: Mektebetu'ş-Şâʿir, 1402/1982.

İbnu'l-Esîr, Ebu'l-Feth Ziyâuddîn Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Meşelu's-sâʾir fî edebi'l-kâtib ve'ş-şâʿir*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Kahire: el-Mektebetu'l-ʿAsriyye, 1419/1999.

Kartâcennî, Ebu'l-Hasen Henîuddîn Hâzim b. Muhammed b. Hasen b. Muhammed. *Minhâcu'l-buleğâʾ ve sirâcu'l-udebâʾ*. thk. Muhammed el-Habîb İbnu'l-Hûce. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, ts..

Kattûs, Bessâm. *Vahdetu'l-kaside fi'n-nakdi'l-ʿArabiyyi'l-hadîs*. Amman: Dâr ve Mektebetu'l-Kind, 1434/2014.

Kayravânî, İbn Raşîk Ebû Ali el-Hasen el-Ezdî. *el-ʿUmde fî mehâsini'ş-şiʿr ve âdâbih*. thk. Muhammed Muhiddin ʿAbdulhamîd. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 5.Basım, 1401/1981.

Kazvînî, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyyâ b. Muhammed er-Râdî el-Hemedânî. *Muʿcemu mekâyîsi'l-luğa*. thk. Abdussellâm Muhammed Hârûn. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.

Kırbaş, Kerîme. *Nazariyyetu ʿamûdi'ş-şiʿr fi'ş-şiʿri'l-kadîm ʿamûdu'ş-şiʿri ʿında'l-Merzûkî enmûzecen*. Cezayir: Camiʿatu Ebî Bekr Belkâyid, Yüksek Lisans Tezi, 1435/2014.

Kudâme b. Caʻfer, Ebu'l-Ferec b. Kudâme b. Ziyâd el-Kâtib el-Bağdâdî. *Nakdu'ş-şiʿr*. thk. Muhammed Abdu'l-Munʻim Hafâcî. Beyrut: Dâru'l-Kutubiʾl-ʿIlmiyye, ts..

Küçüksarı, Mücahit. *Osmanlı Dönemi Arap Şairlerinden İbrahim es-Sefercelânî ve Şiirleri*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2017.

Matlabî, Abdulcebbâr. *Mevâkif fi'l-edebi ve'n-nakd*. Dımeşk: Dâru'r-Reşîd, 1400/1980.

Matlûb, Ahmed. *Dirâsât belâğıyye ve'n-nakdiyye*. Bağdat: Dâru'l-Hurriyye, 1400/1980.

Mendûr, Muhammed b. Abdilhamîd Mûsâ. *Fennu'ş-Şiʿr*. Kahire: Muessesetu Hindâvî, 1438/2017.

Mendûr, Muhammed b. Abdilhamîd Mûsâ. *en-Nakd ve'n-nukkâdu'l-muʿâsırûn*. Kahire: Nahdatu Mısr, 1417/1997.

Mersafî, Huseyn b. Ahmed b. Huseyn. *el-Vesîletu'l-edebiyye ile'l-ʿulûmi'l-ʿarabiyye*. thk. Abdulaziz ed-Desûkî. İskenderiyye: el-Heyʾetu'l-Mısriyyeti'l-ʿÂmme li'l-Kutub, 1402/1982.

Merzûkî, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. el-Hasen. *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse li Ebî Temmâm*. thk. Garîd eş-Şeyh. Beyrut: Dâru'l-Kutubiʾl-ʿIlmiyye, 1434/2003.

Mûsâ, Halîl. *Mefhûmu'l-vahde fi'l-kasîdeti'l-ʿarabiyyeti'l-hadîse*. Dımeşk: Camiʿatu Dımeşk Kulliyyeti'l-Âdâb, Yüksek Lisans Tezi, 1402/1982.

Mûsâ, Halîl. "Vahdetu'l-kaside fî ʿIyâri'ş-şiʿr". *Mecelletu't-turâsi'l-ʿArabî* 18 (1405/1985).

Mutrân, Halîl. *Dîvân*. Beyrut: Dâru'l-ʿAvde, 1404/1984.

Nüveyhî, Muhammed. *eş-Şiʿri'l-câhilî menhec fî dirâsetihî ve takvîmihî*. ed-Dâru'l- Kavmiyye, Kahire, ts..

Özdemir, Yılmaz. "Halîl Mutrân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 20 Kasım 2019.

Râfiʿî, Mustafâ Sâdık b. Abdirrezzâk b. Saîd b. Ahmed b. Abdilkâdir. *Vahyu'l-kalem*. Beyrut: Dâru'l-Kutubiʾl-ʿIlmiyye, 1420/2000.

Sekkâkî, Ebû Yaʿkûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Alî el-Hârizmî. *Miftâhu'l-ʿulûm*. thk. Naîm Zerzûr. Beyrut: Dâru'l-Kutubiʾl-ʿIlmiyye, 1407/1987.

Shakespeare, William. *Othello*. çev. Halîl Mutrân. Dımeşk: Dâru't-Tenevvuʿi's-Sekâfî, ts..

Şaʿrâvî, Abdulmuʿtî. *en-Nakdu'l-edebî ʿınde'l-ʾİğrîk ve'r-Rûmân*. Kahire: Mektebetu'l-Enclû'l-Mısriyye, 1419/1999.

Şükrî, Abdurrahman. *Dîvânu Abdirrahman Şükrî*. Kahire: Muessesetu Hindâvî, 1434/2014.

Tabâne, Bedevî. *Kadâya'n-nakdi'l-edebî*. Riyâd: Dâru'l-Merîh, 1404/1984.

Tülü, Ali. "Kadim Arap Şiirinde Konu Birliği Meselesi". *Usûl İslam Araştırmaları* 27/27 (2017), 119-136.

ʿUsfûr, Câbir. *Mefhûmu'ş-şiʿr dırâse fi't-turâsi'n-nakdî*. Kahire: Dâru'l-Kutub, 1415/1995.

Uslu, Laleş. "Antik Yunan'ın Asi Kızı: Sappho". *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 21 (1438/2018), 261-268.

Wimsatt, William Kurtz - Brooks, Cleanth. *Literary Criticism a Short History*. Yeni Delhi: Oxford & IBH Publishing, 1376/1957.

Yalar, Mehmet. "Halîl Mutrân ve Romantik Edebî Kişiliği". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (1429/2008).

Zebîdî, Ebu'l-Feyd Muhammed el-Murtadâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Huseynî. *Tâcu'l-ʿarûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Komisyon. 40 Cilt. İskenderiye: Dâru'l-Hidâye, ts.

Balıkesir İlahiyat Dergisi - Balıkesir Theology Journal
ISSN 2149-9969| e-ISSN 2717-669X
Aralık / December 2020, 12: 193 - 222

ARAP EDEBİYATINDA LÂMİYYE LİTERATÜRÜ

Mehmet Sıdık Özalp [*] **& Hasan Taşdelen**[**]

Öz

Arap edebî literatüründe lâm kafiyesi üzerine mürettep kasideler, "lâmiyye" olarak adlandırılmıştır. Ancak çalışmamız, literatürde "Lâmiyye" adıyla meşhur olanlarla sınırlandırılmıştır. Böylece söz konusu lâmiyyeler, şerh, hâşiye, tahmis ve tarîzleriyle beraber inceleme konusu yapılmıştır. Bu kapsamda konuyla ilgili temel kavramlardan "revî", "kafiye" ve "lâmiyye" sözcüklerine değinildikten sonra, "Lâmiyyetu'l-Arab", "Lâmiyyetu Kâ'b", "Lâmiyyetu'l-Acem", "Lâmiyyetu'ş-Şâtibiyye", "Lâmiyyetu'l-Hâcıbiyye", "Lâmiyyetu'z-Zekkâk", "Lâmiyyetu İbn Teymiyye", "Lâmiyyetu'l-Hind", "Lâmiyyetu'l-Cezâiriyye", "Lâmiyyetu'r-Rûm", "Lâmiyyetu'ş-Şuraf", "Lâmiyyetu İbni'l-Verdî" ve "Lâmiyyetu's-Sâvî" isimli lâmiyyeler örnek olarak incelenmiştir. Bu çalışmada bahsi geçen lâmiyyelerin yazarları hakkında kısaca bilgi verilerek, lâmiyyelerin konularına temas edilmiş ve bu lâmiyyeler etrafında kaleme alınan şerh, hâşiye, tahmis ve tarîz gibi eserler hakkında da bilgi verilmeye çalışılmıştır. Arap edebî literatüründe yukarıda zikrettiğimiz lâmiyyeler dışında olanlar, "diğer lâmiyyeler" başlığı altında ele alınmıştır. Son olarak çalışmanın özetlenmesi ve gerekli yorumların yapılmasıyla makale tamamlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagâtı, Lâmiyye, Arap edebiyatı, Arap şiiri, Kafiye, Revî.

THE LAMIYYAH LITERATURE IN ARABIC

Abstract

In the Arabic literature, the qasidahs built on the rhyme of lâm are called "lamiyya". However, our study is limited to those famous as a "Lamiyya" in the literature. Thus, the aforementioned lamiyyahs were examined with the interpretations, footnotes, takhmees, and innuendoes written about them. In this context, after the definitions of "rawî", "qafiya" and "lâmiyyah" words, which are the basic concepts related to the subject, "lamiyat al-Arab", "lamiyat Ka'b", "lâmiyat al-'Ajam", "lamiyat Shatibiyyah", "lamiyat al Hâjiybiyyah", "lamiyat al-Zekkâk", "lamiyat Ibn Taymiyyah", "lamiyat İndia", "lamiyat al-Jazairiyya", "lamiyat al-Şoraf", "lamiyat al-Rum", "lamiyat Ibn al-Wardi" and "lamiyat Sâwî" were examined. Thus, information was given about the authors of the aforementioned lamiyyahes, and attention was drawn to the subjects they wrote about. In addition, information was given about works such as interpretations, footnotes, takhmees, and innuendoes that were written about those lamiyyahs. In the Arabic literature, other than those we have mentioned are briefly referred under the title of "other lamiyyahes". Finally, the study has been completed by summarizing the article and making the necessary comments.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Lamiyyah, Arab literature, Arabic poetry literature, Rhyme, Meter.

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi /Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 18 Eylül 2020 / 18 September 2020
Kabul Tarihi / Date Accepted: 22 Aralık 2020 / 22 December 2020

BAİD 12 2020

[*] Doktora Öğrencisi, Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgatı
e-mail: sozalp65@gmail.com - Orcid ID: http://orcid.org/0000-0002-4260-6989

[**] Doç. Dr. Öğr. Üyesi, Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgatı
e-mail: htasdelen@uludag.edu.tr - Orcid ID: http://orcid.org/0000-0001-8861-3992

Atıf/Citation: Mehmet Sıdık Özalp - Hasan Taşdelen, "Arap Edebiyatında Lâmiyye Literatürü" *BAİD* 12 (Aralık 2020): 193 - 222

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir.
Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Giriş

Ülkemizde, Lâmiyyeleri ele alan bazı çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalar geneli itibariyle belli lâmiyyeler üzerinde durarak, bu lâmiyyeleri şekil ve muhteva açısından incelemek şeklinde olmuştur. Bizim bu çalışmamız ise daha genel bir bakış açısı taşımaktadır. Söz konusu meşhur lâmiyyeler hakkında yapılan bazı çalışmalardan ulaşabildiklerimizin isimlerini burada zikrediyoruz.

1. Lâmiyye Literatürü ile İlgili Çalışmalar

1.1. Kitaplar

- Mehmet Zihni Efendi, "*Feyz-i Yezdan Kaside-i Lâmiyye (İbnu'l-Verdi) Tercümesi"*[1]

1.2. Tezler

- Timur Aşkan, "*Şenferâ ve Eseri (Divân'ı ve Lâmiyyetu'l-Arab'ı)"*[2]

1.3. Makaleler

- Dursun Hazer, "es-Semev'el b. Adiya'nın vefaya dair Lâmiyye Kasidesi"[3];
- Davut Orhan, *"Şenferâ'nın Hayatı ve Lâmiyyetu'l-'Arab Adlı Kasidesi"*[4]

1.4. Diğer Çalışmalar

- Süleyman Tülücü, *"Sâbit (Amr) b. Mâlik eş-Şenferâ el-Ezdî (öl. 525-550) Kendisine nisbet edilen Lâmiyyetu'l-ʿArab adlı kasideyle tanınan Câhiliye şairi"*[5]
- Rahmi Er, *"Tuğrâî Ebû İsmâîl Mueyyiduddîn el-Hüseyn b. Ali b. Muhammed b. Abdulsamet el-İsfahânî el-Munşî el-Vezîr (öl. 515/1121)"*[6]

Görüldüğü üzere söz konusu çalışmalar sadece en meşhur lâmiyyeler ekseninde dönmektedir. Bu makale, bir lâmiyyeyi detaylı bir şekilde ele alarak tüm ayrıntılarıyla incelemek amacına matuf olarak kaleme alınmamıştır. Zira bu konuda yapılan çeşitli çalışmalar bulunmaktadır. Bizim çalışmamızın amacı, Arap edebiyatında meşhur lâmiyyelerden örnek olarak seçtiklerimizi ana hatlarıyla analiz ederek, literatürdeki lâmiyye geleneğinin ana hatlarını çizmek ve bu lâmiyyeler etrafında yapılan eserleri derli toplu bir şekilde okuyucuya sunmaktır. Bu meyanda, bütün lâmiyyeler için geçerli genel prensipler olup olmadığına dair bir hazırlık çalışması yapmaktır.

---

1 Mehmet Zihni, *Feyz-i Yezdan Kaside-i Lâmiyye (İbnu'l-Verdi) Tercümesi*, (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2. Basım. 2010).

2 Timur Aşkan, *Şenferâ ve Eseri (Divân'ı ve Lâmiyyetu'l-Arab'ı),* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2012).

3 Dursun Hazer, "es-Semev'el b. Âdiya'nın vefaya dair Lâmiyye Kasidesi", *Hitit Üniversitesi Dergisi* 7/24 (2007).

4 Davut Orhan, "Şenferâ'nın Hayatı ve Lâmiyyetu'l-'Arab Adlı Kasidesi", *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (Ekim 2016), 104-117.

5 Süleyman Tülücü *"Şenferâ", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/535-537.

6 Rahmi Er, "Tuğrâî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/339-341.

2. Temel Kavramlar

2.1. Revî (الروي)

Ahfeş (öl. 215/830?):

إِذاَ قَلَّ مَالُ الْمَرْءِ قَلَّ صَدِيقُهُ وأَوْمَتْ إِلَيْهِ بِالْعُيُوبِ الأَصَابِعُ

"Kişinin parası azalınca, dostları da azalır, kusurlarını göstermek için parmaklar ona işaret eder"

beytini örnek vererek revînin sondaki ayn (ع) harfi yani kasîdenin üzerine bina edildiği harf olduğunu ve kasidenin tüm beyitlerinde aynı yerde bulunması gerektiğini belirtmektedir. Ahfeş aynı yerde, ıtlak (işbâ) için kullanılan elif (ا), vâv (و), ye (ي) harfleri, müenneslik tâ'sı (ة), kendinden önce harekeli harf bulunan zamir he (ه), tesniye elifi ve öncesi damme harekesi taşıyan zamir vâv (و) dışındaki bütün harflerin revî harfi olarak kullanılabileceğini kaydeder.[7]

2.2. Kafiye (القافية)

Ahfeş, beytin son kelimesinin 'kâfiye' adını aldığını ve harf için kafiye kavramının kullanılamayacağını belirtir. Bu şekilde isimlendirilmesine gerekçe olarak da kelamı (yani beyti) takip etmesini gösterir.[8] Zira Arapçada (قفا) kökü, tâbi olmak, izlemek manalarına gelmektedir.[9] Görüldüğü üzere kafiye, beyitlerin sonlarında bulunan son kelimeye denirken, revî ise sahîh harflerden oluşan ve kasidelerdeki tüm beyitlerin en sonlarında tekrarlanan harftir. Başka bir ifadeyle beyitlerin son kelimesi kafiye, son harfi ise revîdir.

2.3. Lâmiyye

Şemseddin Sami (öl. 1322/1904), *"Lâmiyyetu'l-Arab"* ve *"Lâmiyyetu'l-Acem"* kasidelerinde de görüldüğü gibi lâm (ل) kafiyesi üzerine mürettep kasidelerin *"Lâmiyye" (لَامِيَّة)* olarak adlandırıldığını belirtmişse[10] de, burada kâfiye kavramını yerinde kullanmadığı görülmektedir. Zira kâfiye yukarıda da geçtiği gibi, beytin son kelimesidir. Kastedilen ise beytin son harfidir ki buna 'revî' denmektedir. Nitekim Kâmûs'unda 'revî' maddesini izah ederken "kâfiyenin harf-i ahîri" diyerek bu durumu tasrih etmiştir.[11] Arap edebî geleneğinden genelde kasideler revîleriyle anıldıklarından, (ل) revîli kasideler de 'Lâmiyye' adıyla anılmıştır. Arap edebiyatında revîleriyle meşhur çok sayıda kaside vardır. Burada birkaç örnek vermenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Hassân b. Sâbit'in (öl. 54/674):

عَفَتْ ذَاتُ الْأَصَابِعِ فَالْجِوَاءُ إِلَى عَذْرَاءَ مَنْزِلُهَا خَلَاءُ

---

7 Ebu'l-Hasan Saîd b. Mes'ade el-Ahfeş, *Kitâbu'l-Kavâfî*, nşr. Ahmed Râtib en-Neffâh (b.y: Dâru'l-Emâne, 1394/1974), 15-18.

8 Ahfeş, *Kitâbu'l-Kavâfî*, 3.

9 el-Fîrûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Yâ'kûb, *el-Kâmûsu'l-muhît*, nşr. Enes Muhammed eş-Şâmî-Zekeriyyâ Câbir Ahmed (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2008), قفا maddesi.

10 Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî* (İstanbul: Şifa Yayınevi, 2012), 256.

11 Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, 676.

"Zâtu'l-Esâbi'deki izler kayboldu. el-Civâ'dan ta 'Azrâ'ya kadar olan mevkilerdeki evler de bomboş"[12]

Beytiyle başlayan ve Hz. Peygamber'i methettiği kasidesi hemze (ء) revîli olduğu için, *"Hemziyye" (هَمْزِيَّة)*[13];

Kâ'b b. Zuheyr'in (öl. 26/645), Hz. Alî'yi methettiği ve:

هلْ حبلُ رملةَ قبلَ البينِ مبتورُ أمْ أنتَ بالحلمِ بعدَ الجهلِ معذورُ[14]

"Remle daha araya ayrılık düşmeden önce sevgi bağını kopartmış mıydı? Yoksa sen bu durumu bilmediğinden dolayı düş kurduğun için mazur mu sayılıyorsun?"

beytiyle başlayan kasidesi revîsi râ (ر) harfi olduğu için, *"Râiyye" (رائِيَّة)* ve Kâ'b b. Zuheyr'in, Hz. Peygamberi methettiği ve

بَانَتْ سُعَادُ، فَقَلْبي اليَوْمَ مَتْبُولُ مُتَيَّمٌ إثْرَها، لَمْ يُفْدَ، مَكْبُولُ[15]

"Su'âd ile aramıza hicran düştü, artık aklım başımda değil. Onun ardından deliye döndüm, fidyesi verilerek kurtarılmamış elleri bağlı bir esirim âdetâ"

beytiyle başlayan meşhur (Bânet Su'âdu veya Burde Kasidesi) kasidesinin revîsi lâm (ل) harfi olduğu için ise *"Lâmiyye" (لَامِيَّة)* olarak meşhur olmuştur.

Burada Arap Edebiyatı Literatüründe Lâmiyye adıyla meşhur olmuş kasidelerin belli başlıları kronolojik sıraya uygun olan ele alınacaktır.

3. Lâmiyyetu'l-Arab (Tavîl)[16]

Bu lâmiyyenin matla şu beyittir:

أَقِيمُوا بَنِي أُمِّي صُدُورَ مَطِيِّكُمْ فَإِنِّي إِلَى قَوْمٍ سِوَاكُمْ لَأَمْيَلُ

"Ey anamın oğulları! Develerinizin yüzünü benim olduğum taraftan başka bir tarafa döndürünüz! Çünkü artık ben kendime sizden başka bir aileye kendimi daha yakın hissediyorum."

Lâmiyye'nin kâili ise, Şenferâ b. Evs'dır (öl. Milâdî 525?).[17]

---

12 Hasan Taşdelen, "*İslâm'ın İlk Dönemine Ait Bir Hiciv Örneği: Hassân b. Sâbit'in Hemziyye'si", Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2009), 310.

13 Bu kaside hakkında detaylı bir değerlendirme için Bk. Taşdelen, "Hassân b. Sâbit'in Hemziyye'si", 299-318.

14 Kâ'b b. Zuheyr, *Dîvânu Kâ'b b. Zuheyr*, nşr. Ali Fâ'ûr (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiye, 1417/1997), 39.

15 Kâ'b b. Zuheyr, *Dîvânu Kâ'b b. Zuheyr*, 60.

16 Amr b. Mâlik eş-Şenferâ, *Dîvânü'ş-Şenferâ*, nşr. Emîl Bedî Yakub (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1417/1996), 58.

17 Kahtânîler'e mensup Câhiliye dönemi şairi, Amr b. Mâlik el-Ezdî (Şenferâ), ikinci kuşak usta şairlerdendir. Hızlı koşan Arap suikastçılardan olan Şenferâ, kavmi tarafından terk edilmiştir. Benû Selâmân kabilesi tarafından öldürülmüştür (525 m. yaklaşık). Geceleyin ölümcül sıçrayışlarının, sıradan bir insanın yirmi adımı kadar olduğu rivayet edilmektedir. Bu nedenle hızlı koşanlar için, *"Şenferâ'dan daha hızlıdır"* demek olan" (أعدى من الشنفرى) deyimi kullanılır. Bk. Hayruddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm Kâmûsu terâcim li eşheri'r-ricâli ve'n-nisâi mine'l-Arabi ve'l-Musta'ribîne ve'l-Musteşrikîn*, (Beyrut: Dâru'l-'ilmi li'l-Melâyîn, 2002), 5/85.

"Lâmiyyetu'l-ʿArab", kahramanlık duyguları ve mertlik ifadeleriyle dolu altmış sekiz beyitlik bir kaside olup Şenferâ'ya nisbet edilen şiirlerin en meşhurudur. Hz. Ömer'in (öl. 23/644), *"Çocuklarınıza Lâmiyyetu'l-ʿArab'ı okutun, çünkü o çocuklara güzel ahlâkı öğretir"* dediği rivayet edilmiştir. Kaside filolojik değeri yanında Câhiliye devri bedevî yaşayışını, bedevîlerin düşünce hayatını, ahlâk prensiplerini, davranışlarını, saâlîku'l-Arab'ın hayat tarzını tasvir etmesi bakımından büyük önem taşır. Bununla birlikte, kasidenin Şenferâ'ya aidiyeti şüphelidir.[18]

Kasidenin içeriğine işaret etmesi açısından burada kasideden bazı beyitleri nakletmenin faydalı olacağını düşünüyoruz.

وَلِي دُونَكُمْ أَهْلُوْنَ: سِيدٌ عَمَلَّسٌ وَأَرْقَطُ زُهْلُولٌ وَعَرْفَاءُ جَيْئَلُ[19]

"Güçlü, hızlı, hafif ve siyah beyaz olan kurtlar ile uzun yeleli sırtlanları sizin yerinize kendime akraba olarak seçtim."[20]

Şair burada kendisini korumadıkları için, akrabalarına darıldığını ve artık onlarla beraber olmaktansa vahşî hayvanlarla birlikte yaşamayı tercih ettiğini dile getirmektedir.

هُمُ الْأَهْلُ لاَ مُسْتَوْدَعُ السِّرِّ ذَائِعٌ لَدَيْهِمْ وَلاَ الْجَانِي بِمَا جَرَّ يُخْذَلُ[21]

"Gerçek dostlar onlardır. Çünkü onlar, sırları yaymaz, suç işleyen, işlediği suç sebebiyle onlar tarafından yüzüstü bırakılmaz."

Burada, hayvanlarla insanları kıyaslayarak, hayvanların daha güvenilir olduğunu dile getirmekte böylece, işlediği suçlardan ötürü kendisini sahiplenmeyen akrabalarını yermektedir.

وَكُلٌّ أَبِيٌّ بَاسِلٌ غَيْرَ أَنَّنِي إِذَا عَرَضَتْ أُولَى الطَّرَائِدِ أَبْسَلُ[22]

"Hepsi de zulme karşı gelir, haksızlığı kabul etmez ve cesurlardır. Ancak ilk av göründüğünde ben hepsinden daha cesurum."

وَإِنْ مُدَّتِ الْأَيْدِي إِلَى الزَّادِ لَمْ أَكُنْ بَأَعْجَلِهِمْ إِذْ أَجشَعُ الْقَوْمِ أَعْجَلُ[23]

"Eller yemeğe uzatıldığında, aralarından en acele davranan ben olmuyorum. Zira, ancak en hırslı olan en aceleci davranandır."

Burada zikredilen son iki beyitte, son derece cesur olduğunu, yapılması gereken bir iş olduğunda bunu her türlü tehlikeyi göze alarak yerine getirdiğini, ancak yapılan işin karşılığını almaya sıra gelince son derece kanaatkâr ve diğergam olduğunu dile getirmektedir.

---

18 Tülücü, *"Şenferâ"*, 38/536.

19 Amr b. Mâlik eş-Şenferâ, *Dîvânü'ş-Şenferâ (Dipnot)*, nşr. Emîl Bedî Yakub (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1417/1996), 59.

20 (سيد): kurt, (عملس): güçlü ve hızlı, (أرقط): siyah ve beyaz karışımı, (زهلول): hafif, (عرفاء): uzun yeleli sırtlan ve (جيئل) ise sırtlanların isimlerindendir. Bk. eş-Şenferâ, *Dîvânü'ş-Şenferâ (Dipnot)*, 59.

21 eş-Şenferâ, *Dîvânü'ş-Şenferâ (Dipnot)*, 59.

22 eş-Şenferâ, *Dîvânü'ş-Şenferâ (Dipnot)*, 59.

23 eş-Şenferâ, *Dîvânü'ş-Şenferâ (Dipnot)*, 59.

Buradaki örnek beyitlerden de anlaşılacağı üzere bu lâmiyye geneli itibariyle sıkıntılarla dolu bir hayattan süzülen hikmetleri dile getirmektedir. Çok sayıda şerh yazılmasının belki de sebeplerinden birisi budur.

3.1. Şerhleri

Kaynaklarda geçen *Lâmiyyetu'l-Arab'ın* şerh ve bu şerhlerin müelliflerinin isimlerini şu şekilde sıralamak mümkündür:[24]

1. Muberred, (öl. 285/899), *Şerhu Lâmiyyeti'l-Arab*[25]
2. Sa'leb (öl. 291/904) şerhi
3. Ebû Bekir b. Dureyd (öl. 321/933)[26]
4. Hatîb et-Tebrîzî (öl. 502/1109) şerhi
5. Zemahşerî (öl. 538/1144), *E'cebu'l-'aceb fî şerhi Lâmiyyeti'l-Arab*[27]
6. İbnu'ş-Şecerî (öl. 542/1147) şerhi
7. 'Ukberî (öl. 616/1219) şerhi
8. Yahya b. Abdulhamid el-Halebî (öl. 618/1121'den sonra)[28]
9. İbnu Ebî Tay en-Neccâr (öl. 630/1232-3), *el-Muntahab fî şerhi Lâmiyyeti'l-Arab*[29]
10. İbn Mâlik (öl. 672-1274)[30]
11. Mueyyid b. Abdullatif en-Nakçevânî (öl. 982/1574-5)[31]

---

24 Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1539; Carl Brockelmann, *Târihu'l-edebi'l-Arabî*, çev. Abdulhalim en-Neccâr (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1959), 1/108; Abdülkerim Muhammed el-Es'ad, *el-Vesît fî tarihi'n-nahvi'l-Arabî,* (Riyad: Dâru'ş-şevvâf li'n-neşri ve tevzi', 1992), 291; Mahmut Abdullah Abdulmaksud Yunus, "el-Cuhûdu'l-lugaviyye li't-Tebrîzî ve'z-Zemahşerî ve'l-Ukberî fî şurûhihim li Lâmiyyeti'l-Arab li Şenferâ dirâsetu muvâzene", *Ezher Üniversitesi Arap Dili Fakültesi Yıllık Dergisi* 18/4 (2014), 3395-3396; eş-Şenferâ, *Dîvânü'ş-Şenferâ*, 20; Ebû Cum'a Saîd b. Mesud el-Mâğûsî el-Merrâkuşî, *İthâfu zevi'l-erab bi mekâsidi Lâmiyyeti'l-Arab* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiye, 1971); Abdullah el-Cerârî, *Şeyhu'l-cemâati el-Allâme Muhammed el-Mekkî el-Bettâvirî er-Rabâtî (Şahsiyâtun Mağribîyye 3)* (b.y: Matba'atu'l-Cedîde ed-Dâru'l-Beydâ', 1398/1978), 82.

25 *Ziriklî,* bu şerhi, Sa'leb'in bir öğrencisinin kaleme aldığının düşünüldüğü rivayet etmektedir. Bk. ez-Ziriklî, *el-A'lâm,* 5/85; Muberred (ö. 285/899), *"Şerhu Lâmiyyeti'l-Arab"* adında bir şerh yazmıştır. Muberred'in bu şerhi Kostantiniyye: Matba'atu'l-Cevâib'da yayınlanmıştır. Fakat ağır basan görüş, bu şerhin Sa'leb tarafından kaleme alınmış olmasıdır. Bu şerhin bir nüshası, 2/1244 kayıt numarasıyla Asfia (State Central Library -SCL-) Kütüphanesinde bulunmaktadır. Bk. Yunus, "el-Cuhûdu'l-lugaviyye, 3395.

26 İbn Dureyd şerhinin bir nüshası 6708 kayıt numarasıyla Berlin kütüphanesindedir. Bk. Yunus, "el-Cuhûdu'l-lugaviyye", 3395.

27 Zemahşerî'nin yazmış olduğu *"A'cebu'l-'aceb fî şerhi Lâmiyyeti'l-Arab"* isimli şerhi, (سبحانك اللهم وبحمدك معرب الافهام...) şeklinde başlamaktadır. Bk. Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1539.

28 Bu şerh, 618/1121 tarihinde Yahya b. Abdulhamid el-Halebî el-Gassânî tarafından telif edilmiş olup 314 kayıt numarasıyla el Escorial 2 (İspanya) Kütüphanelerinde mevcuttur. Bk. Brockelmann, *Târihu'l-edebi'l-Arabî,* 1/108.

29 Neccâr şerhinin bir el yazması, 314 kayıt numarasıyla el Escorial 2 (İspanya) mevcuttur. Bk. Yunus, "el-Cuhûdu'l-lugaviyye", 3395.

30 İbn Mâlik'in şerhi, Mahmûd Muhammed el-'Amûdî tarafından tahkik edilerek, 2000 yılında en-Neccâh el-Vataniye Üniversitesi Dergisinin, 14. Cilt 2. Sayısında yayınlanmıştır. (Nablus/Filistin) Bk. Yunus, "el-Cuhûdu'l-lugaviyye", 3395.

31 Nakçevânî'nin şerhi, el-'Amûdî tarafından tahkik edilerek, 1999 yılında Ceraş Üniversitesi Dergisinin, 3. Cilt 2. Sayısında yayınlanmıştır. (Ceraş/Ürdün) Bk. Yunus, "el-Cuhûdu'l-lugaviyye", 3395.

12. Ebû Cum'a Saîd b. Mesud el-Mâğûsî (öl. 1016/1607), *İthâfu zevi'l-ereb bi mekâsidi Lâmiyyeti'l-Arab*[32]
13. Abdulkadir el-Bağdâdî (öl. 1093/1682)[33]
14. Ebu'l-İhlâs el-Feyûmî (öl. 1101/495'ten sonra), *Unvânu'l-edeb bi şerhi Lâmiyyeti'l-Arab*[34]
15. İbn Zâkû el-Mağribî (öl. 1120/1708), *Tefricu'l-kureb 'an kulûbi ehli'l-ereb fî ma'rifeti Lâmiyyeti'l-Arab*[35]
16. Ataullah b. Ahmed el-Mısrî (öl. 1188/1774), *Nihâyetu'l-ereb fî şerhî Lâmiyyeti'l-Arab*[36]
17. Muhammed el-Mekkî er-Rabâtî (öl. 1355/1936), *Şerhu Lâmiyyeti'l-Arab*[37]
18. Muhammed b. el-Hüseyin et-Türkî (öl. ?)[38]
19. Abdulhalim Hafnî, *Şerhu ve dirâsetu Lâmiyyeti'l-Arab li Şenferâ*[39]

Mahmut Abdullah, söz konusu şerhler arasında en eski ve en değerli olanların Hatîb et-Tebrîzî (öl. 502/1109), Zemahşerî ve el-'Ukberî (öl. 616/1219) tarafından kaleme alınan şerhler olduğunu beyan etmiştir. Abdullah, bu nedenle yaptığı çalışmada bahsi geçen üç şerhi ele alarak incelediğini belirtmiştir.[40]

4. Lâmiyyetu Kâ'b b. Zuheyr (öl. 26/645) (Basît)[41]

Kâ'b b. Zuheyr, hayat zorlukları ve maddi sıkıntılarla sürekli uğraşmak zorunda kalan büyük ve usta bir şairdir. Kardeşi Buceyr ise kendisinden önce Müslüman olmuş ve Mekke'nin fethinde Resulullah'ın (s.a.v.) yanında yer almıştır. Müslüman olmadan önce Kâ'b, şiiriyle Hz. Peygamber'i hicvettiği için hakkında yakalandığı yerde öldürülmesi emri verilmişti.[42] Bu haberi kendisine ulaştıran kardeşi Buceyr, ayrıca çok dikkatli olması konusunda da uyarmıştı. Çünkü daha önce benzer gerekçe ile Medineli şair Ka'b el-Eşraf yakalanıp öldürülmüştü. Bunun üzerine ne yapacağını şaşıran ve büyük endişeye kapılan Kâ'b sırasıyla Hz.

---

32 Mâğûsî'nin şerhi, Muhammed Emin el-Mu'edîb tarafından tahkik edilerek, 1971 yılında Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiye tarafından Beyrut'ta basılmıştır. Bk. el-Merrâkuşî, *İthâfu zevi'l-ereb bi mekâsidi Lâmiyyeti'l-Arab*.

33 Bağdâdî'nin şerhi de el-'Amûdî tarafından tahkik edilerek, 1411/1990 yılında Ezher Üniversitesi Dergisinin, 13. Cilt 1. (a) Sayısında yayınlanmıştır. (Gaza/Filistin) Bk. Yunus, "el-Cuhûdu'l-lugaviyye", 3395.

34 Bu şerh el-'Amûdî tarafından tahkik edilerek, yayınlanmıştır. Bk. Yunus, "el-Cuhûdu'l-lugaviyye", 3396.

35 Bu şerh, 1328/1910 yılında 1. Baskı olarak Ahmed Naci el-Cemal, Muhammed Emin el-Hancî ve kardeşi sponsoruyla yayınlanmıştır. el-'Amûdî tarafından da tahkik edilerek, 2. Baskısı yapılmıştır. Bk. Yunus, "el-Cuhûdu'l-lugaviyye", 3396.

36 Bu şerh, el-Cemal ve Hancî kardeşlerin desteğiyle 1328/1910 yılında Mısır Hamzâvî'de Muhammed Mattar yayınları tarafından basılmıştır. Ayrıca Abdullah el-Gazalî tarafından da tahkik edilerek, Kuveyt Üniversitesi Edebiyat Fakültesi yıllık dergisinin 12. Yılında (1412-1413/1991-1992) tarihinde yayınlanmıştır. Bk. Yunus, "el-Cuhûdu'l-lugaviyye", 3396.

37 el-Cerârî, *Şeyhu'l-cemâati el-Allâme Muhammed el-Mekkî,* 82.

38 Bu şerh, yazarın el yazmasıyla 4144 kayıt numarasıyla Ayasofya'da ve 732 kayıt numarasıyla St. Petersburg Üniversitesinde mevcuttur. Bk. Brockelmann, *Târihu'l-edebi'l-Arabî,* 1/108.

39 Bu çalışma, 1429/2008 yılında Kahire'de Mektebetu'l-Âdâb tarafından yayınlanmıştır. Bk. Yunus, "el-Cuhûdu'l-lugaviyye", 3396.

40 Yunus, "el-Cuhûdu'l-lugaviyye", 3391.

41 Kâ'b b. Zuheyr, *Dîvânu Kâ'b b. Zuheyr*, 60.

42 Ebû Zeyd Muhammed b. Ebu'l-Hattâb el-Kuraşî, *Cemheratu eş'âri'l-Arab*, nşr. Alî Muhammed el-Bicâdî, Nehdatu Misr li't-tiba'a ve'n-neşr ve't-tevzî', (y.y: ty), s. 36.

Ebu Bekir ve Hz. Ömer'e giderek kendisine eman vermelerini ister. Ancak onlar, hakkında verilen hükme aykırı davranmamak için eman vermezler. Nihayet Hz. Ali'ye başvuran Ka'b'a Hz. Ali, "kimliğini gizleyerek mescide gel, Hz. Peygamber namazı bitirince Hz. Peygamber'e hitaben "Ey Allah'ın elçisi biat etmek istiyorum" diyerek eline sarıl ve eman iste, umuyorum ki Hz. Peygamber bu şekilde seni bağışlar" der. Ka'b, denilenleri yapar ve gerçekten de Hz. Peygamber Ka'b'a eman verir. O da onun huzurunda meşhur kasidesini inşad eder.[43] Bu kasidenin matlaı şudur:

بَانَتْ سُعَادُ فَقَلْبِي الْيَوْمَ مَتْبُول مُتَيَّمٌ إِثْرَهَا لَمْ يُجْزَ مَكْبُولُ[44]

"Suʿâd ile aramıza hicran düştü. Bugün kalbim derde uğramıştır. Su'âd'ın izinin esiri olmuş ve fidyesi verilmemiş bir tutsak gibi elleri bağlı kalakalmıştır"

Ka'b, kasidenin:

إِنَّ الرَّسُولَ لَسَيْفٌ يُسْتَضَاءُ بِهِ مُهَنَّدٌ مِنْ سُيُوفِ اللهِ مَسْلُولُ[45]

"Resul, yol gösteren bir kılıçtır. Hint menşeli, kınından çekilmiş Allah'ın (c.c), kılıçlarındandır"

beytine gelince, Hz. Peygamber kendisine bir hırka giydirir. Daha sonra bu hırka Muaviye tarafından 20.000 dirhem karşılığından satın alınmıştır. Halifelerin bayramlarda giydikleri hırka, bu hırkadır.[46]

Demirayak, *Kasîdetu'l-Burde*'nin, Câhiliye döneminin geleneksel kaside tarzıyla nazmedilmiş olduğunu, nesîb bölümüne şairin Suʿâd'ın[47] ayrılığından söz ederek başladığını, tasvir bölümünde kaside geleneğine uygun olarak memduha ulaşmak üzere bindiği deveyi tasvir ettiğini, kasidenin medih bölümünün özür beyanı ve Hz. Peygamber'le muhacirleri medih olmak üzere iki kısımdan oluştuğunu belirtmektedir. O, Kâ'b'in, Resûl-i Ekrem'in kendisini affetmesi hususunda hiçbir dostundan yardım görmediğini, Resûlullah'a kendisi hakkında olumsuz birçok şey söylendiğini, ancak bunların dedikoducular tarafından uydurulduğunu, Hz. Peygamber'den ceza değil af umduğunu söyledikten sonra onu övmeye başladığını belirtmiştir. Kasideye bir bütün olarak bakıldığında korku, endişe, dışlanma, sıkıntı ve ümitsizlikten oluşan psikolojik bir atmosferin hâkim olduğunu ve ayrılıkla başlayıp ölüm teması ile son bulan kasidenin kötümser duygular içinde nazmedildiğini de vurgulamıştır.[48]

---

43 el-Kuraşî, *Cemheratu eş'âri'l-Arab*, s. 36

44 Kâ'b b. Zuheyr, *Dîvânu Kâ'b b. Zuheyr*, 60.; İbnu Kuteybe *eş-Şi'ru ve'ş-şu'arâ*, nşr. Ahmed Muhammed Şakir, (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1377/1958), 1/154.

45 Kâ'b b. Zuheyr, *Dîvânu Kâ'b b. Zuheyr*, 67.

46 Bk. İbnu Kuteybe *eş-Şi'ru ve'ş-şu'arâ*, 1/155.

47 Burada Suad, şairin hayali sevgilisinin adıdır. Suʿâd yumuşak sesli, ılık bakışlı, gözleri sürmeli, vücudunun aşağı kısımları dolgun, yukarı kısımları zayıf, orta boylu, tebessüm ettiği zaman beyaz dişleri görünen bir ceylandır. Şair burada Suʿâd'ı nasihat dinlemeyen, sözünde durmayan, cefakâr, yalancı, vefasız dost simgesi olarak kullanır. Bk. Kenan Demirayak, "Kasîdetu'l-Bürde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 24/567.

48 Demirayak, "Kasîdetu'l-Bürde", 24/567.

Elli dokuz beyitten oluşan ve basît bahrinde söylenen[49] lâmiyyenin bazı beyitlerini buraya dercediyoruz.

كُلُ ابْنِ أُنْثَى وَإِنْ طَالَتْ سَلاَ مَتُهُ يَوْماً عَلَى آلَةٍ حَدْبَاءَ مَحْمُولُ[50]

"Her annenin çocuğu, ne kadar uzun yaşarsa yaşasın, günün birinde tabut ile taşınacaktır"

أُنْبِئْتُ أَنَّ رَسُولَ اللهِ أَوْعَدَنِي وَالْعَفْوُ عِنْدَ رَسُولِ اللهِ مَأْمُولُ[51]

"Resulullah tarafından tehdit edildiğim söylendi, oysa Resulullah katında umulan aftır"

لاَ تَأْخُذَنِّي بِأَقْوالِ الْوُشَاةِ وَلَمْ أَذْنِبْ وَإِنْ كَثُرَتْ فِيّ الْأَقَاوِيلُ[52]

"İftira atanların sözlerine dayanarak beni cezalandırmayınız. Her ne kadar hakkımda söylenen çok şey varsa da işlediğim hiçbir suç yoktur"

Görüldüğü üzere kasidenin teması, Hz. Peygamber'i övdükten sonra genel olarak, özür ve af dilemektir. Şair, talebini bu beyitlerle net bir şekilde dile getirmiştir.

4.1. Şerh, Tahmis, Tarîz ve Taştîrleri

Kâ'b b. Zuheyr'in *"Bânet Suʿâd"* kasidesi üzerine çok sayıda şerh, tahmis, tarîz ve taştîrler yazılmıştır. İbn Hişâm (öl. 761/1360) tarafından *Şerhu Kasîdet'i Bânet Suʿâd* adıyla kaleme alınan şerhin muhakkiki Abdullah Abdulkadir et-Tavîl, *Bânet Suʿâd* kasidesi üzerine yazılan şerh, tahmis, tarîz ve taştîrleri kaydederek eser isimlerini gösteren listeler oluşturmuştur.[53] Söz konusu şerh, tahmis, tarîz ve taştîrleri ayrı ayrı kaynaklarıyla verilmek yerine, bu listeler, hicrî takvime göre verilen vefat tarihleri yanına milâdî tarihler eklenerek, aktarılmıştır. Ancak gerekli gördüğümüz yerlerde ek bilgileri de dipnotta vermeyi ihmal etmedik.

4.1.1. Şerhleri

1. Ebû Zekeriya Yahya b. Ali et-Tebrizî (öl. 509/1109), *Şerhu Kasîdet'i Bânet Suʿâd*
2. Ebu'l-Berekât Abdurrahman b. Muhammed el-Enbârî (öl. 577/1181), *Şerhu Kasîdet'i Bânet Suʿâd*
3. İbnu'l-Lebbâd el-Bağdâdî (öl. 629/1231), *Kitâbu'l-elifi ve'l-lâm şerhu Bânet Suʿâd*
4. İbn Hişâm en-Nahvî (öl. 761/1630), *Şerhu Bânet Suʿâd*[54]

---

49 Kâ'b b. Zuheyr, *Dîvânu Kâ'b b. Zuheyr*, 60/67.

50 Kâ'b b. Zuheyr, *Dîvânu Kâ'b b. Zuheyr*, 65.

51 Kâ'b b. Zuheyr, *Dîvânu Kâ'b b. Zuheyr*, 65.

52 Kâ'b b. Zuheyr, *Dîvânu Kâ'b b. Zuheyr*, 65.

53 Cemâluddîn Muhammed b. Hişâm el-Ensârî, *Şerhu Kasîdet'i Bânet Suʿâd*, nşr. Abdullah Abdulkadir et-Tavîl, (Kahire: el-Mektebetu'l-İslamiye, 1431/2010), 37-42.

54 Cemâluddîn Muhammed b. Hişâm el-Ensârî (öl. 761/1360) tarafından, *Şerhu Kasîdet'i Bânet Suʿâd* adında bir şerh kaleme alınmıştır. Abdullah Abdulkadir et-Tavîl tarafından bu şerh tahkik edilerek, 1431/2010 tarihinde birinci baskı olarak Kahire'de yayınlanmıştır. İbn Hişâm'ın şerhi üzerine Abdulkadir b. Ömer el-Bağdâdî (öl. 1093/1682) tarafından, *Hâşiyetun 'alâ şerh-i Bânet Suʿâd li İbni Hişâm* adından bir haşiye yazılmıştır. Bağdâdî'nin haşiyesi, Nazif

5. Nukrekâr Abdullah b. Muhammed (öl. 776/1375), *Şerhu Bânet Suʿâd*
6. Ömer b. Abdurrahman el-Mâzî (öl. 782/1380-1), *Şerhu Bânet Suʿâd*
7. Cemâluddîn el-Emyûtî (öl. 790/1388), *Muhtasar-u Şerh-i Bânet Suʿâd*
8. Ahmed b. Muhammed el-Lahmî (öl. 790/1388), *Şerhu Bânet Suʿâd*
9. Seyit Şerif el-Cürcânî (öl. 816/1413), *Şerhu Kasîdet'i Bânet Suʿâd*
10. Muhammed b. Yaʻkûb el-Fîrûzâbâdî (öl. 817/1415), *Zâdu'l-meʻâd fî vezni Bânet Suʿâd*
11. Şihâbuddîn b. Şemsuddîn ez-Zâvlî[55] (öl. 849/1445-6), *Şerhu Kasîdet'i Bânet Suʿâd*
12. Cemâluddîn Yusuf b. el-Hasan el-Makdisî (öl. 880/1475-6), *el-İrşâd ilâ ittisâli Bânet Suʿâd*
13. Muhammed Han el-Fatih (öl. 883/1478-9), *Şerhu Bânet Suʿâd*
14. Abdulkadir b. İbrahim el-Mahallî (öl. 907/1501), *Şerhu Kasîdet'i Bânet Suʿâd*
15. Suyûtî (öl. 911/1505), *Muhtasar-u Şerh-i Bânet Suʿâd li İbni Hişâm en-Nahvî*
16. Sıddîk b. Muhammed el-Hanefî (öl. 920/1514-5), *en-Nuketu'l-ciyâd fî Şerh-i Bânet Suʿâd*
17. İbn Hacer el-Heytemî (öl. 973/1566), *Kunhu'l-murâd fî Şerh-i Bânet Suʿâd*
18. İbnu's-Sefîh (öl. 973/1565-6), Şerhu Bânet Suʿâd
19. Salih b. es-Sıddîk el-Yemenî (öl. 975/1567-8), *el-İktisâd Şerhu Bânet Suʿâd*
20. Ali b. Sultan Muhammed el-Kârî (öl. 1014/1605), *Şerhu Kasîdet'i Bânet Suʿâd*
21. Ahmed b. Abdullah el-Hadramî (öl. 1091/1680-1), *Şerhu Kasîdet'i Bânet Suʿâd*
22. Abdülkadir b. Ömer el-Bağdâdî (öl. 1093/1682), *Hâşiyetun 'alâ "Şerh-i Bânet Suʿâd" li-İbni Hişâm en-Nahvî*
23. Muhammed b. İsa el-Kenânî (öl. 1153/1740-1), *Şerhu Bânet Suʿâd*
24. Muhammed b. Mahmud et-Trabzûnî (öl. 1200/1785), *Şerhu Kasîdet'i Bânet Suʿâd*
25. Mustafa İsâmuddîn Üsküdarî (öl. 1203/1789), *et-Tuhfetu'l-endâriyye fî Şerhi Kasîdeti'l-ensâriyye*
26. Süleyman b. Ömer el-'Acîlî (öl. 1204/1790), *Şerhu Kasîdet'i Bânet Suʿâd*
27. Muhammed b. es-Seyid Ahmed el-Kostantînî (öl. 1208/1793-4), *Şerhu Kasîdeti Bânet Suʿâd (Türkçe)*
28. Ahmed b. Abdullah el-Bağdâdî (öl. 1210/1795-6), *Şerhu Kasîdeti Bânet Suʿâd*
29. Ebu'n-Nasr Muhammed et-Trablusî (öl. 1218/1803-4), *Şerhu Kasîdet'i Bânet Suʿâd*
30. Bedruddîn Muhammed el-Makdisî (öl. 1219/1804-5), *Keşfu'l-İsʻâd fî şerhi Kasîdeti Bânet Suʿâd*
31. Ahmed b. Muhammed el-Yemenî (öl. 1253/1837), *el-Cevheru'l-Vekkâd fî şerhi Bânet Suʿâd*

Muharrem Hoca tarafından tahkik edilerek, 1400/1980 yılında Almanya'nın Wiesbaden ilinde Franz Steıner yayınları tarafından üç cilt şeklinde basılan bu eser, Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesinde 23778 demirbaş ve 892.7/HİŞ. H tasnif numarasıyla mevcuttur.

55 Âbâddelhî/Hindistan.

32. İbrahim b. Muhammed el-Bâcûrî (öl. 1276/1860), *Hâşiyetun ʻalâ Şerh-i Bânet Suʿâd li İbni Hişâm en-Nahvî*
33. Hayâlî Râmu'l-Munşî el-Hindî (öl. 1289/1872-3), *Şerhu Kasîdeti Bânet Suʿâd*
34. Molla Bey Ahmet Muhtar el-Vezir[56] (öl. 1300/1882), *Şerhu Kasîdeti Bânet Suʿâd*
35. Eyüp Sabri Paşa (öl. 1308/1890), Şerhu Bânet Suʿâd[57] (Türkçe)

4.1.2. Tahmis ve Tarîzleri

1. Muhammed b. Saîd el-Bûsîrî[58] (öl. 695/1296), *Zuhru'l-meʻâd fî muârazati Bânet Suʿâd*
2. Şerefuddîn Ebî Saîd Şaban el-Kureşî (öl. 811/1408'den sonra), *"Miftâhu bâbi'l-ferec" (el-Kısmı'l-evvel bi tahmisi Bânet Suʿâd)*
3. Muhammed b. Abdulkadir el-Vâsıtî (öl. 838/1434-5), *Teysîru'ş-şidde ve bulûğu'l-murâd fî tahmisi Kasîdet-i tahmisi Bânet Suʿâd*
4. Muhammed b. Şaban el-Mısrî (öl. 949/1542-3), *Tahmis-u Kasîdet-i Bânet Suʿâd*
5. Uryânî Osman b. Abdullah[59] (öl. 1168/1755), *Mirsâdu'l-murâd fî şerhi tahmîsi Bânet Suʿâd*
6. Abdullah b. Abdullah el-Adkâvî (öl. 1184/1770-1), *Tahmîs-u Bânet Suʿâd*
7. Abdulkadir Saîd et-Trablusî (öl. 1230/1814-5), *Neylu'l-murâd fî Taştîri'l-Hemziyye ve Bânet Suʿâd*
8. Şeyh Abdullah es-Suveydî (öl. 1237/1821-2), *Zuhru'l-meʻâd fî muârazati Bânet Suʿâd*
9. Muhammed b. Mustafa el-Berzencî (öl. 1254/1838), *Tahmis-u Kasîdet-i Bânet Suʿâd*
10. Şeyh Hüseyin b. Selim ed-Ducânî (öl. 1274/1858), *Tahmis-u Kasîdet-i Bânet Suʿâd*

Bânet Suʿâd kasidesine yazılan şerhlerin bu listeyle sınırlı olmadığını belirtilmesi gerekir. Örneğin Suyûtî tarafından kaleme alınan *Kunhu'l-murâd fî beyâni Bânet Suʿâd* isimli bir şerh, Mustafa 'Uleyyân tarafından tahkik edilerek,

---

56 Eski sadrazamlardan Koca Yûsuf Paşa'nın torunudur. Bk. Mehmet İpşirli, "Ahmed Muhtar Beyefendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/105.

57 Eyüp Sabri Paşa (ö. 1308/1890) tarafından *Azîzu'l-âsâr şerh-i Kasîde-i Bânet Suʿâd* adından *Bânet Suʿâd* kasidesi Türkçeye tercüme edilmiştir. 1291/1874 yılında Şeyh Yahya Efendi Matbaası tarafından İstanbul'da birinci baskı olarak yayınlanan bu şerh, Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesinde 37121 demirbaş ve 892.7/EYÜ. A tasnif numarasıyla mevcuttur. Bk. Eyüp Sabri Efendi, *Azîzu'l-âsâr şerh-i Kasîde-i Bânet Suʿâd*, (İstanbul: Şeyh Yahya Efendi Matbaası, 1291/1874).

58 695/1296? yılında vefat eden ve tam adı Muhammed b. Saîd b. Hammâd b. Muhsin b. Abdullah b. Sinhâc b. Melâl es-Sinhâcî Şerefuddîn el-Bûsîrî olan Şerefuddîn'in ebeveynlerinden biri Ebûsîr (Mısır), diğeri ise Delâs'tandı (Mısır). Kendisine, söz konusu kelimelerin birleşiminden oluşan *"Delâsîrî"* denilirdi. Bununla beraber, *Bûsîrî* olarak meşhur olmuştu. Şerefuddîn el-Bûsîrî, (الى متى أنت باللذاتِ مشغولُ وأنت عن كل ما قدمت مسؤولُ) ile başlayan *Bânet Su'âd* vezninde bir kasîde kaleme aldığı gibi *Kasîdetu'l-Burde* olarak meşhur olan ve (أمن تذكر جيران بذي سلم مزجت دمعاً جرى من مقلة بدم) ile başlayan kasideyi de kaleme almıştır. Bk. Muhammed b. Şakir el-Kutubî, *Fevâtu'l-vefeyât ve'z-zeyl ʻaleyhâ, nşr.* İhsan Abbas, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1394/1974), 3/362-368.

59 Uryânî Osman Efendi için Bk. İlyas Çelebi, "Uryânî Osman Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2016), 2/632-633.

yayınlanmıştır.[60] Muhammed el-Mekkî er-Rabâtî (öl. 1355/1936), tarafından *Şerhu Bânet Suʿâd* adında bir şerh yazılmıştır.[61] İstanbul Dârülfünun İlâhiyat Fakültesi mezunu, Galata Saray Lisesi Sabık Muallimlerinden Ispartalı Zeynulabidin (öl. 1347/1928'den sonra?), *Kasîdetu'l-Bürde'yi*, *Hadika-i Semeretu'l-fuâd Kasîdetu Bânet Suʿâd* isimli eseriyle Osmanlıcaya çevirmiştir. Ispartalı başlangıç bölümünde, o dönemde yaşadığı sıkıntıları *Kasîde-i Bürde-i Şerif* bölümünde kasidenin tarihçesini anlatmış, *Kasîdetu Bânet Suʿâd* bölümünde kasidenin beyitlerini tek tek tercüme etmiştir. Son bölümde ise Hattat Mustafa Halim (Özyazıcı) el yazmasıyla kasidenin Arapça metnine yer verilmiştir. 1347/1928 yılında Ahmet Kâmil ve Şeriki Matbaası tarafından İstanbul'da yayınlanan bu eser,[62] Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesinde 37103 demirbaş ve 892.7/KAB. K tasnif numarasıyla mevcuttur.

5. Lâmiyyetu'l-Acem (Basît)[63]

Vezir Mueyyiduddîn Ebû İsmail el-Hüseyin b. Ali et-Tuğrâî (öl. 515/1121)[64], 505/1111 yılında Bağdat'ta durumunu dile getirdiği ve zamanına sitem ettiği:

أَصَالَةُ الرَأْيِ صَانَتْنِي عَنِ الْخَطَلِ وَحِلْيَةُ الْفَضْلِ زَانَتْنِي لَدَى الْعَطَلِ

"Görüşlerimde sabit durmam, yanlış kararlar almamı engellemiştir. Erdemliğin ziynetleri, takısız halimi süslendirmiştir"

beytiyle başlayan bir manzume kaleme almıştır.[65] Bu manzûme *Lâmiyyetu'l-Acem* adıyla şöhret bulmuştur. Muhammed el-Betâvrî (öl. 1355/1936) manzumenin bu adla meşhur olmasının sebebini, bu kasidenin Şenferâ tarafından yazılan *Lâmiyyetu'l-Arab'a*; edep, hikmet ve özlü sözler bakımından benzerlik taşımasına ve acem diyarında nazmedilmesine bağlar.[66]

---

60 Bk. Celaluddin Abdurrahman es-Suyûtî, *Kunhu'l-murâd fî beyâni Bânet Suʿâd, nşr.* Mustafa 'Uleyyân, (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1426/2005).

61 el-Cerârî, *Şeyhu'l-cemâati el-Allâme Muhammed el-Mekkî,* 85.

62 Zeynulabdin Ispartalı, *Hadika-i Semeretu'l-fuâd Kasîdetu Bânet Suʿâd*, (İstanbul: Ahmet Kâmil ve Şeriki Matbaası, 1347/1928).

63 Muhammed el-Mekkî el-Bettâvirî, *Şâfiyetu'd-decem 'alâ Lâmiyyeti'l-Acem,* (Rabat: Matbaatu'l-Emniyye, 1370/1951), 3.

64 Resmi yazışmalarda amir ve meliklerin isimlerini ihtiva eden tuğraları çekenlere *Tuğrâî* (tuğrakeş, nişancı) denir. Kâtiplerin gururu olarak bilinen Mueyyiduddîn el-Hüseyin b. Ali el-Munşî, 453/1061 yılında doğmuştur. Üstün değerlere ve güzel bir ahlaka sahip olan Tuğrâî, döneminde nazım ve nesir alanlarında eşsiz bir konuma yükselerek üstünlük sağlamıştır. Azerbaycan'da bir dönem vezirlik görevini yaptıktan sonra Musul'a giderek Selçuklu Sultanı Mesut b. Muhammed'in hizmetine girmiştir. Şiir ve kimya alanlarında nam salan Tuğrâî, 515/1121 yılında Bağdat'ta Nizamiye Medresesi yanında bulunan bir çarşıda öldürülmüştür. Bk. Cornelius Van Alen Van Dyck, *Kitâbu İktifâi'l-Kunûʿ bimâ huve matbûʿ min eşheri't-teâlifi'l-Arabiyeti fi'l-metâbiʿi'ş-şarkiyeti ve'l-garbiye*, nşr. es-Seyid Muhammed Ali el-Beblâvî, (Mısır: Mektebetu'l-Hilâl, 1313/1896), 274.

65 Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1537; Ebu'l-Vefâ Behâuddîn Abdullah b. Mustafa b. Cercîs el-Favdî el-Musilî, *Fâidetu'l-ihvan ve 'âidet'l-a'yân risâletun fî esmâi'l-musannefâti ve muellifîhâ muntahabatun min Keşfi'z-zunûn*, nşr. Re'fet Lüey Hüseyin âl Ferec, Beyrut: (Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiye, 1971), 138.

66 el-Bettâvirî, *Şâfiyetu'd-decem,* (Rabat: Matbaatu'l-Emniyye, 1370/1951), 4.

Sitem dolu bu kasidede, Tuğrâî, Bağdat'ta bulunmaktan memnun olmadığını şu şekilde dile getirir:

فِيمَ الْإِقَامَةُ بِالزَّوْراءِ لاَ سَكَنِي بِهَا وَلاَ نَاقَتِي فِيهَا وَلاَجَمَلِي[67]

"Neden Bağdat'a oturuyorum ki? Oysa Bağdat'ta bir yurdum olmadığı gibi iğnem ipliğim bile yoktur"[68]

Tuğrâî, hayatında yaşadığı siyasi, sosyal ve ekonomik gibi sıkıntılara rağmen onurundan ödün vermediğini de şu şekilde aktarmıştır:

مَجْدِي أَخِيراً وَمَجْدِي أَوَّلاً شَرَعٌ وَالشَّمْسُ رَأْدَ الضُّحَى كَالشَّمْسِ فِي الطَّفَلِ[69]

"Benim şanımın önü de sonu da aynıdır. Kuşluk güneşi ile ikindi güneşinin aynı olması gibi."

Lâmiyyetu't-Tuğrâî olarak da bilinen ve elli dokuz beyitten oluşan *Lâmiyyetu'l-Acem*'in yapılan baskıları kronolojik olarak aşağıdaki şekilde verilmiştir.

1. Jacobus Golius (öl. 1078/1667) tarafından Latince çevirisiyle birlikte 1038-9/1629 yılında Leiden'de;[70]
2. 1072/1661 yılında Oxford Üniversitesi tarafından İngiltere'de[71];
3. 1172-3/1759 yılında Dresden'de ve 1182-3/1769 yılında Frankfurt'ta;[72]
4. 1230/1814 tarihinde Orta Rusya Özbekistan'ın Kazan'ın da Ferayin'in (فراين) gözetiminde Lâmiyyetu'l-Arap ile;[73]
5. 1300/1882-3 yılında Kostantînîyye'de (İstanbul'da);[74]
6. 1985 yılında İsmail Erzen (öl. 1968) tarafından yapılan Türkçeye tercümesi, İstanbul'da basılmıştır.[75]

5.1. Şerhler, Nazire ve Tahmisler

Keşfu'z-zunûn başta olmak üzere kaynaklarda yer verilen şerhler, nazire ve tahmisler liste halinde verilecektir.[76] İsimleri tespit edilemeyenler ise parantez içerisinde şerh, tahmis ya da nazire olduğu yazılarak açıklanmıştır.

1. Ebu'l-Bekâ Abdullah b. el-Hüseyin el-'Ukberî (öl. 616), *Şerhu Lâmiyyeti'l-Acem (şerh)*

---

67 el-Bettâvirî, *Şâfiyetu'd-decem,* (Rabat: Matbaatu'l-Emniyye, 1370/1951), 7.

68 *(*لاَ نَاقَتِي فِيهَا وَلاَجَمَلِي*), "bu işle bir ilgim yoktur"* demek olan bir Arap atasözüdür. Bk. Ebû Hilâl el-Askerî Hasan b. Abdullah b. Sehl b. Sait b. Yahya b. Mehrân, *Kitâb-u cemhereti'l-emsâl, nşr.* Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim-Abdülmecid Katâmış, C. II, 2. b., Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1408/1988, s. 391; (زَوْراء) Bağdat'ın adıdır. Bk. el-Betâvrî, *Şâfiyetu'd-decem,* (Rabat: Matbaatu'l-Emniyye, 1370/1951), 7.

69 el-Bettâvirî, *Şâfiyetu'd-decem,* (Rabat: Matbaatu'l-Emniyye, 1370/1951), 5/6.

70 Er, "Tuğrâî", 41/340.

71 Van Dyck, *Kitâbu İktifâi'l-Kunû' bimâ huve matbû'* (Mısır: Mektebetu'l-Hilâl, 1313/1896), 274; İbn Cercîs, *Fâidetu'l-ihvan (Dipnot)*, 138.

72 Van Dyck, *Kitâbu İktifâi'l-Kunû' bimâ huve matbû'* (Mısır: Mektebetu'l-Hilâl, 1313/1896), 274.

73 İbn Cercîs, *Fâidetu'l-ihvan (Dipnot)*, 138.

74 Van Dyck, *Kitâbu İktifâi'l-Kunû' bimâ huve matbû'* (Mısır: Mektebetu'l-Hilâl, 1313/1896), 274.

75 et-Tuğrâî, *Lâmiyyet al-Acem,* çev. İsmail Erzen, (İstanbul: Milli Eğitim Basım Evi, 1985), 4.

76 Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1537-1540; İbn Cercîs, *Fâidetu'l-ihvan (Dipnot)*, 138; el-Cerârî, *Şeyhu'l-cemâati el-Allâme Muhammed el-Mekkî,* 83-84.

2. Ali b. Kasım et-Taberî (öl. 683), *Hallu'l-mubhemi ve'l-mu'cem fî şerhi Lâmiyyeti'l-Acem (şerh)*
3. İbn Cemâa en-Nahvî (öl. 733/1333), *Îdâhu'l-mubhem min Lâmiyyeti'l-Acem (şerh)*[77]
4. Şihâbuddîn b. Abdullah el-Endelüsî (öl. 739), *(tahmis)*[78]
5. Selâhuddîn Halil b. Aybeg es-Safedî (öl. 764), *el-Gaysu'l-lezî insecem fî şerhi Lâmiyyeti'l-Acem (şerh)*[79]
6. Şeyh Garsuddîn Halil b. Muhammed el-Akfehsî (öl. 820/1417-8), *(nazire)*[80]
7. Bedruddîn Muhammed b. Ebî Bekir (b. Ömer) b. Muhammed b. Süleyman el-Mâlikî ed-Demâmînî (öl. 828), *Nuzûlu'l-gays fî şerhi Lâmiyyeti'l-Acem (şerh)*[81]
8. Muhammed b. Ömer el-Hadremî (öl. 930), *Neşru'l-'alem fî şerhi Lâmiyyeti'l-Acem (şerh)*[82]
9. Celâluddîn b. Hıdır (öl. 962'den sonra), *Nebzu'l-'acem 'an Lâmiyyeti'l-Acem (şerh)*
10. Muhammed Efendi Ali el-Minyâvî (öl. 1335/1916-7), *Tuhfetu'r-râ'î 'alâ Lâmiyyeti't-Tuğrâî (şerh)*[83]
11. el-Mekkî el-Bettâvirî (öl. 1355/1936), *Şâfiyetu'd-decem 'alâ Lâmiyyeti'l-Acem (şerh)*[84]
12. Hüseyin el-Kufevî (öl.?), *Şerhu Lâmiyyeti'l-Acem (şerh)*

---

77 Muhammed Mesut Cibrân, *Îdâhu'l-mubhem min Lâmiyyeti'l-Acem* eserinin, hicri on birinci asrın alimlerinden olan Ebû Cum'a Saîd el-Mâğûsî (öl. 1020/1611?) tarafından yazıldığını ancak yanlış olarak İbn Cemâa'ya atfedildiğini belirtmiştir. Cibrân, doktora tezi olarak ele aldığı bu eserin, el-Mâğûsî'ye ait olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır. Cibrân'nın bu çalışması, 1430/2009 yılında Dâru'l-Medâri'l-İslamî tarafında Libya'da basılmıştır. Bk. Ebû Cum'a Saîd el-Mâğûsî, *Îdâhu'l-mubhem min Lâmiyyeti'l-Acem*, nşr. Muhammed Mesut Cibrân, (Libya: Dâru'l-Medâri'l-İslamî, 1430/2009), 21.

78 Peygamberimizi (s.a.v.) methetmek üzere *Lâmiyyeti'l-Acem'i* tahmis etmiştir. Bk. Selâhuddîn Halil b. Aybeg es-Safedî, *Kitâbu'l-vâfî bi'l-vefeyât*, nşr. Ahmet el-Arnâvût/Mustafa Turkî, (Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâsi'l-Arabî, 1420/2000), 7/91-93.

79 Safedî'nin bu şerhi, 1290/1873 yılında Mısır'da ve 1395/1975 yılında Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiye tarafından Beyrut'ta basılmıştır. Bu şerh, Ebu'l-Bekâ' ed-Demîrî (öl. 808/1405-6) tarafından ihtisar edilmiştir. Demîrî'nin Muhtasarı ise Cemil Abdullah 'Avîda tarafından tahkik edilerek, 1428/2008 yılında Cidde'de Dâru'l-Minhâc tarafından Muhammed Şâdî 'Arbeş neşriyle basılmıştır. Bk. İbn Cercîs, *Fâidetu'l-ihvan (Dipnot)*, 138; Abdürrahim b. Abdurrahman el-Abbâsî (öl. 963), Sâfedî'nin şerhine bir haşiye kaleme almıştır. Bk. Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1537.

80 Akfahsî'nin, Tuğrâî'nin lâmiyyesi vezninde yazmış olduğu nazire,

يَكْفِيكَ مَا ضَاعَ مِنْ أَيَّامِكَ الْأُوَلِ دَعِ التَّشَاغُلَ بِالْغِزْلانِ والغَزَلِ

"Kur yapmayı ve cilveleşmeyi bırak artık. Bu işlere boş yere harcadığın geçmiş günlerin yeter" beytiyle başlar. Bk. Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1540.

81 Safedî'nin yazmış olduğu şerhe reddiyedir. Bk. Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn (Dipnot)*, 2/1538.

82 Muhammed b. Ömer Bahrak el-Hadremî (öl. 930/1524) tarafından *Neşru'l-'alem fî şerhi Lâmiyyeti'l-Acem* adında kaleme alınan şerh, 1309/1891 yılında Kahire'de ve 1433/2012 yılında ise Dâru'l-Minhâc tarafından Cidde'de basılmıştır. Bk. İbn Cercîs, *Fâidetu'l-ihvan (Dipnot)*, 138.

83 Minyâvî'nin bu şerhi, 1321/1903 yılında Mısır'da basılmıştır. Bk. İbn Cercîs, *Fâidetu'l-ihvan (Dipnot)*, 138.

84 Bettâvirî'nin bu şerhi, es-Sıddîk el-Avfîr tarafından tahkik edilerek, 1945 yılında el-Matba'atu'l-Emniyye tarafından Rabat'ta basılmıştır. Bk. el-Cerârî, *Şeyhu'l-cemâati el-Allâme Muhammed el-Mekkî,* 83-84; İbn Cercîs, *Fâidetu'l-ihvan (Dipnot)*, 138.

13. İmâduddîn Ebû Cafer Muhammed b. Ali el-Bağdâdî (öl.?), *(tahmis)*[85]

6. Lâmiyyetu'ş-Şâtibiyye

Kasım b. Fîrruh b. Halef eş- Şâtıbî, 538/1144 yılında Endülüs Şâtibe'de (Jativa'da) doğmuştur. Kurrâların imamı olan Şâtıbî, bu alanda *eş-Şâtıbîyye* olarak meşhur olan *Hirzu'l-emânî* kasidesini kaleme almıştır. Hadis, tefsir ve lügat alanlarında alim olan Şâtıbî, 590/1194 yılında Mısır'da vefat etmiştir. İbn Hallikân (öl. 681/1282), Şâtıbî'ye Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*leri ile *Muvatta* okunduğu zaman, bu eserlerin ezberinde olduğundan ilgili nüshalarda bulunan yanlışları düzelttirdiğini ifade etmiştir.[86] Şâtıbî ed-Darîr (öl. 590/1194)[87], *Hirzu'l-emânî ve vechu't-tehânî* isimli kasidesiyle, İbnu'l-Cezerî'nin de (öl. 833/1429) *et-Tahbîr'de* dile getirdiği gibi[88] *et-Teysîr* isimli eseri, 1173 beyit şeklinde nazma çevirmiştir.[89] Şâtıbî'nin bu kasidesi önceki kasidelerden farklıdır. Önceki kasideler Arap şiirinde klasik kaside yapısında şiirler olmasına rağmen bu kaside ise didaktik bir şiirdir.

Bu eser, Muhammed Temîm ez-Zu'bî tarafından tahkik edilerek, *Hirzu'l-emânî ve vechu't-tehânî fi'l-kırâati's-seb' (Metnu'ş-Şâtibiyye)* ismiyle 1431/2010 tarihinde Mektebetu Dâru'l-Hudâ tarafından Medine'de basılmıştır.[90] Şâtibiyye Lâmiyyesi aşağıdaki beyitlerle başlamaktadır:[91]

بَدَأْتُ بِبِسْمِ اللهِ فِى النَّظْمِ أَوَّلَا تَبَارَكَ رَحْمَانَاً رَحِيماً وَمَوْئِلَا

وَثَنَّيْتُ صَلَّى اللهُ رَبِّى عَلَى الرِّضاَ مُحَمَّدٍ الْمُهْدَى إِلَى النَّاسِ مُرْسَلَا

"Sözlerime, Rahman, Rahîm ve yardım isteyenlere sığınak olan yüce Allah'ın adıyla başladım. Allah'ın isteği üzerine bütün insanlara hediye olarak elçi gönderdiği Muhammed'e salat getirmesi dileğimi de sundum"

Şâtıbî, yazmış olduğu Lâmiyyesinin bin yüz yetmiş üç beyitten oluştuğunu şu şekilde ifade etmiştir:

وَأَبْيَاتُهَا أَلْفٌ تَزِيدُ ثَلَاثَةً وَمَعْ مِائَةٍ سَبْعِينَ زُهْراً وَكُمَّلاً[92]

---

85 *Lâmiyyetu'l-Acem*'i tahmis etmiştir.

86 *et-Teysîr fi'l-kırâati's-seb'a*, 444/1053 yılında vefat eden Ebû Amr Osman b. Saîd b. Osman ed-Dânî tarafından kaleme alınmıştır. (الحمد لله المنفرد بالدوام) ile başlayan eser, kırâat-i seb'a mezheplerini kapsayacak şekilde muhtasaran ele almıştır. Eser hakkında ayrıntılı bilgi için Bk. Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 1/520.

87 Bk. ez-Ziriklî, *el-A'lâm,* 5/180.

88 İbnu'l-Cezerî (öl. 833/1429), *Kitâbu Tahbîru't-teysîr fi'l-kırâti'l-'aşr* isimli eserinin girişinde Kırâat alanında telif edilen en doğru kitap ve yedi rivayeti konu edinen telifler arasında en anlaşılır eserin Amr ed-Dânî (öl. 444/1053) tarafından kaleme alınan *et-Teysîr'in,* şöhret bulmasının en büyük sebeplerinden biri de Ebu'l-Kasım eş-Şâtıbî tarafından eşsiz kasidesiyle nazmedilmesinden kaynaklandığını vurgulamıştır. Bk. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf Şemsuddîn İbnu'l-Cezerî, *Kitâbu Tahbîru't-teysîr fi'l-kırâti'l-'aşr*, nşr. Ahmed Muhammed Müflih el-Kudât, (Amman: Dâru'l-Furkân, 1421/2000), 90.

89 Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 1/646.

90 el-Kasım b. Fîrruh b. Halef b. Ahmed eş-Şâtıbî er-Ra'înî el-Endelüsî, *Hirzu'l-emânî ve vechu't-tehânî fi'l-kırâati's-seb' (Metnu'ş-Şâtıbîyye), nşr.* Muhammed Temîm ez-Zu'bî, (Medine: Mektebetu Dâru'l-Hudâ, 1431/2010).

91 eş-Şâtıbî, *Hirzu'l-emânî*, 1.

92 eş-Şâtıbî, *Hirzu'l-emânî*, 93.

"Bu eser, her biri birer çiçek gibi olan bin yüz yetmiş üç beyitten oluşur"

6.1. Şerhleri

Kâtip Çelebi, Şâtıbî'nin *Hirzu'l-emânî* isimli lâmiyyeside bedî'î sanat üsluplarını son derece estetik bir şekilde kullandığını, böylece edebî sanat eserlerinin ana omurgası haline geldiğini belirtikten sonra, eserin alimler tarafından ilgi odağı haline gelerek, çok sayıda alimin, üzerine şerhler yazdığını dile getirmiştir.[93] *Keşfu'z-zunûn'da* yer alan şerhler liste halinde verilecektir.[94]

1. Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ali el-Endelüsî (öl. 640/1243?), *el-Muhennedu'l-kâdıbî şerhu Kasîdeti'ş-Şâtibî*
2. Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed es-Sehâvî (öl. 643/1245), *Fethu'l-vasîd fî şerhi'l-kasîd*[95]
3. Hüseyin b. Ebi'l-'İz el-Hemedânî (öl. 643/1245), *ed-Durretu'l-ferîde fî şerhi'l-Kasîde*
4. Muhammed İbnu'n-Neccâr el-Bağdâdî (öl. 643/1245), *Hirzi'l-emânî*'ye büyük bir şerh yazmıştır.
5. Muhammed b. el-Hasan el-Fâsî (öl. 656/1258), *Hirzi'l-emânî*'yi şerh etmiştir.
6. Şu'le el-Mevsılî el-Hanbelî (öl. 656/1258), *Kenzu'l-me'ânî (Kenzu'l-me'ânî fî şerhi Hirzi'l-emânî)*[96]
7. Alemuddîn Kasım el-Endelüsî (öl. 661/1263), *el-Mufîd fî Şerhi'l-Kasîd*
8. Ebû Şâme ed-Dımaşkî (öl. 665/1267), *İbrâzu'l-me'ânî min Hirzi'l-emânî*[97]
9. Muhammed b. el-Hasan el-Fâsî el-Mukrî (öl. 672/1274), *el-Leâli'l-feride fî şerhi'l-Kasîde*[98]
10. Takiyuddîn Yakup b. Bedrân ed-Dımaşkî (öl. 688/1289), *Keşfu'r-Rumûz*[99]

---

93 Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 1/646.

94 Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 1/646-649.

95 Kâtip Çelebi, Şâtıbî'nin *Hirzu'l-emânî* eserine ilk yazılan şerhin, 643/1245 yılında vefat eden Alemuddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed es-Sehâvî el-Mısrî tarafından kaleme alınan *Fethu'l-vasîd fî şerhi'l-kasîd* adlı şerh olduğunu dile getirmiştir. Bk. Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 1/647.

96 Ahmed b. Muhammed el-Mevsılî (öl. 656/1258), (الحمد لله الذي أنزل القرآن على سبعة احرف) ile başlayan *Kenzu'l-me'ânî fî şerhi Hirzi'l-emânî* isimli eserini, mebâdi, levâhik ve mekâsıd olmak üzere üç prensip üzerinde inşa etmiştir. Birincisinde lügat, ikincisinde i'râb ve üçüncüsünde mana üzerinde duran Şu'le el-Mevsılî, bu yöntemi her beyitte uygulamıştır. Bk. Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 1/647.

97 Kâtip Çelebi, Ebû Şâme Abdurrahman b. İsmail ed-Dımaşkî'nin *İbrâzu'l-me'ânî min Hirzi'l-emânî* isimli eserinin kayda değer, orta hacimde bir şerh olduğunu ve Ebû Şâme'nin, daha sonra bu şerhi ihtisar ettiğini belirtmiştir. Bk. Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 1/647.

98 el-Fâsî (öl. 672/1274), (الحمد لله الذي انزل على عبده الكتاب) ile başlayan *el-Leâli'l-feride fî şerhi'l-Kasîde* isimli eserini, 672/1273 yılı Safer ayında tamamlamıştır. Bu eser, *Hirzu'l-emânî'ye yazılmış* orta ölçekli bir şerhtir. Burada *el-Kasîde* kelimesinden kastedilen *eş-Şâtıbîyye* metnidir. Bk. Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 1/647; 2/1534.

99 Kâtip Çelebi, Cerâyıdî'nin sadece *Şâtıbîyye'nin* müşkil (problemli, anlaşılmayan) yerlerini çözmeye çalıştığını belirtirken, İbnu'l-Cezerî de Cerâyıdî, *Şâtıbîyye'nin* şifre çözümlerini düzenlediğini ifade etmiştir. Bk. Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 1/647; Şemsuddîn Ebu'l-Hayr

11. Alâuddîn Ali b. Ahmed (öl. 706/1306-7), *Hirzi'l-emânî*'yi şerh etmiştir.
12. Yusuf b. Ebî Bekr (öl. 725/1324-5), *Hirzi'l-emânî*'ye iki ciltten oluşan büyük bir şerh yazmıştır.
13. Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed el-Makdisî (öl. 728/1328), *Şâtibiyye* metnini şerh etmiştir *(el-Mufîd fî Şerhi'l-Kasîd)*[100]
14. Burhânuddîn el-Ca'berî (öl. 732/1332), *Kenzu'l-me'ânî (Kenzu'l-me'ânî fî şerhi Hirzi'l-emânî)*[101]
15. Hibetullah b. Abdürrahim el-Bârzî (öl. 738/1338), *Hirzi'l-emânî*'yi şerh etmiştir.
16. Bedruddîn Hasan b. el-Kasım el-Mısrî (öl. 749/1348), *Hirzi'l-emânî*'yi şerh etmiştir.
17. Ahmed b. Yusuf el-Halebî (öl. 756/1355), *el-'İkdu'n-nadîd fî şerhi'l-Kâsîd*[102]
18. Ebû Bekr Aydoğdu b. Abdullah eş-Şemsî (öl. 769/1368), *el-Cevheru'n -nadîd fî şerhi'l-Kasîd*[103]
19. Abdullah b. Muhammed el-Hüseynî (öl. 776/1374-5), *Hirzi'l-emânî*'yi şerh etmiştir.

Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali İbnu'l-Cezerî ed-Dımaşkî eş-Şâfi'î, *Gayetu'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ'*, nşr. G. Bergstraesser, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiye, 1427/2006), 2/338.

100 Zehebî (öl. 748/1348), İbn Cubâre'nin *Şâtıbîyye'ye* güzel bir şerh yazdığını ancak şerhini gereksiz bilgilerle doldurduğunu dile getirmiştir. Bk. Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Tabakâtu'l-kurrâ*, nşr. Ahmed Hân, (b.y: Merkez-u el-Melik Faysal li'l-buhûs ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, 1418/1997), 3/1272.

101 Kâtip Çelebi, *Hirzu'l-emânî* isimli lâmiyye üzerine yazılan şerhlerin en güzel ve en hassas olanı Burhânuddîn İbrahim b. Ömer el-Ca'berî (öl. 732/1332) tarafından 691/1292 tarihinde kaleme alınan, (الحمد لله مبدئ الأمم ومنشئ الرمم) ile başlayan *Kenzu'l-me'ânî (Kenzu'l-me'ânî fî şerhi Hirzi'l-emânî)* şerhi olduğunu ifade ettikten sonra, *Kenzu'l-me'ânî* şerhi üzerine 893/1488 yılında vefat eden Şemsuddîn Ahmed b. İsmail el-Kûrânî (Molla Gürânî) tarafından *el-'Abkarî* (*el-'Abkarî fî havâşi'l-Ca'berî*) adından bir ta'lîk kaleme alındığı gibi 834/1431 yılında vefat eden Şemsuddîn Muhammed b. Hamza el-Fenârî (Molla Fenârî) tarafında da bir haşiye yazıldığını sözlerine eklemiştir. Bk. Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 1/646-647.

102 756/1355 yılında vefat eden Semin el-Halebî, (الحمد لله الذي تفضل على العباد في المبدأ والمعاد) ile başlayan Şâtıbî'nin (öl. 590/1194) *Hirzu'l-emânî* eserine *el-'İkdu'n-nadîd fî şerhi'l-Kâsîd* adında bir şerh kaleme almıştır. Semin el-Halebî'nin, söz konusu eserinde bu alanda kaleme alınan en güzel eserin Şâtıbî'nin *Hirzu'l-emânî* isimli eseri olduğunu ve *Hirzu'l-emânî* 'ye yazılan şerhler arasında da en güzelleri Ebû Şâme (öl. 665/1267) ile Ebû Abdullah el-Fâsî (öl. 672/1274) tarafından kaleme alınan şerhler olduğunu dile getirmiştir. Semîn el-Halebî'nin, Fâsî tarafından dile getirilen bazı konuların Ebû Şâme tarafından ihmal edildiği ve Ebû Şâme'nin değindiği bazı konuların da Fâsî tarafından ihmal edildiği gibi her iki şârih tarafından da dikkate alınmayan konularında bulunduğu gerekçesiyle Şâtıbî'nin *Hirzu'l-emânî* eserine *el-'İkdu'n-nadîd fî şerhi'l-Kâsîd* adındaki adıyla yeni bir şerh yazdığını ifade etmiştir. Semin el-Halebî, bu şerhinde Ebû Şâme'yi (ش) ve ve Ebû Abdullah el-Fâsî'yi ise (ع) harfleriyle simgelemiştir. Bk. Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 1/648.

103 Kâtip Çelebi, (الحمد لله الذي ابتدع الانسان بصنعه وصوره) ile başlayan bu şerhin, kapsamlı ve zengin olduğunu belirtikten sonra, İbnu'l-Cezerî'den naklen bu şerhin Ca'berî şerhinin izahlarını da kapsadığını sözlerine eklemiştir. Bk. Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 1/648.

20. Abdurrahman b. Ahmed el-Vâsıtî (öl. 781/1379), *Şâtibiyye* metnini şerh etmiştir.[104]
21. İbnu'l-Kâsih el-'Uzrî (öl. 801/1399), *Sirâcu'l-kâri' (Sirâcu'l-kâri'i'l-mumtedî ve tezkâru'l-mukri'i'l-mutehî)*
22. Suyûtî (öl. 911/1505), *Hirzi'l-emânî*'yi şerh etmiştir. *(Şerhu'ş-Şâtibiyye)*
23. Ahmed b. Muhammed el-Kastelânî (öl. 923/1517), *Fethu'd-Dânî fî şerhi Hirzi'l-emânî*
24. Hüseyin b. Ali el-Hısnî (öl. 963/1556), *el-Gâye*
25. Muhammed b. Ahmed el-Endelüsî (öl. ?), *Hirzi'l-emânî*'yi şerh etmiştir.

Ebû Hayyân el-Endelüsî (öl. 745/1344), Şâtıbî'nin lâmiyyesine, *Lâmiyyetu'l-Kırâat* adında bir muaraza kaleme almıştır.[105]

Şâtıbî'nin lâmiyyesi etrafında yapılan telifler söz konusu eserlerle de sınırlı değildir. Örneğin Ali b. Muhammed b. Hasan ed-Debbâ''in (öl. 1380/1961), *Muhtasaru bulûği'l-emniyye* isimli eserini tahkik eden Ebû Abdullah Muhammed Ali Semek, *Şâtibiyye* metni üzerinde kaleme alınan yüz iki önemli şerhin ismine ve yazarlarına yer vermiştir.[106] Ayrıca muhtasar, tahrîr, hâşiye, tahmis ve tariz gibi diğer eserlerinin de varlığına bakıldığında bu sayının Semek'in kayıt altına aldıklarından çok daha fazla olduğu anlaşılmaktadır. Yukardaki listede de görüldüğü üzere biz burada *Keşfu'z-zunûn'da* verilen şerhleriyle yetindik. Şatıbiyye literatürünün, doktora düzeyinde müstakil tez konusu olabilecek düzeyde geniş bir literatür olması sebebiyle konuya dair açıklamalarımızı burada bitiriyoruz.

7. Lâmiyyetu'l-Hâcibiyye (Basît)[107]

Arûz ilminde Ebû Amr Osman b. Ömer el-Mâlikî (öl. 646/1249)[108], tarafından kaleme alınan[109] ve:

---

104 İbnu'l-Cezerî (öl. 833/1429), *Gayetu'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ'* isimli eserinde Vasıtî'nin Şâtıbîyye'ye iki şerh yazdığı belirtmiştir. Bk. Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 1/647; İbnu'l-Cezerî, *Gayetu'n-nihâye,* 1/329.

105 Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1537-1539.

106 Ali b. Muhammed b. Hasan b. İbrahim b. Abdullah Nuruddîn ed-Debbâ', *Şerhu'd-Debbâ' (Muhtasaru bulûği'l-emniyye 'alâ metn-i İthâfi'l-beriyye bi tahrîrâti'ş-Şâtıbbıyye)*, nşr. Ebû Abdullah Muhammed Ali Semek, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiye, 1971), 9-17.

107 Cemâluddîn Abdürrahim el-Asnevî eş-Şâfiî, *Nihâyetu'r-râğib fî şerhi Arûz-i İbni'l-Hâcib*, nşr. Şaban Salâh, (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1410/1989), 66.

108 Fıkıh, Kırâat, Usûl, Nahiv, Sarf ve Arûz ilimlerinde yetkin olan İbnu'l-Hâcib'in tam adı, Ebû Amr Osman b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yunus el-Kurdî el-Mâlikî'dir, 570/1174 yılında Mısır'ın Saîd bölgesinden bulunan İsna'da doğan İbnu'l-Hâcib, küçük yaşlarda Kahire'ye geçmiş ve orada Kur'an'ı hıfzetmiştir. Burada Fıkıh, Mâlikî mezhebinin Usulü, Nahiv ve Edeb ilimlerinde uzmanlaşarak, İbnu'l-Hâcib unvanıyla meşhur olmuştur. Nahiv ilminde, *Kâfiye* ve Arûz ilminde *el-Maksadu'l-Celîl fî 'ilmi'l-Halîl* eserlerinin de içinde bulunduğu değişik alanlarda çok sayıda telif yapan İbnu'l-Hâcib, 646/1249 yılında İskenderiye'de vefat etmiştir. Ayrıntılı bilgi için Bk. Ömer Rıda el-Kehhâle, *Mu'cemu'l-Muellifîn* (Beyrut: Muessesetü'r-Risâle, 1414/1993), 2/366.

109 Ahmed b. Mustafa Taşköprüzâde, *Miftâhu's-se'âde ve misbâhu's-siyâde fî mevzu'âti'l-'ulûm*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiye, 1405/1985), 1/200.

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ ذِي الْعَرْشِ الْمَجِيدِ عَلَى إِلْبَاسِهِ مِنْ لِبَاسِ فَضْلِهِ حُلَلَا

"Güzel nimetlerinden bizi payidar eden yüce arşın sahibi Allah'a hamdolsun"

beytiyle başlayan *el-Maksadu'l-Celîl fî 'ilmi'l-Halîl* adını taşıyan bir Lâmiyyedir. Yüz yetmiş üç beyitten oluşan ve basît bahrinde söylenen bu lâmiyye üzerinde yazılan şerh ve yazarların isimleri, Kâtip Çelebi'nin, *Keşfu'z-zunûn* isimli eserinde geçen şerhler, aşağıda liste şeklinde gösterilmiştir.[110]

1. Muhammed b. Muhammed es-Sefâksî (öl. 744/1343*), el-Mevridu's-Sâfî fî şerhi Arûz-i İbni'l-Hâcib ve'l-kavâfî*[111]
2. Muhammed b. Muhammed es-Sefâksî (öl. 744/1343), *Şifâu'l-Ğalîl fî şerhi'l-Maksidi'l-celîl fî 'ilmi'l-Halîl*[112]
3. İbnu's-Sabîh et-Türkmenî (öl. 744/1343), *Şerhu Kasîdet-i İbni'l-Hâcib*
4. Abdürrahim b. Hasan el-İsnevî (öl. 772/1370), *Nihâyetu'r-râğib fî şerhi Arûz-i İbni'l-Hâcib*
5. İbn Vâsil Cemâluddîn Muhammed el-Hamevî (öl. 697/1298), *Şerhu Arûz-i İbni'l-Hâcib*[113]
6. Bedruddîn Mahmud b. Ahmed el-Aynî (öl. 855/1451), *el-Maksadu'l-Celîl fî 'ilmi'l-Halîl*'i şerh etmiştir

8. Lâmiyyetu İbn Teymiyye (Kâmil)

Abdulhalim b. Teymiyye el-Harrânî (öl. 728/1328)[114] tarafından kaleme alınan bu lâmiyye, toplam on yedi beyitten oluşmaktadır ve matlaı şöyledir:

يَا سَائِلِي عَنْ مَذْهَبِي وَ عَقِيدَتِي رُزِقَ الْهُدَى مَنْ لِلْهِدايَةِ يَسْئَلُ

إِسْمَعْ كَلاَمَ مُحَقِّقٍ فِي قَوْلِهِ لاَ يَنْثَنِي عَنْهُ وَ لاَ يَتَبَدَّلُ

حُبُّ الصَحَابَةِ كُلِّهِمْ لِيْ مَذْهَبٌ وَمَوَدَّةُ الْقُرْبَى بِهَا أَتَوَسَّلُ

"Ey İnancımı ve mezhebimi soranlar! Her kim doğru yola yönelirse, doğruyu bulur. Sözlerini, kesin bilgi ve kaynaklara dayandıran ve doğru yoldan sapmayanı dinleyiniz!

Bütün sahabeyi sevmek benim mezhebimdir. Ayrıca akrabaları gözetmeyi de önemsiyorum"

110 Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1134.

111 Kehhâle*, Mu'cemu'l-Muellifîn,* 3/618.

112 Kehhâle*, Mu'cemu'l-Muellifîn,* 3/618.

113 *Kehhâle, Mu'cemu'l-Muellifîn,* 3/310*;* Taşköprüzâde, *Miftâhu's-se'âde,* 1/201.

114 Ahmed b. Abdulhalim b. Teymiyye el-Harrânî, 661/1263 yılında Harran'da doğmuştur. 667/1269 yılında babası ve kardeşleriyle Dımaşk'a taşınmıştır. Daha yirmi yaşını tamamlamadan ders ve fetva verme konumuna erişmiştir. Babasının vefatından sonra yirmi yaşında babasının ilmî görevlerini üstlenmiştir. Dönemin inanç ve siyasi olayları başta olmak üzere değişik alanlarda rol alan Teymiyye 728/1328 tarihinde vefat etmiştir. İbn Teymiyye hakkında ayrıntılı bilgi için Bk. Muhammed Yusuf Musa, *İbn Teymiyye* (Kahire: Muessesetu Hindâvî li't-Ta'limi ve's-Sekâfe, 2012), 51-58.

Görüldüğü gibi küçük hacimli bir kasidedir. Bu lâmiyyenin konusu akaittir. 1353/1934 yılında kaleme alınan bu kasidenin bir el yazması, 6/1928 kayıt numarasıyla Melik Suûd Üniversitesinde bulunmaktadır. Ahmed b. Abdullah el-Merdâvî (öl. 1236/1821'den sonra), *el-Leâliu'l-behiyye Şerhu Lâmiyyet-i Şeyhi'l-İslam İbni Teymiyye* isimli eseriyle bu kasideye bir şerh yazmıştır. Merdâvî'nin bu şerhi, İyâd b. Abdüllatîf b. İbrahim el-Kaysî tarafından tahkik edilerek, 1427/2006 tarihinde Beyrut'ta basılmıştır.[115]

9. Lâmiyyetu'l-Hind

Bu lâmiyye, Hindistan'ın Arap şairlerinden Kadı Abdulmuktadir b. Mahmud b. Süleyman el-Kindî (öl. 791/1389) tarafından yazılmıştır. İlimle uğraşan yargı mensubu bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen Kindî, Hindistan'ının Delhi kentinde yaşamıştır. Bu lâmiyye:

يا سائِقَ الظَعْنِ في الأسْحارِ وَالأُصُلِ سَلِّمْ على دارِ سَلْمى وابْكِ ثُمَ سَلِ

"Ey kâfilenin seher vakitlerinde ve ikindi vakitlerinde rehberlik eden kişi! Selmâ'nın yurduna selam eyle, ağla ve sor!"

beytiyle başlar.[116] Rabdâvî, Kindî'nin bu kasidesini, *Lâmiyyetu'l-Hind* adı altında işlemiştir. Bu kasidenin Arap edebiyatçılar tarafından pek bilinmediğine değindikten sonra ayrıca kasidenin yazılma ortamının da Arap kültürü olmadığını, aksine Hint kültürü içinde bu kasidenin kaleme alındığını belirtir. Yine, kasidenin yazılış amacının Tuğraî'nin kasidesine muaraza etmek olduğunu da ekler.[117]

10. Lâmiyyetu'l-Cezâiriyye (Bâsit)

Ziriklî, Ahmed b. Abdullah el-Cezâirî'nin (öl. 884/1479) kelâm ilminde *el-Cezâiriyye fi'l-akait el-imâniyye* adında bir lâmiyye kale aldığını belirtmiştir.[118] Cezâirî'nin kale aldığı bu lâmiyyenin matlaı şöyledir:

اَلْحَمْدُ لِلهِ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْأَزَلِي سُبْحَانَهُ جَلَّ عَنْ شَبَهٍ وَعَنْ مَثَلِ

"Allah'a hamdolsun ki o, tektir, ezelden beri vardır, kusursuzdur ve eşi ile benzeri yoktur"

Muhammed es-Senûsî (öl. 895/1489), bu lâmiyyeye bir şerh yazmıştır. Bu şerhi yazma gerekçesi ise, el-Cezâirî'nin lâmiyyesini kendisine el yazısıyla göndermesi ve bir şerh yazmasını istemesidir.[119] Ziriklî'nin ifadesine bakılırsa, Şeyh Kâsım el-Hâkânî (öl. ?) de bu lâmiyyeye kısa bir şerh yazmıştır, ancak bu şerh daha ziyade Senûsî'nin şerhini muhtasarı gibidir.[120]

---

115 Ahmed b. Abdullah el-Merdâvî, *el-Leâliu'l-behiyye Şerhu Lâmiyyet-i Şeyhi'l-İslam İbni Teymiyye/Dipnot*, İyâd b. Abdüllatîf b. İbrahim el-Kaysî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1427/2006), 7/31.

116 ez-Ziriklî, *el-A'lâm,* 4/156.

117 Rabdâvî, Kindî'nin bu kasidesini, *Lâmiyyetu'l-Hind* adı altında işlemiştir. Bk. er-Rabdâvî, "Kırâetun fî lâmiyâti'l-ümem", 111.

118 Ziriklî, *el-A'lâm,* 1/160.

119 Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1539-1540.

120 Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1539-1540.

el-Mar'aşlî, *Mesâdiru'dirâsâti'l-İslâmiyye* isimli eserinde, Cezâirî'nin Lâmiyyesini, *Kifâyetu'l-mürîd* ve *el-Lâmiyyetu fi'l-Kelâm* isimleriyle kaydetmiştir.[121]

11. Lâmiyyetu'z-Zekkâk[122]

Fas'ın Endülüs Camisinin hatibi ve fakih Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed ez-Zekkâk et-Tucîbî (öl. 912/1507), Mâlikî mezhebinin temel esaslarını ihtiva eden *el-Menhecu'l-muntahab ilâ kavâ'idi'l-mezheb* adında bir manzume yazmıştır.[123] Zekkâk, toplam iki yüz altmış beyitten oluşan, ve on ana bölüm şeklinde ele aldığı *Tuhfetu'l-hukkâm bi mesâ'ili't-tedâ'î ve'l-ahkâm* adında lâm revîli bir manzume kaleme almıştır.[124] Adından da anlaşılacağı üzere, yargıya ilişkin meselelerden bahseden bu manzumenin matlaı şöyledir:

ثَنَائِي عَلَى الْمَوْلَى أُقَدِّمُ أَوَّلاَ وَلكِنَّ لاَ أُحْصِي ثَنَاءً فَذُو الْعُلاَ[125]

"Her şeyden önce Yüce Mevla'ya övgülerimi sunuyorum. Ancak biliyorum bunu hakkıyla yapamam. Zira o (sonsuz) yücelik sahibidir."

ez-Zekkâk, manzumesinde dinin iyi bilinmesinin önemini ise şu beyitle açıklamıştır:

وَبَعْدُ فَمَنْ فِي الدِّينِ فُقِّهَ مُجْتَبَى مُرَادٌ بِهِ خَيْرُ وِلِلرُّشْدِ أُهِّلاَ[126]

"İmdi, kime dinde anlayış sahibi olmak nasip olmuşsa o seçilmiş birisidir, onun hakkında hayır murat edilmiştir ve doğruyu bulmaya ehil kılınmıştır."[127]

11.1. Şerhler ve Haşiyesi

Aşağıda verilen liste *Fethu'l-'alîmi'l-hallâk eserinin* muhakkiki Reşid Bekrî'nin kitabından yararlanılarak hazırlanmıştır.[128]

1. Ahmed b. Ali b. Kasım ez-Zekkâk'in (öl. 932/1525) Şerhi (Reşid Bekrî, bu şerhe ulaşmadığını beyan etmiştir)
2. Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed Meyyâre (öl. 1072/1661), *Fethu'l-'alîmi'l-hellâk fî şerhi Lâmiyyeti'z-Zekkâk* (bu şerh üzerine bazı haşiyeler kaleme alınmıştır.[129])

---

121 Yusuf b. Abdurrahman el-Mer'aşlî, *Mesâdirü'dirâsâti'l-İslamiyye*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiye, 1425/2004), 2/78.

122 Ziriklî, ez-Zekkâk (الزَّقَّاق) olarak kaydetmiştir. Bk. ez-Ziriklî, *el-A'lâm,* 4/320.

123 Bk. İbnu'l-Kâdî, *Durretu'l-hicâl,* 3/252.

124 Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed Meyyâra el-Fâsî, *Fethu'l-'alîmi'l-hallâk fî şerhi Lâmiyyeti'z-Zekkâk*, nşr. Reşid Bekrî, (Beyrut: el-Mektebetu'l-'asriyye/Mağrip: Dâru'l-Beyzâ, 1429/2008), 20.

125 el-Fâsî, *Fethu'l-'alîmi'l-hallâk*, 106.

126 el-Fâsî, *Fethu'l-'alîmi'l-hallâk*, 113.

127 *"Allah, hayrını dilediği kulunu dinde derin bir kavrayış sahibi kılar"* manasında olan *(* مَنْ يُرِدِ اللهُ بِهِ خَيْراً يُفَقِّهْهُ فِي الدِّنِ*)* hadisine gönderme vardır. Müslim (1037) Bk. Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî, *Sahîh-u Müslim*, Ebû Kuteybe Nazar el-Fâyrâbî, (Riyad: Dâru Taybe, 1427/2006), 1/458.

128 el-Fâsî, *Fethu'l-'alîmi'l-hallâk (Mukaddimetu'l-muhakkik)*, 21-22.

129 Muhammed Yaîş Ebu'l-Bekâ (öl. 1150/1737), Meyyâra şerhi üzerine bir haşiye kaleme almıştır. Bu haşiyenin el yazması, 3314 ve 4080 kayıtlı numaralarla Hizânetu'l-Melekiye'de (Krallık Kütüphanesinde) mevcuttur. Ahmed b. Ali eş-Şeddâdî (öl. 1163/1749), Meyyâra şerhi üzerine bir haşiye kaleme almıştır. Bu haşiye, söz konusu şerhin hamişinde taş baskı olarak yayınlanmıştır. İbrahim b. el-Harrâs b. Saîd b. Ali b. Muhammed el-Merrâkuşî, Meyyâra şerhi

3. Muhammed b. Abdüsselam b. Hamdûn Benânî'nin (öl. 1163/1750) Şerhi
4. Muhammed b. Muhammed ed-Deylemî'nin (öl. 1166/1752) Şerhi (bu şerhin el yazması, 2140 kayıt numarasıyla Rabat kütüphanesinde mevcuttur)
5. Ebû Hafs Ömer b. Abdullah el-Fâsî (öl. 1188/1774), *Tuhfetu'l-huzzâk bi şerhi Lâmiyyeti'z-Zekkâk* (1173/1760 tarihinde bitirilen bu eserin, 1306/1889 yılında Fas'ta taş baskısı yapılmıştır. Bu baskı 14584 kayıt numarasıyla Fas'ta Hizânetu'l-Karavîyyîn'de mevcuttur)
6. Muhammed et-Tâvudî b. et-Tâlib'in (öl. 1209/1794) Şerhi (Bu şerhin çok sayıda baskısı yapıldığı gibi çok sayıda haşiye[130] de üzerine yazılmıştır)
7. el-'Arâiş (Larache/Fas) ve Âsfî (Safi/Fas) kadılığını yapan Ahmed b. Muhammed b. İbrahim (öl. 1334/1915), *Telhîsu'l-huzzâk 'alâ nazmi Lâmiyyeti'z-Zekkâk* (Bu şerhin Fas'ta taş baskısı yapılmıştır)
8. Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed et-Tatvânî "Fas'ın Tetuan bölgesi" (öl. 1373/1953), *Hâdi'r-Rifâk ilâ fehmi Lâmiyyeti'z-Zekkâk*
9. Muhammed et-Tâlib b. Hamdûn'un (öl. 1274/1857) Haşiyesi (Bu haşiye 623 sayılı numarayla Tetuan Kütüphanesinde mevcuttur)

Ayrıca Muhammed el-Mekkî er-Rabâtî (öl. 1355/1936), tarafından da *Murşidu'z-Zekkâk ilâ Lâmiyyeti'z-Zekkâk* adında bir şerh yazılmıştır.[131]

12. Lâmiyyetu'r-Rûm (Basit)

Bu lâmiyyenin nâzımı, İbnu'l-Hakîm el-Halebî olarak tanınan Muhammed b. Muhammed b. Muhammed'dir (öl. ?)

Kâtip Çelebi'nin naklettiğine göre bu lâmiyyenin matlaı şöyledir:[132]

حتَّامَ انظم مِن دَمْعِي ومِن غَزلي اَدِلَّةً وحَبيب القَلب معتزلي

"Sevgilimden ayrıyken, göz yaşlarım ve gazellerimle nereye kadar kendimi ifade edeceğim?"

Lâmiyyetu'r-Rûm olarak bilinen diğer bir kaside ise altı sayfadan meydana gelen ve:

نَجْمُ الْعُلَا فِي سَمَاءِ السَّعْدِ وَالدُّوَلِ لِمَنْ رَقَى في مَرَاقِي الْعِلْمِ وَالْعَمَلِ

üzerine bir haşiye kaleme almıştır. Bu haşiye, 604 kayıtlı numarayla Tetuan Kütüphanesinde mevcuttur. Bk. el-Fâsî, *Fethu'l-'alîmi'l-hallâk (Mukaddimetu'l-muhakkik)*, 22-23.

130 (أمديدش) olarak bilinen Ali b. Abdüsselam et-Tesûlî el-Besrârî (öl. 1258/1842-3), et-Tâvudî b. Sevde şerhine bir haşiye yazmıştır. 1290/1873-4) ve 1327/1990 yıllarında taş baskısı yapılmıştır. 1327/1990 yapılan baskının bir nüshası, 577 kayıtlı numarayla Fas'ta *Hizânetu'l-Karaviyyîn'de* mevcuttur. Abdüsselam b. Muhammed el-Havârî (öl. 1328/1910), et-Tâvudî b. Sevde şerhine bir haşiye yazmıştır. 1327/1909 yılında yapılan taş baskısının bir nüshası, Fas Şer'iyye Fakültesinde mevcuttur. Ebû İsa Seydî Muhammed el-Mehdî b. el-Hıdır el-Vezânî (öl. 1342/1923-4), et-Tâvudî b. Sevde şerhine bir haşiye yazmıştır. Taş baskısı yapılan bu eserin on altıncı baskısı, yazarın torunu Abdulkadir gözetiminde 1349/1930-31 yılında el-Matba'atu's-Selefiyye tarafında Kahire'de yapılmıştır. Ebu'ş-Şitâ' b. el-Hasan b. Muhammed es-Sinhâcî (öl. 1365/1945), *Mevâhibu'l-Hallâk 'alâ şerhi't-Tâvudî li'l-Lâmiyyeti'z-Zekkâk* adında et-Tâvudî b. Sevde şerhine bir haşiye yazmıştır. 1375/1955 yılında Matba'atu'l-Emniyye tarafından ikinci baskısı yapılmıştır. Bk. el-Fâsî, *Fethu'l-'alîmi'l-hallâk (Mukaddimetu'l-muhakkik)*, 23.

131 el-Cerârî, *Şeyhu'l-cemâati el-Allâme Muhammed el-Mekkî,* 93.

132 Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1539.

"Zafer ve mutluluğun parlayan yıldızları, ilim ve amel aşamalarında yükselenlerindir"

beyti ile başlayan Hüseyin b. Rüstem Paşa (öl. 1023/1614) tarafından kaleme alınan kasidedir. Bu lâmiyye toplam 131 beyitten oluşmakta ve Tuğrâî'nin *Lâmiyye*si tarzında nasihatler ihtiva etmektedir. Bu lâmiyyenin en ilginç beyti, aynı zamanda Tuğrâî'nin lâmiyyesine muaraza olarak yazıldığını dile getiren şu beyittir:

لَامِيَّةٌ لامَ مَنْ يَرْنُو مَحَاسِنَهَا لَامِيَّةً حَاكَهَا الطُّغْرَائِي لِلْمُغْلِ

"Bu Lâmiyyenin güzelliklerini gören, Tuğrâî'nin Moğollar için dokumuş olduğu Lâmiyyeyi ayıplar"

Burada (حَاكَ) fiiliyle Tuğrâî'ye aslında gönderme vardır. Yani o, şair değil dokumacıdır demek istiyor. Çünkü Arap kültüründe dokumacılar en alt sınıflardan sayılıyorlar.

13. Lâmiyyetu'ş-Şuraf ve Sirâcu'l-Ğuraf

Bu lâmiyyenin nâzımı Ömer el-'Urdî'dir (öl. 1024/1615).[133] Lâmiyye toplamda altmış dokuz beyitten oluşmaktadır. Matlaı şöyledir:

اَلْحَمْدُ لِلهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ عَلَى مَا تَمَ مِنْ نِعَمٍ جَلَّتْ مِنَ الْأَزَلِ

"Ezel gününden beri büyük nimetlerinden dolayı alemlerin Rabbi olan Allah'a hamdolsun"

Bu lâmiyye tamamen vaaz ve nasihatlerden oluşmaktadır. 'Urdî, 1017/1609 yılında tamamladığı ve büyük bir cilt tutan *Nehcu's-saâde ve mevkifu'l-ifâde* isimli eseriyle bu lâmiyyesini şerh etmiştir. Bu şerh anlaşıldığı kadarı ile tasavvufî ağırlıklı bir şerhtir. Bu şerhte 'Urdî, Lâmiyyesinin her beytini bir âyetle ilişkilendirerek şerh etmiştir. Ayrıca şerhin baş kısmında 65 beyitten oluşan bir kasideyle Osmanlı Padişahı I Sultan Ahmet'i (1012-1026/1603-1617) methetmiştir.[134]

14. Lâmiyyetu İbni'l-Verdî (Remel)

Bu manzume, İbnu'l-Verdî (öl. 749/1349) tarafından olarak meşhur olan tarihinde vefat eden *Nasihatu'l-ihvân ve murşidetu'l-hullân* adıyla kaleme alınmıştır.[135]

---

133 Ömer b. Abdülvehhâb b. İbrahim el-'Urdî eş-Şâfiî el-Kâdirî, 950/1543 yılında Halep'te doğmuştur. Küçük yaşlarda babasında okuyan 'Urdî, Kendi döneminde Halep'te müftülük göreviyle birlikte şehrin muhaddislik ve fakihlik görevlerini de yürütmüştür. Böylece meşhur olan 'Urdî, Şâfiî mezhebinde fetva verme makamına da yükselmiştir. *Kitabu's-Şifâ* isimli esere üç cilt şeklinde şerh olarak yazdığı *Fethu'l-gaffâr bimâ ekremeallah'u bihi nebiyehu'l-muhtâr* eseri başta olmak üzere çok sayıda telifi olduğu gibi çok sayıda nazım da kaleme almıştır. 'Urdî, 1024/1615 tarihinde Halep'te vefat etmiştir. Bk. Ziriklî, *el-A'lâm,* 5/54.

134 Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1536-1537

135 el-Bağdâdî, *Îdâhu'l-meknûn,* 2/652.

İbnu'l-Verdî Lâmiyyesi, insanları iyiye ve güzele sevketmek için tamamıyla öğütlerden ve tavsiyelerden oluşan bir manzumedir. Burada muhtevasına bir örnek olması için aşağıdaki beyitleri zikrediyoruz.

لَا تَقُلْ قَـدْ ذَهَبَتْ أَرْبـَابـُهُ كُلُ مَنْ سَارَ عَلَى الدرْبِ وَصَلْ[136]

لَا تَقُلْ أَصْلِي وَفَصْلِي أَبَدَا إِنَّمَا أَصْلُ الْفَتَى مَا قَدْ حَصَلْ[137]

"Sakın ehil olanlar göçüp gitti deme! Her kim yolunda giderse, gayesine varır. Sakın üstsoy ve altsoyunla övünme! Kişinin aslı elde ettikleriyle ibarettir"*"*

حُبُّكَ الْأَوْطَان عجْزٌ ظَاهِرٌ فَاغْتَرِبْ تَلْقَ عَنِ الْأَهْلِ بَدَلْ

فَبِمُكْثِ الْمَاءُ يَبْقَــى آسِـــنًا وَسُرَى الْبَدْرِ بِهِ الْبَدْرُ اكْتَمَلْ[138]

"Toprağa bağlanmak apaçık bir acizliktir. Yeni yerlere gittiğinde, ailenin yerine geçebilecek olanlarla tanışırsın. Su hareketsizlikle bozulur, sürekli hareket halinde olan ay, dolunay şeklini alarak, kemale erer"

Bu yapısından dolayı bu lâmiyyeye çok sayıda şerh, tahmis ve taştir yapılmıştır.[139]

14.1. Şerhleri

Aşağıdaki listenin hazırlanmasında ağırlıklı olarak *Fethu'ur-Rahimu'r-Rahman* isimli eserden yararlanılmıştır.[140]

1. 763/1361-2 yılında yazılan ve kim tarafından yazıldığı bilinmeyen, *Zuhru'l-ezhâri's-seniye fî şehi'l-Kasideti'l-verdiyye*
2. Abdulvehâb b. Muhammed el-Ğamrî (öl. 1031/1622'den sonra), *el-'Arfu'n-nedî fî şerhi manzûmeti İbni'l-Verdî*
3. Ebu'l-Mekârim Muhammed b. Muhammed el-'Âmirî (öl. 1061/1650-51), *et-Tuhfetu'n-nediyye fî şerhi'l-Lâmiyyeti'l-Verdiyye*
4. Yasin b. Zeynuddîn b. Ebî Bekir el-Hımsî (öl. 1061/1650-51) şerhi
5. Muhammed b. Ebî Bekir ed-Dımaşkî (öl. 1076/1665-6) şerhi
6. Ebu'l-İhlâs Câdullah el-Feyyûmî (öl. 1101/1690'den sonra), *et-Tuhfetu'l-mardiyye fî şerhi'l-Kasideti'l-verdiyye*
7. Halil b. Muhammed ed-Dımaşkî (öl. 1186/1772-3)[141] şerhi
8. Ataullah b. Ahmed el-Ezherî (öl. 1186/1772-3'ten sonra), *Tuhfetu'l-hullân bi şerhi Nasihati'l-ihvân*

---

136 Selahaddin ez-Zemâkî, *Avnu'l-etfâl şerhu Lâmiyyeti İbni'l-Verdî*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiye, 2006/1427), 48.

137 ez-Zemâkî, *Avnu'l-etfâl*, 84.

138 ez-Zemâkî, *Avnu'l-etfâl,* 131/133.

139 eş-Şerif Mes'ûd b. Hasan b. Ebî Bekir el-Kınnâvî el-Hüseynî eş-Şâfi'î, *Fethu'ur-Rahimu'r-Rahman şerhu Nasihatu'l-ihvân ve murşidetu'l-hullân (Mukaddimetu'l-muhakkik)*, (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1429/2008), 11.

140 el-Kınnâvî *Fethu'ur-Rahimu'r-Rahman (Mukaddimetu'l-muhakkik)*, (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1429/2008), 11-13; el-Cerârî, *Şeyhu'l-cemâati el-Allâme Muhammed el-Mekkî*, 92.

141 İsmail Paşa el-Bağdâdî, el-Fettâl'ın 1184/1770-71 yılında vefat ettiğini ve İbn Verdi'nin *el-Kasidetu'l-Lâmiyye* isimli eserini şerh ettiğini ifade etmiştir. Bk. İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetu'l-'ârifîn esmau'l-muellifîn ve âsâru'l-musannifîn*, (Beyrut: Dâr-u İhyâ'i't-Turâsi'l-'Arabî, 1951), 1/355.

9. Mes'ûd b. Hasan el-Kınnâvî (öl. 1205/1790-91), *Fethu'ur-Rahimu'r-Rahman şerhu Nasihatu'l-ihvân ve murşidetu'l-hullân*[142]
10. Hamza b. Mahmûd et-Tunusî (öl. 1207/1792-3'ten sonra) şerhi
11. Yahya Mu'ezin b. Muhammed el-Mekkî (öl. 1260/1844-5) şerhi
12. Abdulfettâh b. İbrahim el-Cârim (öl. 1300/1882-3) tarafından kaleme alınan *Fethu'l-mubdî 'alâ Lâmiyyeti İbni'l-Verdî*
13. Ebû Ayyâşe Muhammed ed-Demenhûrî (öl. 1335/1916-7), *el-Kavlu'l-mucdî 'alâ Lâmiyyeti İbni'l-Verdî*
14. Hikmet b. Muhammed Şerif et-Trablusî (öl. 1364/1944-5), *en-Nefhu'l-verdî 'alâ Lâmiyyeti İbni'l-Verdî*
15. Muhammed el-Mekkî er-Rabâtî (öl. 1355/1936), *Şerhu Lâmiyyeti İbni'l-Verdî*
16. Selahaddin ez-Zemâkî, *Avnu'l-etfâl şerhu Lâmiyyeti İbni'l-Verdî*[143]

14.2. Tahmisleri

1. Yusuf b. Zekeriya el-Mağribî (öl. 1019/1610-11), *Buğyetu'l-erîb ve ğunyetu'l-edîb/İhdâu'l-muhtedî fî tahmisi Lâmiyyeti İbni'l-Verdî*
2. Abdurrahman b. Yahya el-Mellâh (öl. 1044/1634-5) tahmisi
3. Muhammed b. Osman ed-Dımaşkî (öl. 1091/1680) tahmisi
4. Muhammed b. Ömer ed-Dımaşkî (öl. 1130/1717-8), *el-'Arfu'n-nedî fî tahmisi Lâmiyyeti İbni'l-Verdî*
5. Atıyye b. Seyid Ahmed eş-Şebrâveytî (öl. 1304/1886-7'den sonra) tahmisi
6. Ahmed Merzûk Efendi (öl. 1312/1894-5), *en-Nesâihu'ş-şer'iyye fî tahmisi'l-Kasideti'l-verdiyye*
7. Muhammed Efendi Muhammed (öl. ?) tahmisi
8. Kemâluddîn Muhammed b. Muhammed el-Edhemî (öl. 1353/1934-5'ten sonra) tahmisi
9. Ali b. Ahmed es-Sayrafî er-Reşidî (öl. ?), *et-Tahmisu'n-nedî 'alâ Lâmiyyeti İbni'l-Verdî*

14.3. Taştîrleri

1. Salim b. Ali Necm (öl. ?) taştîri
2. Ahmed b. Davut el-Bağdâdî (öl. 1364/1944-5) taştîri

14.4. Muhâkâtları

1. Ali b. Abdullah el-Ezherî (öl. 1207/1792-3) muhâkâtı

Mehmet Zihni Efendi (öl. 1332/1913) tarafından Türkçeye tercüme edilen bu lâmiyye, Ahmet Turan tarafından derlenerek yayınlanmıştır.[144]

---

142 Kınnâvî (ö. 1205/1790'den sonra), tarafından Lâmiyyetu İbni'l-Verdî'ye kaleme alınan "*Fethu'ur-Rahimu'r-Rahman şerhu Nasihatu'l-ihvân ve murşidetu'l-hullân"* adındaki şerh, 1429/2008 yılında Dâru'l-Minhâc tarafından Cidde'de yayınlanmıştır.

143 Selahaddin ez-Zemâkî tarafından kaleme alınan *Avnu'l-etfâl şerhu Lâmiyyeti İbni'l-Verdî* adında bir şerh de 2006/1427 yılında Dâru'l-Kutubi'l- 'İlmiye tarafından Beyrut'ta yayınlanmıştır.

144 Mehmet Zihni, *Feyz-i Yezdan Kaside-i Lâmiyye (İbnu'l-Verdi) Tercümesi*, (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2. Basım. 2010)

15. Lâmiyyetu's-Sâvî (Tavîl)

Bu lâmiyyenin nâzımı Sadruddîn es-Sâvî'dir (öl. ?). Bu lâmiyye arûz ilmini konu aldığından *Arûzu's-Sâvî* olarak da bilinmektedir. Lâmiyyenin matlaı şöyledir:

بِحَمْدِ الْمَلِيكِ الْحَقِّ ذِي الطَّوْلِ وَالْعُلَى وَشُكْرِ أَيَادِيهِ افْتَتِحْ مُتَفَائِلاً

"Kâinatın ve mülkün sahibi; gücü, bilgisi ve ihsanı sınırsız olan yüce Rabbimizin hamdı ve bize verdiği nimetlerine karşı şükür ile başlıyorum" [145]

Toplam 306 beyit olan bu manzume, Husâmuddîn Mustafa Muhammed tarafından *el-Kasîdetu'l-Hasnâ'* adıyla tahkik edilmiştir.

Bu Lâmiyyenin şerhlerini şöyle sıralayabiliriz.[146]

1. Mahmud b. Abdurrahman el-İsfahânî (öl. 749/1349), *Lâmiyyetu's-Sâvî* üzerine bir şerh yazmıştır.
2. Mahmud b. Ahmed el-Aynî (öl. 855/1451), el-Hâvî fî şerhi Kasîdet's-Sâvî
3. Muhammed b. Abdurrahman el-Kazvînî (öl. 739/1338), *Lâmiyyetu's-Sâvî* üzerine bir şerh yazmıştır.[147]
4. Abdullah b. Abdulkâfî el-'Ubeydî (öl. 901/1495-6), *el-Kâfî fî 'lmeyi'l-Arûz-i ve'l-Kavâfî*
5. Necmuddîn b. Saîd es-Saîdî (öl. ?), *Lâmiyyetu's-Sâvî* üzerine bir şerh yazmıştır.[148]
6. Ömer b. Abdurrahman el-Kerhî (öl. 699/1300), *ed-Durretu'l-ferîde fî şerhi'l-Kasîde*[149]

16. Diğer Lâmiyyeler

Semev'el b. Âdiyâ (öl. Milâdî 560?)[150] tarafından[151] *Lâmiyyetu'l-Yehûd,*[152] İbn Mâlik (öl. 672-1274)[153] tarafından *Lâmiyyetu İbn Mâlik,*[154] Abdullah Muhammed

---

145 Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1136-1137; Taşköprüzâde, *Miftâhu's-se'âde,* 1/200.

146 Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1136-1137.

147 Taşköprüzâde, *Miftâhu's-se'âde,* 1/200.

148 Tacuddîn Eu Nasr Abdülvehhâb b. Ali b. Abdulkâfî es-Subkî, *Tabakâtu'ş-Şâfiiyyeti'l-kübrâ*, nşr. Mahmud Muhammed et-Tenâhî/Abdulfettah Muhammed el-Hulû, (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1383/1964), 10/76.

149 el-Bağdâdî, *Hediyetu'l-'ârifîn*, 1/788.

150 Câhiliye dönemi şairlerinden olan es-Semev'el b. Garîz b. Âdiyâ el-Ezdî, Hayber'de ikamet ederdi. *el-Eblak* olarak isimlendirdiği kendisine ait kalesi ile Hayber arasında gider gelirdi. Semev'el'in en meşhur şiiri, (إذا المَرْءُ لَمْ يُدْنَسْ مِنَ اللُؤْمِ عِرْضُهُ فَكُلُّ رِدَاءٍ يَرْتَدِيهِ جَمِيلُ) ile başlayan lâmiyyesidir. Hicretten yaklaşık 65 yıl önce milâdî 560 yılında vefat etmiştir. Bazı alimlere göre ise bu lâmiyyenin, Abdülmelik b. Abdürrahim el-Hârisî tarafından yazıldığı iddia edilmiştir. Bk. ez-Ziriklî, *el-A'lâm,* 3/140.

151 Dursun Hazer tarafından çalışılan bu lâmiyye:

فَكُلُّ رِداءٍ يَرْتَدِيهِ جَمِيلُ إذا الْمَرْءُ لَمْ يُدْنَسْ مِنَ اللُّؤْمِ عِرْضُهُ

beytiyle başlar. Semev'el lâmiyyesinde dönemin Arap toplumunun erdemleri dile getirilmiştir. Lâmiyyede kullanılan anlam ve ifadeler de Semev'el'den sonra gelen şairler tarafından kullanılmıştır. Bk. Hazer Dursun, "es-Semev'el b. Adiya'nın vefaya dair Lâmiyye Kasidesi", *Hitit Üniversitesi dergisi*, 7/24 (2007), 132.

152 Mahmud er-Rabdâvî, "Kırâetun fî lâmiyâti'l-ümem", *Meceletu't-Turâsi'l-Arabî dergisi*, 83 (1422/2001), 102.

el-Fezârî İbnu'l-Micrâd (öl. 778/1376-7) tarafından *Lâmiyyetu'l-Cumel,*[155] Mueyyiduddîn b. Mahmud es-Sûfî (öl. 791/1389'den sonra) tarafından *Lâmiyyetu Mueyyiduddîn,*[156] İbn Haldun (öl. 808/1406) tarafından *Lâmiyyetu'l-Memâlik,*[157] Azad el-Belgrâmî (öl. 1194/1780)[158] tarafından elli iki beyitten oluşan *Lâmiyyetu'l-Hind(2)*[159] *ve* Mehcer şairlerinden İlyas Abdullah Ebu'l-Fazl el-Velîd (öl. 1360/1941)[160] tarafından *Lâmiyyetu'l-Emeviyye*[161] pek çok lâmiyye arasından burada adını zikretmeye değer gördüğümüz lâmiyyelerdir. Tabii ki burada zikrettiklerimizin dışında çok sayıda lâmiyye vardır. Hepsini buraya böyle bir çalışmanın sınırlarını aşacağından bu kadarla yetinilmiştir.

Sonuç

Sayılarının çokluğuna ve konularının çeşitliliğine bakıldığında Lâmiyyelerin Arap edebî geleneğinde önemli bir yere sahip olduğunu söyleyebiliriz. Bu lâmiyyeler belli bir konu üzerinde odaklanmaktan ziyade hemen her türlü konuyu ele almış hatta, belli bir ilim dalının prensiplerini derli toplu vermek için muhtasar metin mahiyetinde bir nazma konu olmuştur. Belki de lâmiyyelerin çokluğunun

---

153 Kâtip Çelebi, *Lâmiyyetu İbnu Mâlik* adı altında bu eserden bahsederken, sözlerine şöyle devam etmiştir: Bu eser, 672-74 senesinde vefat eden Muhammed b. Abdullah en-Nahvî tarafından kaleme alınan ve:

حَمْداً يُبَلِّغُ مِن رِضْوانِه الْأَمَلاَ ألْحَمْدُ لِلّهِ لَا أَبْغِي بِهِ بَدَلاَ

"*Kendisinden başka bir şeyi arzulamadığım Allah'a hamdolsun. Allah rızası sayesinde bizi hedeflerimize ulaştıran bir hamd ile Allah'a hamdolsun*"

beytiyle başlayan *Lâmiyyetu'l-ef'âl*'dir. Bk. Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1536; Âmâl İbrahim b. Ahmed Sıddık, *Tahkîku'l-makal ve teshîlu'l-menâl fî şerhi Lâmiyyeti'l-ef'âl li Muhammed b. el-Abbas b. Muhammed b. İsa et-Tilimsânî (öl. 871/146),* (Mekke: Ümmu'l-Kurâ Üniversitesi Edebi ve İdari Bilimler Fakültesi Dil, Doktora Tezi, 1433/2012), 18.

154 Bu lâmiyye, makalede müstakil bir başlık altında detaylı bir şekilde ele alınmıştı. Ancak dergi kriterleri gereği belli bir karakter üzerine çıktığından *İbn Mâlik Lâmiyyesi* bölümünü ayrı yayınlamak üzere çıkartılmıştır.

155 el-Bağdâdî, *İdâhu'l-meknûn,* 2/397.

156 Şeyh Mueyyiduddîn b. Mahmud b. Sâ'îd b. Muhammed es-Sûfî (ö. 791/1389'den sonra), 791/1389 yılında:

وَلَا يضُرُ ذَوِي التَحْقِيقِ إقْلَالُ لَا الْخَيْلُ تَنْفَعُ أَهْلِيهَا وَلَا الْمَالُ

"Ne atlar ne de para, sahiplerine fayda verebilir. Yokluk ise hakikat erbaplarına zarar veremez"

beytiyle başlayan kendine hitaben bir lâmiyye kaleme almıştır. Şeyh Mueyyiduddîn, daha sonra bu lâmiyyeye Farsça bir şerh yazmıştır. Bk. Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1540.

157 er-Rabdâvî, "Kırâetun fî lâmiyâti'l-umem", 115.

158 Hindistan'ın Hassân'ı olarak da bilinen tarihçi ve edebiyat bilgini Gulâm Ali Azâd b. es-Seyyid Nuh el-Hüseynî, 1116/1704 yılında Hindistan Belgrâm'da dünyaya gelmiş ve 1194/1780 tarihinde Hindistan Evrenkâbâd'da vefat etmiştir. Gulâm Azâd, çok sayıda eser kaleme aldığı gibi Hindistan'da Arapça divan yazan ilk şair unvanına da sahiptir. Bk. Ziriklî, *el-A'lâm,* 5/121.

159 el-Bağdâdî, *İdâhu'l-meknûn,* 2/398.

160 Ebu'l-Fazl el-Velîd lakaplı İlyas b. Abdullah b. İlyas b. Ferec b. Tu'ma, 1303/1886 tarihinde Lübnan'da doğmuştur. Amerika'ya giden mehcer şairlerinden olan İlyas, Lübnan edebiyatçılarındandır. Milâdî 1908 yılında Güney Amerika'ya geçen İlyas, Brezilya'nin başkenti Rio de Janerio'da haftalık *el-Hamrâ* dergisini çıkartmıştır. Burada 16 yeni isim kullanan İlyas, Milâdî 1922 yılında ülkesinde geri dönmüştür. Başta Arap ülkeleri olmak üzere çok yeri dolaşan İlyas'ın çok sayıda eser ve kasideleri de bulunmaktadır. İlyas, 1360/1941 yılında vefat etmiştir. Ayrıntılı bilgi için Bk. ez-Ziriklî, *el-A'lâm,* 2/10.

161 er-Rabdâvî, "Kırâetun fî lâmiyâti'l-umem", 117.

sebeplerinden birisi, lâm harfinin revî harfi olarak kullanılmasının diğer harflere göre daha kolay olmasıdır.

Diğer lâmiyyelerden sarf-ı nazarla bu çalışmada ele aldığımız lâmiyyelere konu açısından bakarsak şöyle bir sonuca ulaşmak mümkün görünmektir: Lâmiyyetu'l-ʿArab'da *"*kahramanlık duyguları ve mertlik ifadeleri*"*, Kâ'b b. Zuheyr'in *Lâmiyye*'sinde, *"*peygamberi övdükten sonra genel olarak, özür ve af dilemek*", Lâmiyyetu'l-Acem*'de *"*Şairin, Bağdat'ta bulunmaktan duyduğu memnuniyetsizlik ve zamanından sitemi*"*, *Lâmiyyetu'ş-Şâtibiyye*'de *"*kırâati's-seb*", Lâmiyyetu'l-Hâcıbiyye*'de, *"*arûz*", Lâmiyyetu İbnu Malik*'te *"*fiiller/sarf*", Lâmiyyetu İbn Teymiyye*'de, *"*akait*", Lâmiyyetu Mueyyididdîn*'de *"*hikmetli sözler*"*, *Lâmiyyetu'l-Cezâiriyye*'de *"*kelam ve akâit*", Lâmiyyetu'z-Zekkâk*'ta *"*İlmu'l-Kazâ (fıkıh)*", Lâmiyyetu'ş-Şuraf*'te *"*vaaz ve nasihatler*", Lâmiyyetu'r-Rûm*'da *"*nasihatler*", Lâmiyyetu İbni'l-Verdî*'de "nasihat ve öğütler", *Lâmiyyetu's-Sâvî*'de *"*arûz*" ve Lâmiyyetu'l-Yehûd'de ise "*toplum erdemleri*"* konuları ele alınmıştır.

Genellikle milletlerin isimleriyle anılan ve tavîl, kâmil, remel gibi değişik bahirlerde kaleme alınan söz konusu lâmiyyelerin, özellikle Kâ'b b. Zuheyr'in peygamberi övmek üzere Lâmiyyesini basît bahrinde söyledikten sonra, Arap edebî geleneğinde yazılan lâmiyyelerin büyük bir kısmı, basît bahrinde kaleme alındığı ve tema olarak da nasihat, vaiz ve öğütler gibi konuların işlendiği görülmüştür.

Arap şiirinde revîlerine göre hemziyye ve râiyye gibi isimlendirilen diğer kasidelerde de olduğu gibi revîsi lâm olan kasideler yazmak, Arap şiirinde bir gelenek haline gelmiştir. Arap şiirinde sayılamayacak kadar revîsi lâm olan şiirler mevcuttur. Ancak söz konusu kasideler, lâmiyye olarak şöhret bulmuş ve bazıları müstakil eserler olarak yazılarak kuşaktan kuşağa varlıklarını sürdürebilmiştir. Böylece ilgi odağı haline gelen bu lâmiyyelere çok sayıda şerhler, tahmisler, tarizler, muhâkâtlar yazılmıştır. Bu lâmiyyelerde ele alınan konuların önemi, kullanılan dilin anlaşılır ve kolay olması, tavsiye ve öneri gibi temalar başta olmak üzere herkesi ilgilendiren konulara değindikleri için şöhret buldukları görülmektedir. Ayrıca Kâ'b b. Zuheyr'in Hz. Peygamber'i övmek üzere meşhur kasidesini, basit bahirde ve lâm revîsi üzerinde söylemiş olması, Arap şiir geleneğinde başta lâm revîsi olmak üzere diğer revîlerde de basit bahrinde bir hareketliliğe zemin hazırlamıştır.

Kaynakça

Ahfeş, Ebu'l-Hasan Saîd b. Mes'ade. *Kitâbu'l-Kavâfî*. nşr. Ahmed Râtib en-Neffâh. B.y: Dâru'l-Emâne, 1. Basım, 1394/1974.

Askerî, Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah b. Sehl b. Sait b. Yahya b. Mehrân. *Kitâb-u cemhereti'l-emsâl.* nşr. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim-Abdülmecid Katâmış. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 2. Basım, 1408/1988

Asnevî, Cemâluddîn Abdürrahim eş-Şâfiî. *Nihâyetu'r-râğib fî şerhi Arûz-i İbni'l-Hâcib*. nşr. Şaban Salâh. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1. Basım, 1410/1989.

Aşkan, Timur. *Şenferâ ve Eseri (Divân'ı ve Lâmiyyetu'l-Arab'ı)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2012.

Bâbânî (el-Bağdâdî), İsmail Paşa b. Muhammed Emin b. Mir Selim el-Bağdâdî. *Hediyetu'l-'ârifîn esmau'l-muellifîn ve âsaru'l-musannifîn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâr-u İhyâ'i't-Turâsi'l-Arabî, 1951.

Bettâvirî, Muhammed el-Mekkî el-Bettâvirî. *Şâfiyetu'd-decem 'alâ Lâmiyyeti'l-Acem.* Rabat: Matbaatu'l-Emniyye, 2. Basım, 1370/1951.

Brockelmann, Carl. *Târihu'l-edebi'l-Arabî.* çev. Abdulhalim en-Neccâr. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 5. Basım, 1959.

Cerârî, Abdullah. *Şeyhu'l-cemâati el-Allâme Muhammed el-Mekkî el-Betâvrî er-Rabâtî (Şahsiyâtun Mağribîyetun 3).* B.y: Matba'atu'l-Cedîde ed-Dâru'l-Beydâ', 1. Basım, 1398/1978.

Çelebi, İlyas. "Uryânî Osman Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/632-633. İstanbul: TDV Yayınları, 2016.

Dayf, Şevkî. *Târihu'l-edebi'l-Arabî 6 'asru'd-duveli ve'l-imârât eş-Şam.* Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1990.

Debbâ', Ali b. Muhammed b. Hasan b. İbrahim b. Abdullah Nuruddîn. *Şerhu'd-Debbâ' (Muhtasaru bulûği'l-emniyye 'alâ metn-i İthâfi'l-beriyye bi tahrîrâti'ş-Şâtıbbıyye).* nşr. Ebû Abdullah Muhammed Ali Semek. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l- 'İlmiye, 1971.

Demirayak, Kenan. "Kasîdetu'l-Bürde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/566-568. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Dursun, Hazer. "es-Semev'el b. Âdiya'nın vefaya dair Lâmiyye Kasidesi". *Hitit Üniversitesi Dergisi*, 7/24 (2007), 115-136.

Er, Rahmi. "Tuğrâî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41/339-334. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Es'ad, Abdülkerim Muhammed. *el-Vesît fî tarihi'n-nahvi'l-Arabî.* Riyad: Dâru'ş-şivvâf li'n-neşri ve't-tevzi', 1992.

Eyüp, Sabri Efendi. *Azîzu'l-âsâr şerh-i Kasîde-i Bânet Suʿâd*. İstanbul: Şeyh Yahya Efendi Matbaası, 1. Basım, 1291/1874.

Fâsî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed Meyâre. *Fethu'l-'alîmi'l-hellâk fî şerhi Lâmiyyeti'z-Zekkâk*. nşr. Reşid Bekrî. Beyrut: el-Mektebetu'l-'asriyye/Mağrip: Dâru'l-Beyzâ, 1. Basım, 1429/2008.

Fîrûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Yâ'kûb, el-Kâmûsu'l-muhît, nşr. Enes Muhammed eş-Şâmî-Zekeriyyâ Câbir Ahmed, 1. Basım, Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2008.

Ispartalı, Zeynulabdin. *Hadika'i-Semeretu'l-fuâd Kasîdetu Bânet Suʿâd*. İstanbul: Ahmet Kâmil ve Şeriki Matbaası, 1347/1928.

İbn Cercîs, Ebu'l-Vefâ Behâuddîn Abdullah b. Mustafa el-Favdî el-Musillî. *Fâidetu'l-ihvan ve 'âidet'l-a'yân risâletun fî esmâi'l-musannefâti ve muellifîhâ muntahabatun min Keşfi'z-zunûn*, nşr. Re'fet Lüey Hüseyin âl Ferec. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiye, 1971.

İbnu'l-Cezerî, Muhammed b. Ali. *Gayetu'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ.* nşr. G. Bergstraesser. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiye, 1. Basım, 1427/2006.

İbnu'l-Cezerî, Muhammed b. Ali. *Kitâbu Tahbîru't-teysîr fi'l-kırâti'l-'aşr*. nşr. Ahmed Muhammed Müflih el-Kudât. Amman: Dâru'l-Furkân, 1. Basım, 1421/2000.

İbn Hişâm, Cemâluddîn Muhammed el-Ensârî. *Şerhu Kasîdeti Bânet Suʿâd*, nşr. Abdullah Abdulkadir et-Tavîl. Kahire: el-Mektebetu'l-İslamiye, 1. Basım, 1431/2010.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe. *eş-Şi'ru ve'ş-şu'arâ*, nşr. Ahmed Muhammed Şakir. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1377/1958.

İbnu'l-Manzûr, Cemaluddin Ebu'l-Fazıl Muhammed b. Mukrim b. Ali Ahmed el-Ensârî el-İfrîkî el-Mısrî. *Lisânu'l-Arab. nşr.* Abdullah Ali el-Kebîr - Muhammed Ahmed Hasbullah - Haşîm Muhammed eş-Şâzılî. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 2003.

İmruülkays b. Hucr. *Dîvân-u İmruülkays*, nşr. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. B.y: Dâru'l-Me'ârif, 1984.

İpşirli, Mehmet. "Ahmed Muhtar Beyefendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/105. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Kâ'b b. Zuheyr. *Dîvânu Kâ'b b. Zuheyr*. nşr. Ali Fâ'ûr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiye, 1. Basım, 1417/1997.

Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah el-Kostantînî. *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kutubi ve'l-funûn*. nşr. Mehmet Şerafettin Yaltkaya/Kilisli Rıfat Bilge. 2 Cilt Beyrut: Daru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, y.t.

Kehhâle, Ömer Rıda. *Mu'cemu'l-Muellifîn*. 4 Cilt. Beyrut: Muessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1414/1993.

Kuraşî, Ebû Zeyd Muhammed b. Ebu'l-Hattâb. Cemheratu eş'âri'l-Arab, nşr. Alî Muhammed el-Bicâdî, Nehdatu Misr li't-tiba'a ve'n-neşr ve't-tevzî', y.y: ty.

Kınâvî, eş-Şerif Mes'ûd b. Hasan b. Ebî Bekir el-Hüseynî eş-Şâfi'î. *Fethu'ur-Rahimu'r-Rahman şerhu Nasihatu'l-ihvân ve murşidetu'l-hullân (Şerhu Lâmiyyeti İbni'l-Verdî)*. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1. Basım, 1429/2008.

Kutubî, Muhammed b. Şakir. *Fevâtu'l-vefeyât ve'z-zeyl 'aleyhâ.* nşr. İhsan Abbas. 4 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1. Basım, 1394/1974.

Mâğûsî, Ebû Cum'a Saîd b. Mesud el-Mâğûsî el-Merrâkuşî. *Îdâhu'l-mubhem min Lâmiyyeti'l-Acem*. nşr. Muhammed Mesut Cibrân. Libya: Dâru'l-Medâri'l-İslamî, 1. Basım, 1430/2009.

Mâğûsî, Ebû Cum'a Saîd b. Mesud el-Mâğûsî el-Merrâkuşî. *İthâfu zevi'l-ereb bi mekâsidi Lâmiyyeti'l-Arab*. nşr. Muhammed Emin el-Mu'edîb. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiye, 1971.

Mer'aşlî, Yusuf b. Abdurrahman. *Mesâdirü'dirâsâti'l-İslamiyye*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiye, 1425/2004.

Merdâvî, Ahmed b. Abdullah. *el-Leâliu'l-behiyye Şerhu Lâmiyyet-i Şeyhi'l-İslam İbni Teymiyye*, İyâd b. Abdüllatîf b. İbrahim el-Kaysî. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 1427/2006.

Musa, Muhammed Yusuf. *İbn Teymiyye*. Kahire: Muessesetu Hindâvî li't-Ta'limi ve's-Sekâfe, 2012.

Nîsâbûrî, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîh-u Müslim*, Ebû Kuteybe Nazar el-Fâyrâbî. 2 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 1. Basım, 1427/2006.

Orhan, Davut. "Şenferâ'nın Hayatı ve Lâmiyyetu'l-'Arab Adlı Kasidesi". *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (Ekim 2016), 104-117.

Rabdâvî, Mahmud. "Kırâetun fî lâmiyâti'l-ümem". *Meceletu't-Turâsi'l-Arabî Dergisi* 83 (1422/2001), 88-123.

Safedî, Selâhuddîn Halil b. Aybeg. *Kitâbu'l-vâfî bi'l-vefeyât*. nşr. Ahmet el-Arnâvût/Mustafa Turkî. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâsi'l-Arabî, 1. Basım, 1420/2000.

Sami, Şemseddin. *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: Şifa Yayınevi, 1. Basım, 2012.

Sâvî, Sadruddîn Muhammed b. Ruknuddîn Muhammed b. Osman. *el-Kasîdetu'l-Hasnâ.* nşr. Husâmuddîn Mustafa Muhammed. B.y: Alukah net., 2016.

Subkî, Tacuddîn Ebu Nasr Abdülvehhâb b. Ali b. Abdulkâfî. *Tabakâtu'ş-Şâfiiyyeti'l-kübrâ*. nşr. Mahmud Muhammed et-Tenâhî/Abdulfettah Muhammed el-Hulluv. 10 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1. Basım, 1383/1964.

Sıddık, Âmâl İbrahim b. Ahmed. *Tahkîku'l-makal ve teshîlu'l-menâl fî şerhi Lâmiyyeti'l-ef'âl li Muhammed b. el-Abbas b. Muhammed b. İsa et-Tilimsânî (ö. 871/1467).* Mekke: Ümmu'l-Kurâ Üniversitesi, Edebi ve İdari Bilimler Fakültesi, Doktora Tezi, 1433/2012.

Suyûtî, Celaluddin Abdurrahman. *Kunhu'l-murâd fî beyâni Bânet Suʿâd. nşr.* Mustafa 'Ulyân. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1. Basım, 1426/2005.

Şâtıbî, el-Kasım b. Fîrruh b. Halef b. Ahmed eş-Şâtıbî er-Ra'înî el-Endelüsî. *Hirzu'l-emânî ve vechu't-tehânî fi'l-kırâati's-seb'(Metnu'ş-Şâtibiyye).* nşr. Muhammed Temîm ez-Zu'bî. Medine: Mektebetu Dâru'l-Hudâ, 5. Basım, 1431/2010.

Şenferâ, Amr b. Mâlik. *Dîvânü'ş-Şenferâ*. nşr. Emîl Bedî Yakub. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1417/1996.

Taşdelen, Hasan. *"İslâm'ın İlk Dönemine Ait Bir Hiciv Örneği: Hassân b. Sâbit'in Hemziyye'si". Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2009), 299-318.

Taşköprüzâde, Ahmed b. Mustafa. *Miftâhu's-se'âde ve misbâhu's-siyâde fî mevzu'âti'l-'ulûm*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiye, 1. Basım, 1405/1985.

Tülücü, Süleyman. "Şenferâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/535-537. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Tuğrâî, Mueyyiduddîn Ebû İsmail el-Hüseyin b. Ali. *Lâmiyyet al-Acem.* çev. İsmail Erzen. İstanbul: Milli Eğitim Basım Evi, 1985.

Van Dyck, Cornelius Van Alen. *Kitâbu İktifâi'l-Kunû' bimâ huve matbû' min eşhuri't-teâlifi'l-Arabiyeti fi'l-metâbi'i'ş-şarkiyeti ve'l-garbiye*. nşr. es-Seyid Muhammed Ali el-Beblâvî. Mısır: Mektebetu'l-Hilâl, 1313/1896.

Yunus, Mahmut Abdullah Abdulmaksut. "el-Cuhûdu'l-lugaviyye li't-Tebrîzî ve'z-Zemahşerî ve'l-Ukberî fî şurûhihim li Lâmiyyeti'l-Arab li Şenferâ dirâsetun muvâzene". *Ezher Üniversitesi Arap Dili Fakültesi Yıllık Dergisi* 18/4 (2014), 3389-3530.

Zehebî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Tabakâtu'l-kurrâ*, nşr. Ahmed Hân. 3 Cilt. B.y: Merkez-u el-Melik Faysal li'l-bhûs ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1418/1997.

Zemâkî, Selahaddin. *Avnu'l-etfâl şerhu Lâmiyyeti İbni'l-Verdî*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l- 'İlmiye, 1. Basım, 2006/1427.

Zihni, Mehmed. *Feyz-i Yezdan Kaside-i Lâmiyye (*İbnu'l-Verdi*) Tercümesi*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2. Basım. 2010.

Ziriklî, Hayruddîn. *el-A'lâm Kâmûsu terâcim li eşheri'r-ricâli ve'n-nisâi mine'l-Arabi ve'l-Musta'ribîne ve'l-Musteşrikîn*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'ilmi li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.

Balıkesir İlahiyat Dergisi - Balıkesir Theology Journal
ISSN 2149-9969| e-ISSN 2717-669X
Aralık / December 2020, 12: 223 - 238

EHL-İ SÜNNET VE ŞÎA'YA GÖRE İSRÂİLİYAT'IN DELİL OLUŞU (MUHAMMED ABDUH, REŞİD RIZÂ VE TABÂTABÂÎ ÖRNEĞİ)*

İmran Çelik **

Öz

İsrâilî rivayetler tefsir usulü ilminin vazgeçilemeyen başvuru kaynakları arasındadır. Bu rivayetlerin başta sahâbe olmak üzere ilk dönemden günümüze kadar pek çok müfessir tarafından delil olarak ele alındıkları gözlemlenmektedir. Ancak bu rivayetlerin güvenirlikleri ve tefsir için delil oluşu sorgulanmış ve ciddi eleştirilere de maruz kalmıştır. Abduh (1849-1905) ve Reşîd Rızâ (1865-1935) bu rivayetlerin Kur'ân'ı anlamada kaynak olamayacağını savunmuşlardır. Hatta kendilerinden sonraki dönemde İsrâilî rivayetlere yönelik olumsuz bakış açısına vesile olmuş ve bu rivayetlerde Kâ'b b. Ahbâr (öl. 32/652-53 [?]) ve Vehb b. Münebbih (öl. 114/732) gibi öne çıkan râviler hususunda ilmî üsluptan uzak bir takım saldırılarda da bulunmuşlardır. Bu makale, İsrâilî rivayetlerin terimleşme süreci, güvenirliliğini ve delil oluşunu kısaca ifade ettikten sonra, Abduh ve Reşîd Rızâ tarafından bu rivayetlerin nasıl ele alındıklarını, eleştirilerini ve sonraki döneme yönelik olumsuz/yıkıcı bir perspektif bıraktıklarına dair değerlendirmeleri ele alacaktır. Bunun yanında, Şiî müfessir Tabâtabâî'nin (1904-1981) isrâiliyat görüşü ve Menâr ekolüne yönelik eleştirileri mukayeseli bir yaklaşımla değerlendirilecektir. Makale, isrâilî rivayetlerin tefsir ilminin ayrılmaz bir parçası olduğu gerçeğini dile getirmekle birlikte ayıklanması gerektiğini, bu rivayetlere toptan reddiyeci bakış açısı ile yaklaşımın da doğru olmadığını ifade etmeyi amaçlamıştır. Ayrıca 1400 yıllık ilmî geleneği ve rivayetleri sonraki nesle aktaran sahâbeden önemli râvileri yıpratmanın da çağdaş dönemde sorunlu bir yaklaşıma dönüştüğünü ortaya koymuştur.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Sünnî-Şiî, İsrâiliyat, Abduh, Reşîd Rızâ, Tabâtabâî, Mukayese.

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi /Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 25 Eylül 2020 / 25 September 2020
Kabul Tarihi / Date Accepted: 13 Kasım 2020 / 13 November 2020

EVIDENCE OF ISRAILIYAT IN AHL AL-SUNNA AND SHIA (EXAMPLE OF MUHAMMED ABDUH, RASHID RIZA AND TABATABAI)

Abstract

Israili narrations are among the indispensable reference sources of the science of tafsir method. It is observed that these narrations have been taken as evidence by many commentators, especially the Companions, from the first period to the present day. However, the reliability of these narrations and their evidence for tafsir has been questioned and subjected to serious criticism. Abduh (1849-1905) and Rashid Rıza (1865-1935) argued that these narrations could not be a source for understanding the Qur'an. Moreover, they caused a negative view of the Israili narrations in the period after them and also made a number of unscientific attacks on prominent narrators such as Ka'b b. Ahbar (d. 32 / 652-53 [?]) and Vehb b. Münebbih (d.114 / 732) in these narrations.

After briefly stating the process of becoming a term, reliability and evidence of the Israili narrations, this article will discuss how these narrations were handled by Abduh and Rashid Rıza, their criticisms and the evaluations that they left a negative / destructive perspective to the next period. In addition, the view of Israiliyyat and the criticisms of the Menâr School of Tabâtabâî (1904-1981), the Shiite commentator, will be evaluated with a comparative approach.While the article expresses the fact that Isrâilî narrations are an

* Bu makale Çağdaş Dönem Sünnî-Şiî Tefsir Mukayesesi (Menâr ve Mîzân Tefsir Örneği) adlı doktora çalışmasından üretilmiştir.

** Öğr. Gör. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kur'ân-ı Kerim Okuma ve Kıraat Bilim Dalı.
e-mail: imran.celik@erdogan.edu.tr - Orcid ID: http://orcid.org/0000-0001-6598-8943

Atıf/Citation: İmran Çelik, "Ehl-i Sünnet ve Şîa'ya Göre İsrâiliyat'ın Delil Oluşu (Muhammed Abduh, Reşid Rızâ ve Tabâtabâî Örneği)" *BAİD* 12 (Aralık 2020): 223 - 238
İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir.
Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

inseparable part of the science of tafsir and the approach to these narrations with a totally rejecting perspective is not correct, it also aims to state that they should be sorted out. In addition, it reveals that wearing out the important narrators from the Companions, who transferred the 1400-year-old scientific tradition and narrations to the next generation, has turned into a problematic approach in the modern period.

Keywords: Tafsir, Sunni- Shia, Israiliyat, Abduh, Reşid Rıza, Tabatabai, Comparison.

Giriş

İsrâilî rivayetler ilk dönem, klasik dönem ve çağdaş dönem müfessirlerinin vazgeçemedikleri önemli bilgiler arasında yer almıştır. İsrâilî rivayetlerin sahih ya da uydurma olup olmadığı oldukça tartışmalı bir husustur. İlk dönem ve klasik dönemde vazgeçilmez başvuru kaynağı olarak değerlendirilen isrâilî rivayetler hususunda, çağdaş döneme gelindiğinde bakış açısında ciddi değişim yaşanmıştır. Oryantalistlerin bu rivayetleri İslâm'a saldırı malzemesi olarak kullanmalarından dolayı, bazı Müslüman âlimler isrâilî rivayetlere dinî düşüncede tahrife sebebiyet verdikleri gerekçesiyle uzak durmuşlardır. Bir başka ifadeyle İsrâilî rivayetler, ilk dönemde Kur'ân'ı anlamak için kendisine duyulan ciddi ihtiyaçtan ötürü sorun gözetilmeden başvurulan bir bilgi kaynağı iken, son dönem İslâm ulemasının eleştiriye tabi tuttuğu, ancak vazgeçemediği başvuru kaynaklarına dönüşmüştür.

İsrâiliyat, Yahudilik ve Hristiyanlık'tan İslâm kaynaklarına geçtiği kabul edilen bilgilere, diğer dinlere ait kültür kırıntılarına, İslâm'ın lehine ve aleyhine uydurulup dine sokulan ve Hz. Peygamber ve sahâbe gibi müteakip nesillere izafe edilen her türlü haber ve bilgiye denir.[1] Bu rivayetlere mesafeli duranların tanımlamasına göre ise İsrâilî rivayetler, daha önceden Arap kültürüne ait olup, ortaçağ Arap aklına uyarlanarak Kur'ân tefsirinde yer alan, tefsire dair zayıf ve uydurma haberlerdir.[2]

[1] Remzî Muhammed Kemal Na'nâa, *el-İsrailiyat ve eseruhâ fî kütubi't-tefsîr*, (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1970), 71-73; Muhammed Ebû Şeybe, *el-İsrâiliyat ve'l-mevzûât fî kütubi't-tefsîr*, (Mektebetü's-sünne, 1971), 12-14; Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirun,* 2. Baskı. 2 cilt, (Dâru'l-Kütübi'l-Hadisiyyeti, 1976), 165; Abdullah Aydemir, *Tefsir'de İsrâiliyat (Hicri VI. Asr'ın Başına Kadar),* (Atatürk Üniversitesi, 1974), 28; İbrahim Hatipoğlu, "İsrâiliyat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2001), 23/199.

[2] Muhammed Abduh & Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*. 12 cilt, (Kahire: Dâru'l Menâr, 1947), 9/125; Mustafa Öztürk, "Kur'ân Kıssaları Bağlamında İsrâliyat Meselesine Farklı Bir Yaklaşım -Tefsirde İsrâiliyat Karşıtı Söylemin Tahlil ve Tenkidi-", *İslâmî İlimler Dergisi,* 9/1 (2014), 53.

1. İsrâiliyat Kavramının Terimleşme Süreci ve Kapsamı

İslâm âlimleri İsrâilî rivayetleri üç temel yaklaşım ile değerlendirmişlerdir. Birincisi, sahih olan, ikincisi, doğru olup olmadığı inceleme gerektiren, üçüncüsü ise kendisine vakıf olduğumuzda kabul veya reddedemeyeceğimiz fakat hikâye edebileceğimiz rivayetlerdir.[1] Ancak kabul edilebilir bilgileri, daha çok tarihî olayları teyit etmek için kullanmışlardır. İtikadî ve amelî konularda ise daha ihtiyatlı davranmış ve bu rivayetleri kullanmaları durumunda bunun İsrâiliyat bilgisi olduğunu genelde ifade etmişlerdir.[2]

Hz. Peygamber'in pek çok İsrâilî rivayeti sahâbeye anlattığı, bu derslerin kimi zaman sabahlara kadar devam ettiği nakledilmektedir.[3] İsrâilî rivayetlerde, sahâbeden İbn Abbas ile birlikte Ebû Hüreyre,[4] (öl. 58/678) tabiînden ise Kâ'b b. Ahbâr ve Vehb b. Münebbih gibi isimlerin öne çıktığı görülmektedir.[5] İsrâiliyat bilgilerinin Müslümanlar tarafından sıklıkla kullanımı sahâbe dönemi ile başlamakla beraber,[6] tabiîn ve sonraki dönemlerde gittikçe artmıştır. İsrâiliyatın özellikle ilk nesillerde tefsir kitaplarına kolay girmesinin temel gerekçesi; Arapların, kitapları olan ve ilim sahibi olan bir millet olmamaları, bedevî ve ümmî bir toplum olmalarıdır.[7] Bundan dolayı Kur'ân'ın anlaşılmasında yaşanan sorunlarda bu rivayetlerin açıklayıcı olacağı inancı etkili olmuştur.[8] İsrâilî rivayetler tefsir, hadis, fıkıh, fiten, melâhim, kozmoloji ve tarih gibi farklı sahalara taşınsa da daha çok tefsir kitaplarında ele alınmıştır.[9]

Bu kavramın terimleşme süreci ile ilgili ilk döneme dikkat çekilse de "isrâiliyat" olarak ilk defa Ali b. Hüseyin Mes'ûdî (öl. 345/956) tarafından ifade edildiği bilinmektedir. Kavram, Takıyyüddin İbn Teymiyye'de (öl. 728/1328) bir kitap türü ya da rivayet adlandırılmasından öte Müslümanların sahih rivayetlerine

---

1 Ebûl Fidâ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Thk. Ali Şîrî, 14 cilt, Daru't-Tarâsi'l-Arabî, 1988, 2/176; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 179; Ebû Şeybe, *el-İsrâiliyat ve'l-mevzûât fî kütubi't-tefsîr*, 106; Cemalettin el-Kâsimî, *Tefsir İlminin Temel Meseleleri,* çev., Sezai Özel, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1990), 40-41; Muhammed Ebu Zehre, *En Büyük Mu'cize Kur'ân*. çev. Muhammet Yılmaz. (İstanbul: Okur Akademi, 2018), 811; Aydemir, *Tefsir'de İsrâiliyat*, 21.

2 Hatipoğlu, "İsrâiliyat", 23/196.

3 Nihat Uzun, "Sahâbenin Tefsirde İsrâiliyata Bakışı", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* II/I (2015), 18-19. Hz. Peygamber'in anlattığı isrâiliyat konularının detaylı bir listesi için bk., Uzun, "Sahâbenin Tefsirde İsrâiliyata Bakışı", 18-19.

4 Muhammed Abduh & Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 8/356.

5 Atilla Yargıcı, "Tefsirlerde İsrâiliyat Konusuna Eleştirel Bir Yaklaşım", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/15 (01 Haziran 2006), 55.

6 Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/169; Yargıcı, "Tefsirlerde İsrâiliyat Konusuna Eleştirel Bir Yaklaşım", 55.

7 Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, 1/177.

8 Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, 1/175-176; Aydemir, *Tefsir'de İsrâiliyat*, 13; Abdülhamit Birışık, "İsrâiliyat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 23/199.

9 Öztürk, "Kur'ân Kıssaları Bağlamında İsrâiliyat Meselesine Farklı Bir Yaklaşım -Tefsirde İsrâiliyat Karşıtı Söylemin Tahlil ve Tenkidi", 13.

uymadıkça reddedilmesi gereken Yahudi kökenli rivayetler olarak çerçevesi çizilip kavramsallaştırılmıştır.[10] Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr (öl. 774/1373) tarafından ise sistematik bir şekilde en olgun ve bugünkü olumsuz algılanma şekli ile literatüre kazandırıldığı görülmektedir.[11] Bir başka ifadeyle isrâiliyat, İbn Kesîr'e kadar bir kitabın adı ya da güvenilmez rivayetler için kullanılan bir terim iken, daha sonra İbn Teymiyye ve İbn Kesir ile birlikte İslâm'la ilgisi olmayan, Yahudi kökenli olup Kâ'b b. Ahbâr ve Vehb b. Münebbih tarafından İslâm'a sokulmuş rivayetler için kullanılmaya başlanmıştır.[12]

Klasik tefsir eserlerinden Muhammed b. Cerîr et-Taberî (öl. 310/923) gibi âlimler bu rivayetleri alıp kullanırken, İbn Kesîr gibi müfessirler bunların yalan haberler olduğunu ifade etmiş ve uzak durmuştur. Yani mütekaddimûn dönemi eserlerde bu rivayetlerin kullanımı sıkça görülürken son dönemde özellikle XX. yüzyılda Abduh, Reşîd Rızâ, Şiblî Nu'mânî (1857-1914), Elmalılı Muhammed Hamdi (1878-1942) ve Ebü'l-A'lâ el-Mevdûdî (1903-1979) gibi müfessirlerin bu rivayetlerden uzak durmaya çalıştıkları görülmektedir.[13]

Hadis ve tefsirin birlikte tedvin edildiği ilk dönemde rivayet zincirleri de aktarılmakta ve bu bilgiler dikkatli bir şekilde değerlendirilmekteydi. Ancak sonraki kuşakta isnatlar aktarılmadan yalın olarak bilgiler ifade edilmeye başlanınca rivayet malzemelerinde isrâiliyat bilgilerini seçmek mümkün olmamış ve bu bilgiler kontrolsüz bir şekilde doğrudan tefsirlerde yer alma imkânı bulmuştur. Bu tutum sonraki süreçte nevzuhur kaynaksız bilgilerin çoğalması ile birlikte ciddi felaketlere sebep olacak durumu ortaya çıkarmıştır.[14] Kanaatimizce Reşîd Rızâ'nın da sebep olarak ifade ettiği ve İsrâilî rivayetlerin ortaya çıkmasına neden olarak gösterilen bu görüş sorunludur. Çünkü bu görüşle hadislerin muallak/talik olarak rivayetleri kastedilmektedir. Hâlbuki muallak[15] rivayetler hadislerin kitabetinden sonra olmuştur. Bu durumda senedi rivayet etmeye artık gerek kalmamıştır. Çünkü hadislerin bu kısımları senetlerle ilgili eserlerde

10 Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Mecmûatü'r-resâil ve'l-mesâil*, Thk. Reşîd Rızâ, 5 cilt, Lecneti't-türâsil Arabî, 3/47-49.

11 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 1/7.

12 Ebû Şeybe, *el-İsrâiliyat ve'l-mevzûât fî kütubi't-tefsîr*, 94, 105; Roberto Tottoli, "İslâmî Literatürde İsrailiyat Teriminin Kökeni ve Kullanımı", çev. Mesut Kaya, *Marife Bilimsel Birikim* 10/2 (2010): 209-212; Öztürk, "Kur'ân Kıssaları Bağlamında İsrâliyat Meselesine Farklı Bir Yaklaşım -Tefsirde İsrâiliyat Karşıtı Söylemin Tahlil ve Tenkidi", 18-20.

13 Birışık, "İsrâiliyat", 23/201.

14 Yargıcı, "Tefsirlerde İsrâiliyat Konusuna Eleştirel Bir Yaklaşım", 58.

15 Muallak: Senedinin müellif tarafındaki kısmından bir veya daha çok râvisi zikredilmeyen hadis anlamında terim. İsmail Lütfi Çakan, *Hadîs Usûlü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1989), 135.

kayıtlıdır. Örneğin; Buhârî'nin (öl. 256/870) talikleri vardır. Ve muallak olarak rivayet ettiği hadisler, başka bablarda senetleri ile birlikte verilmiştir.[16]

İsrâilî rivayetlerin konuları; Kur'ân'da geçen kavimler, peygamberler ve ümmetleri, mucizeleri, melek, cin ve şeytan gibi gaybî varlıklardır.[17] Ancak bu kapsam klasik dönemde biraz daha genişletilip "ismet-i enbiya" gibi konular da bu alana dahil edilmiştir. Daha detaylı başlıklarda ise Hz. Âdem'in boyu, Hz. Âdem ile ilgili anlatılan yılan kıssası, İblis'in yılanın içine girmesi,[18] Hz. Nûh'un gemisinin boyu, Hızır'ın öldürdüğü kişinin ismi, Hz. Dâvûd; iki hasım ve doksan dokuz koyun/kadın meselesi, Hz. Süleyman ve atları, Ashab-ı Kehf, Ashab-ı Kehf'in köpeğinin rengi, Hârût-Mârût, Zülkarneyn, Ye'cûc-Me'cûc ve Tâlût-Câlût gibi meseleler bu rivayetlerin çokça kullanıldığı konular arasındadır. Ancak Zeyneb bint. Cahş (ö. 20/641) olayı gibi önemli konularda da bolca İsrâilî rivayetlere rastlanmaktadır.[19] Reşîd Rızâ'ya göre ise İslâm düşünce alanına zerk edilmiş İsrâilî rivayetler; peygamber kıssaları ve mucizeleri gibi konuların yanı sıra, kıyamet alâmetleri ve kıyamet sırasında ve sonrasında oluşacak olayları da kapsamaktadır.[20]

İsrâiliyat rivayetlerinin kaynağı ekseriyetle Ehl-i kitaptan alınan bilgiler olarak kabul edilse de beşerî dinlerden alınan bilgiler de bu kapsamda değerlendirilmiştir. Bunun yanında kasıtlı olarak tefsir ve hadis kitaplarının içeresine dercedilen ve İslâm'ı karalamak için uydurulan, "Garanik Olayı" gibi malumat rivayetleri de bu kapsamda değerlendirilmektedir.[21]

İsrâilî rivayetlerin tefsirlerdeki mevcudiyeti; kıssacılık, gizemli olaylar, batıl ve hurafe bilgilerin yayılmasına, Kur'ân'ın asıl hedefinden uzaklaşılmasına sebep teşkil etmiştir.[22] Kur'ân ve hadisten uzaklaşan müminler, Karun olayında olduğu gibi kıssadan çıkarılması gereken asıl mesajı geri plana itip, İsrâilî rivayetlerin cazibesine kapılmış, hem anlatanlar hem de dinleyenler Karun'un anahtarlarının nelerden yapıldığı, bu anahtarları kaç katırın taşıdığı gibi anlamsız argümanlarla yıllarca meşgul olmuşlardır.[23]

---

16 İbn Hacer el-Askalânî, *Fetfu'l-bârî şerhu sahîhi'l-Buhârî*, 13. cilt, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 1/17.

17 Uzun, "Sahâbenin Tefsirde İsrâiliyata Bakışı", 10.

18 Muhammed Abduh & Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 8/354.

19 Allâme Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *el-Mîzân fî tefsîr'il-Kur'ân,* 20 cilt, Menşurat-ü Cemaati'l-Müderrisin fi Havzati'l-İlmiyyeti fi Kısmi'l-Mukaddeseti, t.y., 16/322-327; Ebû Şeybe, *el-İsrâiliyat ve'l-mevzûât fî kütubi't-tefsîr*, 166-255.

20 Muhammed Abduh & Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1/8.

21 Yargıcı, "Tefsirlerde İsrâiliyat Konusuna Eleştirel Bir Yaklaşım", 53.

22 Aydemir, *Tefsir'de İsrâiliyat*, 13; Yargıcı, "Tefsirlerde İsrâiliyat Konusuna Eleştirel Bir Yaklaşım", 64.

23 Aydemir, *Tefsir'de İsrâiliyat*, 383.

Ancak görülmektedir ki İsrâilî rivayetlerin sakıncalı olduğunu beyan eden müfessirler de dâhil, pek çok ulema, özellikle kıssaların açıklanması ve mübhemâtın tebyîni başta olmak üzere, zaman ve mekânların gösterilmesi gibi konularda bu rivayetleri kullanmaktan kendilerini alamamışlardır.[24]

2. İsrâilî Rivayetlerin Güvenilirliği ve Delil Olması Meselesi

İsrâilî rivayetlerin güvenirliliği hususu, diğer pek çok sebeple birlikte bu rivayetleri İslâm düşüncesine aktaran ravilerin isimleri ve milliyetleri üzerinden de ele alınmıştır. Bu bağlamda Kâ'b b. Ahbâr ve Vehb b. Mübebbih ağır eleştirilere maruz kalmışlardır. Kâ'b b. Ahbâr ve Vehb b. Mübebbih'i en ağır eleştirenlerin başında İbn Kesîr gelmektedir.[25] Ancak isrâilî rivayetleri çağdaş dönemde sert bir dille ve ötekileştirici bir söylemle yeniden ele alan şüphesiz Abduh ve Reşîd Rızâ'dır. Onların yaklaşımı ile bu rivayetler için karşıt bir söylem gelişmiştir.[26] Abduh ve Reşîd Rızâ, Kur'ân'ın doğru anlaşılması için bu rivayetlerin dikkate alınmaması gerektiğini ısrarla vurgulamışlardır.[27] Bu iki isimden cesaret alarak eleştiri sınırlarını aşırı derecede zorlayan Mahmud Ebû Reyye, (1889-1970)[28] Abduh ve Reşîd Rızâ ifade etmemelerine rağmen, Kâ'b b. Ahbâr'a ilk Siyonist diyecek kadar sözü ileri bir noktaya taşımıştır.

İsrâiliyatın rivayet edilme(me)si tartışma konusu olmuş; caiz görmeyen kesim, Yahudilik ve Hristiyanlığın tahrif edilmiş olduğunu, onlardan alınacak bilgilerin İslâm'a da zarar vereceğini ifade etmişlerdir. Bu rivayetlerin kullanılmasını savunanlar ise "İslâm, Yahudilik ve Hristiyanlıktan daha mükemmel bir dindir" öğretisinin verdiği özgüvenle bu rivayetlerin âyet ve hadislere arz edilmek sureti ile test edilebileceğini ve kullanılabileceğini ifade etmişlerdir.[29] Düşüncelerine dayanak olarak ise Hz. Peygamberin, " لَاتُصَدِّقُوا أَهْلَ الكِتَابِ وَلَاتُكَذِّبُوا وَقُولُوا امَنَّا بِاللهِ وَمَا أُنْزِلَ اِلَيْنَا / Ehl-i kitaptan olanları tasdik etmeyin ve yalanlamayın. Allah'a ve bize indirdiklerine inandık deyin"[30] hadisini ileri sürmüşlerdir.[31]

İsrâiliyat bilgileri ihtiva eden farklı tariklerde çok sayıda hadis olmakla birlikte, bu rivayetlerin senetlerinde sahâbe tabakasında çoğunlukla İbn Abbas (öl. 68/687-88), Ali b. Ebû Tâlib (öl. 40/661), Abdullah b. Amr (öl. 65/684-85),

---

24 Aydemir, *Tefsir'de İsrâiliyat*, 382.

25 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 2/75. Ayrıca bk., *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 1/112,182,323; 2/136.

26 Tottoli, "İslâmi Literatürde İsrailiyyat Teriminin Kökeni ve Kullanımı", 214.

27 Muhammed Abduh & Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 8/355-356.

28 Mahmud Ebû Reyye, 1889-1970 yılları arasında Mısır'da yaşamış, Reşîd Rızâ'nın açtığı okullarda okumuş ve Abduh-Reşîd Rızâ'nın görüşlerinden etkilenmiş modernist bir yazardır.

29 Na'nâa, *el-İsrailiyat ve eseruhâ fî kütubi't-tefsîr*, 29-29; Mustafa Öztürk, "Kur'ân Kıssaları Bağlamında İsrâiliyat Meselesine Farklı Bir Yaklaşım", 30; Hatipoğlu, "İsrâiliyat", 23/197.

30 Ebû Abdillâh Muhammed el-Buhârî, *Saḥîḥu'l-Buhârî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), "İ'tisâm", 25.

31 Muhammed Abduh & Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 8/355-356.

Abdullah b. Mes'ûd (öl. 32/652-53) ve Ebû Hüreyre gibi önde gelen sahâbe yer almaktadır.[32] İbn Abbas'ın isminin bu kadar geçmesinde bir görüşe göre onun, Hz. Peygamber'in yakını olması ve yanında çok bulunması, diğer görüşe göre ise bu yakınlığından dolayı problemli rivayetlerin onun ismi üzerinden kullanılması gayreti söz konusudur.[33] Reşîd Rızâ, İbn Abbas ve Ebû Hüreyre'yi, Kâ'b ve Vehb'in anlattıkları hurafe bilgilere kanıp isrâiliyat bilgilerini rivayet etmekle itham etmiştir. Ancak Zehebî'nin de ifade ettiği gibi İbn Abbas'ın, Ehl-i kitaba dair aktardığı bilgiler akîde ve ahkâma dair soru(n)lar değil, "البرق / şimşek" kelimesinin açıklanması gibi zahire/lafza dair meseleler ve tabii olaylara yönelik cevaz dairesinden olan şeylerdir.[34]

3. Abduh ve Reşîd Rızâ'nın İsrâiliyat Görüşleri

Kaynaklarda Hz. Peygamber'in İsrâilî rivayetleri aktardığı,[35] bu rivayetlere karşı Müslümanların nasıl bir tutum sergilemeleri gerektiği gibi hususlar ciddi anlamda ele alınırken, Abduh ve Reşîd Rızâ'nın bu bilgilere hiç değinmemeleri ilginçtir. Abduh ve Reşîd Rızâ İsrâilî rivayetleri sahâbeden başlatmakta ancak bu hususta Ebû Hüreyre ismi üzerinde özellikle durmaktadırlar. Sonraki kuşakta ise Kâ'b b. Ahbâr ve Vehb b. Münebbih gibi isimleri öne çıkarmaktadırlar. Ancak Abduh ve Reşîd Rızâ'nın, bu isimleri ele alış şekilleri de masum görünmemektedir. Şöyle ki Kâ'b ve Vehb'in ırklarını, Yahudi ve Farisîlerin Müslümanlara yaptıklarını, bu rivâyetleri değerlendirirken daha fazla öne sürerek kullandıkları görülmektedir. İsrâilî rivayetler bugün Müslümanlar tarafından yanlış din anlayışının oluşmasına sebep olmuş olabilir, fakat ilmî tutumun, bir bilgiyi olduğu gibi değerlendirmeyi gerektirdiğini düşünmekteyiz. Hz. Peygamber döneminin karartılıp, sahâbe döneminin de şaibeli gibi gösterilmesi yaklaşımıyla, günümüzde bu bilgilerin tamamen terk edilmesini salık vermek sorunlu bir teklif olarak değerlendirilmelidir.

Abduh ve Reşîd Rızâ, *Menâr* tefsirinde isrâiliyat rivayetlerine mesafeli yaklaşmaktadırlar. Hatta bu bilgilerin reddedilmesi ve tefsir sahasının dışına çıkarılması gerektiği görüşündedirler.[36] Yukarıda ifade edildiği gibi bu konuda çağdaş dönemde en dikkat çekici tavır, Abduh ve Reşîd Rızâ'dan gelmiştir. Abduh, isrâiliyat bilgilerinin tefsire dercedilmiş olmasını bir talihsizlik olarak ifade etmektedir. Ona göre müfessirler bu bilgileri kitaplarına sokmakla toplumu bunlarla muhatap kılmışlardır. İsrâiliyat rivayetleri arasında Kur'ân'a uzak, hatta onu izah etme anlamında alakasız bilgiler vardır. Pek çok rivayeti aklî

32 Aydemir, *Tefsir'de İsrâiliyat*, 75; Uzun, "Sahâbenin Tefsirde İsrâiliyata Bakışı", 10.
33 Muhammed Abduh & Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 4/4-5; Birışık, "İsrâiliyat", 23/200.
34 Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/174.
35 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 1/7.
36 Muhammed Abduh & Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1/135.

sorgulamalara tabi tutarak değerlendiren Abduh'un, bu rivayetlere yaklaşımı Bakara sûresi 243. âyetin[37] tefsirinde ortaya koyduğu yaklaşımda görülebilir. Veba salgınına uğrayan bir kasaba halkının vebadan korunmak için kasabalarını terk etmeleri ve yolda melekler tarafından helak edilmeleri, helakten sonra oradan geçen Hizkil adlı peygamberin Allah'tan talep etmesi ile çürümüş olan insanların tekrar diriltilip ayağa kalktıkları rivayet edilir. Rivayette cana gelen insanlar Allah'a teşekkür etmiş, O'nu tespih edip kasabalarına geri dönmüşlerdir.[38]

Abduh'a göre bu rivayetin hem senedinde hem de metninde ciddi sorunlar vardır. Bu rivayet, eserlerimizde ağırlıklı olarak Süddî kanalı ile gelmiştir. Süddî, tabiînden güvenilir biri olan Ebû Muhammed İsmail b. Abdirrahman b. Ebî Kerime el-A'ver es-Süddî (öl. 127/745) ile karıştırılan Kûfeli Muhammed b. Mervan isimli yalancı bir adamdır. Örnekte görüldüğü gibi yanlış râvi, mesnetsiz olaylar ve Kur'ân'a aykırı pek çok bilgiler ile israiliyat, tefsirde müşkil bir konu olarak önümüze getirilmiştir.[39] Abduh, bu sorunlu alana dikkat çekmek için israiliyat örneği olan pek çok rivayeti, müstehzî bir tavırla ele almaktadır.

Ona göre eğer Kur'ân'da açıklanması gereken bir husus olsaydı, Allah onu her şeyi beyan eden kitabında bize mutlaka haber verirdi. Kur'ân, olduğu gibi alınması ve anlaşılması gereken, içerisine israiliyat ile ilgili anlamsız bilgilerin sokulmasına ihtiyaç duyulmayan bir kitaptır. Çünkü bu rivayetler ibret alınması gereken bir şey olmadığı gibi, Müslümanlara bir kemal getirdiği de vaki değildir. Ayrıca müntesiplerince tahrif edilmiş önceki dinlerin mesnetsiz bilgilerini, Kur'ân'ı anlamak için kullanmaya ihtiyacımız da yoktur.[40]

Abduh, israiliyat bilgilerinin kaynağının Tevrat ve İncil değil, daha çok şifahi kültürün ürünü malzemeler olduğunu iddia etmektedir. Ona göre bu rivayetler akıl dışı olup, gerek Müslümanların İslâm'ı daha doğru anlamasına gerekse Batılıların İslâm'ı doğru tanımasına engel olmaktadır. Abduh'a göre bir haberin kabulünde esas olan, sahih ve akla uygun olmasıdır. Onun, bu yaklaşımı İsrâilî rivayetler hususunda daha sıkı uyguladığı görülmektedir.[41]

Ayrıca Abduh'un İsrâilî rivayetleri eleştirisini, onun bid'at, hurafeler, taklit ve geleneğe yönelik eleştirilerinden bağımsız düşünmek mümkün değildir. Çünkü

---

37 el-Bakara 2/243. "*Sayıca binleri buldukları halde ölüm korkusuyla yurtlarından çıkanları görmedin mi? Bunun üzerine Allah onlara "ölün!" dedi. Sonra kendilerine hayat verdi. Şüphesiz Allah'ın insanlar üzerinde büyük lutufları vardır ama insanların çoğu şükretmezler."*

38 Muhammed Abduh & Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 2/455.

39 Muhammed Abduh & Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 2/456.

40 Muhammed Abduh & Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 2/457.

41 Muhammed Abduh & Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1/18; Kaya, Mesut, "Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyata Yaklaşım ve Kitab-ı Mukaddes Bilgilerinin Kullanımı" (Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2013), 210.

ona göre rasyonel bir bakış açısı ile ele alınan bu rivayetler, aklî ilkelere aykırıdır. Bu tutumdan dolayı isrâiliyata karşı sonuçta bir tepki hatta nefret gelişmiştir. Abduh ve ekolünün İsrâilî rivayet sokulmuş kıssalara yaklaşımda aklı aşırı derecede etkin kılması, beraberinde bazı sorunlar da getirmiştir. Pek çok mucizevî olayı akılla izah etmişler, bazı konuları ele alırken eleştirdikleri halde Tevrat'ı belirgin bir şekilde öne çıkarmışlar ve İslâm âlimlerinin ittifak ettikleri pek çok konudan sarf-ı nazar etmişlerdir.[42]

Reşîd Rızâ'nın, Kur'ân ilimleri alanında en sert eleştirisini İsrâilî rivayetler için yaptığı görülür. O, isrâiliyatı reddetmekle kalmamış, "تشويه الإسرائيليات للتفسير / Tefsirde İsrâiliyat Tahrifi"[43] şeklinde açtığı başlık ile bu rivayetleri İslâm dünyasına taşıyan Kâ'b b. Ahbâr ve Vehb b. Münebbih'i, İslâm'ı kasten tahrif etmekle suçlamıştır.[44] Ona göre Kâ'b b. Ahbâr ve Vehb b. Münebbih Yahudi ve Fars zındıklarıdır.[45] Onların, İsrâilî rivayetleri özellikle abartarak İslâm'a sokan,[46] ümmeti kandırmak için entrikalar kuran kişiler olduklarını iddia etmektedir.[47] Örneğin; Kâ'b b. Ahbâr kıyametin alametleri konusunda Deccal'in Kavs'ta[48] dünyaya geleceğine dair bazı peygamberlerin kitaplarında bilgi olduğu iddiasını ortaya atar ki bu, tam bir iftiradır.[49] Ona göre Siyonist düşüncesine su taşıma kastı ile toplum içine İsrâilî rivayetleri bir fitne aracı olarak sokan Kâ'b,[50] isrâiliyat hurafeleri meydanının süvarisi, adeta bir hurafe volkanıdır.[51] Ona göre, kaynaklarımızda zaten İbn Abbas'ın da bazı görüşleri nedeniyle Kâ'b b. Ahbâr'ı yalancılıkla suçladığını okumaktayız.[52] Ayrıca Ka'b, Muaviye'nin çok iyi adamı olmasına rağmen ondan alınan rivayetlerin doğruluğunu kontrol ettiklerini söylemesi de Reşîd Rızâ'nın ayrıca dikkat çektiği bir husustur.

Reşîd Rızâ'ya göre, Vehb b. Münebbih de Ka'b b. Ahbâr gibidir. O, Hz. Musa'nın "yed-i beyzâ"[53] mucizesinin izah edildiği yerde Vehb b. Münebbih'in görüşünün tercih edilmesini yanlış bulmaktadır. Reşîd Rızâ, cumhur-u ulema Vehb b. Münebbih'i sika saysa da bunun kabul edilebilir olmadığını söylemektedir.

---

42 Muhammed Abduh & Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 2/457; Kaya, "Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyâta Yaklaşım ve Kitab-ı Mukaddes Bilgilerinin Kullanımı", 227.

43 Muhammed Abduh & Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 11/474.

44 Mustafa Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları,* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 294.

45 Muhammed Abduh & Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 8/356; 9/470; Abdullah Mahmûd Şehhâte, *Menhecü'l-imam Muhammed Abduh fî tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerim*. (Kahire: Câmiatü'l-Kahire, 1984), 162.

46 Muhammed Abduh & Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 9/476.

47 Muhammed Abduh & Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 9/480.

48 Mısır topraklarında bir bölgenin adıdır.

49 Muhammed Abduh & Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 9/498.

50 Muhammed Abduh & Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 9/499; Reşîd Rızâ, *es-Sünne ve'ş-şîa/el-Vehhâbiyye ve'r-Râfıza* (Mısır: Matba'atü'l-Menâr, 1935), 4.

51 Muhammed Abduh & Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 9/504.

52 Aydemir, *Tefsir'de İsrâiliyat*, 96-97.

53 Tâhâ 20/22; en-Neml 27/12; el-Kasas 28/29-32.

Çünkü Vehb b. Münebbih'in Fârisî olması nedeniyle ırkına zaafı ve Arap milletine karşı da tuhaf bir yaklaşımı olduğunu ve bundan dolayı kendisinden nakledilen bütün rivayetlerin şüpheli olduğunu iddia etmektedir. Ona göre Ka'b ve Vehb'in rivayetleri akıl ve nakil ilkelerine ters mahiyet içerir durumdadır. İsrail asıllı Kâ'b b. Ahbâr ve Fars asıllı Vehb b. Münebbih, İslâm/Arap milletlerine karşı birtakım tuzaklar peşindedirler. Bunlar Yahudilerin sinsi planlarına hizmet etmesi için gizli bir cemiyet kuran, ikinci halife Hz. Ömer'i (öl. 23/644) ve Hz. Osman'ı (öl. 35/656) şehit eden Yahudi Abdullah b. Selam (öl. 43/663-64) ekibinden ve özellikle ikinci asırdaki siyasî fitnelerin ve yalan rivayetlerin dayanağı olan iki millettir.[54] Zehebî, Reşîd Rızâ'nın, Kâ'b ve arkadaşlarına dair bu açık ithamına, Tevrat ve diğer kitaplarda olmayan bilgileri Tevrat'tanmış gibi rivayet ettikleri fikrine katılmadığını beyan etmektedir. Çünkü Zehebî'ye göre sünneti bizim için ayıklayan, sünnete ilave edilen bütün isrâiliyat türü rivayetleri ondan uzaklaştıran, günümüze kadar sünneti aktaran bütün ravileri cerh ve ta'dil eden ulemayı; gaflet ve aldanmışlık ile itham etmek, doğru bir üslup ve anlayış değildir. Bu durumda isrâilî rivayetlerin tefsire alınma(ma)sı ile ilgili prensibin, kanaatimizce sadece şahıs merkezli değil, rivayetin sahih mi zayıf mı olduğu ve kullanıp kullanmamaktaki ölçülerin ne olacağına dair ilkesel yapılması gerekmektedir.

Reşîd Rızâ, Kur'ân'da geçtiği üzere, "اَلَمْ تَرَ اِلَى الَّذِينَ اُوتُوا نَصِيباً مِنَ الْكِتَابِ / *Onlara kitaptan bir pay verildiği*"[55] ve "يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِه /*Ancak onların kendilerine verilen ahkâmın önemli bir bölümünü ya unuttuklarını ya da tahrif ettiklerini*"[56] ifade eden âyetler vesilesiyle, isrâiliyat bilgilerinin sorgusuzca doğrulanamayacağını ve aynı zamanda da reddedilemeyeceğini ifade etmektedir. Çünkü kendilerine verilenlerden sahih olan da olabilir. Ona göre bu rivayetleri arz etmemiz gereken kaynaklarımız, Kur'ân ve sahih hadislerdir.[57]

Burada Reşîd Rızâ'nın İsrâilî rivayetlere nasıl yaklaşmamız gerektiğine dair usul teklifi yanında yukarıdaki görüşlerin de ırkçı söylemlerine ve kendisi ile çelişir düşünce dünyasına şahit olunmaktadır. İsrâiliyat bilgilerine karşı olabilir; bunu iki tabiîn âliminin İslâm'a soktuğunu ispat da etmiş olabilirsiniz. Ancak bu isimleri, ilk dönem bazı fail-i meçhul cinayetlerin katili ilan edecek kadar itham etmenin de ağır olduğu aşikârdır. Söz konusu âyetlerin[58] tefsirinde, Tabâtabâî'nin daha temkinli bir yaklaşım sergilediği görülmektedir. Tabâtabâî, bu âyet ile ilgili pek çok İsrâilî rivayeti tek tek aktarmaktadır. Daha sonra, bu

---

54 Muhammed Abduh & Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 9/44-45; Ebû Reyye, *Muhammedi Sünnetin Aydınlatılması*, çev. Muharrem Tan, (İstanbul: Yöneliş Yayınları, t.y.) 171-176.

55 Âl-i İmrân 3/23.

56 el-Bakara 2/75; el-Mâide 5/41.

57 Muhammed Abduh & Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 8/356.

58 el-Bakara 2/75; el-Mâide 5/41.

rivayetlerin Kur'ân'da olmadığını, ancak kesin reddedilemeyeceğini, kabul etme hususunda ise hüsnü zan ile yaklaşılabileceğini ifade etmektedir. Hatta bu rivayetlere en iyi yaklaşımın, ilgili haberleri göz ardı etmek olduğunu söylemektedir.[59]

Reşîd Rızâ, günümüzde Müslümanların aralarında nizalara, ayrılıklara ve büyük tartışmalara sebep olan pek çok problemin ana sebebini isrâiliyat bilgilerinin oluşturduğunu belirtmesine rağmen,[60] Kâ'b b. Ahbâr ve Vehb b. Münebbih'in İslâm'a sonradan soktukları yanlış bilgilere ve mahzurlu rivayetlere Müslümanların rağbet etmesine de tahammül edemediğini ifade etmektedir.[61]

Reşîd Rızâ'ya göre, Hz. Musa'nın, Allah'ı görme isteği ile ilgili, " قَالَ رَبِّ اَرِنِي اَنْظُرْ اِلَيْكَ / *Rabbim! Bana (kendini) göster; seni göreyim! dedi.*"[62] âyetinin tefsiri, tefsir geleneğimizde çokça İsrâilî rivayet içermektedir. Bu rivayetlerden en ilginç olanı, Enes'ten (öl. 93/711-12) nakledilen şu ifadedir: "*Allah dağa tecelli edince onun azametinden altı dağ uçtu ve üçü Mekke'ye, üçü de Medine'ye düştü.*" Bu rivayet kaynaklarda merfu olarak geçse de Reşîd Rızâ, âyetlerin lafzına ve manasına uymadığı gerekçesi ile reddetmektedir.[63] Ayrıca kıyamet alametlerini ifade eden rivayetler ve özellikle de Deccal hakkındaki bilgilerin sorunlu, bu konudaki hadislerin de pek çok yönden muallel[64] olduğunu ifade etmektedir.

Ona göre, isrâiliyat bilgileri tarihçiler tarafından ilmî ve maddî verilerle ispatlanmış gerçeklere aykırı bilgileri ihtiva etmektedir. Bundan dolayı, bu çelişik durumu tam anlayamayan Müslümanların Kur'ân'dan uzaklaşmalarına sebep olmuştur.[65] Örneğin; isrâiliyat bilgileri Kur'ân kıssalarında konuyu içinden çıkılamaz hale sokan ve çirkinleştiren bir işlev görür.[66] Hatta Kur'ân'dan haberdar olan herkes Allah kelamı ile insan sözünün ne kadar farklı olduğunu bu kıssaların tefsirinde bariz bir şekilde görebilir.[67] Çünkü, Kur'ân'ın kendine özgü bir üslubu olmasına rağmen, İsrâilî rivayetlerde bu üslup gözlemlenemez. Spesifik bir örnek de Hz. Yusuf ile Züleyha'nın kıssasında, Züleyha'nın Hz. Yusuf'u arzulaması ve kurduğu tuzak Kur'ân'da gayet nezih ve sâde kelimelerle ifade

---

59 Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 8/219-220.
60 Muhammed Abduh & Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 9/128; 9/482.
61 Muhammed Abduh & Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 7/536.
62 el-A'râf 7/143.
63 Muhammed Abduh & Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 9/125.
64 Muallel: Görünürde sahih olmakla beraber, bu sıhhati yok edebilecek gizli bir illet taşıyan hadislere denir. Çakan, *Hadîs Usûlü,* 139.
65 Muhammed Abduh & Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 9/498; 11/474.
66 Süleyman Mollaibrahimoğlu, "Nûh (a.s) Kıssası". *Kur'ân Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi*, 7 (Mayıs 1998), 68.
67 Muhammed Abduh & Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 12/268.

edilirken,[68] İsrâilî rivayetlerde bu nezahet korunamamış ve kıssa, şehevî ifadelerle anlatılmaya çalışılmıştır.[69]

Reşîd Rızâ, isrâiliyat bilgilerinin pek çoğunun önceki kutsal kitaplarla birlikte okunduğu zaman kaynağının o kitaplarda olmadığını, bunların sonradan şifahî kültürle tevarüs edilmiş kulaktan duyma bilgiler olup, tefsir ilmine dercedilmiş meseleler olduğunu iddia etmektedir.[70] Bu görüşü kısmen doğru olmakla birlikte abartılıdır. Reşîd Rızâ'nın isrâiliyat karşıtlığı, bu rivayetlerin yanlışlığına dair bulduğu her kanıtı aynı bilinçaltı duygularıyla değerlendirmeye sevk ettiği intibaını uyandırmaktadır. Çünkü *Menâr* tefsirinde, Abduh'un yazdırdığı bölümlerde İsrâilî rivayetler hususunda bahse konu ilkelerin korunduğu, ancak Reşîd Rızâ'nın devam ettiği kısımda o kadar eleştirmesine rağmen bu ilkeleri koruyamadığını ve âyetleri pek çok isrâiliyat bilgisi ile izah etme yoluna gittiği gözlemlenmektedir.[71] Ayrıca Abduh ve ekolünün İsrâilî rivayetleri, zımnen siyasi söylemlerle ifade etmelerinin zamanla bu görüşlerin siyasî arenada bir dayanak olarak kullanılmasına vesile olduğu görülmektedir.[72]

Reşîd Rızâ'ya göre İsrâilî rivayetlerin, bir müdahale ile belirlenmesi noktasında klasik tefsir kitapları yeniden ele alınmalı ve buralardaki rivayetler yeniden tetkik edilip dayanaksız olanlar ayıklanmalıdır.[73] Onun bu görüşü, Mısır'da karşılık bulmuş ve daha sonra Ezher'de bu minvalde çalışmalar yapılmıştır. Muhammed Hüseyin ez-Zehebî (1915-1977)'nin *el-İsrâiliyât fi't-tefsîr ve'l-hadîs* adlı eseri, bu düşüncenin ürünü olarak ortaya çıkmış bir çalışmadır.[74]

4. Abduh ve Ekolü'nün Sonraki Döneme Etkileri

Sahâbe döneminde Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın şehit edilmelerini, o dönemde kurulan gizli Yahudi teşkilatına bağlayan Abduh ve ekolü, Kâ'b b. Ahbâr'ı da ağır bir dille israilî rivayetleri İslâm'a derç etmekle suçlamış ve kurulan bu bağlantı zamanla nefret söylemine malzeme edilmiştir. Bu söylemler, başta Mısır olmak üzere İslâm dünyasının pek çok yerinde karşılık bulmuş ve Muhammed İzzet Derveze (1888-1984), Mahmud Şehhâte (1392/1972), Remzî Nâ'nâa (1390/1970) ve Mahmud Ebû Reyye (1889-1970) gibi isimler görüşlerini bu minvalde şekillendirmişlerdir.[75]

---

68 Yusuf 12/24.

69 Muhammed Abduh & Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 12/276.

70 Muhammed Abduh & Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 4/268; 9/128; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/166.

71 Muhammed Abduh & Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 4/267; 9/90-93.

72 Abduh & Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 4/8-9.

73 Muhammed Abduh & Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1/7.

74 Kaya, "Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyâta Yaklaşım ve Kitab-ı Mukaddes Bilgilerinin Kullanımı", 234.

75 Kaya, "Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyâta Yaklaşım ve Kitab-ı Mukaddes Bilgilerinin Kullanımı", 233.

Abduh ve Reşîd Rızâ'nın sonraki kuşağa etkilerini örneklendirmek ve konuyu sınırlı çerçevede izah etmek için sadece Ebû Reyye'nin görüşleri ele alınmakla yetinilecektir. Mısırlı yazar Ebû Reyye, iddialarını "Edvâ' Ale's-Sünneti'l-Muhammediyye" adlı kitabında dile getirmekte ve Kâ'b b Ahbâr'ı, " كَعْبُ الأَحْبَار هُوَ اَلسِحْيُونُ الاَوَّلْ" diyerek ilk Siyonist olarak isimlendirmektedir. Ona göre İslâm'ın en büyük düşmanları olan Yahudiler, özel olarak yetiştirdikleri din adamlarının en hilekâr ve en dâhilerini bir takım gizli planlarını gerçekleştirmek için Müslümanların arasına sokmuşlardır. Kâ'b ve Vehb de hurafe, evham ve çeşitli saçmalıkları İslâm'a sokmak suretiyle dine büyük zarar vermişlerdir.[76] Reşîd Rızâ'ya göre, Kur'ân'ın mevsûkiyetine zarar veremeyeceklerini bilen bu isimler, hadis uydurmayı planlarının bir parçası olarak vazife edinip çok sayıda hadis uydurmuşlardır. Hadisin tedvini henüz gerçekleşmediğinden ve Araplar'ın ilim ve kitaptan yoksun olup Yahudileri de bilgin kabul ettiklerinden dolayı, bu isimlerin uydurdukları hadisler ayıklanma yoluna gidilememiş ve neticede uydurma hadisler kitaplardaki yerlerini almıştır.[77]

Ebû Reyye, İsrâilî rivayetler için, "Yahudi-İslâmî Hadisler" tabirini ihdas etmek suretiyle -iyi İbranice bilen- Kâ'b b. Ahbâr, -ileri derecede Yunanca bilen- Vehb b. Münebbih ve Abdullah b. Selam'ın, Müslüman olduktan sonra pek çok Talmud ve İsrâil kıssalarını hadislerin arasına sokuşturup, İslâm rivayet rezervine dâhil ettiklerini iddia etmektedir.[78]

Ebû Reyye'ye göre Kâ'b ve arkadaşları, hadis uydurmanın yanında kimi olayları tahrif etmek suretiyle de İslâm'a zarar vermişlerdir. Örneğin; Hz. Ömer'in yağmur duasına çıkması ve Hz. Abbas'ı yanına alması müsellemdir. Ebû Reyye, kuraklık olduğu sene Ka'b'ın Hz. Ömer'i yanlış yönlendirmek suretiyle yağmur duasında, "vesile" kavramını kullandırdığını ve İslâm'ın tevhit anlayışına zarar veren bir uygulama yaptırdığını iddia etmektedir. Kaynaklarda geçen, "Sana Nebimizle tevessül ediyoruz, Nebimizin amcası ile tevessül ediyoruz, bize su ver."[79] cümlelerinin, Kâ'b yüzünden kurulduğunu söylemektedir. Ebû Reyye, rivayetin farklı varyantlarında Havvât b. Cübeyr (öl. 40/660-61 [?]), eş-Şâ'bî (öl. 104/722) ve Abdullah b Dînâr el-Eslemî rivayetleri ile gelen hadiste, Hz. Ömer'in "vesile" cümlelerini kurmadığını ifade eder. Hz. Ömer'in, yağmur duasında daha çok tövbe istiğfar ifade eden cümlelerle niyazda bulunduğunu ve yağmur duası yapmadığına dair ikaz edilince de "Ben gökyüzünün yıldızlarıyla yağmur istedim." diyerek merasimi bitirdiğini ifade etmektedir.[80]

---

76 Ebû Reyye, *Muhammedi Sünnetin Aydınlatılması*, 163-164.
77 Ebû Reyye, *Muhammedi Sünnetin Aydınlatılması*, 165.
78 Ebû Reyye, *Muhammedi Sünnetin Aydınlatılması*, 166.
79 Buhari, "Kitabu'l-İstiska", 3.
80 Ebû Reyye, *Muhammedi Sünnetin Aydınlatılması*, 173-74.

Ebû Reyye'ye göre sahâbe neslinde Kâ'b ve arkadaşlarından en çok rivayet edenler; İbn Abbas, İbn Ömer (öl. 73/693), İbn Amr, Ebû Hüreyre ve Enes'tir. Bundan dolayı sahâbe arasında Ka'b'a en çok güvenen ve ondan en çok rivayet eden Ebû Hüreyre'nin de rivayetlerinde şaibe yer almaktadır.[81] Kâ'b ile ilgili en aşırı sözlerin sahibi olduğu görülen Ebû Reyye'ye göre, Ebû Hüreyre, Kâ'b'ın en büyük öğrencisi ve takipçisidir.[82]

5. Tabâtabâî'nin İsrâiliyat Görüşü

Tabâtabâî'ye göre İsrâilî rivayetler dikkatli yaklaşılması gereken bilgilerdir. O, pek çok yerde âyetin bu rivayetlerle izah edilmesini gereksiz bulmaktadır. Ancak bazı âyetlerin tefsirinde bu rivayetlere yer verdiği görülmektedir.[83]

Tabâtabâî, ilk dönemde Müslüman olan Ehl-i kitap âlimlerinden, Ka'b b. Ahbâr ve Vehb b. Münebbih'in kendi dinî bilgilerini İslâm'a taşıdıklarını kabul etmektedir. Ona göre isrâiliyat mirasının, bu denli ilgi görmesinin temel sebeplerinden birisi, ilk dönem hadis yazmanın yasak olmasından dolayı, dini anlamada ve müphem birtakım konuları öğrenmede bu rivayetlere aşırı ihtiyaç duyulmasıdır. Bu rivayetler, zayıf hadis rivayet edilmesine, dine aykırı bazı meselelere vesile edinilmesine ve bazı hurafelerin de dine taşınmasına zemin hazırlamıştır.[84]

Tabâtabâî'ye göre isrâiliyat haberleri, âyetlerin içerisine dercedilmiş masallardır. Müfessirlerin zihinlerini tartışmaya sokan bu bilgiler daha çok Tevrat gibi kaynaklardan tevarüs edilmiştir. Hz. İbrahim'in tevhit arayışı meselesi buna en güzel örnektir.[85] Müfessirler, Tevrat'tan aldıkları isrâilî rivayetleri, Kur'ân kıssalarını daha detaylı izah etme düşüncesiyle kullanmışlardır. Ancak bu çaba okuyucuyu meşgul etme ve zamanını boşa harcamadan öte bir sonuç doğurmamıştır.[86] Bu rivayetler, İslâm düşüncesine katılınca, ortaya ayıklanması zor ve yaygın bir kargaşa çıkmıştır.[87] Ona göre selef âlimleri, kıssalar Kur'ân'da gereği kadar kısa-öz bir şekilde ifade edilse de bununla yetinmeyerek âyetlerin bağlantılarını açıklama hevesine kapılıp ilgili âyetlerin arasına İsrâilî rivayetleri eklemişlerdir.[88] Hatta hikâyeyi bir bütün olarak ortaya koyma hevesi, kendi bakış

81 Ebû Reyye, *Muhammedi Sünnetin Aydınlatılması*, 182; Kaya, "Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyata Yaklaşım ve Kitab-ı Mukaddes Bilgilerinin Kullanımı", 231.
82 Ebû Reyye, *Muhammedi Sünnetin Aydınlatılması*, 185.
83 Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 1/141-143; 17/82-83; 17/167.
84 Tabâtabâî, *el-Mîzân,* 5/273-274.
85 Tabâtabâî, *el-Mîzân,*7/156.
86 Muhammed Abduh & Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 12/76; 12/104.
87 Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 8/291.
88 Ebû Zehre, *En Büyük Mu'cize Kur'ân*, 810.

açılarını derç etme gayreti ve nakil farklılıklarının iyice çoğalması, nihâyetinde önü alınamayan bu sonucu doğurmuştur.[89]

Tabâtabâî, bu rivayetlere bakış açısında en az Reşîd Rızâ kadar mesafeli durmasına rağmen, bunların yanlışlığını ifade etmede, bu rivayetleri ilim dünyasına aktaran isimleri tenkit etmede; kırıcı, suçlayıcı ve ırkçı bir söylem kullanmaktan kaçınmıştır. Kanaatimize göre bu yaklaşım daha tutarlı ve daha ilmîdir. Kaldı ki Reşîd Rızâ'nın ciddi anlamda ele aldığı bazı âyetlerdeki İsrâilî rivayetlere, Tabâtabâî'nin hiç değinmediği ya da çok yüzeysel ele aldığı görülmektedir.[90] Çünkü Tabâtabâî'nin, bu rivayetleri Kur'ân'a arz etmek suretiyle belli içerikte ve sayıda ele aldığı, diğerlerini ise eserine almadığı kanaatindeyiz.

Sonuç

İsrâilî rivayetler, Kur'ân'ı anlamada araç olduğu için şüphesiz bilgi değeri olan rivayetlerdir. Tarihsel süreçte müfessirler de bu bilgileri kullanmaktan kendilerini alamamışlardır. İsrâiliyata karşı İbn Teymiyye ve İbn Kesîr ile başlayan eleştirel bakış, Abduh ve Reşîd Rızâ'nın eserlerinde sert bir üslup ile karşıtlığa dönüşmüştür. Ancak bu karşıtlık, yakın tarihte konuyu ele alan Na'nâa ve Ebu Reyye gibi isimlerde ise hakarete, tahkir ve yok saymaya kadar aşırılığa varmıştır.

Abduh ve Reşîd Rızâ'nın israîliyat rivayetlerini yok saymak için öne sürdükleri, şifa kültür ürünü oldukları görüşleri konuyu tam teşekkülü izah etmekten uzak kalmış ve Reşîd Rızâ bizzat kendisi de bu rivayetlerle tefsir etme yoluna gittiği görülmüştür.

Kâ'b b. Ahbâr ve Vehb b. Münebbih isimleri, daha çok ırk ve milliyet üzerinden değerlendirilmeye çalışılmış, tefsirdeki yanlış rivayetleri ayıklama çabası daha sonraki süreçte sözü ırkçı söylemlere vardırmıştır. Ebû Hüreyre, Kâ'b b. Ahbâr ve Vehb b. Münebbih ismi öne çıkarılırken, Hz. Peygamber'in isrâilî rivayetlerden bahsettiği, ilk dönem, tabiîn dönemi ve sonraki kuşakta bu rivayetlerin kaynaklık değerini koruduğu gerçeği görmezden gelinmeye çalışılmıştır. O kadar yekûn tutan bilgilerin bir anda tefsir, hadis ve siyer gibi alanlardan silinip atılması teklifi, gerçekle uyuşmayan bir hayal/arzu olarak kitapların sayfalarında kalmıştır.

Tabâtabâî'nin isrâiliyata yaklaşımının daha ilmî ve yapıcı olduğu görülmektedir. O, İsrâilî rivayetlere temkinli yaklaşmış, bu rivayetlerin tefsire alınmasının bazı

89 Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 8/292.

90 İlgili âyetler için bk., Muhammed Abduh & Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 8/356; 9/461-507; Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 8/19; 8/370-373.

ilkeler çerçevesinde olması gerektiğini ifade etmiş, Ebû Hüreyre, Kâ'b b. Ahbâr ve Vehb b. Münebbih gibi şahıslar üzerinden bir değerlendirme yapmamıştır. İsrâilî rivayetlere bu denli yaygın başvurulmasına sebep olan temel hususun, ilk dönem hadis yazımının yasaklanması ve dini anlatmak durumunda olan sahâbenin kendilerini ifade edebilmek için daha önceki bilgilerine başvurma durumunda kalmaları olduğunu belirtmiştir.

Kaynakça

Abduh, Muhammed & Reşîd Rızâ. *Tefsîru'l-Menâr*. 12 cilt, Kahire: Dâru'l Menâr, 1947.

Aydemir, Abdullah. *Tefsir'de İsrâiliyat (Hicri VI. Asr'ın Başına Kadar)*. *Atatürk Üniversitesi*, 1974.

Birışık, Abdülhamit. "İsrâiliyat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 23/199-202. Ankara: TDV Yayınları, 2001.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed. *Saḥîḥu'l-Buhârî.* 3 cilt, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.

Çakan, İsmail Lütfi. *Hadîs Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1989.

Ebu Reyye, Mahmud. *Muhammedi Sünnetin Aydınlatılması.* çev. Muharrem Tan. İstanbul: Yöneliş Yayınları, t.y.

Ebû Şeybe, Muhammed. *el-İsrâiliyat ve'l-mevzûât fî kütubi't-tefsîr*, Mektebetü's-sünne, 1971.

Ebu Zehre, Muhammed. *En Büyük Mu'cize Kur'ân*. çev. Muhammet Yılmaz. İstanbul: Okur Akademi, 2018.

Hatipoğlu, İbrahim. "İsrâiliyat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 23/195-199. Ankara: TDV Yayınları, 2001.

Öztürk, Mustafa. *Tefsir Tarihi Araştırmaları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.

Öztürk, Mustafa. "Kur'ân Kıssaları Bağlamında İsrâiliyat Meselesine Farklı Bir Yaklaşım -Tefsirde İsrâiliyat Karşıtı Söylemin Tahlil ve Tenkidi-". *İslâmî İlimler Dergisi* 9/1 (2014).

İbn Hacer, el-Askalânî. *Fetfu'l-bârî şerhu sahîhi'l-Buhârî.* 13 cilt, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379

İbn Kesîr, Ebûl Fidâ. e*l-Bidâye ve'n-nihâye*. Thk. Ali Şîrî, 14 cilt, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1988.

İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Mecmûatü'r-resâil ve'l-mesâil*. Thk. Reşîd Rızâ, 5 cilt, Lecneti't-türâsil Arabî.

Kaya, Mesut. "Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyata Yaklaşım ve Kitab-ı Mukaddes Bilgilerinin Kullanımı". Doktora, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2013.

Kâsimî, Cemalettin. *Tefsir İlminin Temel Meseleleri*. Çev., Sezai Özel, İstanbul: İz Yayıncılık, 1990.

Mollaibrahimoğlu, Süleyman. "Nûh (a.s) Kıssası". *Kur'ân Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi* 7 (Mayıs 1998).

Na'nâa, Remzî Muhammed Kemal. *el-İsrailiyat ve eseruhâ fî kütubi't-tefsîr*, Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1970.

Rızâ, Reşîd. *es-Sünne ve'ş-Şîa/el-Vehhâbiyye ve'r-Râfıza*. Mısır: Matba'atü'l-Menâr, 1935.

Şehhâte, Abdullah Mahmûd. *Menhecü'l-imam Muhammed Abduh fi tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerim*. Kahire: Câmiatü'l-Kahire, 1984.

Tabâtabâî, Allâme Muhammed Hüseyin. *el-Mîzân fî tefsîr'il-Kur'ân*. 20 cilt, Menşurat-ü Cemaati'l-Müderrisin fi Havzati'l-İlmiyyeti fi Kısmi'l-Mukaddeseti, t.y.

Tottoli, Roberto. "İslâmî Literatürde İsrâiliyat Teriminin Kökeni ve Kullanımı". Çev. Mesut Kaya. *Marife Bilimsel Birikim* 10/2 (2010).

Uzun, Nihat. "Sahâbenin Tefsirde İsrâiliyata Bakışı". *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2015).

Yargıcı, Atilla. "Tefsirlerde İsrâiliyat Konusuna Eleştirel Bir Yaklaşım". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/15 (01 Haziran 2006).

Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsir ve'l-müfessirun*. 2. Baskı. 2 cilt, Dâru'l-Kütübi'l-Hadisiyyeti, 1976.

Balıkesir İlahiyat Dergisi - Balıkesir Theology Journal
ISSN 2149-9969| e-ISSN 2717-669X
Aralık / December 2020, 12: 239 - 251

TASAVVUFÎ KAVRAMLARLA ANLAMSAL BAĞLARI AÇISINDAN KERÂMET KAVRAMI

Esma Sayın*

Öz

Peygamberlerin peygamberlik delili olarak yaşadığı ve tecrübe ettiği olağanüstü durumlara 'mucize' denirken, Peygamberler dışında, Kurân'a ve sünnete tam bağlanmış, inancı sağlam ve takva sahibi bir kulun yaşadığı olağanüstü durumlara ise, 'kerâmet' denir. Kerâmeti ilgilendiren olağanüstü durum, ortaya çıkan olayların ve tecrübelerin normal tabiat kanunlarının dışında meydana gelmesidir. Kısacası Yüce Allah, sevdiği kulunun iyiliği için geçici bir süre de olsa, tekvinî ayetlerini ve tabiata koyduğu kanunları değiştirmektedir. Kerâmet, kula bazen isteği ve duası üzerine verilir, bazen de isteğine rağmen verilmez, bazen de kulun isteği olmaksızın Allah Teâlâ tarafından kendisine verilir. Kerâmet sahibi kişi, yaşadığı olağanüstü durumun Allah'ın emri ile gerçekleştiğine inanarak Rabbine sığınmalıdır. Aynı zamanda o, kerâmetin değil; istikâmetin esas olduğunu fark etmelidir. Aslında en büyük kerâmet; doğruluk, dürüstlük, tutarlılık, istikrar ve gerçek bağlılık olan sadakat merkezli istikâmet ahlakıyla yaşamaktır. Kerâmet anlayışı, Allah'ı ve O'nun isim ve sıfatlarının yansımalarını ibadet ve müşâhede bilinci içerisinde sevmeyi gerektirir. Nefsine değil Rabbine kul olan bir kişi, kulluğun zevkine, nefsini ve Rabbini tanımakla ve O'nun ikramlarını görme hali olan kerâmetle erişebilir. Dolayısıyla bu makalede kerâmetin anlamsal bağları açısından diğer tasavvufî kavramlarla bağlantı noktaları ele alınmıştır. Bu bağlamda kerâmetin; ubûdiyyet, istikâmet, vecd, ittisâl, fakr ve muhâsebe kavramlarıyla anlamsal bağlantıları açısından benzerlikleri ve farklılıkları semantik tarzda ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Kerâmet, İstikâmet, Ubûdiyyet, Vecd, İttisâl, Fakr, Muhâsebe.

THE CONCEPT OF ORACLE IN TERMS OF ITS CONNECTIONS WITH SUFI CONCEPTS

Abstract

The extraordinary events experienced by prophets as a proof of their prophecy is named 'miracle', while extraordinary events experienced by a devout and pious servant fully committed to the Holy Qur'an and Islamic tradition are called 'oracle'. An extraordinary event that is considered as a miracle is defined as any event or experience that occurs outside the boundaries of regular laws of nature. In short, God Almighty briefly renews the verses as well as the laws of nature for the good of His beloved servant. A miracle is sometimes granted to the servant through his/her wish and prayer, sometimes it is not granted despite the wish while sometimes Allah grants it regardless of the servant praying for it. A miracle worker must seek refuge in his Lord by believing his extraordinary experience took place only because Allah wanted it to occur. At the same time, he must also recognize that it is not the miracle but steadfastness that prevails. In fact, the greatest miracle is to live with an ethics of steadfastness centred on righteousness, honesty, consistency, permanence and true loyalty. The understanding of miracle required man to be fond of Allah and the reflections of His names and titles within a sense of worship and contemplation.

A man who succeeds in becoming a servant of his Lord rather than his inner ego can achieve the joy of obedience by knowing his inner-ego and his Lord and through oracle, which is the state of being able to see His blessings. Accordingly, this article reviews the connection points between the meaning of oracle and other Sufi concepts. In this sense,

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi /Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 29 Ekim 2020 / 29 October 2020
Kabul Tarihi / Date Accepted: 19 Kasım 2020 / 19 November 2020

BAİD 12 2020

* Doç. Dr., Balıkesir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Bilim Dalı.
e-mail: esmasayin16@gmail.com - Orcid ID: http://orcid.org/0000-0001-9420-700X

Atıf/Citation: Esma Sayın, "Tasavvufî Kavramlarla Anlamsal Bağları Açısından Kerâmet Kavramı" *BAİD* 12 (Aralık 2020): 239 - 251

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir.
Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

the semantic connections between oracle and obedience, steadfastness, rapture, joining, spiritual poverty and self-evaluation have been addressed.
Keywords: Sufism, Miracle, Steadfastness, Obedience, Rapture, Joining, Spiritual Poverty, Self-Evaluation.

Giriş

Bir tasavvuf terimi olarak kerâmet, peygamberlik iddiası olmaksızın bir kişide harikulâde bir halin ortaya çıkmasıdır.[1] Tasavvufta kerâmet, *'kevnî, sûrî, maddî'* veya '*hakiki, ilmî, manevî*' olmak üzere ikiye ayrılır. Kevnî kerâmet, bazı olağanüstü haller göstermektir. Havada uçmak, denizde yürümek, gönülden geçeni bilmek gibi. Hakikî kerâmet ise; ilim, mârifet ve ahlakla ilgili olağan üstü durumlardır. Bütün bu ifadeler göz önünde bulundurulduğunda peygamberler, istedikleri zaman mucize açığa çıkarmaya muktedirdir; yani mucizenin gösterilmesi vaciptir. Kerâmetin ise, gizli olması gereklidir. Mucize de kerâmet de, bütün fiiller gibi Allah takdir ederse gerçekleşir. Kerâmetin gizliliği esas olduğundan sûfiler, kerâmeti 'hayz-ı ricâl' olarak görmüşlerdir. Sûfiler, ilk devirden itibaren kerâmetten çok istikâmet üzere olmaya dikkat etmişlerdir. Onlara göre gerçek kerâmet, Allah'ın emirlerine uymak ve sünneti yaşamaktır.[2] Sufiler, kerâmetlere büyük anlamlar yüklemezler ve bu kerâmetlerin, kendileri için Allah'ın bir imtihanı olmasından korkarlar. Onları çocukların oyuncaklarına benzetirler. Bu bağlamda aslında gerçek kerâmet, istikâmettir.

1. Tasavvufî Açıdan Kerâmet Kavramına Bakış

Kerâmet, sözlükte çokça ve cömertçe ikramda bulunmaktadır. Tasavvufta ise, peygamberler dışında, Kur'ân'a ve sünnete samimi tarzda bağlanmış ve takva sahibi bir kulun yaşadığı olağanüstü durumlardır.[3] Yüce Allah'ın, sevdiği kulunun iyiliği için geçici bir süre de olsa, tabiata koyduğu kanunları değiştirmesidir.[4] Kerâmet, Allah'ın, kendisine itaat eden ve O'na yaklaşmaya çalışan dostlarına bir ikramıdır.[5] Allah'ın dostu olan kişi, bütün nefsanî ihtiyaçlarını en aza indirdiği için onun keşif ve kerâmetleri fazlalaşır. Aynı zamanda Allah dostunun kerâmeti; yaptığı dualaların kabul edilmesi ve zor durumlarda işlerinin Yüce Allah tarafından kolaylaştırılması şeklinde gerçekleşir.[6]

---

1 Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü,* (İstanbul: Anka Yayınları, 2004), 446.

2 Ömer Yılmaz, *Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2015), 219.

3 Abdurrahman b. Ahmed Câmî, *Nefehâtü'l-Üns,* neşr. Mehdi Tevhidi Pûr, (Tahrân: İntişârât-i Kitâb-i Furuşi Mahmudî, 1337), 27.

4 Mustafa Kara, *Tekkeler ve Zaviyeler,* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1990), 38.

5 Ebu'I-Kâsım Abdülkerîm Kuşeyrî, *Risâletü'l-Kuşeyrî,* (Beyrût: Dâru'l-Hayr, 1993), 354.

6 Ebû Bekir Muhammed Kelâbâzî, *Taaruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf,* thk. Ahmed Şemseddin, (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 89.

2. Ubûdiyyet Kavramı Açısından Kerâmet

Bu kavram, tasavvufta ibadet bilincinin kapsamını belirler. Yani kerâmet tecrübesinin doğal sonucu, kişiyi ibadetlere yönlendirmesidir. Bu bağlamda ubûdiyyet anlamında güçlü olan kullar, Allah'ı sevme ve dolayısıyla Allah'ın ikramlarını görme anlamına gelen kerâmet hususunda da çok güçlüdürler.[1] Kerâmet anlayışı, Allah'ı ve O'nun isim ve sıfatlarının yansımalarını ibadet bilinci içerisinde sevmeyi gerektirir. Nefsine değil Rabbine kul olan bir kişi, kulluğun zevkine, nefsini ve Rabbini tanımakla ve O'nun ikramlarını görme hali olan kerâmetle erişebilir.[2] Allah'ın huzurunda eğilip, ibadetin sadece O'na layık olması gerektiğini bilenler, başkalarının önünde eğilmezler.[3] Başka varlıklar karşısında eğilmeyen insan, kerâmet tecrübesini ubûdiyyet anlayışı içerisinde ibadetlerin bir meyvesi olarak değerlendirir. Kırk gün boyunca samimiyetle ve ihlâsla zühde devam eden kişide, Allah Teâlâ tarafından kendisine verilen bir takım kerâmetler meydana gelir.[4] Bu bağlamda Allah Teâlâ, bir kuluna fiilî sıfatlarından olan kudret sıfatını verirse o kulunda olağan üstü durumlar meydana gelir.[5] Çoğunlukla kerâmet, manevî heyecan, coşku ve aşk halinde meydana gelir.[6]

İbadet, Allah'a saygı ve sevgi göstermek; korku ve ümit beslemek; varlığı sonsuz, kudret ve yüceliği her yerde bilinen, zahirî sebeplerin üstünde dilediği tasarruf kudretine sahip olan Zât'a karşı gösterilen tevazu, saygı ve itaatin en yükseğidir.[7] Bu manada aslında insanın samimiyet ve tevazuuyla yaptığı her bir ibadet, ona hakiki kerâmetin kapılarını açar. Kerâmet kavramına Allah'a ubûdiyyet merkezî anlayışı içerisinde yaklaşan sûfiler, ibadetlerin gerçek anlamlarını anlamaya çalışırlar. Kerâmeti yaşayan Allah dostlarının, Kur'an ve sünnete uygun hareket etmesi gerekir. Yoksa elinde olağanüstü bir hal meydana gelen herkesin, Yüce Allah'ın katında mutlaka makbul bir insan olduğu anlamına gelmez. Zira riyâzet yolu ile bir kısım Hint müşrikleri bile, bazı harikulade halleri yaşayabilirler.[8] Bu hususta Bayezid-i Bistami şöyle demiştir: "Bir insanın suyun üzerine seccade serdiğini görseniz ya da gökyüzünde bağdaş kurup oturduğunu görseniz, o kişinin, şeriatın emir ve yasak çizgisindeki halini görmedikçe asla ona

1 Hâris Muhâsibî, *Riâye li Hukukillâh*, (Kâhire: Dâru'l-Kütübü'l-Hadîseti, 1970), 223.
2 Serrâc Tûsî, *Lümâ fi Tarihi't-Tasavvufi'l-İslamiyyi*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 74.
3 Mehmet Bayrakdar, *İslâm İbadet Fenomenolojisi*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 1987), 102.
4 Tûsî, *Lümâ fi Tarihi't-Tasavvufi'l-İslamiyyi*, 315.
5 Muhyiddîn İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi,* trc. Ahmed Avni Konuk, hz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1990), 98.
6 Ali b. Osman Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, thk. Mahmûd Âbidî, (Tahrân: Intişârât-ı Sâdâ ve Sîmâ, 2006), 285.
7 Vecdi Akyüz, *Mukayeseli İbadetler İlmihali*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1995), 3/48.
8 Süleyman Uludağ, *İslam Tasavvufu,* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1992), 549.

aldanmayın."[9] Bu anlamda Melâmiler de şöyle demişlerdir: "Havada uçarsan, sinek olursun. Denizde yüzersen saman çöpü olursun. Bir gönül ele al ki, adam olasın."[10]

3. İstikâmet Kavramı Açısından Kerâmet

İstikâmet; inançta, ibadette ve bütün yapılan işlerde, aşırılığa kaçmamak ve orta yolu tutmaktır.[11] Bu bağlamda istikâmet, içerisinde doğruluk, istikrar, tutarlılık ve sadakati barındırır.[12] İstikâmet anlayışıyla kerâmet bilincini geliştiren insan; inanca, ibadete ve kulluğa karşı tutumunda sadakatli bir tavır sergiler.

İstikâmet, özünde duygusal ve zihinsel dengenin olduğu dürüstlük, doğruluk, ruhsal denge, sadakat ve istikrarlı tutumdur.[13] İstikâmet anlayışıyla şekillenen kerâmet bilinci sayesinde insan, yaşadığı olağanüstü tecrübenin Allah Teâlâ'nın en güzel emaneti olduğunu fark eder. Böylece insan, kerâmet denilen bu olağanüstü hali korumakla kendini sorumlu hisseder.

İstikâmet isteği, kişinin ahlakî yapısının aşırı iki ucundan kaçınmak üzere tedbir almayı dilemesi anlamını taşır.[14] İstikâmet anlayışıyla ölçüyü ve doğal dengeyi yakalayan insan, kerâmet anlayışının ilkelerini fark eder. Zira İslâm'ın temel hedeflerinden biri, ahlakî duyarlılıkları ve dengeleri yüksek insanlar yetiştirmektir. İslâm, sadece inanç ve ibadet konularında insanlara birtakım görevler yükleyip de hayatın diğer alanlarını göz ardı etmez.[15]

Kerâmet sahibi olan veliler, masum yani günahsız değillerdir. Zira günahsız olmak, onlar için şart da değildir. Ancak Allah dostlarında, küfür ve şirk gibi büyük günahlar olamaz. Bu bağlamda Allah dostları, Allah tarafından bu günahlardan korunmaktadırlar. Ancak onlarda diğer küçük günahlar olabilir.

Küçük günahlardan korunmak için Allah dostlarının Allah'ın emirlerine ve yasaklarına tam olarak uymaları gerekir.[16] Bu bağlamda kerâmetin ana amacı; imanı güçlendirmek, nefsin arzu ve isteklerini azaltmak ve insanın içindeki tüketim çılgınlığına engel olarak zühd ve takvayı yaşatmaktır.[17]

---

9 Tûsî, *Lümâ fi Tarihi't-Tasavvufi'l-İslamiyyi*, 324.

10 Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi,* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1985), 160.

11 İsmail Ankaravî, *Minhâcü'l-Fukara*, (İstanbul: Rıza Efendi Matbaası, 1869), 89.

12 Bkz. Esma Sayın, *Anne Kucağı Namaz,* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2002), 73.

13 Ankaravî, *Minhâcü'l-Fukara*, 89.

14 Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı Meal Tefsir,* çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, (İstanbul: İşaret Yayınları, 1997), 128.

15 S. Aybey, İslâm'ın Penceresinden Çevre Etiği ve Mutluluk İlişkisi, *ISEM 2016, 3. International Symposium on Environment and Morality,* (Alanya-Turkey, 2016), 76.

16 Hucvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 284.

17 Ebû Hafs Şihabüddîn Sühreverdî, *Avârifu'l-Maârif,* (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyyi, 1983), 33.

İstikâmet, farklı tutum ve davranışlarda ortaya çıkması bakımından incelenebilir. Bunların ilki, karar dürüstlüğü olarak bilinir ki, insan bazen gücünün yetmesi halinde bir işi yapmaya, mesela düşmanla karşılaştığı takdirde kahramanca savaşmaya karar verir ki, bir insanın kararındaki sadakati, kararının kesinlik derecesine bağlıdır.

Yapılan işlerde dürüstlük ise, insanın bir takım iyi davranışlar yaparken, bu yaptıklarının iyi davranışlar olduğunun bilincinde olmasıdır. Dinî makamlarda dürüstlük ise, dinî ve tasavvufî makamlardaki dürüstlüktür.[18]

İstikâmet anlayışı sayesinde insanlar, kerâmet bilincini geliştirir. İstikâmet düşüncesiyle kerâmet fikrini geliştiren insanlar, yaşadıkları olağanüstü duruma ve ibadetlere karşı kendilerini daha sorumlu hissederler.

İstikamet; Kur'an-ı Kerim ve sünnete sıkı sıkıya bağlılıktır.[19] İstikâmet, kerâmetten üstündür.[20] Bu nedenle Allah dostunda hiçbir kerâmet meydana gelmezse de, onun veliliğine zarar gelmez. Gerçek Allah dostu olan velinin insanlar tarafından hatta kendisi tarafından veli olarak bilinmesi şart değildir.[21] Asıl kerâmet, istikâmet olduğu için Allah dostunun kerâmeti değil; istikâmeti söz, fiil ve davranışlarında göstermesi gereklidir.

Ahlâkî hükümlerde asıl olan, ölçülü ve dengeli olmaktır. Buna 'itidal' denir. Aslında en üstün işler, en üst sınır ile en alt sınır arasındaki orta yolda yürümektir. Meselâ İslâm'da ölçüsüz ve dengesiz harcama ile kıt ve az harcama, her ikisi de hoş görülmemiştir. İlkine israf, ikincisine de cimrilik adı verilir.

Tam orta nokta, o kadar ince bir çizgidir ki, çoğunlukla bu noktanın bulunması ve üzerinde devamlı kalınması oldukça zordur. Kıldan ince olan bu yola 'sırat-ı müstakîm' veya 'istikâmet' denir.[22] İstikâmet anlayışı sayesinde yaşadıkları olağan üstü durumlara ve ibadetlere karşı kendisini sorumlu hisseden ve ruhsal dengeyi yakalayan insanlar; ibadetlere karşı duyarlı ve dengeli davranırlar.

İslâm ahlakına göre ibadetler, belli bir amaca hizmet üzere emredilmiştir.[23] Bu amaç, Allah rızasına uygun bir istikâmet anlayışı belirlemektir. Tasavvuf kültüründe insan, istikâmet anlayışının sonucu gereği yaşadığı olağan üstü durumlarda da duyarlı ve dengeli olur.

---

18 Mustafa Çağrıcı, *Gazâlî'ye Göre İslâm Ahlakı*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1982), 188.

19 Muhammed Ali Yıldız, Hacı Hasan Dinç ve Bazı Tasavvufi Görüşleri, *Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 14/2 (2019), 278.

20 Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Marifet Yayınları, 1999), 307.

21 Kuşeyrî, *Risâletü'l-Kuşeyrî,* 354.

22 Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü,*108.

23 M. İpek, İslam Kültürü Açısından Çevre-İnsan İlişkisi Üzerine, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 14/3 (2014), 28.

İstikâmet, doğruluk ve istikrarlı tutumdur. Hakiki doğruluk ise, insanın sözüne vefa göstermesi ve her hususta en üst (ifrat) ve an alt (tefrit) denilen uç sınırlardan sakınmasıdır. Orta yolda, yani sırat-ı müstakîm'de yürümek, dinin emirlerine uyma ve yasaklarından kaçınma konusundaki devamlılık ve kararlılıktır. Bu noktada bir insanın zikzak çizmeden hayat boyu takip ettiği istikrarlı çizgiye de, istikâmet denilir.[24]

Kendilerine kerâmet ikram edilen Allah dostlarının, kerâmetleri arttıkça, kerâmetin kendileri için bir imtihan ve manevî derecelerinden düşmeye sebep olabileceğini düşünüp korkuları da artar.[25] Bu sebeple sûfîler, istikâmet üzere olmayı ve istikâmetin kerâmetten çok üstün olduğunu kabul ederler. Mesela Ebu Ali Cüzcânî: *"İstikâmet üzere ol. Kerâmet sahibi olma. Çünkü nefsin senden kerâmet göstermeyi istemektedir. Hâlbuki Allah Teâlâ, senden istikâmeti istemektedir."* demiştir.[26]

Tasavvuf ehli*, "Benim yarım lisanım ve yarım yüzüm olamaz. Bu ikisinin de manzarası, çirkindir. İkiyüzlülükle sevileceksem; sevilmemem, ikiyüzlülükten daha iyidir."* der. Bir şair de, *"Bırak o ikiyüzlüyü de, yoluna devam et. Dostunu ve düşmanını tanı."* demiştir.[27] Bu bağlamda istikâmet merkezli kerâmet düşüncesi, ikiyüzlülük ya da kişilik bölünmesi diye ifade edilen söz ve davranış çelişkilerinden insanı kurtarır.

İstikâmet ve gayret, sayısız keşif ve kerâmetten üstündür. Ayrıca bilinmelidir ki keşif ve kerâmet, dinin emirlerine uymaya vesile olmuyorsa, bela ve fitneden başka bir şey değildir. Buna karşılık Kur'ân ve hadis, kerâmetin ve velilerin ortaya koydukları olağan üstü hallerin doğruluğuna hükmetmişlerdir. Bunları tamamen inkâr etmek, bir nevi kitap ve hadisi de inkâr etmektir.[28]

İstikâmet fikri, insanın hayatında sağlam bir duruş ve güçlü bir iç denge oluşturur. İstikâmete ulaşmak, kerâmet göstermekten daha zordur. Çünkü istikâmet, alışkanlıkların dışına çıkmak, günlük alışkanlıklardan ayrılmak, gerçek anlamda doğruluk ve dürüstlük içerisinde Hak Teâlâ'nın huzurunda durmaktır.[29]

4. Vecd Kavramı Açısından Kerâmet

Vecd, kasıt ve zorlama olmaksızın insanın kalbine etki eden ve onu kendinden geçiren ilahî coşku, heyecan ve aşk kaynaklı bir haldir. Bu nedenle vecd, kulun

---

24 Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü,*278.

25 Tûsî, *Lümâ fi Tarihi't-Tasavvufi'l-İslamiyyi*, 320.

26 İbn Haldun, *Tasavvufun Mahiyeti Şifâu's-Sâil,* haz. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1984), 122.

27 Ebû'l-Hasan Mâverdî, *Edebü'd-Dünyâve'd-Dîn*, (Beyrût: Dâruİhyâ-i Ulûm, 1988), 342.

28 Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 290.

29 Kuşeyrî, *Risâletü'l-Kuşeyrî,* 78.

iradesinin etkisi olmaksızın Allah'tan gelen bir lütuf ve ikramdır.[30] Aynı zamanda vecd; ilahî özlem, aşk ve heyecan sebebiyle insanın ruhunda meydana gelen bir alevdir. İçine vecd ateşi düşen bir kimsenin bedeni sevincinden veya üzüntüsünden titremeye başlar.[31]

Gerçek vecd; aşk, hayranlık ve heyecan içerisinde duyguları Allah'ın sanatını ve rahmetini ilahî isim ve sıfatlar penceresinden seyretmek olduğu için kerâmet bilinciyle vecd duygusu arasında çok güçlü bir bağ bulunur. Bütünlük duygusunun insanın kalbinde oluşturduğu en güçlü etki ise, vecd tecrübesidir. Vecd halinde keşf ve ilham yoluyla elde edilen bilgi ve sezgiler, mutlaka Kur'an'a başvurularak düzeltilmelidir.[32]

Gerçek vecd, aşırı derecedeki Allah sevgisinden, irade sağlamlığından ve Allah aşkından meydana gelir. Bu tür vecd halinde zorlama yoktur ve bu hal, her an kendini gösterebilir.[33] İnsan, kerâmet bilinci içerisinde kâinata baktığında ve bütünlüğü yakaladığında dışarıdan bir zorlama olmaksızın vecd tecrübesini yaşar.

Böylesi bir aşk, insanı daha yüce bir varlık haline getirir. Böylece insan, varlık dünyasında meydana gelen her şeyin Allah'ın isim ve sıfatlarının yansıması olarak görerek huzuru hisseder.[34]

Sufilerin önem verdiği ve itibar ettiği kerâmet, manevî kerâmetlerdir. Bu noktada manevî kerâmet; ilimde, irfanda, ahlakta, ibadette, işlerde, terbiyede ve insanlıkta gösterilen üstün özellikler ve olağanüstü hallerdir"[35] Bu bağlamda en önemli kerâmet, kişinin kötü huylarını bırakıp iyi huylar edinmesidir.[36]

Kerâmetin en büyüğü, kişinin kendisinde bulunan kötü huyları iyi huylarla değiştirmesidir.[37] Allah'ın dostunda meydana gelen en büyük kerâmet, Allah Teâlâ'nın veli kulunu devamlı ibadette ve itaatte bulunmaya yöneltmesi ve onu günahlardan korumasıdır.[38]

Vecd, aslında bir yüceltme ve saygı duygusuyla gönülden taşan hayranlıktır. Zira yüceltme ve saygıyla iç içe olmayan bütün sevgiler, sevgiliden uzaklaşmaya

30 Kuşeyrî, *Risâletü'l-Kuşeyrî,* 47.
31 Kelâbâzî, *Taaruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf,* 48.
32 Muhammed Ali Yıldız, *Akşemseddin'de Allah Kâinat ve İnsan,* (Ankara: Kalem Neşriyat, 2017), 294.
33 Ömer Yılmaz, *Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar,* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2014), 113.
34 M. S. Saruhan, *İslam Ahlâk Esasları ve Felsefesi*, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 89.
35 Tûsî, *Lümâ fi Tarihi't-Tasavvufi'l-İslamiyyi*, 89.
36 Abdulvehhâb b. Ali el-Kâfî Subkî, *Tabakatü'ş-Şâfiyye,* (Beyrût:Darü'n-Nifâs, 1992), c. 2, 339.
37 Kuşeyrî, *Risâletü'l-Kuşeyrî,* 355.
38 Kuşeyrî, *Risâletü'l-Kuşeyrî,* 356.

sebeptir.[39] Yani kerâmet bilinci, vecd kaynaklı hayranlık, coşku ve heyecana dönüşür.

Bazı mutasavvıflara göre ilim sultanı, vecd sultanından daha kuvvetlidir. Bazen vecd halinin egemen olması tehlikelidir. Bazen vecd halinin sürekli olması, kişinin üzerinden dinî ve ilahî emirlere istikâmet sağlama açısından problem oluşturabilir.[40]

Bu düşüncenin aksine vecd açısından sağlam olan kişi, ilmi her şeyin üstünde tutandan daha sağlamdır. Yani vecdin kuvveti, ilmin kuvvetinden daha üstündür.[41] Bu bağlamda kerâmet merkezli vecd anlayışında bazen ilmin bazen de vecdin üstün gelmesi bir problem oluşturmaz. Gerçek kerâmet, dinin emirlerine uymak ve sünneti yaşamaktır.

5. İttisâl Kavramı Açısından Kerâmet

İttisâl, kulun kalbiyle O'ndan başkasından bir şey dilememesidir. Yani ittisâl, kulun kalbinden, Allah Teâlâ'dan başkasına ait olan hayalin bile geçmemesidir.[42] Allah Teâlâ'dan hayalini, kalbini ve zihnini ayıramaz. Zira kesret denilen görünen çokluğun arkasında, gerçek bir birlik olan tevhid vardır. Bu manada tasavvufî anlayışa göre, bütün âlem ve bütün insanlar, bir beden gibidir.[43]

Hakikî varlık yalnızca Allah'tır. Tüm evren O'nun tecellisidir.[44] Bütün âlem ve insanlar ilahî isim ve sıfatların tecellisi olduğu için insana, manevî kerâmeti yaşamak düşer. Bu düşüncenin aksine şeklî kerâmet, Allah dostu olmak için şart değildir. Kendisine gayba ait bir takım sırlar, olaylara ait keşifler verildiği halde, ilahî yakınlıktan uzak olan kimseler, kerâmet değil istidrac sahibidirler ve onlar, istikâmet üzere değillerdir.[45] İstidrac, bir çeşit yalancı kerâmettir.

Yalancı kerâmet olan istidrac hususunda Bâyezîd-i Bestâmi'ye, *"Falan kişi, bir gecede Mekke'ye gidiyor, diyorlar, ne diyorsun? diye sorulmuş; o da şöyle demiştir: 'Şeytanda, Allah'ın lanetine uğramış bir varlık olduğu halde, bir anda doğudan batıya gidiyor. Bunda şaşılacak ne var?' ikinci defa 'Falan suyun üzerinde yürüyor.' dediler. O da, 'balık da suda yüzüyor, kuş da havada uçuyor"* diye cevap vermiştir.[46]

---

39 İbn Kayyım Cevziyye, *Medâricu's-Salikîn*, (Beyrût:Darü'n-Nifâs, 1979),76.

40 Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 501.

41 Tûsî, *Lümâ fi Tarihi't-Tasavvufi'l-İslamiyyi*, 381.

42 Kelâbâzî, *Taaruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf,*56.

43 Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Mesnevî-i Mânevî,* haz. A. Nicholson, (Tahran: Intişârât-ı Hermes, 2003), 78.

44 Muhammed Ali Yıldız, *Osmanlı'nın Bilgeleri -8- Akşemseddin,* (İstanbul: İlke Yayınevi, 2017), 88.

45 Ahmed Sirhindî İmam-ı Rabbânî, *Mektubât 92,* (İstanbul: Merve Yayınları, 1998),c. 2, 138.

46 Tûsî, *Lümâ fi Tarihi't-Tasavvufi'l-İslamiyyi*, 324.

İttisâl vasıtasıyla insan, sadece Rabbini diler; tüm samimiyetiyle O'na yönelir. Böylece o, kerâmet merkezli ittisâl anlayışı nedeniyle Allah Teâlâ'dan başka bir varlığı görmez olur. Bu bağlamda Allah'ın isimleri ve sıfatlarıyla bütünlük kurma anlamına gelen ittisâl anlayışı sayesinde insan, manevî kerâmetin en üstününü yaşar.

Kaynağını Kur'ân'dan alan İslam tasavvufunda da birlik (tevhid) anlayışı, âlemde canlı-cansız kategorisine karşı çıkar. En küçüğünden en büyüğüne kadar her şey, canlı ve bilinçli olarak kabul edilir.[47] Tevhid anlayışı esas olduğu için insan, kerâmeti açığa çıkarmak yerine gizlemelidir. Çünkü kerâmeti açığa çıkarmakta tevhid anlayışını bozan bir kibir duygusu vardır.

Gerçek sûfîler, kerâmet meydana geldiği zaman, Allah'ın kendilerini imtihan ettiğini bildikleri için daha endişeli ve hassas davranırlar. Bu sebepten dolayı onlar, mümkün olduğu kadar kerâmetlerini gizlemeye çalışırlar.[48] Çünkü sûfîler, kerâmet göstermeyi bir üstünlük değil, kadının hayız görmesi gibi geçici bir şey saymışlardır. Onlara göre, peygamberlere mucizeyi açıklamak ne kadar gerekliyse; velilere de, kerâmeti gizlemek o kadar gereklidir.[49]

6. Fakr Kavramı Açısından Kerâmet

Fakr, elde olanı başkasına vermek ve olmayanı da istememektir.[50] Dolayısıyla fakr düşüncesine göre kerâmetin sahibi, Yüce Allah'tır ve kul ikram edildiği nimetler kadarını yaşar.

Kerâmet anlayışına göre bütün mucizeler ve nimetler; Allah'ın eseri ve mülkü olduğu için insan, Allah'ın ikram ettiği nimetlere ve mucizelere karşı duyarlı davranır ve onun kendisine emanet edildiğini bilir. Bu bağlamda fakr, kulun kendinde bir varlık görmemesi, şahsının, davranışının, halinin ve makamının Allah'ın lütfu olduğunu kabul etmesidir. Bütün ruhunu Allah sevgisi kaplayıp Allah'tan başka hiçbir şeye isteği ve muhabbeti kalmayınca kişi, fakra ermiş sayılır.[51]

Kerâmet, bazen kişinin manevî derecesinin yükselmesine engel olabilir. Çünkü kerâmete takılıp kalanlar, gerçek kulluk vazifelerini ihmal ederler.[52] Cüneyd-i

---

47 Hür Mahmut Yücer, S. Yılmaz. S, Şeriat ve Tasavvuf Bağlamında Din-Çevre İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme, *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 1/4 (2012), 321.

48 Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi,* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1985), 158.

49 Dilaver Gürer, *Abdülkadir Geylanî Hayatı, Eserleri, Görüşleri,* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2006), 268.

50 Kelâbâzî, *Taaruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf,* 47.

51 Ömer Yılmaz, *Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar,* (Ankara:Akçağ Yayınları, 2015), 94.

52 Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi,* 160.

Bağdadi'ye göre, nimetleri görüp onların tadına dalmak ve kerâmeti amaç edinmek, Allah'ın seçkin kullarının kalplerini perdeler.[53]

İmam-ı Rabbânî, şeklî kerâmetlere iltifat etmez. Bu düşüncesini kanıtlayacak şekilde şöyle der: *"Nakşibendi tarikatının büyükleri; dinin nefis cevherini, vecd cevizi ve hal üzümüyle değiştirmezler. Gereksiz işlerle uğraşan sûfîlere ne kibirline de hayran olurlar. Hatta cehrî zikre de, iltifat etmezler."*[54]

7. Muhâsebe Kavramı Açısından Kerâmet

Tasavvufta esas olan, insanda ruhun özelliklerini hâkim kılmak ve böylece Allah'a ulaşmaktır. Bunun yolu da, nefsin isteklerine karşı çıkarak nefsin hoşuna giden şeyleri, ona hâkim olabilmek için terk etmekten geçer.[55]

Bu istekler, insanın daha çok eğitimiyle gelen gelişmişlik seviyesine göre artar. Sınırsız istekleriyle insanı sıkıştıran ve zor durumda bırakan nefsi, hesaba çekerek sorgulama sistemine, 'muhâsebe' denilir.[56]

Kendini sorgulayan insan, yaşadığı olağanüstü durumlara karşı bunlara Allah'ın ikramı veya imtihanı anlamını vererek kerâmet bilinci çerçevesinde yaklaşır. İnsan, nefsini kontrol etmedikçe onu tanıyamaz. İnsanın, nefsini tanıması için onu hesaba çekmesi ve ona itiraz etmesi gerekir.[57] Bunun için insan, bedeniyle dünyada, kalbiyle ahirette olmalıdır. Makam-mevki hırsı ve dünyevî mutluluk peşinde olanlar, nefislerine yenilmiştir.[58]

Kerâmetin en büyük tehlikelerinden biri de, kerâmet sahibinin gerçek samimiyete ve ihlâsa ters düşebilecek tehlikeler içerisine girmesidir. Havada uçan, su üzerinde yürüyen, ateş yiyen veya bunlardan başka olağan üstü haller yaşayan kişiye karşı dikkatli olmak gerekir. Zira o kişi, eğer farzlara ve sünnete tam olarak uymuyorsa, aldatıcı ve yalancıdır. O, Allah dostu değildir; yaşadığı olağan üstü durum ise, kerâmet değil; istidracdır.[59] Her istidrac ise, yalancı bir kerâmettir.

Gerçek samimiyetle inanan kişi, Allah'ın kendisine verdiği ikramlara karşı gururlanmaz. Çünkü o, kendisine verilen ikramların bir istidrac da olabileceğini düşünerek nefsinin kibirlenmesine fırsat vermez. Bu sebepten kerâmet gösteren

---

53 Tûsî, *Lümâ fi Tarihi't-Tasavvufi'l-İslamiyyi*, 324.

54 Nasrullah Efendi, *Velîler Başbuğu Şah-ı Nakşibend,* (İstanbul: Buhara Yayınları, 2004), 204.

55 Ebû Hâmid Muhammed Gazâlî, *el-Munkızu Mine'd-Dalâl Şerhi ve Tasavvufî İncelemeler,* çev. Salih Uçan, (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1987), 89.

56 Esma Sayın, *Tasavvuf Terapisi,* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2014), 63.

57 Muhâsibî, *Riâye li Hukukillâh*, 98.

58 Rûmî, *Mesnevî-i Mânevî*, 102.

59 Ebû Hâmid Gazâlî, *Mukâşefetü'l-Kulûb,* thk. Hişâm Semiru'l-Buhârî, (Beyrût: Dâru'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1995), 48.

bir Allah dostu, kerâmet ortaya çıktığı zaman bu halin bir istidrac olmasından korkar.[60]

Nefis; hırsları ve arzularıyla, önce aklı ve vicdanı; sonra da kalbi güçsüz bırakır. Böylece nefis, insanın ruhunu manevî manada aciz bırakır. İnsan, nefsini sorgulayarak muhâsebe vasıtasıyla kontrol ederse, eş zamanlı olarak onu hesaba çekmiş olur.[61] Böylece o, kendisine verilen ikramın kerâmet mi yoksa istidrac mı olduğunu fark eder. Bu noktada insanda iyiliği-kötülüğü yanılmadan değerlendirme gücü veren, bireyi kontrol eden vicdan, sonradan eğitimle kazanılmış ahlâkî bir cevherdir.[62]

Muhâsebe anlayışı içerisinde nefsini hesaba çeken kişi için üç çeşit kerâmet söz konusu olabilir. Bu kerâmetlerin ilk çeşidi, bilgi türü kerâmetlerdir. Bu çeşit kerâmetler, bir kişinin duyular ve akıl yoluyla bilinmesi mümkün olmayan hususları keşif, ilham ve feraset gibi yollarla almasıdır. Bu husus, dinî konular çerçevesinde gerçekleşirse kerâmet sayılır.

Bu kerâmetlerin ikinci çeşidi, güçle ilgili kerâmetlerdir. Bu çeşit kerâmetler, bir kişinin kaldıramayacağı bir ağırlığı kolaylıkla kaldırması, havada uçması/tayy-i mekân, su üzerinde yürümesi, vahşi ve yırtıcı hayvanları itaati altına alması, güçlü kişilerin güçlerini kullanamaz hale getirmesi ve benzeri hususlar yoluyladır.

Bu kerâmetlerin üçüncü çeşidi, duayla ilgili kerâmetlerdir. Duayla ilgili kerâmetler ise, bir kişinin bir hususun gerçekleşmesi veya gerçekleşmemesi için Allah Teâlâ'ya yakarması halinde bu dileğinin Allah Teâlâ tarafından kabul edilip gerçekleştirilmesidir. Allah'ın gerçek dostları, duaları kabul edilen kişilerdir. Onların, talepleri kadar şikâyetleri de, Allah tarafından çoğu zaman kabul görür.[63]

Sonuç

Kerâmet kavramına Allah'a ubûdiyyet merkezi anlayışı içerisinde yaklaşan sûfîler, ibadetlerin gerçek anlamlarını anlamaya çalışırlar. İnsan, istikâmet anlayışı sayesinde kerâmet denilen olağan üstü hali korumaya ve istikâmet üzere olmaya kendini sorumlu hisseder.

Gerçek vecd; ilahî aşk ve heyecanla ilahi isim ve sıfatları müşâhede ettiği için insana doğaüstü durumları yaşatan kerâmet duygusuyla vecd kavramı arasında çok güçlü bir bağ bulunur. İttisâl vasıtasıyla insan, sadece Rabbini diler; tüm samimiyetiyle ve içtenliğiyle O'na yönelir.

60 Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü,* 265.
61 Sayın, *Tasavvuf Terapisi,* 65.
62 Ömer Çam, Ahlâk Eğitimi, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 3, (1996), 68.
63 Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Kültüründe Kerâmet Anlayışı, Bursa'da Dünden Bugüne Tasavvuf Kültürü-3*, (Bursa: Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Yayınları, 2004), 79.

Böylece insan, ittisâl anlayışı nedeniyle Allah Teâlâ'dan başka bir varlığa ihtiyaç hissetmez. Kerâmet bilincini geliştirirken insan, kendi nefsini hesaba çekme ve onu sorgulama yeteneğine sahip olduğu için onda vicdan denilen ahlakî bir yetenek gelişir.

Muhâsebe anlayışı içerisinde nefsini sorgulayan kişi için artık kendisine verilen ikramın kerâmet mi yoksa istidrac mı olduğunu anlama zamanı gelmiştir. Böylece bu kişi, gerçek kerâmetin istikâmet olduğunu anlar.

Kaynakça

Akyüz, Vecdi. *Mukayeseli İbadetler İlmihali,* İstanbul: İz Yayıncılık, 1995, c. 1-3.

Ankaravî, İsmail. *Minhâcü'l-Fukara,* İstanbul: Rıza Efendi Matbaası, 1869.

Aybey, S. İslâm'ın Penceresinden Çevre Etiği ve Mutluluk İlişkisi, *ISEM 2016, 3. International Symposium on Environment and Morality,* Alanya-Turkey, 2016.

Bayrakdar, Mehmet. *İslâm İbadet Fenomenolojisi*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1987.

Câmî, Abdurrahman b. Ahmed. *Nefehâtü'l-Üns,* neşr. Mehdi Tevhidi Pûr, Tahrân: İntişârât-i Kitâb-i Furuşi Mahmudî, 1337.

Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü,* İstanbul: Anka Yayınları, 2004.

Cevziyye, İbn Kayyım. *Medâricu's-Salikîn*, Beyrût: Darü'n-Nifâs, 1979.

Çağrıcı, Mustafa. *Gazâlî'ye Göre İslâm Ahlakı,* İstanbul: Ensar Neşriyat, 1982.

Çam, Ömer. Ahlâk Eğitimi, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 3, (1996), 66-77.

Efendi, Nasrullah. *Velîler Başbuğu Şah-ı Nakşibend,* İstanbul: Buhara Yayınları, 2004.

el-Kâfî Subkî, Abdulvehhâb b. Ali. *Tabakatü'ş-Şâfiyye,* Beyrût: Darü'n-Nifâs, 1992, c. 1-2.

Esed, Muhammed. *Kur'ân Mesajı Meal Tefsir,* çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İstanbul: İşaret Yayınları, 1997.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-Munkızu Mine'd-Dalâl Şerhi ve Tasavvufî İncelemeler,* çev. Salih Uçan, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1987.

Gazâlî, Ebû Hâmid. *Mukâşefetü'l-Kulûb,* thk. Hişâm Semiru'l-Buhâri, Beyrût: Dâru'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1995.

Gürer, Dilaver. *Abdulkadir Geylanî Hayatı, Eserleri, Görüşleri,* İstanbul: İnsan Yayınları, 2006.

Hucvirî, Ali b. Osman. *Keşfü'l-Mahcûb*, thk. Mahmûd Âbidî, Tahrân: İntişârât-ı Sâdâ ve Sîmâ, 2006.

İbn Arabî, Muhyiddîn. *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi,* Çev. Ahmed Avni Konuk, haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1990.

İbn Haldun. *Tasavvufun Mahiyeti Şifâu's-Sâil,* haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1984.

İpek, M. İslam Kültürü Açısından Çevre-İnsan İlişkisi Üzerine, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 14/3 (2014), 227-240.

Kara, Mustafa. *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi,* İstanbul: Dergâh Yayınları, 1985.

Kara, Mustafa. *Tekkeler ve Zaviyeler,* İstanbul: Dergâh Yayınları, 1990.

Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed. *Taaruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf,* thk. Ahmed Şemseddin, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994.

Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm. *Risâletü'l-Kuşeyrî,* Beyrût: Dâru'l-Hayr, 1993.

Mâverdî, Ebû'l-Hasan. *Edebü'd-Dünyâve'd-Dîn*, Beyrût: Dâru İhyâ-i Ulûm, 1988.

Muhâsibî, Hâris. *Riâye li Hukukillâh*, Kâhire: Dâru'l-Kütübü'l-Hadîseti, 1970.

Rabbânî, İmam-ı Ahmed Sirhindî. *Mektubât, 92. Mektup,* İstanbul: Merve Yayınları, 1998, c. 1-2.

Rûmî, Mevlânâ Celâleddîn. *Mesnevî-i Mânevî*, haz. A. Nicholson, Tahrân: İntişârât-ı Hermes, 2003.

Saruhan, M.S. *İslam Ahlâk Esasları ve Felsefesi,* Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.

Sayın, Esma. *Anne Kucağı Namaz,* İstanbul: Nesil Yayınları, 2002.

Sayın, Esma. *Tasavvuf Terapisi.* İstanbul: Nesil Yayınları, 2014.

Sühreverdî, Ebû Hafs Şihabüddîn. *Avârifu'l-Maârif,* Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyyi, 1983.

Tûsî, Serrâc. *Lümâ fi Tarihi't-Tasavvufi'l-İslamiyyi*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

Uludağ, Süleyman. *İslam Tasavvufu,* İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1992.

Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Kültüründe Kerâmet Anlayışı, Bursa'da Dünden Bugüne Tasavvuf Kültürü-3*.Bursa: Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Yayınları, 2004.

Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü,* İstanbul: Marifet Yayınları, 1999.

Yıldız, Muhammed Ali. *Akşemseddin'de Allah Kâinat ve İnsan,* Ankara: Kalem Neşriyat, 2017.

Yıldız, Muhammed Ali. Hacı Hasan Dinç ve Bazı Tasavvufi Görüşleri, Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 14/2 (2019), 259-282.

Yıldız, Muhammed Ali. *Osmanlı'nın Bilgeleri -8- Akşemseddin,* İstanbul: İlke Yayınevi, 2017.

Yılmaz, Ömer. *Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar,* Ankara: Akçağ Yayınları, 2015.

Yücer, Hür Mahmut, Yılmaz, S. Şeriat ve Tasavvuf Bağlamında Din-Çevre İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme, *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 1/4 (2012), 319-333.

Balıkesir İlahiyat Dergisi - Balıkesir Theology Journal
ISSN 2149-9969| e-ISSN 2717-669X
Aralık / December 2020, 12: 253 - 268

VAKF YERİNDE VASL MUAMELESİ YAPARAK GETİRİLEN HAZFE İZÂH EL-UKBERİ'NİN "İ'RABU'L-KIRAATİ'Ş-ŞEVÂZ" ADLI ESERİNDEKİ KIRAAT EDÂLARINI SEBEBLENDİRME (TA'LİL) BAKIMINDAN FONETİK BİR ÇALIŞMA

Soaad Ahmed Aly Sholak*

Öz

Bu çalışma, eski âlimler nazarında Vasla Vakf Muamelesi Yapmak (İcrâu'l-Vasli Mücrâ'l-Vakf) olarak bilinen olguya getirilen hazfin izâhının, Arap Dilinde en önemli Şaz Kuran Kıraatleri derlemelerinden biri olan ve İmam Muhibbud'd-Dîn Ebî el-Bekâ Abdillah bin el-Hüseyn bin Abdillah el-Ukberî el-Bağdâdî'nin (h.616) İ'râbu'l-Kıraâti'ş-Şevâz adıyla bilinen kitabında gözlenmesiyle ilgilenmektedir. Öyle ki (el-Ukberi) "İcrâu'l-Vasli Mücrâ'l-Vakf" illeti bağlamında bu kitabında zikrettiği birkaç kıraat edâlarını hazfederek açıklamalar getirmiştir. Çalışmamız, el-Ukberî' nin Vasla Vakf Muamelesi Yapmak (İcrâu'l-Vasli Mücrâ'l-Vakf) illetine bina ettiği bu açıklamaları Ses Bilim ve Kıraat ilimlerinin verileri ışığında incelemeye çalışmaktadır. Bu illet ile ilgili mümkün olan ve el-Ukberî' nin kitabında Kur'ân-ı Kerîm' den bir bölüm için gözlemlediği farklı Kuran kıraâtlerinde görülen ses alternatiflerinin bilgisine ulaşmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagatı, Ukberî, Hazf, Kıraatler, Vakf ve Vasl, Ses Bilimsel Çalışma.

DELETION, FOLLOWING THE RULE "TREATING LINKING IN THE SAME MANNER AS PAUSE" A PHONETIC STUDY EXPLAINING THE READING PERFORMANCE IN "I'RAB AL-QIRA'AT AL-SHAWADH" BOOK, BY AL-UKBARI

Abstract

This study deals with investigating what was known to the Ancient Linguistics as "Treating Linking in the Same Manner as Pause", in one of the most important books of irregular readings "Qira'at Shawadh" in the Arabic Language: book of Imam Moheb Ad-Din Abi Al-Baqa' Abdullah bin Al-Hussein bin Abdullah Al-Ukbari Al-Baghdadi (D. 616 AH); which is known as "I'rab Al-Qira'at Al-Shawadh" Book. Al-Ubkari applied deletion with regard to some of the readings he addressed in his Book, following the rule "Treating Linking in the Same Manner as Pause", and this study aims at explaining and analyzing these cases in the light of facts stated in Phonology and Science of the Qur'anic Readings, to go in depth through this rule and find out the real possible phonetic alternatives for deletion in the reading performance.

Keywords: Arabic Language and Retoric, Ukbari, Deletion, Qira'at readings, Linking and Pause, Phonetic Study.

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi /Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 16 Hziran 2020 / 16 June 2020
Kabul Tarihi / Date Accepted: 23 Eylül 2020 / 23 Eylül 2020

* Dr. Öğr. Üyesi, Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgatı
e-mail: soaadsholak@gmail.com - Orcid ID: http://orcid.org/0000-0003-1617-3013
Atıf/Citation: Soaad Sholak, "Vakf Yerinde Vasl Muamelesi Yaparak Getirilen Hazfe İzâh el-Ukberi'nin "İ'rabu'l-Kıraati'ş-Şevâz" Adlı Eserindeki Kıraat Edâlarını Sebeblendirme (Ta'lil) Bakımından Fonetik Bir Çalışma" *BAİD* 12 (Aralık 2020): 253 - 268
İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir.
Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

توجيه الحذف بإجراء الوصل مُجرى الوقف

دراسة صوتية لتعليل الأداء القرائي في كتاب (إعراب القراءات الشواذ) للعكبري (616 هـ)

ملخص:

تهتم هذه الدراسة برصد توجيه الحذف في الأداء القرائي على ما عرف عند القدماء بـ (إجراء الوصل مُجرى الوقف)؛ في واحدة من أهم مدونات القراءات الشاذة في العربية، وهي مدونة الإمام محب الدين أبي البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبري البغدادي (ت 616هـ)، وهي كتابه المعروف بـ (إعراب القراءات الشواذ)؛ حيث علل الحذف في عدد من الأداءات القرائية التي أوردها في ذلك الكتاب بعلة إجراء للوصل مجرى الوقف، فتسعى تلك الدراسة إلى معالجة ذلك وتحليله في ضوء معطيات عِلْمي الأصوات والقراءات؛ للوقوف على حقيقة تلك العلة، والبدائل الصوتية الأخرى الممكنة لحمل الحذف في الأداء القرائي عليها.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية و بلاغته، العُكْبَريّ ، الحذف، القراءات، الوصل والوقف، دراسة صوتية

مقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسول الله النبي الأمين وعلى آله وصحبه أجمين، ثم أما بعد؛

فالعلاقة بين الحذف والوقف في النحو العربي علاقة قوية؛ حيث يعد الحذف أحد المظاهر القياسية للوقف؛ بل إن منهم من جعل الحذف ممثلا في حذف الصائت القصير أصلا في الوقف[1] ، وفي ذلك يقول السيرافي (368هـ) في شرحه على كتاب سيبويه: "اعلم أن القياس في الوقف أن يكون على سكون فقط، وأكثر العرب يقف كذلك وهو القياس" [2] ، فإسكان المتحرك في حقيقته هو حذف للصائت القصير (الضمة أو الكسرة أو الفتحة)، وقد يكون الحذف أيضا للصائت الطويل (الألف أو الواو أو الياء)، كما قد يكون المحذوف صامتا، وقد يكون الحذف لمقطع صوتي كامل، وكل هذه الأنواع من الحذف كما ذكرنا من مظاهر الوقف، ولكنْ قد يحدث أن يكون هذا الحذف في حال الوصل وليس في حال الوقف، فيحتاج إلى توجيه أو تعليل لحدوثه.

وعلى الرغم من أن العكبري قد أورد في كتابه (إعراب القراءات الشواذ) كثيرا من الأداءات التي تمايزت عن غيرها بوقوع الحذف فيها، وكان في غالب تلك الأداءات يكتفي بتوصيفها وتوصيف ما جرى فيها من تغيرات صوتية[3]، من دون تقديم علة لها أو توجيهها توجيها معينا؛ فإنه قد وجَّه عددا لا بأس به من تلك الأداءات القرائية من خلال تعليل ما فيها من حذف بعلة إجراء الوصل مجرى الوقف، ومن ثم فقد تتبعت هذه الدراسة تلك التوجيهات، وناقشتها في ضوء أقوال غيره من القدماء في الأداء عينه، وكذلك في ضوء معطيات الدرس اللغوي الحديث، مع الاهتمام بتخريج الأداءات القرائية التي ذكرها العكبري موجهة بإجراء الوصل مجرى الوقف من مظان ورودها، وقد أفدت في ذلك من تخريجات محقق إعراب القراءات الشواذ الدكتور محمد عزوز إفادة جمَّة.

ومن ثم جاءت الدراسة بعد تلك المقدمة في ثلاثة مداخل رئيسة مثّلت صور الحذف التي وجّه العكبري القراءة بها وصلا بإجراء الوصل مجرى الوقف، وهي حذف الصائت القصير، وحذف الصائت الطويل،

1 انظر: خولة جعفر إرشيد القرالة، *إجراء الوصل مجرى الوقف والعكس* (الأردن: جامعة مؤتة، رسالة دكتوراه، 2006م)، 16.

2 أبو سعيد السيرافي، *شرح كتاب سيبويه*، تحقيق: أحمد حسن مهدلي، وعلي سيد علي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2008م) 40/5.

3 انظر: إيهاب سعيد إبراهيم إبراهيم، "التعليل بالتخفيف للأداء القرائي في كتاب إعراب القراءات الشواذ للعكبري"، *المجلة العلمية بكلية الآداب جامعة طنطا*، 34، (يناير 2019م)، 8.

وحذف صائت مع صامت قبله أو بعده، ثم ختمت البحث بخاتمة، ذكرت فيها أهم نتائجه، ثم سردت قائمة المصادر والمراجع التي أفدت منها، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

1- حذف الصائت القصير:

تعارف القدماء على حذف الصائت القصير بإسكان المتحرك، وهو أحد المظاهر القياسية للوقف كما ذكرنا، وفي حذف الصائت القصير يقول سيبويه: "أما المرفوع والمضموم فإنه يوقف عنده على أربعة أوجه: **بالإشمام، وبغير الإشمام كما تقف عند المجزوم والساكن، وبأن تروم التحريك**، وبالتضعيف"[4].

فثلاثة الأوجه الأولى (الإشمام وغير الإشمام، وروم الحركة) هي في حقيقتها حذف للحركة، فأما كون الوقف بغير إشمام حذفا للحركة فواضح.

وأما الإشمام فإنه "ليس صوتا، إلا أنه حالة من حالات الشفتين في الوقف" [5] ، وهذه الحالة للشفتين غير معتد بها حركة صوتية، "والحرف الذي هي فيه ساكن، أو كالساكن" [6] .

وأما الروم فبالنظر إلى تعريفهم إياه بأنه: "تضعيفك الصوت بالحركة حتى **تُذهِب بذلك معظم صوتها**"[7] ؛ فإنه يمكننا كذلك عده ضربا من الحذف، ويدل على ذلك أن حقيقته ذهاب معظم الحركة على حد قولهم.

وقد علل العكبري عددا من مواضع حذف الحركة القصيرة حال الوصل في القراءات الشاذة بأنه من باب إجراء الوصل مجرى الوقف، وكان من ذلك ما يلي:

1-1- ما أورده العكبري في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾ [8] من قراءةٍ بضم التاء [9] من كلمة ﴿لِلْمَلَائِكَةِ﴾، حيث قدَّر حذف الصائت القصير (الكسرة)، ثم خرّج ذلك الحذف على إجراء الوصل مجرى الوقف، فقال: "والوجه أنه قدر الوقف على التاء، فلما لقيتها همزة الوصل حذفت، وجعلت التاء تبعا لضمة الجيم" [10] ، وبعد قليل من ذلك أورد احتمالا آخر لتلك الضمة؛ حيث قال بأنها يمكن أن تكون إتباعا لضمة همزة الوصل، فقال: "وإن شئت قلت في هذا القراءة: إنه لما وقف على (الملائكة)، بالتاء ثم أتى بهمزة الوصل حركها بحركتها" [11] .

وقد خطّأ نفر من اللغويين القدامى تلك القراءة، كأبي علي الفارسي (377 هـ) في قوله: "إن حركة الإعراب لا يبدل منها للإتباع، كما لا تسكن في حال السعة والاختيار، ألا ترى أن من قال: ﴿لِلْمَلَائِكَةُ اسْجُدُوا﴾ لم يكن مصيبا" [12] ، وتبعه في ذلك ابن جني (392هـ) بقوله: "هذا مذهب ضعيف جدًّا؛ وذلك أن (الملائكة) مجرورة" [13] .

---

4 أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر سيبويه، *الكتاب*، تحقيق: عبد السلام هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط3، 1988م)، 168/4.

5 عبد العزيز الصيغ، *المصطلح الصوتي في الدراسات العربية* (دمشق: دار الفكر، 2000م)، 248.

6 أبو الفتح عثمان ابن جني، *سر صناعة الإعراب*، تحقيق: د. حسن هنداوي (دمشق، دار القلم، 1993م)، 60/1.

7 أبو عمرو الداني، *التيسير في القراءات السبع*، تحقيق أوتو تريزل (بيروت: دار الكتاب العربي، 1984م)، 247.

8 سورة البقرة: 34/2.

9 انظر هذه القراءة أيضا في: الحسين بن أحمد بن خالويه، *مختصر في شواذ القرآن* (القاهرة: مكتبة المتنبي)، 11، منسوبة لأبي جعفر المدني، وكذلك في: أبي الفتح عثمان ابن جني، *المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها* (القاهرة: وزارة الأوقاف المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، 1999م)، 240/1، وشمس الدين محمد بن يوسف ابن الجزري، *النشر في القراءات العشر* (القاهرة: المطبعة التجارية الكبرى، تصوير دار الكتب العلمية)، 210/2، ود. عبد اللطيف الخطيب، *معجم القراءات* (دمشق: دار سعد الدين، 2000م)، 79/1.

10 أبو البقاء العكبري، *إعراب القراءات الشواذ*، تحقيق: د. محمد السيد عزوز (بيروت: عالم الكتب، 1996م)، 147/1.

11 العكبري، *إعراب القراءات الشواذ*: 147/1.

12 أبو علي الفارسي، *الحجة للقراء السبعة*، تحقيق: بدر الدين قهوجي، وبشير جويجابي (دمشق: دار المأمون للتراث، 1993م) 65/1.

13 ابن جني، *المحتسب*، 240/1.

ولعل هذا المأخذ الذي أخذه الفارسي، وابن جني من أن حركة الإعراب لا يبدل منها للإتباع هو الذي حدا بالعكبري إلى تفسيرها بإجراء الوصل مجرى الوقف؛ فالتمس بذلك تسكينا للتاء ليُجري عليها من بعده الإتباع دون أن يكون مأخذ كون الكسر حركة إعراب ولا تبدل.

وبغض النظر عن صحة القراءة من خطئها، فإننا نقف هنا عند ما رُوي أداءً لها بذلك الوجه؛ وجه الضم في تاء الملائكة بدل الكسر؛ فالذي أراه أنه لا معنى هنا لافتراض نية الوقف دون أن يقف، ثم إجراء الوصل مُجراه، وما ذلك عندي إلا محض تكلف لتفسير ما وقع في ذلك الأداء من مماثلة صوتية بإبدال الكسرة ضمة إتباعا للضمة التي تليها سواء كانت ضمة الجيم أو همزة الوصل؛ بغية التخفيف في النطق، وهو ما أشار إليه ابن الجزري في النشر بقوله: "ووجه الضم أنهم استثقلوا الانتقال من الكسرة إلى الضمة إجراء للكسرة اللازمة مجرى العارضة، وذلك لغة أزد شنوءة" [14].

وأما أن يكون حَذَف همزة الوصل ونقل حركتها إلى التاء فقد بين ضعفه ابن جني في المحتسب من وجهين أحدهما: "أن هذا التخفيف إنما هو في الوصل، والوصل يحذف هذه الهمزة أصلًا إذ كانت همزة وصل، فيا ليت شعري من أين له همزة أصلًا في الوصل حتى يُلقي حركتها للتخفيف على ما قبلها، وليست كذلك الهمزات التي تُلقى للتخفيف حركاتهن على ما قبلهن..." [15].

وأما الوجه الآخر الذي وضح به ابن جني ضعف القول بحذف الهمزة وإلقاء حركتها على التاء فهو: "أن التخفيف في نحو هذا إنما يكون إذا كان الحرف الأول قبل الهمزة ساكنًا صحيحًا نحو: (قد أفلح)، فإذا خففت الهمزة ألقيت حركتها على الساكن قبلها فقَبِلَها لسكونه، ثم حذفت الهمزة تخفيفًا، فقلت: (قَدَ فْلَحَ)، ..... فأما إذا كان قبل الهمزة حرف متحرك وأردت تخفيفها فإنك لا تلقى حركة الهمزة عليه" [16].

وعلى ضوء ما سبق فإن حمل ذلك الأداء – ضم تاء (الملائكة) على المماثلة الصوتية كما ذكرنا أولى من افتراض الوقف دون وقوعه ثم إجراء الوصل مجراه، والمماثلة الصوتية هنا هي مماثلة كلية مدبرة منفصلة[17]؛ فهي كلية حيث أثَّرت ضمة الجيم في كسرة التاء فقلبتها ضمة مثلها، وهي تالية لها فكانت مدبرة، وبينهما أكثر من صوت فاصل فكانت منفصلة.

وبهذا التفسير على المماثلة الصوتية بغية التخفيف يرتفع التكلف في تفسيرها بإجراء الوصل مُجرى الوقف من ناحية، ومن ناحية أخرى يرتفع أيضا تخطئة القراءة مع ثبوتها عن أبي جعفر بن يزيد بن القعقاع [18] - أحد القراء العشرة- لمكانته بين القراء من ناحية، ولعدم تفرده بها من ناحية ثانية، والأهم هنا

---

14 ابن الجزري، *النشر*، 210/2.

15 ابن جني، *المحتسب*،240/1.

16 ابن جني، *المحتسب*، 241/1.

17 انظر في تعريف هذا النوع من المماثلة وغيره من الأنواع: رمضان عبد التواب، التطور اللغوي مظاهره وعلله وقوانينه (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1990)، 31.

18 هو أبو جعفر، يزيد بن القعقاع المدني المخزومي، أحد أئمة التابعين، وأحد القراء العشرة، وشيخ القراء بالمسجد النبوي وإمام قراء المدينة ولذا لقب بالقارئ، قرأ على عبد الله بن عياش، وعبد الله بن عباس، وأخذ عنه نافع بن أبي نعيم صاحب القراءة المشهورة، وابن جماز، وابن وردان، اختلف في سنة وفاته فقيل: (128هـ)، وقيل: (130هـ)، انظر ترجمته في: أبي عبد الله محمد بن سعد، *الطبقات الكبرى*، تحقيق: محمد عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، 1990م)، 345/5، وأبي حاتم محمد بن حبان، *مشاهير علماء الأمصار وأعلام فقهاء الأقطار*، تحقيق: مرزوق علي إبراهيم (المنصورة: دار الوفاء، 1991م)، 1245، وأبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن خلكان، *وفيات الأعيان*، تحقيق: د. إحسان عباس (بيروت: دار صادر، 1978م)، 274/6، وأبي محمد بن عبد الله بن عبد المؤمن بن الوجيه الواسطيّ، *الكنز في القراءات العشر*، تحقيق: د. خالد المشهداني (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2004م)، 129/1، وشمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، *سير أعلام النبلاء*، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف: الشيخ شعيب الأرناءوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1996م)، 287/5، وشمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، *معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار* (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997م)، 40، وشمس الدين محمد بن يوسف ابن الجزري، *شرح طيبة النشر*، ضبطه وعليق عليه: أنس مهرة (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000م)، 12، وشمس الدين محمد بن يوسف ابن الجزري، *غاية النهاية في طبقات القراء*، عني بنشره: برجشتراسر (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 1351هـ)، 382/2.

أيضا أن ما جاء فيها من مماثلة صوتية بإتباع حركة التاء ضمة ما بعدها ظاهرة لهجية عُزيت إلى أزد شنوءة[19] وثابتة في لغة العرب لا تنكر.[20]

1-2- ومن تخريج حذف الصائت القصير (الكسرة) على إجراء الوصل مجرى الوقف كذلك ما أورده العكبري في قوله تعالى: ﴿الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾[21] ؛ من قراءة شاذة بجرّ كل من الكلمتين[22] ، وبعد أن وصف العكبري تلك القراءة بالرداءة والسقوط لعدم وجود ما يسوغ ذلك الجر، راح يلتمس لها مخرجا بتعليل كسر آخر كلٍّ منهما بأن فيهما إجراءً للوصل مُجرى الوقف، فقال: "والأشبه عندي أن يكون **نوى الوقف على الكلمتين**، فسكَّن الحرف الأخير، وما قبله ساكن، ثم حرَّك الأخير بالكسر، على أصل التقاء الساكنين"[23].

فنيَّة الوقف التي نواها القارئ بذلك الوجه هي التي أنتجت الكسرة في الحرف الأخير من كل من الكلمتين تجنبا لالتقاء ساكنين، الساكن الناشئ عن الوقف المَنْوِيّ (المفترض دون أن يقع حقيقة) والساكن الذي قبله (الياء في كلمة: الحيّ، والواو في كلمة: القيوم، ومن ثم فلولا السكون الناشئ عن الوقف المنْويّ (المفترض) لما كان للكسرة التي قرئ بها في آخر كل من الكلمتين داع.

وهذا التعليل الذي علل به العكبري ذلك الأداء بالجر، ووجه على هدي منه تلك القراءة؛ لم أجده عند غيره، فهو تعليل تفرد به، والذي أراه فيه أنه وإن كان يحاول تلمس وجه قبولٍ للقراءة؛ فإن فيه بعدا وتكلفا واضحا.

غير أن هناك تخريجا آخر لذلك الكسر في آخر كل من الكلمتين، وهو ما ذكره الدكتور عبد اللطيف الخطيب في مورد هذه القراءة من معجمه (معجم القراءات القرآنية)؛ حيث قال: "ولم أعرف لهذه القراءة تخريجا مقبولا، غير أنه قد يكون الخفض على القسم، على تقدير الواو، ويصبح السياق: والحي القيوم لا تأخذه سنة ...، كما لو أقسمت فقلت، والله لا تأخذه سنة.. ولا أجزم بصواب هذا الرأي غير أنه لم يفتح عليّ بغيره"[24].

وتحتمل عبارة الدكتور الخطيب: (ولم أعرف لهذه القراءة تخريجا مقبولا) أنه لم يطلع على تخريج العكبري تلك القراءة على إجراء الوصل مجرى الوقف، أو يكون قد اطلع عليه غير أنه لم يلق قبولا عنده ورأيي أن الاحتمال الأول – عدم اطلاعه على رأي العكبري- أرجح حيث إنه لم يذكر رأي العكبري ألبتة، لا استحسانا ولا استقباحًا.

وعلى كل فالذي يهم هنا هو توظيف العكبري لإجراء الوصل مجرى الوقف في تعليل الأداء الذي أورده في الكلمتين بجرهما، ومحاولة النفاذ منه إلى مسوغ لذلك الأداء في العربية.

1-3- ومما خرجه العكبري من حذف الصائت القصير أيضا على إجراء الوصل مجرى الوقف؛ حذف الضمة فيما أورده من قراءة بفتح اللام وإسكان الراء[25] في كلمة ﴿فَلْيَنْظُرْ﴾ في قوله تعالى ﴿فَلْيَنْظُرْ هَلْ

---

19 انظر في ذلك: د. عبده الراجحي، *اللهجات العربية في القراءات القرآنية* (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1996م)، 152، ود. عبد الله عبد القادر الطويل، "أثر لغات قبائل الأزد في الدرس اللغوي"، *مجلة جامعة دمار للدراسات والبحوث*، 4، (يناير 2007م)، 108.

20 انظر رد تخطئة تلك القراءة بتلك الأسباب المذكورة في: ابن الجزري، *النشر*، 210/2، وانظر أيضا: علي عبد الله علي القرني، *أثر الحركات في اللغة العربية دراسة في الصوت والبنية* (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، رسالة ماجستير، 2004م)، 64.

21 سورة البقرة: 255/2.

22 انظر: العكبري، *إعراب القراءات الشواذ*، 266/1، وانظر تلك القراءة أيضا منسوبة للحسن في: ابن خالويه، *مختصر في شواذ القرآن*، 22، والخطيب، *معجم القراءات*، 361/1.

23 العكبري، *إعراب القراءات الشواذ*، 266/1

24 الخطيب، *معجم القراءات*، 361/1.

25 انظر هذا القراءة في: الخطيب، *معجم القراءات*، 91/6.

يُذْهِبَنَّ كَيْدُهُ مَا يَغِيظُ﴾ [26] ؛ إذ جعل من ضمن ما خرّج عليه تلك القراءة أنه "يجوز أن تكون لام القسم، ويكون التقدير: (فلينظرُ) وكان القياس ضم الراء، ولكن سكَّن إما على نية الوقف، أو ليشاكل ما قبلها" [27].

وأرى أن هذا التخريج من العكبري على إجراء الوصل مجرى الوقف فيه تكلف وبعد، ولا حاجة إليه مع وجود ما هو أقرب منه، وهو ما ذكره أيضا العكبري نفسه بقوله: فتح اللام فيه وجهان: أحدهما أنه لغة مثلما جاء في لام كي، لأن لام الأمر نظيرة لام الجر، والثاني أنه أتبع اللام الفاء..." [28]

وأمّا أنَّ فتح لام الأمر لغة؛ فهو ليس قول العكبري وحده، فقد ذكر ذلك الفراء (207هـ) في معانيه، ونسبه إلى بني سُليم، فقال: "وبنو سليم يفتحون اللام إذا استؤنفت فيقولون: ليقم زَيْدٌ، ويجعلون اللام منصوبة في كل جهة كما نصبت تميم لام كي" [29].

كما أشار إلى ذلك أيضا ابن جني في سر الصناعة حينما قال: "وكما أن لام الجر قد تُفتح مع المُظهر...؛ فكذلك قد فتحت لام الأمر" [30].

وذكر ذلك أيضا ابن مالك (672هـ) في التسهيل في أثناء عدِّه جوازمَ الفعل، فقال: "منها لام الطلب مكسورة، وفتحها لغة" [31].

وإذا كان احتمال أن الفتح لغة واردا، وقال بذلك غير واحد من اللغويين والنحاة كما ذكرنا؛ وكفى بذلك سببا؛ فالأولى حمل فتح اللام في الآية عليه دون تكلف القول بأنه نُوي الوقفُ دون أن يُوقف عليها، ووُصِل بحكم الوقف، وخاصة أن هذا الأخير لم يقل به في هذا الأداء في الآية أحد غير العكبري بحسب ما أعلم.

وأما الاحتمال الآخر الذي ذكره العكبري وهو أن يكون القارئ بذلك فتح اللام إتباعا لحركة الفاء، فهو أيضا مقبول لشيوع ظاهرة إتباع الحركات في كلام العرب، وحقيقة الإتباع هنا أنه أثر لقانون المخالفة الصوتية[32]؛ الذي يفسر لنا ميل المتحدث إلى المخالفة بين المتماثلات المتتالية في كلامه، فقد توالى في لفظة (فَلْيَنْظُرْ) بسكون اللام والراء؛ ثلاثة مقاطع متماثلة من نوع المقطع القصير المغلق (ص ح ص)، ومن ثم جاء فتح اللام عند من فتحها ليكسر ذلك التوالي ويحول المقاطع الثلاثة المتماثلة والمتتالية إلى أربعة مقاطع؛ الاثنان الأولان منها من النوع القصير المفتوح (ص ح)، والاثنان الأخيران منها من النوع القصير المغلق (ص ح ص)، ويمكن توضيح ذلك بالمخطط التالي:

الكلمة بسكون (اللام)	فَلْ	يَنْ	ظُرْ
	ص ح ص	ص ح ص	ص ح ص
الكلمة بفتح (اللام)	فَ	لَ	يَنْ	ظُرْ
	ص ح	ص ح	ص ح ص	ص ح ص

[26] سورة الحج: 15/22.
[27] العكبري، *إعراب القراءات الشواذ*، 130/2.
[28] العكبري، *إعراب القراءات الشواذ*، 130/2.
[29] أبو زكريا الفراء، *معاني القرآن*، تحقيق: أحمد يوسف النجاتي، ومحمد علي النجار، وعبد الفتاح إسماعيل الشلبي (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة)، 285/1.
[30] ابن جني، *سر صناعة الإعراب*، 390/1.
[31] ابن مالك، *تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد*، تحقيق: محمد كامل بركات (القاهرة: دار الكتاب العربي، 1967م)، 235، وانظر أيضا: ومحمد بن قاسم المرادي، *توضيح المقاصد والمسالك بشرح الفية ابن مالك*، تحقيق: د. عبد الرحمن علي سليمان (القاهرة: دار الفكر العربي، 2001م)، 1268/3، ومحمد بن قاسم المرادي، *الجنى الداني في حروف المعاني*، تحقيق: د. فخر الدين قباوة، ومحمد نديم فاضل (بيروت: دار الكتب العلمية، 1992م)، 111، وأبا حيان الأندلسي، *البحر المحيط*، تحقيق: صدقي محمد جميل (بيروت: دار الفكر، 1420هـ)، 198/2.
[32] ينظر في تعريف المحالفة الصوتية: *رمضان عبد التواب، التطور اللغوي مظاهره وعلله وقوانينه*، 57، وما بعدها.

ولعل العكبري في إيراده تلك التخريجات الثلاثة للأداء بإسكان الراء مع فتح اللام؛ كان يريد أن يقول بترتيبه إجراء الوصل مجرى الوقف ثالثها أن سابقَيْه أولى منه عنده، وعلى كل حال فهو تكلف واضح - كما ذكرنا- في توجيه القراءة، ولا حاجة إليه ما دام هناك ما يمكن أن يكون توجيها مقبولا -لغةً وعلةً صوتيةً- غيره.

4-1- ومما ردّه العكبري أيضا إلى إجراء الوصل مجرى الوقف من حذف الصائت القصير؛ ما روي بحذف حركة الياء الأخيرة (الفتحة) وإسكانها، في كلمات: ﴿هداي﴾ في قوله تعالى ﴿فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ﴾ [33] ، و﴿إياي﴾ من قوله تعالى ﴿وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ﴾ [34] ، و﴿مَحْياي﴾ في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [35] ؛ حيث قال: "يُقرأ بسكون الياء الأخيرة .... والوجه فيه أنه أجرى الوصل مجرى الوقف" [36].

وقد سُبق العكبري في ذلك التوجيه؛ فقد ذكر طاهر بن أحمد بن بابشاذ (ت 469هـ) أن "وجه هذه القراءة اعتقاد الوقف" [37] وذكره أيضا ابن الأنباري (577هـ)؛ فقد جاء في كتاب الإنصاف في مسائل الخلاف ما نصه: "وجه هذه القراءة أنه نوى الوقف فحذف الفتح، وإلا فلا وجه لهذه القراءة في حال الوصل، إلا أن يجري الوصلُ مجرى الوقف" [38].

ولم يقبل أكثر النحاة هذه الأداءات؛ بل إن منهم من ذهب إلى أنه لم يُجزه أحد من النحويين [39] إلا يونس(182هـ) [40] ، ووصفوها بالشذوذ قياسا واستعمالا، فيقول أبو علي الفارسي عن ذلك الإسكان للياء حال الوصل بأنه: "شاذّ عن القياس والاستعمال، فشذوذه عن القياس أن فيه التقاء ساكنين، لا يلتقيان على هذا الحد في محياي، وأما شذوذه عن الاستعمال، فإنك لا تكاد تجده في نثر ولا نظم" [41] ، ومثله ما أورده ابن يعيش (643هـ) في شرح المفصل من قوله: "وليس ذلك بقياس، وهو خلافُ كلام العرب" [42].

غير أن البحث يثبت أن هناك من قبل هذا الوجه من الأداء بالياء الساكنة بعد ألف المد دون أن يوجهه توجيه إجراء الوصل مجرى الوقف، فنجد أن مكي بن أبي طالب (ت 437هـ) جوّز ذلك الجمع بين الساكنين وعلله بإرادة التخفيف، فيقول: "الحركة في الياء ثقيلة فمن أسكنها فعلى الاستخفاف لكنه جمع بين

---

33 سورة البقرة: 38/2.

34 سورة البقرة: 40/2، وانظر القراءة بإسكان الياء فيها منسوبة لعبد الرحمن الأعرج، في ابن خالويه، *مختصر في شواذ القرآن*، 11.

35 سورة الأنعام: 162/6.

36 العكبري، *إعراب القراءات الشواذ*، 155/1.

37 ابن بابشاذ، *شرح المقدمة المحسبة*، تحقيق: د. خالد عبد الكريم (الكويت: المطبعة العصرية، 1977م)، 87/1.

38 ابن الأنباري، *الإنصاف في مسائل الخلاف* (بيروت: المكتبة العصرية، 2003م)، 548/2.

39 انظر: أبا جعفر النحاس، *إعراب القرآن*، وضع حواشيه وعلق عليه: عبد المنعم خليل إبراهيم (بيروت: دار الكتب العلمية، 1421هـ)، 42/2.

40 هو أبو عبد الرحمن يونس بن حبيب، أخذ النحو عن حماد بن سلمة وأبي عمرو بن العلاء، وكان بارعا في النحو، وقد سمع من العرب كما سمع من قبله، وروى عنه سيبويه وأكثر، وله قياس في النحو ومذاهب ينفرد بها، وقد سمع منه الكسائيّ والفرّاء، توفي سنة 182هـ، انظر ترجمته في: أبي سعيد السيرافي، *أخبار النحويين البصريين*، تحقيق: طه محمد الزيني، ومحمد عبد المنعم خفاجي (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، 1966م)، 28، ومحمد بن الحسن الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين، تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم، ط2، القاهرة، دار المعارف، 51، وأبي المحاسن المفضل بن محمد التنوخي، *تاريخ العلماء النحويين من البصريين والكوفيين وغيرهم*، تحقيق: د. عبد الفتاح محمد الحلو (القاهرة: دار هجر، 1992م)، 120، وجمال الدين أبي الحسن علي بن يوسف القفطي، *إنباه الرواة على أنباه النحاة*، تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم (القاهرة: دار الفكر العربي، 1986م)، 74/4.

41 أبو علي الفارسي، *الحجة للقراء السبعة*، 440/3.

42 يعيش بن علي بن يعيش، *شرح المفصل* (بيروت: دار الكتب العلمية، 2001م)، 165/5.

ساكنين والجمع بين ساكنين جائز إذا كان الأول حرف مد ولين لأن المد الذي فيه يقوم مقام حركة يستراح عليها فيفصل بين الساكنين" [43].

وقد ذهب شارح طيبة النشر محب الدين النويري (ت 857 هـ) إلى ما هو أبعد من مجرد الجواز؛ حين ذكر أن إسكان الياء هنا هو الأصل، وأن فتحها هو الخروج عنه، ويرى أن القول بعكس ذلك توهم، وذلك في قوله: " ووجه فتح ﴿وَمَحْيَاى﴾ يؤيد الأصل بالفرار من الساكنين، وهذا **مَقيس** لا **أَقْيَسَ كما** تُوهم **.... والخلاص من الساكنين زيادة "** [44].

ثم استدل أيضا بأن ما سمع عن العرب في ذلك مع قلته فإنه مسوّغ له، فقال: "ثم إن سمع ولم يكثر فجائز، أو اشتهر ففصيح" [45]؛ ولعل ذلك هو ما عناه أيضا الإمام فخر الدين الرازي (606هـ)من قبله حينما قال: "ومنهم من قال: إنه لغة لبعضهم". [46]

والعجيب في ذلك كله أننا نرى أن العكبري نفسه يعلق على الموضع نفسه لكن في كتاب آخر له وهو كتاب التبيان؛ دون أن يأتي على ذكر إجراء الوصل مجرى الوقف لا من قريب ولا من بعيد، وإنما يذهب المذهب نفسه الذي قال به مكي بن أبي طالب وذكرناه قبل قليل من أن زيادة المد في الألف تُجوّز إسكان الياء فيقول العكبري في ذلك ما نصه: "وقُرِئ بإسكانها كما تُسَكَّن في (أَيْ) ونحوه، وجاز ذلك وإنْ كان قبلها ساكنٌ؛ لأنَّ المدَّة تفصل بينهما" [47].

وعلى ضوء ما سبق كله يمكننا القول بأن القراءة بإسكان الياء بعد الألف في المواضع التي ذكرها العكبري، وغيرها من مواضع لم يذكرها؛ يمكن حملها على التخفيف كما رأى بعضهم، كما يمكن حملها على أنه لغة لبعض العرب كما رأي بعضهم أيضا، كما يمكن كذلك القول بأن الرفض المطلق الذي قال به أكثر النحاة معللين إياه بأنه يؤدي إلى التقاء ساكنين ينقضه معطى الدرس الصوتي الحديث من حيث إن الألف في حقيقتها ليست ساكنا وإنما هي حركة مثلها مثل الفتحة تماما غير أنها تطول عنها عند النطق بها، ومن ثم نرى أن رأي يونس الذي هاجمه كل النحاة هو الأقرب لمعطى الدرس الصوتي الحديث مما ذهب إليه غيره [48].

2- حذف الصائت الطويل:

لم يقتصر الحذف في نماذج العكبري على الصائت القصير فقط، وإنما كان مما قال بحذفه أيضا معلًّلا بعلة إجراء الوصل مجرى الوقف الصوائت الطويلة (الألف أو الواو أو الياء)، وهو ما سنعرض نماذجه فيما يلي:

---

43 مكي بن أبي طالب، *مشكل إعراب القرآن*، تحقيق: د. حاتم صالح الضامن (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1405هـ)، 279/1، وانظر أيضا: أبا إسحق إبراهيم بن موسى الشاطبي، *المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية* (مكة المكرمة: معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، 2007م)، 564/5.

44 أبو القاسم محب الدين النويري، *شرح طيبة النشر*، تحقيق: د. مجدي باسلوم (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003م)، 108/2.

45 النويري، *شرح طيبة النشر*، 108/2.

46 فخر الدين الرازي، *مفاتيح الغيب* (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420هـ)، 191/14.

47 أبو البقاء العكبري، *التبيان في إعراب القرآن*، تحقيق: علي محمد البجاوي (القاهرة: عيسى البابي الحلبي وشركاه)، 553/1.

48 انظر تخريج العكبري حذف الفتحة على إجراء الوصل مجرى الوقف أيضا في إعراب القراءات الشواذ: إسكان العين في قوله تعالى: ﴿ومن تطوع خيرا﴾ [سورة البقرة: 158/2] ،1/ 219، وإسكان الراء في قوله تعالى: ﴿ألم تر﴾ [سورة البقرة: 243/2]، 258/1، وإسكان الهاء في قوله تعالى: ﴿طه﴾ [سورة طه: 1/20]،64/2، وإسكان النون مع تخفيف الذال في قوله تعالى: ﴿وأذن﴾ [سورة الحج: 27/22]، 136/2، وإسكان التاء في قوله تعالى: ﴿وهيهات﴾ [سورة المؤمنون: 36/23]، 156/2، وإسكان النون المقدرة في قراءة من فتح الباء من كلمة العذاب في قوله تعالى: ﴿لذائقوا العذابَ ﴾ [سورة الصافات: 38/37]، 378/2، وإسكان الياء في قوله تعالى: ﴿حسرتاي﴾ [سورة الزمر: 56/39]،411/2.

2-1- من ذلك ما أورده العكبري من حذف لـ (ياء المد) في قوله تعالى ﴿مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعونَ﴾ [49] ، بالقراءة بإسكان هاء الضمير في (ميثاقه) حال الوصل [50] ، ثم جاء تخريجه بأن "ذلك على إجراء الوصل مجرى لوقف؛ لأنهم اتفقوا على إسكانها في الوقف" [51] .

والذي أراه هنا أن ميلا للتخلص من توالي الأمثال هو الذي جعل قارئ تلك القراءة يسكن الهاء حال الوصل، إذ إن تحريك الهاء بالكسر يؤدي إلى تكرار مقاطع صوتية متماثلة أو متشابهة؛ حيث إن مقاطع كلمة ميثاقه مع ما بعدها حال الوصل تكون كالتالي:

مي / ثا / قِ / هي

ص ح ح / ص ح ح / ص ح / ص ح ح

فكما يظهر يأتي الموقع الأول (مي)، والثاني (ثا)، والرابع (هي) من النوع نفسه (المقطع الطويل المفتوح = صامت + حركة طويلة)، إضافة إلى أن المقطع الثالث (قِ)، من نوع المقطع القصير المفتوح الذي هو شبيه بالمقطع الطويل المفتوح، ولا يفرقه عنه إلا طول الحركة المكونة، ومن ثم يحمل هذا الشبه على التماثل، وإذا كان من معهود العرب في كلامهم كراهة توالي أربع متحركات [52] ، "وبعبارة أخرى إن بعض العرب يكره توالي المقاطع المفتوحة، فيحولها إلى مقاطع مقفلة بالتسكين والإدغام، وهذه سمة لهجية" [53] ؛ فإنه على ذلك كذلك يكون عندنا أربعة مقاطع مفتوحة متوالية، وهو ما يميل الذوق الصوتي العربي إلى التخلص منه كما بينا، ومن ثم نرى أن تلك القراءة بتسكين الهاء محمولة على ذلك الميل إلى التخلص، إذ تصبح مقاطع الصوتية على هذا الأداء -حال الوصل مع ما بعدها - كالتالي:

مي / ثا / قِهْ

ص ح ح / ص ح ح / ص ح ص

فبتسكين الهاء تم دمج المقطعين الثالث والرابع -في ترتيب مقاطع اللفظة- وهما (قِ)، و(هي)، ليكونا معا مقطعا واحدا جديدا وهو المقطع القصير المغلق (قِهْ) = (ص ح ص)، ومن ثم يكون كسر توالي المقاطع المفتوحة سواء كانت الطويلة أو القصيرة بذلك المقطع المغلق.

2-2- ومما ذكر فيه العكبري احتمال إجراء الوصل مجرى الوقف؛ ما أورده في قوله تعالى ﴿يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ﴾ [54] من قراءة بتسكين الهاء من كلمة (يؤده) [55] ، وبعد أن علل ذلك التسكين بالتخفيف لوجود حركة قبلها وحركة

---

49 سورة البقرة: 27/2.

50 العكبري، *إعراب القراءات الشواذ*، 142/1، وانظر هذه القراءة أيضا في: الخطيب، *معجم القراءات*، 70/1، ومصدره فيها كان إعراب القراءات الشواذ وحده؛ حيث لم ترد في غيره من مظان الورود.

51 العكبري، *إعراب القراءات الشواذ*، 142/1.

52 انظر: سيبويه، *الكتاب*، 192/4، و202، وابن السراج، أبا بكر محمد بن السري بن سهل، *الأصول في النحو*، تحقيق: عبد الحسين الفتلي (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985م)، 184/3، وأبا القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي، *الإيضاح في علل النحو*، تحقيق: د. مازن المبارك، ط5، بيروت، دار النفائس،1986م، 75، والحسين بن أحمد بن خالويه، *ليس في كلام العرب*، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار (مكة المكرمة: 1979م)، 171.

53 أنجب غلام نبي بن غلام محمد، *الإعلال والإبدال والإدغام في ضوء القراءات القرآنية واللهجات العربية* (مكة المكرمة: كلية التربية للبنات، رسالة دكتوراه، 1989م)، 638.

54 سورة آل عمران: 75/3.

55 القراءة بتسكين الهاء وصلا قراءة سبعية، وهي قراءة أبي عمرو، وأبي بكر، وحمزة، والأعمش، وعاصم، انظر: الفراء، *معاني القرآن*، 223/1، وأبا زرعة ابن زنجلة، *حجة القراءات*، تحقيق: سعيد الأفغاني (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1997م)، 166، والداني، *التيسير*، 313، وابن الجزري، *النشر*، 305/1، وأبا حيان الأندلسي، *البحر المحيط*، 221/3، والخطيب، *معجم القراءات*،522/1، وانظر أيضا: العكبري، *إعراب القراءات الشواذ*، 328/1، حاشية رقم 4.

بعدها، ذكر احتمال أن يكون ذلك من باب **إجراء الوصل مجرى الوقف**، فقال: "وقيل **أُجري الوصل مجرى الوقف**" [56].

ويبدو من عبارته أن ذلك مرجوح عنده وليس براجح، وأن التعليل بالتخفيف لتوالي الحركات أولى، بدليل قوله: (وقيل [57] ...).

والعكبري وإن كان حمل إسكان الهاء حال الوصل على التخفيف أو إجراء الوصل مجرى الوقف؛ يميل إلى عدم قبول ذلك الأداء ويضعفه، وهو ما صرح به في كتابه التبيان من قوله: "'"... وهو ضعيف، وحق هاء الضمير الحركة، وإنما تسكن هاء السكت" [58].

وليس العكبري وحده من ضعف ذلك بل إن قبله من النحاة من ضعفه أيضا ومنهم من ذهب إلى تخطئته، فهذا الزجاج (311هـ) يعلق على هذه القراءة بقوله: "وهذا الإسكان الذي حكى عنه هؤلاءِ غلط بيّن لا ينبغي أن يقرأ به لأن الهاءَ لا ينبغي أن تجزم ولا تسكن في الوصل إنما تسكن في الوقف." [59] ، وذكر الواحدي في البسيط عن هذا التسكين أنه "رديء عند أهل النحو" [60].

والذي أراه أنه لا وجه لتخطئة الزجاج ولا للحكم بالرداءة الذي ذكره الواحدي في قراءة سبعية متواترة، وثبت مثلها في لغة العرب كثيرا، وليس أحسن في ذلك من رد أبي حيان الأندلسي على تلك التخطئة حينما قال: "وما ذهب إليه أبو إسحاق من أن الإسكان غلط ليس بشيء، إذ هي قراءة في السبعة، وهي متواترة، وكفى أنها منقولة من إمام البصريين أبي عمرو بن العلاء. فإنه عربي صريح، وسامع لغة، وإمام في النحو، ولم يكن ليذهب عنه جواز مثل هذا" [61].

3-2- ومما ذكره العكبري أيضا على أنه إجراء للوصل مجرى الوقف من حذف الحركات الطويلة؛ حذف حركة الهاء في لفظة ﴿يَرَه﴾ من قوله تعالى ﴿أَيَحْسَبُ أَنْ لَمْ يَرَهُ أَحَدٌ﴾ [62] في قراءة من قرأ بإسكان الهاء [63] ؛ حيث يقول العكبري: "يقرأ بسكون الهاء؛ لأنه نوى الوقف عليها" [64].

والذي أراه أن تسكين الهاء في هذه القراءة وحذف حركتها الطويلة (الواو المدية) هو للسبب نفسه الذي ذكرته في المثالين السابقين، وهو التخلص من توالي المقاطع المفتوحة، فلفظة (يره)؛ مشبعةَ الضمة موصولةَ مع اللفظة التالية لها (أحد)؛ تكون مقاطعها الصوتية كالتالي:

يَ / رَ / هو / أَ

ص ح / ص ح/ ص ح ح / ص ح

---

56 العكبري، *إعراب القراءات الشواذ*، 328/1.

57 حملها على إجراء الوصل مجرى الوقف أبو حيان الأندلسي، انظر: أبا حيان الأندلسي، *البحر المحيط*، 221/3، والسمين الحلبي، انظر: السمين الحلبي، *الدر المصون*، تحقيق: د. أحمد محمد الخراط، (دمشق: دار القلم)، 506/2، و265/3، وأبو إسحاق الشاطبي إبراهيم بن موسى الشاطبي، انظر: الشاطبي، *المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية*، 116/8.

58 العكبري، *التبيان في إعراب القرآن*، 272/1.

59 أبو إسحاق الزجاج، *معاني القرآن وإعرابه*، تحقيق: د. عبد الجليل شلبي (بيروت: عالم الكتب، 1988م)، 432/1.

60 أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي النيسابوري الواحدي، *التفسير البسيط* (الرياض: عمادة البحث العلمي بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1430هـ)، 361/5.

61 أبو حيان الأندلسي، *البحر المحيط*، 221/3.

62 سورة البلد: 7/90.

63 انظر هذا القراءة في: ابن خالويه، *مختصر في شواذ القرآن*، 174، وابن جني، *المحتسب*، 361/2، والبناء الدمياطي، *إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر*، تحقيق: أنس مهرة (بيروت: دار الكتب العلمية، 2006م)، 52، والخطيب، *معجم القراءات*، 440/10.

64 العكبري، *إعراب القراءات الشواذ*، 714/2.

وبذلك يكون أربعة مقاطع صوتية مفتوحة متوالية، وهو ما قدمنا قبل قليل ميل العرب إلى التخلص منه أحيانا، ومن ثم يجيء حذف حركة الهاء الطويلة لتسكن، ولتكسر ذلك التوالي للمقاطع المفتوحة ويصبح التركيب المقطعي للفظة حال وصلها مع تاليتها كالتالي:

يَ / رَه / أَ

ص ح / ص ح ص / ص ح

وعلى ذلك يكون هذا الميل إلى التخلص من المقاطع المفتوحة المتوالية يكون سبب إسكان الهاء في ذلك الأداء، ومن ثم يكون أيضا هو حقيقة ما عبر عنه العكبري بـ (إجراء الوصل مجرى الوقف) هنا.

3- حذف الصامت والصائت القصير معا:

كان من صور الحذف التي خرجها العكبري على إجراء الوصل مجرى الوقف أيضا؛ حذف صامت مع صائت قصير، ويأتي هذا الحذف على صورتين؛ إحداهما: سبق الصامت للصائت، وهو ما يمكن أن يوصف بأنه حذف لمقطع صوتي كامل (مقطع مفتوح قصير)، وأما الصورة الأخرى فأن يتقدم الصائتُ المحذوف الصامتَ المحذوف، وفي هذه الحالة يمكن أن يوصف الحذف بأنه حذف لبعض المقطع، ونعرض الحالتين فيما يلي:

3-1- حذف الصامت مع صائت قصير يأتي بعده (حذف مقطع قصير مفتوح):

وهو ما جاء فيما أورده من أداء في قوله تعالى ﴿بين السماء والأرض﴾[65] بحذف الهمزة وكسرتها[66]، فقال: "وقد قرئ بالقصر.... ويجوز أن يكون أجرى الوصل مجرى الوقف"[67].

والذي نراه في هذا الأداء أنه تخلص من توالي المقاطع المفتوحة، فعلى القراءة بإثبات الهمزة وحركتها تكون مقاطع الكلمة حال وصلها بما قبلها وما بعدها كالتالي:

بَيْ نَسْ سَ ما ءِ وَلْ

ص ح ص ص ح ص ص ح ص ص ح ح ص ح ص ح ص

فنلحظ توالي ثلاثة مقاطع مفتوحة هي: (سَ)، و(ما)، و(ءِ)، وعلى الرغم من أن هذا التوالي لم يصل إلى حد وجوب التخلص منه -وهو توالي أربعة مقاطع-؛ فإنه يمكن حمل هذا الحذف للهمزة مع حركتها على التخلص منه، لتصبح المقاطع المذكورة عاليه بعد الحذف كالتالي:

بَيْ نَسْ سَ ما وَلْ

ص ح ص ص ح ص ص ح ص ص ح ح ص ح ص

فيصبح عدد المقاطع المفتوحة المتوالية في التلفظ بالكلمة حال وصلها بما قبلها وبعدها اثنين فقط بدلا من ثلاثة، وذلك من باب المخالفة الصوتية كما ذكرنا سابقا، ونرى أن ذلك هو حقيقة ما عبر عنه العكبري في ذلك الموضع بأنه إجراء للوصل مجرى الوقف.

3-2- حذف الصائت القصير مع صامت يأتي بعده (حذف بعض مقطع):

---

65 سورة البقرة: 164/2.

66 لم نجد هذه القراءة إلا في الخطيب، معجم *القراءات*، 225/1، واستند في إيرادها على ذكر العكبري لها فقط، وقد ذكر الدكتور محمد عزوز محقق كتاب إعراب القراءات الشواذ أنه لم يعثر عليها فيما بين يديه من مصادر، انظر: العكبري، *إعراب القراءات الشواذ*، 222/1، حاشية رقم 8.

67 العكبري، *إعراب القراءات الشواذ*، 222/1.

وكان من ذلك ما ذكره العكبري في قوله تعالى ﴿مِنْ سَبَإٍ﴾ [68] ؛ حيث أورد فيها أن (سبأ) قرئت بسكون الهمزة [69] ، ووجّه ذلك على أنه إجراء للوصل مجرى الوقف، فقال: "ويُقرأ بسكون الهمزة على نية الوقف"[70] .

ولم يكن العكبري وحده من حمل هذا الأداء هذا المحمل فهو مسبوق فيه من غيره، فهذا مكي بن أبي طالب يشير إليه بقوله: "ومن أسكن الهمزة فعلى نية الوقف" [71] ، وبمثله قال أبو عمرو الداني (444هـ) في كتابيه التيسير [72] ، وجامع البيان في القراءات السبع [73] .

غير أن هناك من وجه هذا الأداء توجيها آخر غير إجراء الوصل مجرى الوقف، وهو أن الهمزة سكنت تخفيفا، ويشرح ابن خالويه (370هـ) الثقل الموجب للتخفيف في ذلك بقوله: "والحجة لمن أسكن الهمزة: أنه يقول: هذا اسم مؤنث، وهو أثقل من المذكّر، ومعرفة، وهو أثقل من النكرة، ومهموز، وهو أثقل من المرسل، فلما اجتمع في الاسم ما ذكرناه من الثقل خفّف بالإسكان" [74] ، وبمثله قال ابن زنجلة (403هـ) أيضا [75] .

وأرى أن تخريج التخفيف أولى وأقرب من القول بأنه نُوي الوقف ثم وُصل بما بعده؛ إذ إن التخفيف أمر يُراد، وعلة ظاهرة، ولعل القول بإجراء الوصل مجرى الوقف ما هو إلا ترجمة للأداء الذي كانت إرادة التخفيف سببا فيه.

ومما سبق عرضه من نماذج يتضح لنا كيف أن العكبري اجتهد في توجيه بعض الأداءات التي انبنت على حذف جزء من الكلمة سواء كان هذا الحذف حذف صائت أو صامت أو كليهما معا؛ بأن فيها إجراء للوصل مجرى الوقف، وكذلك يتضح أيضا أنه يمكن أن يُلتمس وجه لذلك الحذف غير ما ذهب إليه العكبري، فبعضها كان من باب المخالفة الصوتية أو المماثلة الصوتية ومنها ما كان الحذف فيه للتخفيف، ومن ثم يمكن التقرير بأن القول بإجراء الوصل مجرى الوصل في الحذف لم يتجاوز كونه وصفا للأداء، ولم يقدم تعليلا حقيقيا له غي عديد منها.

خاتمة:

في ختام هذه الدراسة يمكننا أن نجمل أهم النتائج التي توصلت إليها فيما يلي:

1- جعل العكبري إجراء الوصل مجرى الوقف علة وجه بها عددا من مواضع الحذف فيما أورده من قراءات في مدونته إعراب القراءات الشواذ.

2- شملت توجيهات العكبري للحذف في بعض الأداءات القرائية حذف الصائت القصير، وحذف الصائت الطويل، وحذف الصائت مع صامت قبله أو بعده.

3- كان العكبري تابعا لسابقيه في بعض المواضع التي وجه الحذف في الأداء القرائي فيها بإجراء الوصل مجرى الوقف، كما كان سابقا متبوعا وأحيانا متفردا غير تابع ولا متبوع في بعضها الآخر.

---

68 سورة النمل: 22/27.

69 انظر هذه القراءة في: أبي بكر بن مجاهد، *السبعة في القراءات*، تحقيق: د. شوقي ضيف (القاهرة: دار المعارف، 1400هـ)، 480، والحسين بن أحمد بن خالويه، *الحجة في القراءات السبع*، تحقيق: د. عبد العال سالم مكرم (بيروت: دار الشروق، 1401م)، 270، وأبي علي الفارسي، *الحجة للقراء السبعة*، 382/5، وابن زنجلة، *حجة القراءات* 525، والعكبري، *إعراب القراءات الشواذ*، 236/2 حاشية رقم 2، والخطيب، *معجم القراءات*، 501/6.

70 العكبري، *إعراب القراءات الشواذ*، 236/2.

71 مكي بن أبي طالب، *مشكل إعراب القرآن*، 533/2.

72 الداني، *التيسير*، 458.

73 الداني، *جامع البيان في القراءات السبع* (الإمارات: جامعة الشارقة، 2007م)، 4/ 1432.

74 ابن خالويه، *الحجة في القراءات السبع*، 270.

75 ابن زنجلة، *حجة القراءات*، 525.

4- لم تخل توجيهات العكبري للحذف في بعض الأداءات القرائية على أنها من إجراء الوصل مجرى الوقف من تكلف وبعد خاصة مع وجود توجيهات أخرى محتملة لها سواء عند العكبري أو عند غيره.

5- لم يكن إجراء الوصل مجرى الوقف علة صوتية حقيقية تقدم تفسيرا علميا مقبولا للحذف في بعض الأداءات القرائية، بل إنها لا تعدو أن تكون توصيفا للأداء القرائي وما حدث فيه، ومن ثم يتوجب البحث عن علة أخرى تكون وراء ما وجهه العكبري في مدونته على أنه إجراء للوصل مجرى الوقف؛ مثل المماثلة الصوتية أو المخالفة الصوتية وإعادة التشكيل المقطعي، أو التخفيف.

المصادر

ابن الأنباري، أبو البركات كمال الدين، عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله الأنصاري. *الإنصاف في مسائل الخلاف*. جزآن. بيروت: المكتبة العصرية، ط1، 1424هـ/ 2003م.

إبراهيم، إيهاب سعيد إبراهيم. "التعليل بالتخفيف للأداء القرائي في كتاب إعراب القراءات الشواذ للعكبري". *المجلة العلمية بكلية الآداب جامعة طنطا* العدد الرابع والثلاثون، (يناير 2019م).

أنجب غلام نبي بن غلام محمد. *الإعلال والإبدال والإدغام في ضوء القراءات القرآنية واللهجات العربية*. مكة المكرمة: كلية التربية للبنات، رسالة دكتوراه، 1989م.

ابن بابشاذ، طاهر بن أحمد. *شرح المقدمة المحسبة*. تحقيق: د. خالد عبد الكريم. جزآن. الكويت: المطبعة العصرية، ط1، 1397هـ/ 1977م.

ابن السراج، أبو بكر محمد بن السري بن سهل. *الأصول في النحو*. تحقيق: عبد الحسين الفتلي. 3 أجزاء. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1405هـ/ 1985م.

البناء الدمياطي، شهاب الدين، أحمد بن محمد بن أحمد بن عبد الغني الدمياطيّ. *إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر*. تحقيق: أنس مهرة. بيروت: دار الكتب العلمية، ط3، 1427هـ/ 2006م.

التنوخي، أبو المحاسن المفضل بن محمد بن مسعر المعري. *تاريخ العلماء النحويين من البصريين والكوفيين وغيرهم*. تحقيق: د. عبد الفتاح محمد الحلو. القاهرة: دار هجر، ط2، 1412هـ/ 1992م.

ابن الجزري، شمس الدين، أبو الخير، محمد بن محمد بن يوسف. *النشر في القراءات العشر*. جزآن. القاهرة: المطبعة التجارية الكبرى، تصوير دار الكتب العلمية.

شرح طيبة النشر. ضبطه وعليق عليه: أنس مهرة. بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1421هـ/ 2000م.

غاية النهاية في طبقات القراء. عني بنشره برجشتراسر. 3 أجزاء. القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ط1، 1351هـ/1932م.

ابن جني، أبو الفتح، عثمان. *المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها*. جزآن. القاهرة: وزارة الأوقاف المجلس الأعلى للشئون الإسلامية،1420هـ/ 1999م.

سر صناعة الإعراب. تحقيق: د. حسن هنداوي. جزآن. دمشق: دار القلم، ط2، 1414هـ/1993م.

ابن حبان، أبو حاتم، محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبدَ. *مشاهير علماء الأمصار وأعلام فقهاء الأقطار*. تحقيق: مرزوق علي إبراهيم. المنصورة: دار الوفاء، ط1، 1411هـ/ 1991م.

أبو حيان الأندلسي، أثير الدين، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف. *البحر المحيط*. 10 أجزاء. تحقيق: صدقي محمد جميل. بيروت: دار الفكر، 1420هـ/2000م.

ابن خالويه، الحسين بن أحمد. *الحجة في القراءات السبع*. تحقيق: د. عبد العال سالم مكرم. بيروت: دار الشروق، ط4، 1401هـ/1981م.

ليس في كلام العرب. تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار. مكة المكرمة: ط2، 1399هـ/ 1979م.

مختصر في شواذ القرآن. القاهرة: مكتبة المتنبي.

ابن خلكان، أبو العباس، شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر. *وفيات الأعيان*. تحقيق: د. إحسان عباس. بيروت: دار صادر، ط1، 1398هـ/ 1978م.

خولة جعفر إرشيد القرالة. *إجراء الوصل مجرى الوقف والعكس*. الأردن: جامعة مؤتة، رسالة دكتوراه، 2006م.

الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز. *سير أعلام النبلاء*. تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف: الشيخ شعيب الأرناءوط. 25 جزءا. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط11، 1417هـ/ 1996م.

معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ/1997م.

الرازي، فخر الدين، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي. *مفاتيح الغيب*. 32 جزءا. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط3، 1420هـ/1999م.

الزُّبيدي، محمد بن الحسن بن عبيد الله بن مذحج الأندلسي، الإشبيلي. *طبقات النحويين واللغويين*. تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم. القاهرة: دار المعارف، ط2، 1392هـ/ 1973م.

الزجاج، أبو إسحاق إبراهيم بن السري بن سهل. *معاني القرآن وإعرابه*. تحقيق: د. عبد الجليل شلبي. 5 أجزاء. بيروت: عالم الكتب، ط1، 1409هـ/ 1988م.

الزجاجي، أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق. *الإيضاح في علل النحو*. تحقيق: د. مازن المبارك. ط5، بيروت: دار النفائس، 1407هـ/ 1986م.

ابن زنجلة، أبو زرعة، عبد الرحمن بن محمد. *حجة القراءات*. تحقيق: سعيد الأفغاني. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط5، 1418هـ/ 1997م.

ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع الهاشمي. *الطبقات الكبرى*. تحقيق: محمد عبد القادر عطا. 8 أجزاء. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ/ 1990م.
السمين الحلبي، أبو العباس، شهاب الدين، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم. *الدر المصون*. تحقيق: د. أحمد محمد الخراط. دمشق: دار القلم، ط1، 1407هـ/ 1986م.
سيبويه، أبو بشر، عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي. *الكتاب*. تحقيق: عبد السلام هارون. 5 أجزاء. القاهرة: مكتبة الخانجي، ط3، 1409هـ/ 1988م.
السيرافي، أبو سعيد، الحسن بن عبد الله بن المرزبان. *أخبار النحويين البصريين*. تحقيق: طه محمد الزيني. ومحمد عبد المنعم خفاجي. القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ط1، 1386هـ/ 1966م.
السيرافي، أبو سعيد، الحسن بن عبد الله بن المرزبان. *شرح كتاب سيبويه*. تحقيق: أحمد حسن مهدلي، وعلي سيد علي. 5 أجزاء. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1429هـ/ 2008م.
الشاطبي، أبو إسحق إبراهيم بن موسى. *المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية*. 10 أجزاء. مكة المكرمة: معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، ط1، 1428هـ/ 2007م.
الصيغ، عبد العزيز. *المصطلح الصوتي في الدراسات العربية*. دمشق: دار الفكر، ط1، 1421هـ/ 2000م.
الخطيب، عبد اللطيف. *معجم القراءات*. دمشق: دار سعد الدين، ط1، 1421هـ/ 2000م.
الطويل، عبد الله عبد القادر. "أثر لغات قبائل الأزد في الدرس اللغوي". *مجلة جامعة نمار للدراسات والبحوث*، العدد الرابع، (يناير، 2007م).
الراجحي، عبده. *اللهجات العربية في القراءات القرآنية*. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ط1، 1417هـ/1996م.
عبد التواب، رمضان. التطور اللغوي مظاهره وعلله وقوانينه. القاهرة: مكتبة الخانجي، ط2، 1990.
العكبري، أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله. *إعراب القراءات الشواذ*. تحقيق: د. محمد السيد عزوز. جزآن، بيروت: عالم الكتب، ط1، 1417هـ/ 1996م.
التبيان في إعراب القرآن. تحقيق: علي محمد البجاوي. جزآن. القاهرة: عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط2.
أبو علي الفارسي، الحسن بن أحمد بن عبد الغفار. *الحجة للقراء السبعة*. تحقيق: بدر الدين قهوجي، وبشير جويجاتي. 7 أجزاء. دمشق: دار المأمون للتراث، ط2، 1414هـ/1993م.
علي عبد الله علي القرني. *أثر الحركات في اللغة العربية دراسة في الصوت والبنية*. مكة المكرمة: جامعة أم القرى، رسالة ماجستير، 2004م.
الداني، أبو عمرو عثمان بن سعيد بن عثمان بن عمر. *التيسير في القراءات السبع*. تحقيق أوتو تريزل. بيروت: دار الكتاب العربي، ط2، 1404هـ / 1984م.
الداني، أبو عمرو عثمان بن سعيد بن عثمان بن عمر. *جامع البيان في القراءات السبع*. 4 أجزاء. الإمارات: جامعة الشارقة، ط1، 1428هـ/ 2007م.
الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله. *معاني القرآن*. تحقيق: أحمد يوسف النجاتي، ومحمد علي النجار، وعبد الفتاح إسماعيل الشلبي. 3 أجزاء. القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، ط1.
القفطي، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف. *إنباه الرواة على أنباه النحاة*. تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم. 4 أجزاء. القاهرة: دار الفكر العربي، ط1، 1406هـ/ 1986م.
ابن مالك، أبو عبد الله جمال الدين محمد بن عبد الله. *تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد*. تحقيق: محمد كامل بركات. القاهرة: دار الكتاب العربي، ط1، 1387هـ/ 1967م.
ابن مجاهد، أبو بكر، أحمد بن موسى بن العباس التميمي. *السبعة في القراءات*. تحقيق: د. شوقي ضيف. القاهرة: دار المعارف، ط2، 1400هـ/1980م.
المرادي، أبو محمد بدر الدين حسن بن قاسم بن عبد الله بن عليّ. *الجنى الداني في حروف المعاني*. تحقيق: د. فخر الدين قباوة، ومحمد نديم فاضل. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1412هـ/ 1992م.
توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك. تحقيق: د. عبد الرحمن علي سليمان. 3 أجزاء. القاهرة: دار الفكر العربي، ط1، 1422هـ/ 2001م.
مكي بن أبي طالب، حَمّوش بن محمد بن مختار القيسي القيرواني. *مشكل إعراب القرآن*. تحقيق: د. حاتم صالح الضامن. جزآن. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1405هـ/1985م.
النحاس، أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل بن يونس المرادي النحوي. *إعراب القرآن*. وضع حواشيه وعلق عليه: عبد المنعم خليل إبراهيم. 5 أجزاء. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1421هـ/2000م.
النويري، أبو القاسم، محب الدين، محمد بن محمد بن محمد. *شرح طيبة النشر*. تحقيق: د. مجدي باسلوم. جزآن. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1424هـ/ 2003م.
الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي، النيسابوري. *التفسير البسيط*. 25 جزءا. الرياض: عمادة البحث العلمي بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1، 1430هـ/2009م.
ابن الوجيه الواسطي، أبو محمد، عبد الله بن عبد المؤمن بن عبد الله بن علي. *الكنز في القراءات العشر*. تحقيق: د. خالد المشهداني. جزآن. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ط1، 1425هـ/ 2004م.
ابن يعيش، يعيش بن علي. *شرح المفصل*. 6 أجزاء. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1422هـ/ 2001م.

Kaynakça

Bennâ ed-Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed. *İtḥâfü fużalâʾi'l-beşer fi'l-ḳırâʾâti'l-erbaʿate ʿaşer*. thk. Enes Mehre. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2006.

Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *Câmiʿu'l-beyân fi'l-ḳırâʾâti's-sebʿ*. Şêrıka: Şêrıka üniversitesi, 1. Basım, 2007.

Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *et-Teysîr fi'l-ḳırâʾâti's-sebʿ*. thk. Otto Pretzl. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 2. Basım, 1984.

Ebû Ali el-Fârisî, Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr. *el-Ḥücce li'l-ḳurrâʾi's-sebʿa*. thk. Bedreddin Kahvecî - Beşîr Cüveycâtî. Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 2. Basım, 1993.

Ebû Ḥayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf el-Endelüsî. *el-Baḥrü'l-Muḥîṭ*. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420.

Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-. *el-İnṣâf fî mesâʾili'l-ḫilâf*. Beyrut: el-Mektebetü'l- Asriyye, 1. Basım, 2003.

Enceb Ğulêm, Nebi b. Ğulêm Muhemmed. "el-İ'lêl ve'l- İbdêl ve'l- İdğâm Fi Dav'i'l-Kırâ'ti'l-Kur'ênıyye ve'l- Lehcêti'l-L'erabiyye". Mekke: Külliyetü't- Terbiyye Lil- Benêt, Doktora, 1989.

Ferrâ, Ebû Zekeriyya Yahya b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yusuf Necâtî v.dğr. Kahire: ed-Dâru'l-Mısrıyye Li't-Telif ve't-Terceme, 1. Basım, ts.

Hatîb, Abdüllatif. *Mu'cemü'l-Kıraat*. Dımaşk: Dâr Sa'di'd-dîn, 1. Basım, 2000.

İbn Bâbeşâz, Ebü'l-Hasen Tâhir b. Ahmed b. İdrîs. *Şerhu'l-Muḳaddimeti'l- Muḥassibe*. thk. Hâlid Abdülkerîm. Küveyt: el-Metbe'tü'l- Asriyye, 1. Basım, 1977.

İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân. *el-Muḥteseb fî tebyîni vücûhi şevâẕẕi'l-ḳırâʾât ve'l-îżâḥ ʿanhâ*. thk. Ali en-Necdî Nâsıf vd. Kahire: el-Meclisü'l-a'lâ li'ş-şuûni'l-İslâmiyye Vezâretü'l-Evḳāf, 1999.

İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân. *Sırrü Ṣınâʿati'l-İʿrāb*. thk. Hasen Hindâvî. Dımaşk: Dâru'l-Ḳalem, 2. Basım, 1993.

İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed b. Hamdân. *el-Ḥücce fi'l-ḳırâʾâti's-sebʿ*. thk. Abdülâl Sâlim Mekrem. Beyrut: Dâru'ş-Şurûk, 4. Basım, ts.

İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed b. Hamdân. *Leyse fî kelâmi'l-ʿArab*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. Mekke, 2. Basım, 1979.

İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed b. Hamdân el-Hemedânî. *Muḫtaṣar fî ṣevâẕẕi'l-Ḳurʾân*. Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, ts.

İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr el-Bermekî el-İrbilî. *Vefeyâtü'l-aʿyân*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâr Sâdır, 1. Basım, 1978.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Ahmed el-Büstî. *Meşâhîru ʿulemâʾi'l-emṣâr*. thk. Merzûk ali İbrahim. Mansûre: Dâru'l-vefê', 1. Basım, 1991.

İbn Mâlik, Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâhet-Tâî el-Endelüsî el-Ceyyânî. *Teshîlü'l-Fevâʾid ve tekmîlü'l-Maḳāṣıd*. thk. Muhemmed Kâmil Berekât. Kahire: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1. Basım, 1967.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ*. thk. muhemmed Abdü'l Kâdir Atê. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1990.

İbn Yaîş, Ebü'l-Bekâ Muvaffakuddîn Yaîş b. Alî b. Yaîş b. Muhammed el-Esedî el-Halebî b. *Şerḥu'l-Mufaṣṣal*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001. Basım, ts.

İbn Zencele, Ebû Zür'a Abdurrahman b. Muhammed. *Ḥücce fi'l-ḳırâʾâti's-sebʿ*. thk. Saîd el-Efgānî. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 5. Basım, 1997.

İbnü'l-Cezerî, bü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *en-Neşr fi'l-ḳırâʾâti'l-ʿaşr*. Kahire: el-Metbe'tü't-Ticeriyyetü'l-Kübra, ts.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Ġāyetü'n-Nihâye fî ṭabaḳāti'l-ḳurrâʿ*. thk. Gotthelf Bergstraesser. Mektebetü'bni Teymiyye, 1351.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Şerhü Ṭayyibeti'n-Neşr*. thk. Enes Mehre. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2000.

İbnü'l-Vecîh el-Vâsıtî, Ebû Muhammed Necmüddîn Tâcüddîn Abdullāh b. Abdilmü'min. *el-Kenz fi'l-ḳırâʾâti'l-ʿaşr*. thk. Halid El-Meşhedani. Kahire: Mektebetü's-Sakâfeti'd- Dîniyye, 2004.

İbnü's-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. Sehl el-Bağdâdî. *el-Uṣûl*. thk. Abdülhüseyin el-Fetlî). Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1. Basım, 1985.

İbrahim, İhab Said İbrahim. "et- Tê'lîlü'bet- Tehfîfi Lil-'edê'i'l- Kırâ'î Fi Kitêbi İ'râbü'l-ḳırâʾâti'ş-şevâẕ Lil ʿUkbarī". *el- Mecellet'ül-İlmiyye bi- Külliyyeti'l- 'êdêb Cemi'et Tanta* 34 (2019), 8.

Karala, Havla Ce'fer Irşîd. "İcrâü'l- Vasli Mücra'l- Vekfi ve'l-Eks". Ürdün: Mûte Üniversitesi, Doktora, 2006.

Karanî, Ali Abdüllâh Ali. "Eserü'l- Herakêtifi'l -lüğati'l Arabiyye Dirasetün fi's- Savti ve'l Binye". Mekke: Ümmü'l-Kurra Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2004.

Kıftî, Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî. *İnbâhü'r-ruvât ʿalâ enbâhi'n-nüḥâh*. thk. Muhemmed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Kahire: Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1. Basım, 1986.

Mekkî b. Ebû Tâlib, Ebû Muhammed Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *Müşkilü iʿrâbi'l-Ḳurʾân*. thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2. Basım, 1405.

Murâdî, Hasan b. Kasım. *el-Cene'd-dânî fî hurûfi'l-meânî*. thk. Fahreddin Kabâve - Muhammed Nedim Fadıl. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1992.

Murâdî, Hasan b. Kasım. *Tavdîhu'l-makâsıd ve'l-mesâlik bişerhi Elfiyyeti'bni Mâlik*. thk. Abdurrahman Ali Süleyman. Kahire: Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1. Basım, 2001.

Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl el-Murâdî el-Mısrî. *İʿrâbü'l-Ḳurʾân*. thk. Abdülmün'im Halîl İbrâhîm. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1421.

Nüveyrî, bü'l-Kāsım Muhammed b. Muhammed. *Şerḥu Ṭayyibeti'n-Neşr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2003.

Râcihî, Abduh. *el-Lehecâtü'l-ʿArabiyye fi'l-ḳırâʾâti'l-Ḳurʾâniyye*. İskenderiye: Dârü'l-Ma'rifeti'l-Cêmi'yye, 1. Basım, 1996.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn. *Mefâtîḥu'l-Ğayb*. Beyrut: Dâru İhya-it Turas-il Arabî, 3. Basım, 1420.

Semîn el-Halebî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm. *ed-Dürrü'l-Maṣûn fî ʿulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*. thk. Ahmed Muhammed el-Harrât. Dımaşk: Dâru'l-Ḳalem, 1. Basım, 1986.

Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselâm M. Hârûn. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 3. Basım, 1988.

Sîğ, Abdül-Azîz. *el-Muṣṭalaḥüs-Savtî fi'd-Dirâsêti'l-Arabiyye*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 2000.

Sîrâfî, Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzübân. *Aḫbârü'n-naḥviyyîne'l-Baṣriyyîn*. thk. Tâhâ Muhammed ez-Zeynî - Muhammed Abdülmün'im Hafâcî. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1. Basım, 1966.

Sîrâfî, Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzübân. *Şerḥu ebyâti Sîbeveyhi*. thk. Ahmed Hesen MEHDELİ - Ali Seyyed Alı. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2008.

Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî. *el-Maḳāṣıdü'ş-şâfiye fî şerḥi'l-Ḫulâṣati'l-kâfiye*. Mekke: Ma'hedü'l-buhûsi'l-ilmiyye ve ihyâi't-türâsi'l-İslâmî Cêmi'tü Ümmi'l-kurâ, 2007.

Tavîl, Abdüllah Abdülkādir. *Mecelletü Zemêr lid-Dirâsêti ve'l Bühüs*. "Eseru Lüğâti Kabê'ili'l -Üzdi'fid-Dersi'l- lüğevî". *Zemêr Üniversitesi* 4 (2007).

Tenûhî, Mufaddal b. Muhammed et-. *Târîḫu'l-ʿulemâʾi'n-naḥviyyîn mine'l-Baṣriyyîn ve'l-Kûfiyyîn ve ġayrihim*. thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. Kahire: Dâru Hecer, 2. Basım, 1992.

Ukberî, Ebü'l-Bekā Muhibbüddîn Abdullāh b. el-Hüseyn b. Abdillâh el-. *et-Tibyân fî iʿrâbi'l-Ḳurʾân*. thk. Ali M. el-Bicâvî. Kahire: İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekahu, ts.

Ukberî, Ebü'l-Bekā Muhibbüddîn Abdullāh b. el-Hüseyn b. Abdillâh el-. *İʿrâbü'l-ḳırâʾâti'ş-şevâẕ*. thk. Muhammed Seyyid Ahmed Azzûz. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1. Basım, 1996.

Vêhidî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed En-Nisaburi. *et-Tefsîrül Besît*. Riyad, 1430.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *Meʿâni'l-Ḳurʾân ve İʿrâbüh*. thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1. Basım, 1988.

Zeccâcî, Ebü'l-Kāsım Abdurrahmân b. İshâk en-Nihâvendî. *el-Îżâḥ fî ʿileli'n-naḥv*. thk. Mâzin el-Mübârek. Beyrut: Dâru'n-Nefâʾis, 5. Basım, 1986.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Maʿrifetü'l-ḳurrâʾi'l-kibâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1997.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru aʿlâmi'n-nübelâʾ*. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 11. Basım, 1996.

Zübeydî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Abdillâh b. Mezhic. *Ṭabaḳātü'n-naḥviyyîn ve'l-luġaviyyîn*. thk. Muhemmed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Kahire: Dâru'l-Ma'arif, 2. Basım, ts.

KİTAP TANITIMI

[BOOKREVIEW]

Balıkesir İlahiyat Dergisi - Balıkesir Theology Journal
ISSN 2149-9969| e-ISSN 2717-669X
Aralık / December 2020, 12: 271 - 284

CELALEDDÎN SÜYÛTÎ'DEN BİR İBNU'L-FÂRİD/FÂRİZ MÜDAFAASI: GAM'U'L-MUÂRİD FÎ NUSRATİ İBNİ'L-FÂRİD

Adnan Arslan*

GİRİŞ

Süyûtî,[1] İslam telif geleneğinde adet olduğu üzere eserinin girişinde zikrettiği hamdele ve salvelenin mazmununda eserinin telif amacına işarette bulunmuştur. "*Mukarrebin ve ebrâr ehli olan evliyasını aziz eyleyen ve onlara eziyet verenlerden bizzat intikamını kendisi alarak onlara nusretler ihsan buyuran Allah'a hamd olsun."* şeklindeki hamdele ile müellif, sadece müdafaa edeceği İbnu'l-Fârid'in[2] değil genel olarak evliya zatlar haklarında ileri geri konuşmanın karşılıksız kalmayacağı ikazında bulunmaktadır.

Allah, Ümmet-i Muhammed'i (a.s.m.) daha önceki ümmetlere müyesser olmayan lütuflara mazhar etmiş ve onların içerisinden her daim velayetle müşerref taifeler halk buyurmuştur. Hususi iltifata nail olmuş bu mübarek taife, Allah'ın inayet ve keremi ile tasaffi edilmiştir; belalar ve dertler onların bereketi hürmetine izale olacaktır.[3]

Onların hayır ve velayet hususunda ümmete pişdarlık ettiklerine dair eslâftan ahlâfa dillerden dillere dolaşan pek çok rivayetler bulunmaktadır. Süyûtî'nin evliyalar hakkında ümmet mabeyninde bir nevi mütevatir hale gelmiş bu hüsn-ü şehadet bilgisine eserinin hemen başında yer vermesi gayet manidardır.

Makale Türü / Article Type: Kitap Tanıtımı / Bookreview
Geliş Tarihi / Date Received: 25 Temmuz 2020 / 25 July 2020
Kabul Tarihi / Date Accepted: 05 Kasım 2020 / 05 November 2020

* Doç. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belâgâti Anabilim Dalı
e-mail: adnan.arslan@bilecik.edu.tr- Orcid ID: http://orcid.org/0000-0002-3989-6612
Atıf/Citation: Adnan Arslan, "Celaleddîn Süyûtî'den Bir İbnu'l-Fârid/Fâriz Müdafaası: Gam'u'l-Muârid fî Nusrati İbni'l-Fârid" *BAİD* 12 (Aralık 2020): 271 - 284
İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir.
Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

1 Müellif hakkında Türk akademisinde zengin bir literatür mevcut olduğundan dolayı çalışmayı muhtasar tutmak amacıyla yazarın hayatı, ilmi şahsiyeti ve diğer eserleri hakkında bilgi için burada atıfta bulunmakla yetineceğiz: Saleh, Marlis J. "Süyûtî ve Eserleri: Memlük Döneminden Bugüne İslâmî İlimlerdeki Yeri", çev. Ayşe Nur Yamanus, *Hadis ve Siyer Araştırmaları = Hadith and Sira Studies*, 4/1 (2018), 65-81. Tülücü, Süleyman "Celâlüddîn es-Süyûtî: Hayatı ve Eserleri", *Diyanet İlmi Dergi*, 30/2 (1994), 3-18.

2 Aynı şekilde İbnu'l-Fârid de şiirlerindeki anlam derinliği, edebi sanatların bolluğu ile Arap diline hâkimiyeti gibi meziyetlerden dolayı pek çok akademik çalışmanın konusunu teşkil etmiştir. Şair hakkında ayrıntı için bk. Y. Seracettin Baytar, İbnu'l-Fârid, Hayatı ve Divânı, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2008); Şimşek, Sultan Sultan Şimşek "Şâirlerin Efendisi Kimliğiyle İbnu'l-Fârid ve Kasîde-i Râiyyesi'nin Arap Belagati Açısından Tahlili", *Sûfî Araştırmaları*, 7/14 (2016), 33-54.

3 Bu çalışma bir eser tanıtım ve kritiği üzerine olduğundan dolayı -bu paragrafta görüldüğü gibi- yargı ifade eden cümleler şahsımıza değil müellife aittir. Aşırıya kaçan alıntılarla ifadedeki akıcılığa halel getirmemek için eser sahibinin üslubu ile aktarım yapılmaya çalışılmıştır.

Zira müellif özelde İbnu'l-Fârid ve genelde de tüm velayetine şahitlik olunan zatların müdafaasında, ümmetin önemli bir kesimi tarafından saygınlık kazanmış olduklarına itibar edecektir.

Müellifin "Taife-i Mahsusa" ünvanı ile zikrettiği evliyalar hakkında ümmetin hatırı sayılır bir teveccüh göstermesinin dayanakları vardır. Süyûtî bu kaynaklar arasında önce hadisleri zikretmektedir. "لكل قرن من أمتى سابقون" (Ümmetimin her asrının öncüleri vardır.)[1] ve من عادى أولياء الله فقد بارز الله بالمحاربة (Kim Allah'ın evliyalarına düşmanlık ederse Allah'a savaş işe mübareze etmiş olur.)[2] hadisleri ile من آذى لى ولياً فقد آذنته بالحرب (Kim benim bir veli kuluma eziyet ederse ben de ona harple eziyet veririm.)[3] kudsi hadisi evliyalara dil uzatmamaya dair risaleye dayanak olmuşlardır.[4]

Süyûtî evliyalara dil uzatmamak ve onlara hürmet etmeye dair pasajlara yer verdikten sonra güçlü bir üslupla sözü, eserinin esas konusu olan İbnu'l-Fârid'e getirmiştir. Secili, kısa ve sert cümleleri ile İbnu'l-Fârid'i hedef alanları bizzat hedef almıştır:

هل أتاك نبأ الذين نبعوا من المراحض والمحارض ، وآذوا ولى الله الشيخ عمر بن الفارض ، وقرضوه بعد موته بزهاء ثلاثمائة سنة بالمقارض ، ولم يختشوا من سخط الجبار الذى هو للقلوب آرض ، وإن رأوا سحاب عذاب أظل عليهم قالوا هذا عارض ؟! لا هم وقفوا عند نص القرآن ولا هم امتثلوا ما ورد عن سيد ولد عدنان ، ولا هم عملوا بما قرره أئمة الشان ، ولا هم جنحوا إلى طريقة جارية على قانون الحق والفرقان

"Abdestliklerden nebean edenlerin,[5] Allah dostu Şeyh Ömer İbnu'l-Fârid'e eziyet verenlerin[6], vefatının üzerinden üç yüz yıl sonra onu kesici aletlerle kemirenlerin, kalpler elinde olan Cebbar'ın gazabından ürpermeyenlerin haberi sana geldi mi? Üzerlerinde azap verici bir bulut görseler onlar derler: İşte bu bir bulut. Onlar ne Kur'ân'ın nassına baktılar ne de Hz. Peygamber'den (a.s.m.) varid olan hadislere uydular. Ve dahi ne imamların ikrar etmiş olduğu şeylerle amel ettiler ve ne de Hakk'ın ve Furkan'ın kanununda cari olan bir yola meylettiler."[7]

---

1 Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetu'l-evliyâ ve tabakâtu'l-asfiyâ* (Mısır: es-Seâde, 1974), 1/8.

2 Ebû Bekr el-Beyhâkî, *Şuabu'l-îmân*, thk. Abdulalî Abdulhamîd (Bombai: Mektebetu'r-Ruşd, 2003), 7/340

3 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiʿu'ş-ṣaḥîḥ*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Rikâk", 81 (No. 6502)

4 Süyûtî, *Gam'u'l-muârid fî nusrati İbni'l-Fârid*, Bibliothèque nationale de France, nr. 3950, 2b. Nüsha dijital ortamda ulaşıma açıktır. (Erişim 14 Nisan 2020) https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b110034242.image. Nüshanın eksik kalan kısımları Word dosyası halinde internet sitesine konulmuştur. (Erişim 14 Nisan 2020) http://www.msobieh.com/akhtaa/viewtopic.php?t=5910

5 Tuvalet gibi pis yerlerde yetişen bitkilere işaret etmek istediği anlaşılmaktadır.

6 Buradaki eziyet ile İbnu'l-Fârid'in akidesine yöneltilmiş eleştiriler kastedilmiştir.

7 Süyûtî, *Gam'u'l-muârid*, 5a.

İbnu'l-Fârid'in divanına bakıldığında hakikaten de zahiren dinin esas umdelerine münafi ifadeler yer almaktadır. Zaten sufi şairlere yöneltilen eleştirilerin odağında da "şathiye" denilen bu tehlikeli ibareler bulunmaktadır. İlk bakışta kolaylıkla tecsim ve teşbihe hamledilebilecek sözler İbnu'l-Fârid'in şiirlerinde de azımsanmayacak yoğunluktadır.[8] İbnu'l-Fârid'in kendisi de eleştirildiğinin farkındadır. Kendisini kınayanlara şiirlerinde yönelerek hitapta bulunmaktadır.

قُلْ للعذولِ أطلْتَ لومي طامعاً إنَّ الملامَ عن الهوى مُستوقِفي

دَعْ عنكَ تَعنيفي وذُقْ طعم الهَوَى فإذا عشِقْتَ فبعدَ ذلكَ عَنِّف

Kınayana de ki: Kınamanın beni aşktan geri bırakacağını sanarak beni levm ettin durdun.

Bırak artık beni azarlamayı da aşkın tadına var. Âşık ol da ondan sonra beni azarla.[9]

İbnu'l-Fârid burada kınayıcılara, varlığını tamamen maşukunun yolunda feda etmekle şeref duyacak kadar aşkın tadını ruhunda hisseden birinden bekleneceği gibi cevap vermektedir. İlahi aşkın zevk ve neşesini zerrelerine kadar hisseden şair, ehl-i aşkı kınayanların sözlerini yavan ve sathi bulmaktadır. Balın tadını hiç tatmamış biri ile bal münakaşasına girişmenin lüzumsuz ve faydasızlığı gibi bir şeydir bu. O yüzden şair kendini kınayanlara karşı savunmasını yapmak yerine onları aşka davet etmektedir.

Başka bir kasidesinde de İbnu'l-Fârid, kendisini eleştirenlere daha farklı bir zaviyeden cevap vermektedir. Burada şair, Zat-ı İlahi'nin zikrinden öylesine zevk almaktadır ki O'nun bahsinin geçtiği her meclis, kadehlerin elden ele dolaştırıldığı sohbetler gibidir. O'na karşı taşımış olduğu aşk kimilerince zemmedilmektedir. İbnu'l-Fârid tasavvufi öğreti içinde bulmuş ve tatmış olduğu ilahi aşkın vecd ve cezbesi ile şiirlerinde sarf ettiği bazı sözlerinden dolayı kınamalara razıdır. Yeter ki onu kınayanlar Allah'tan bahsetsinler. Kendisini "Allah aşkı"ndan dolayı kınayanların sözlerinde dahi mademki Maşukuna dair bir şeyler vardır; o halde o kınama da güzeldir. Şair bu mevzuyu gayet veciz iki beyit ile dile getirmiştir:

أدِرْ ذِكْرَ مَن أهْوى ولو بمَلامِ فإنّ أحاديثَ الحَبيبِ مُدامي

ليَشْهَدَ سَمْعِي مَن أُحبُّ وإن نأى بطَيفِ مَلامٍ لا بطَيفِ مَنام

Aşkından tutuştuğumun zikrini –velev kınansam da- döndür.

Zira mahbuba ait her ne söz varsa benim şarabımdır.[10]

---

8 Bu beyitler ve yorumları hakkında bk. Y. Seracettin Baytar, *İbnu'l-Fârid, Hayatı ve Divânı*, ~~ss.~~ 113-114.

9 İbnu'l-Fârid, *Dîvânu İbni'l-Fârid*, (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), 152.

Ta ki kulağım –uzaklarda da olsa- uyku değil kınamanın hayali ile sevdiğime şahit olsun.[11]

İbnu'l-Fârid yukarıda değinilen gerekçeden dolayı kendisini kınayanlardan hiç de rahatsız olmamakla beraber onlara minnettardır da. Hatta divanının başka bir yerinde kendisini kınayanlara karşı duygusunu şu şekilde dile getirmektedir:

لا ذُقْتُ يوماً راحةً من عاذلٍ إنْ كنتُ مِلْتُ لقِيلِهِ ولِقالِه

Eğer beni kınayanın dedikodusuna meyledip kulak asacaksam hayatta bir gün bile olsa rahat yüzü görmeyeyim.[12]

Aşkın, sahibini duçar ettiği hallerden birisi de akli muhakeme yetisini devre dışı bırakarak kendisine ram etmesidir. Gazel şiirlerinin hemen hepsinde aşkın, duygu ve düşünce dünyasında nasıl hükümran olduğuna dair serzenişler bulunmaktadır. İbnu'l-Fârid de aynı şekilde ilahi aşkın kendisini halden hale çevirmesini haber vermekte ve kendisini kınayanların anlayışlı olmalarını istemektedir.

هوَ بالوصالِ عليَّ لمْ يتعطَّفِ لا تنكروا شغفي بما يرضى وإن

غَلَبَ الهوى ، فأطَعتُ أمرَ صَبابَتي منْ حيثُ فيهِ عصيتُ نهيَ معنِّفي

مني لَهُ ذُلّ الخَضوع، ومنهُ لي عزُّ المنوعِ وقوَّةُ المستضعفِ

Bana kavuşma hususunda merhametli olmamasına karşın benim onun rızasına düşkünlüğümden dolayı beni eleştirmeyin

Aşk galebe çaldı ve ben de beni kınayanlara isyan ederek onun aşkına itaat ettim.

Benden ona boyun eğmek; ondan da bana mümteni izzeti ve gücü kaldı.[13]

Bu beyitlerde görüldüğü gibi şair, maşukuna karşı derinden derine bir acziyet izharında bulunmaktadır. Maşukunun azamet ve kibriyası karşısında kemal-i teslimiyet ve tamam-ı itaat ile kendinden geçmesinin sırrı, ona olan aşkından başka bir şey değildir. Kendisini eleştirenlere söyleyebileceği her şeyi pasajda yer alan "غلب" kelimesi ile özetlemek istemektedir. Aşk kapısını çalmadan içeri girmiş ve elini kolunu bağlayarak kendisine galebe etmiştir.

---

10 Şairin ilahi aşkı hamr/şaraba benzeterek söylediği "Kaside-i Hamriyye" örneği hakkında bir çalışma için bk. M. A. Yekta Saraç, *Tasavvuf Edebiyatına Ait Temel Bir Metin Ve Türk Edebiyatına Yansımaları*, (Erişim: 25 Temmuz 2020) https://cdn.istanbul.edu.tr/file/1CD58DF90A/250D088C482E465DAAF8EBFA0F106F76?doi=

11 İbnu'l-Fârid, *Dîvânu İbni'l-Fârid*, 162.

12 İbnu'l-Fârid, *Dîvânu İbni'l-Fârid*, 126.

13 İbnu'l-Fârid, *Dîvânu İbni'l-Fârid*, 153.

Benzer şekilde şair diğer bir kasidesinde kendini aşkından dolayı kınayanların "halden anlamaz" hallerini sitemle anmaktadır. Aslında bu, sitemden ziyade onların mahrumiyetine bir teessüf ediştir. Kendisini kınayanlar böylesine bir güzelliğe şahit olamadıkları için mahrumdurlar. Onların bu mahrumiyetleri aslında onlar için esef verecek bir şeydir. Cemal-i ilahinin müşahedesiyle kendisini şerefin zirvesinde hisseden birisine kınayıcıların kınamasının ne tesiri olacağı ortadadır.

يا أخا العَذلِ فيمن الحُسْنُ مثلي هامَ وجْداً به عَدِمْتُ أخاكا

لو رأيتَ الذي سَبَانيَ فيه مِنْ جَمالٍ ولن تراهُ سبَاكا

ومتى لاحَ لي اغتَفَرْتُ سُهادي ولعَيْنَيّ قُلْتُ هذا بِذاكا

Güzelliğinin benim gibi birini vecde getirdiği kişiyi kınayanın kardeşi! Kardeşsiz kalasın!

Sen beni meftun eden cemali görse idin ki göremeyeceksin…

O güzellik bana ne zaman açılınca ben uykusuzluğuma bir şey demem ve gözlerime derim ki işte O.[14]

Allah'ı tanımanın yani marifetullahın bir neticesi olarak terettüp eden muhabbetullah daha önce de geçtiği gibi bal gibi anlatılamayacak ancak tadılacak bir letafeti haizdir. Onu hakkıyla tatmanın yolu her şeyden önce Allah'ı tanımaktan geçmektedir. Bu konuda dirayet sahibi olmaktır. İbnu'l-Fârid kendisine kınayanların henüz Allah'ı tanıyamadıkları için böylesine bir aşkı taşımadıklarını, o yüzden de Allah aşkını iliklerine kadar hissedip vecde gelen âşıkların haline anlam veremediklerini ifade etmektedir. Eğer bu bilgi onlarda olsaydı İbnu'l-Fârid gibi âşıkları değil kınamak, bilakis mazur görüp şefkatle muamele ederlerdi. Böyle bir cemal karşısında kendinden geçmiş çilekeşlere azarlamayla değil kol kanat germeyle sahip çıkarlardı.[15]

Burada Süyûtî'nin eserinde İbnu'l-Fârid'i müdafaa sadedinde odaklandığı hususlar başlıklar halinde ele alınacaktır.

1. Seleften Zatlara Mümkün Oldukça Hüsn-ü Zan

Yaratılış icabı sosyal bir varlık olan insan hayatı boyunca pek çok konuda başkalarının yardımına muhtaçtır ve bu ihtiyaçlarını karşılayabilmek için behemehâl hemcinsi ile teşrik-i mesai etmek durumundadır. Fıtratın mecbur bıraktığı bu sosyallik insanları en başta aile, mahalle, köy, kabile, devlet vs. kurumsal teşekküller içerisinde bir yerde var olmayı beraberinde getirmiştir. Beraberce yaşamanın doğal bir sonucu da beraber yaşadığımız "ötekiler"le

[14] İbnu'l-Fârid, *Dîvânu İbni'l-Fârid*, 161.
[15] İbnu'l-Fârid, *Dîvânu İbni'l-Fârid*, 119.

ilişkilerimizi güzelce tanzim etmek ve birbirimizin muhabbetle elinden tutarak ait olduğumuz mensubiyete kuvvet vermektir. Dışarıdan gelebilecek tehditlere karşı manevi bünyeyi sapasağlam tutabilmek ve bu bünyeyi sarsıntılardan muhafaza etmek için omuz omuza verebilmek, bilindiği üzere evrensel bir değerdir.

Toplumların manevi bünyelerini zedeleyecek en riskli fay hattı da onların aralarındaki kaynaşmalarına zarar verecek kin ve öfke gibi duygulardır. Bir cemiyeti teşkil eden fertlerin birbirlerine karşı adavet hisleri taşımamaları ya da en azından dargınlıkları geçici kılmalarının kesin şartı, aralarında suizan denilen semm-i katilin ifraz edilmemesidir.

Milletlerin muhtaç oldukları kuvvet, sadece egemen oldukları topraklar ve ellerinde bulundurdukları askeri ve politik güçten ibaret değildir. Bir ulusun hariçten gelen her türlü tehdide karşı direncini temin edecek dayanaklardan birisi de köklerine olan bağıdır. Ağacın hayatta devamı için kök ve binanın ayakta durması için temel ne ise, milletlerin kuvvetlenerek berdevam edebilmesi için de "ata" şuuru odur. Bu yüzden dikkat edilirse her ulus gelecek nesillerine pek çok vesile ile "ata" bilincini, "gelenek" şuurunu, "emanet" farkındalığını aşılamaya çalışmaktadır. Hemen her milletin medar-ı iftihar tanıdığı isimleri heykel, resim, edebiyat, folklorik müzik vb. araçlar üzerinden bir sonraki nesillere aktarmaya çalışması bu yüzdendir. Hatta milli bayramlar ihdas etmenin ve alamet-i farika şahsiyet ve olayları para ve altın gibi maddi değeri olan şeyler üzerine darp etmenin manasına da bu açıdan bakılabilir.

İlk paragrafta üzerinde durulan "toplum bireylerinin birbirleri ile olan sevgileri" konusu ile beraber "ata bilinci", ilk bakışta birbirinden bağımsız gibi görünebilir. Ancak kanaatimizce aralarınca kuvvetli bir ilişki bulunmaktadır. Zira eğer bir toplumun fertlerinin kendi içerisinde birbirleriyle kenetlenmesini o toplumun dış tehditlere karşı kuvvetinin vazgeçilmez bir esası olarak kabul ediyorsak bu kabul, bizi zorunlu olarak köklerimiz, atalarımız ve geleneğimizle de kaynaşık olmayı, onlarla da yekpare bütünlük arz etmeyi gerekli kılmaktadır. Bir kilimin nakışları veya bir ağacın dalları veyahut bir binanın tuğlaları nasıl birbirleriyle ele ele verip dayanışma içerisinde olmaya muhtaç ise, bir toplumun bireyleri de önce birbirleriyle ve daha da önemlisi geçmişi ile sıkı sıkıya kenetlenme içerisinde olmalıdır. Bu kenetlenme tabi ki köklerimize ait her sözü olduğu gibi kabul etme ve yeni şartlara ait her türlü yeni sözü reddetme gibi bir şıkkı işaretlemeyi gerekli kılmaz. Fakat her hâlükârda selef denilen geleneğin birikimine dayanmak ve onlara hüsnü zan besleyerek onların zihni cehdlerini hayra yorarak tezyiften uzak durmak gerekmektedir ki Celalettîn Süyûti'nin de eserinde üzerinde hassasiyetle üzerinde durduğu husus budur. İbnu'l-Fârid de bu ümmetin bir değeridir ve onun ilahi muhabbet sadedinde söylediği şiirlerinde bu ümmete

vereceği çok değerler vardır. Şiirlerinde sarf ettiği bazı sözleri evet, gerçekten de ilk bakışta akideye ters düşen ibareler içermektedir. Fakat Kur'ân-ı Kerim'de geçtiği gibi "ولا تقفُ ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا" "*Bilgin olmayan şeyin peşine düşme. Kulak, göz ve gönül tüm bunların hepsi de mesuldür.*"[16] Şairin aşk-ı ilahinin vecd ve cezbesiyle söylediği bu sözlerinin derununda yatan bilgiler bulunmaktadır. Bu birikime sahip olmayan kişinin o sözlerin peşine düşerek zahiri ile yargılamada bulunulması bizzat Allah tarafından sakındırılan bir husustur. Anlaşılması ancak bazı bilgilerin tahsilini gerektiren bu tür sözlerin ilk akla gelen anlamlarından yola çıkarak o sözlerin sahipleri hakkında ileri geri konuşmak ayetin de açıkça belirttiği gibi mesuliyeti icap edebilir. Bu bakımdan mesul olma ihtimalini göz önünde bulundurarak hüsn-i zanla yaklaşmak ve onlara kem sözler sarf etmekten sakınmak murâd-ı ilahiye daha muvafık olacaktır.

Diğer taraftan Allah Resûlü (a.s.m.) şöyle buyurmuştur: إنما الأمور ثلاثة : أمر تبين لك رشده فاتبعه ، وأمر تبين لك غيه فاجتنبه وأمر اختلف فيه فرده إلى عالمه (*Meseleler üç çeşittir: Bir kısmının doğrusu açıkça belirtilmiştir. Bunlara uyun. Diğer bir kısmı ise yanlışlığı ortadadır. Bunlardan da uzak duran. Bir de öyle meseleler vardır ki bunlar hakkında ihtilaf edilmiştir. Bu türden konuları ise bilgi sahibi olan âlimlere havale edin.*)[17] Hz. Ömer (r.a.) ise ayet ve hadisin beyan ettiği hassasiyeti teyit eder manada şu sözü sarf etmiştir: لا تظنن بكلمة خرجت من أخيك سوءا وأنت تجد لها فى الخير محملا Yani, *hayra hamledilmesi mümkün olduğu sürece kardeşinden sadır olan hiçbir söz hakkında suizanda bulunma*.[18]

Süyûtî görüldüğü gibi İbnu'l-Fârid savunmasına öncelikli olarak malumatımız olmayan, hakkında ihtilaf edilen ve hayra yorulması mümkün olan konularda bilgi sahibi değilsek, sarf-ı kelam etmeme ve hüsn-ü zanla yaklaşma ilkesi ile başlamaktadır.

2. Teveccüh-ü Ammeye Mazhar Olmuş İsimlerin Hakkını Teslim Etme

İslam telif tarihinde güçlü bir damar olarak devam edegelen rivayet geleneğinin temel dayanaklarından birisi de rivayet eden kişilerin "adalet ve zabt" açısından güvenilir olmasıdır. Bir kişinin sözüne itibar edilmesi için onu kuşatan toplumun kendisi hakkındaki şehadetine oldukça önem atfedilmiştir. Bu öneme binaen "tabakat, teracim ve rical" eserleri telif edilmiş ve kişiler hakkında kimin ne dediğine ayrıca yer verilmiştir. Gıybet ve zem gibi üçüncü şahıslar hakkında olumsuz konuşmaları ayet ve hadisler net ve keskin bir şekilde yasaklamasına rağmen ilmin namusunu korumak adına kişiler hakkında bu tür eserlerde pek

[16] el-İsrâ 17/36.
[17] Ebû Nuaym, *Hilyetu'l-evliyâ ve tabakâtu'l-asfiyâ* 3/218.
[18] Süyûtî, *Gam'u'l-muârid*, 5a.

çok olumsuz değerlendirmeler yapılmıştır. Dolayısıyla bir kişi hakkında kimlerin ne dediği, nasıl şahitlik yaptığı ehemmiyet arz etmektedir. Allah'ın Müslümanların şehadetliğine kıymet vermesi ve ümmetin dalalet üzerine ittifak etmemesi gibi hususları vurgulayan hadisler Müslümanlar arasında "şahitlik" olgusunu ciddiye almalarına neden olmuştur. Hatta Anadolu'da cenaze namazlarından önce musalline merhum hakkında "Nasıl bilirdiniz?" sorusu ve cemaatten hüsn-i şehadet beklentisi şehadete atfedilen bu öneme işaret etmektedir.

Buradan hareketle Süyûtî de İbnu'l-Fârid'in müdafaasına tahsis ettiği eserinin ikinci dayanağı olarak, şair hakkında Müslümanların ve dahi özellikle ulema sınıfının olumlu şehadetlerini zikretmiştir. Eğer şair gerçekten de bazılarının dediği gibi "Allah hakkında sapıkça ifadeler sarf eden bir zındık" olsaydı böyle bir zındığın Müslüman toplumun önemli bir kesiminde muhabbet ve saygıya mazhar olması mümkün olabilir miydi? İçerisinde Şihabeddin Sühreverdî (öl. 632/1234) ve Zekiyyuddîn el-Münzirî (öl. 656/1258) gibi âlimlerin bulunduğu pek çok fakih ve muhaddis zatlar İbnu'l-Fârid hakkında değil tenkid etmek senâkarane onun fazilet ve takvasından bahsetmişlerdir.[19] Şairin "sapık bir zındık" olduğunun bu kadar İslam bilgininin gözünden kaçması ve onun hakiki halinden gaflet etmiş olmaları ne kadar mümkündür? İlimde en hassas konuları büyük bir titizlikle irdeleyen, rivayetini alacağı kimselerin en ince teferruatına varıncaya kadar ahvaline dikkat kesilen bu gözlerin, "sapık bir zındığı" fark edememiş olmaları mümkünse o halde sadece İbnu'l-Fârid'e değil tüm bu âlimlere kuşku ile bakmak gerekecektir. Zat-ı İlâhi'yi bir beşer suretinde tasvir ederek ""mücessime" veya "müşebbihe" fırkasına dâhil olmuş bir zındığı, "Sultanu'l-Âşıkîn" ünvanı ile ümmete takdim eden ulemanın bizzat kendilerini sorgulamak gerekir.

Ayrıca İbnu'l-Fârid sadece Mısır'da değil yaşadığı dönemden Süyûtî'nin asrına kadar geçen üç yüz yıl içerisinde Hicaz ve Şam'da da büyük bir teveccühe mazhar olmuştur. Şiirleri ilim meclislerinde beğeni ile okunmuş ve divanı üzerine pek çok şerhler yazılmıştır. Mevlit gibi merasimler münasebetiyle kasideleri bestelenerek okunmuş ve yediden yetmişe geniş kitleler tarafından değer görmüştür. Süyûtî'nin ifadesiyle şairin bir "Allah aşığı" oluşu tevatür derecesine çıkmıştır. Böyle bir zat nasıl olur da haddini bilmeyen sapık bir zındık olabilir?[20]

---

19 Süyûtî burada, İbnu'l-Fârid müdafaasında şairin çağdaşı olan diğer tasavvuf erbabının onun hakkındaki görüşlerini aktarmaktadır. Bu tutumun Süyûtî'nin ikna gücünü olumsuz etkilediği söylenebilir. Fakat çalışmanın bir sonraki başlığında da görüleceği gibi müellif, İbnu'l-Fârid sonrası fıkıhçıların görüşlerine de yer vermiştir.

20 Burada çalışmaya esas tutulan metin Fransa Milli Kütüphanesi'ndeki el yazma eser değil yukarıda işaret edilen internet sitesinde yer alan bilgilerdir.

3. İbnu'l-Fârid'e Yöneltilen Eleştirilerde İnsaf

Tasavvuf ehlinin kullandığı nevi şahsına münhasır sembolik dilin hususiyetleri ve bu dili okuma üslubuna dair geniş bir literatür mevcuttur. Bu literatürün oluşmasında kuşkusuz umumi teveccühe mazhar olmuş büyük mutasavvıfların ifadelerindeki muğlak ve tevile muhtaç ifadelerin etkisi vardır. Takva ve ihlası; zühd ve fazileti dolayısıyla cemiyet içinde parmakla gösterilen saygıdeğer sufilerin dillerinden dökülen bazı remizli, tuhaf ifadeler hemen reddedilmemiş ve olabildiğince insaf ölçüleri çerçevesinde tevile çalışılmıştır.

Süyûtî'nin yaşadığı dönem tasavvuf tarihi açısından geç bir dönemdir. Hicri dokuzuncu yüzyıla gelinceye kadar tasavvuf ehlinin kullandığı netameli dile dair pek çok şey söylenmiş ve kaleme alınmıştır. Müellif zaten çok kısa olan eserinde, Ehl-i Sünnet açısından saygın isimler olan İzz b. Abdüsselâm (öl. 660/1262), Siraceddîn Bulkînî (öl. 805/1403), İmam-ı Gazzali (öl. 505/1111), İbn Subkî (öl. 771/1370) gibi isimlerden alıntılar yapmaktadır. Bu alıntıların seçimine bakılırsa Süyûtî, belirgin bir şekilde sufileri anlama hususunda insaf ölçüleri ortaya koymaya çalışmaktadır. Burada alınan pasajlar üzerinden müellifin vermek istediği mesajlar şu şekildedir:

Hicri sekizinci yüzyılın tanınmış Şâfî fakihlerinden Sirâceddîn Bulkînî'ye, İbnu'l-Fârid hakkındaki görüşü sorulmuştur. "Onun hakkında konuşmak istemiyorum" şeklinde cevap verince bu kez, şiirlerinde eleştirilen ifadeler sorulmuştur. O da bu ifadeleri eleştirmiştir. Süyûtî'ye göre Bulkînî'nin bu eleştirisinin sebebi, zahiri tecsim ve teşbih içeren ifadeleri duyan kişinin İbnu'l-Fârid'e olan muhabbetinden dolayı olduğu gibi kabul etmesi ve öyle de itikat etmesidir. Müellif Bulkînî'nin İbnu'l-Fârid'e hakkında önce konuşmak istemeyip sonra da bazı sözlerini eleştirmesini şu şekilde değerlendirmiştir:

فما يلزم من إنكار القول تنقيص صاحبه ، ولا الإزراء بمقامه والتفريط فى واجبه

Bir sözü eleştirmek ne sözün sahibini tenkis etmeyi ne de onun makamını küçük görmeyi ve gerekli hürmette kusur etmeyi gerektirir.

Yine Şam ve Kahire'de yaşamış hicri yedinci yüzyılın büyük Şâfî fakihlerinden olan İzz b. Abdüsselam'a çağdaşı olan İbn Arabî (öl. 638/1240) hakkında soru sorulmuştur. İbn Abdüsselâm'da İbn Arabî'ye yönelik hem eleştirisi hem de son derece övgü dolu sözler sadır olmuştur. Kendisine bu iki farklı tutumunun hikmeti sorulduğunda ise şöyle cevap vermiştir: حتى أصون ظاهر الشرع *"Şeriatın zahirini korumak için."* Evet, bir usul kaidesi olarak bilinmektedir ki şeriat zahire bakar. Kişinin kalbinden ne geçtiğinin ve neyi kastetmiş olduğunun izahı üzerine hüküm bina edilemeyeceği için fıkıh usulcüleri "zahiri" esas almışlardır. Tasavvuf ehlinden bazılarının zahiri dalalet ifade eden sözlerinden dolayı cezaya çarpılmalarının sebebi de budur. İzz b. Abdüsselâm da döneminin önde gelen

fakihlerinden biridir. Kendisine çağdaşı olan İbn Arabî hakkında soru sorulduğunda onu "şeriatın zahirine ters düşen sözleri"nden dolayı eleştirmiştir. Maksadını da zahiri muhafaza etme şeklinde ifade etmiştir. Ancak diğer taraftan İbn Abdüsselâm, İbn Arabi'yi sena ile anarken de şöyle bir açıklama yapmaktadır:

وما ذاك إلا لأن الكلام قد يكون ظاهره فى الشرع منكراً وصاحبه منزه عن اعتقاده مورداً ومصدراً ، وإنما صدر عنه مرادا به معنى خلاف الظاهر ، مؤولا بتأويل حسن باهر

Bu ise sözün zahirinin şeriatça münker oluşu ve sahibinin itikadının da bu münkerden münezzeh oluşundan dolayıdır. Ondan sadır olan bu sözler zahirinin hilafınadır; güzel bir şekilde tevil edilebilir.

Görüldüğü gibi İzz b. Abdüssselâm kişi ve sözü hakkında iki farklı tutum sergilemektedir. Kimi zaman sözün kendisi her ne kadar münker olsa da sözün sahibi makbul olabilir. İzz b. Abdüsselâm'ın çift kutuplu cevabı İbn Arabî ile ilgilidir. Ancak Süyûtî, bu cevabın mazmununu İbnu'l-Fârid için de muvafık görmüştür. İbnu'l-Fârid'in şiirlerinde geçen bazı sözlerin olduğu gibi kabul edilmesi ne kadar yanlışsa bu sözlerden dolayı şairi tezyif, tahkir hatta tekfir etmek de o kadar insafsızlıktır. Zira İmam Gazzâlî'nin de dediği gibi كلام القوم شبيه بما فى القرآن والسُنة من المتشابه Yani; tasavvufçuların sözleri Kur'ân ve Sünnet'teki müteşabihler gibidir. Bu ifadeleri zahiri manalarına hamletmek kesinlikle sakıncalı olacağı için dinin esas ilkelerine uygun düşecek bir şekilde tevil etmek lüzumu vardır. Zira bu sözlerin sahiplerinin ilk anlaşılan manaları kastetmiş olmayacakları aşikârdır.

Süyûtî'nin insaf ölçüsü olarak belirlediği esaslardan birisi de İbnu'l-Fârid gibi mutasavvıflar hakkında Ehl-i Sünnet âlimlerinden birinin yöneltmiş olduğu eleştirilere hemen kapılmamaktır. Bunun bir örneği ünlü Zehebî'nin (ö. 748/1348) eleştirilerinde göze çarpmaktadır. Hadis alanında otorite kabul edilen Zehebî, ünlü biyografi eserinde İbnu'l-Fârid hakkında ağır eleştirilerde bulunmuştur. İbnu'l-Fârid'in "taiyye" adlı uzun kasidesinde pek çok yerde "ittihâd" düşüncesini yansıttığını ifade etmiştir. Hatta Zehebî eleştirisinde şöyle demektedir:

فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي تِلْكَ القصيدَة صرِيح الاتِّحَاد الَّذِي لاَ حِيْلَة فِي وُجُوْدِه، فَمَا فِي العَالِمِ زَنْدَقَةٌ وَلاَ ضَلاَلٌ

Bu kasidede açıkça ittihad düşüncesi yoksa eğer öyle ise âlemde ne zındıka var ve ne de dalalet.[21]

[21] Zehebi, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru A'lâmi'n-nubelâ*, tah. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Muhyî Hilâl es-Serhân (Beyrut: Muesesetu'r-Risâle, 1985), 22, 368.

Zehebi'ye göre şairin kasidesinde kullandığı bazı ifadeler sarih bir surette zındıklık ve dalalet içermektedir. Bunlara da zındıklık denilmeyecekse o halde zındıklık nedir?

Süyuti, Zehebî'nin İbnu'l-Fârid hakkındaki bu sözlerini دندنة yani herhangi bir anlam ifade etmeyen vızıltı, homurdanma şeklinde vasıflandırmaktadır. Müellif, Zehebî'nin şairi hedef alarak "zındıklık" ve "dalalet" ithamında bulunmasına karşılık şöyle bir reddiyede bulunmuştur: Eğer Zehebî'nin İbnu'l-Fârid hakkındaki bu ifadelerine kulak vereceksen o halde onun, Fahruddîn el-Hatîb, Ebû Tâlib el-Mekkî hatta İmam Eş'arî (öl. 324/935) hakkındaki eleştirilerine de hak vermen gerekecektir. Hâlbuki bu zatlar Zehebi'nin eleştirilerini hak etmeyecek saygınlık ve büyüklükte kimselerdir. Zehebî'nin *el-Mîzân*, *et-Târîh* ve *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ* eserleri ümmetçe muteber isimlere karşı eleştirilerle doludur. Süyûtî okuyucusuna şöyle sorar: Sen Zehebî'nin bu şahsiyetler hakkında söylediği şeyleri kabul eder misin? Tabi ki onun bu sözlerini kabul etmemekle birlikte ve bu âlimlerin hakkını teslim ediyoruz.

Zehebî'nin eleştirdiği diğer kişiler üzerinden İbnu'l-Fârid'i, dolayısıyla savunmak bağlamında söylenmiş bu cümlelerin ikna gücünü sorgulamak durumundayız. Zira Süyûtî eserine "muhalifi susturmak" gibi bir başlık koymakla epey iddialı görünmekte ve İbnu'l-Fârid'in itibarı konusunda "nusret" vaadinden bulunmaktadır. Hâlbuki İbnu'l-Fârid'in şiirlerinde "ittihad" içerikli ifadeler bulunduğu iddiasının cevabı iddia sahibinin Eş'arî'yi de eleştirmesi olmamalıdır. Kanaatimizce bu, müellifin inandırıcılığını zedelemiştir. Zehebî biyografisine yer verdiği yukarıdaki isimleri başka bir açıdan övüyor da olabilir. Dolayısıyla burada önemli olan Zehebî'nin diğer isimler hakkında ne dediğinden ziyade İbnu'l-Fârid hakkındaki "ittihad" ve "hulul" iddialarına Süyûtî'nin ne cevap verdiği olmalıdır. Kaldı ki Zehebî gibi muteber bir ismin iddiasını zikredip doğrudan bu iddialara cevap vermemek İbnu'l-Fârid hakkında zihinde bir soru işareti kalmasına da yeterli olmuştur.

4. Tasavvuf Ehlinin Dil ve Üslubuna Aşina Olmak

Bilindiği üzere her mesleğin yahut ihtisas isteyen her bilim dalının kendine mahsus bir dili vardır. Günümüzde terminoloji olarak kavramlaşan bu özel dile vakıf olmak, uzmanlaşmak istenilen alana hâkim olabilmek için kaçınılmazdır. Hatta aynı kelime ya da kavramın farklı disiplinlerde tamamen farklı anlam ve bağlamlarda kullanılıyor olması terminoloji/ıstılah bilgisinin önemini daha da net bir şekilde ortaya koymaktadır. Buna dair pek çok örnek gösterilebilir. Beyan ilmindeki "haberi cümle" ile nahivdeki "haber" birbirinden çok farklı işlevleri ifade etmektedir. İslam hukukundaki "istishab" kavramının sözlük anlamı ile hemen hemen hiçbir anlam ilişkisi olmadığını söylesek mübalağa olmayacaktır.

Buradan hareketle Süyûtî, tasavvuf erbabının duygularını ifade ederken kullandıkları özel dilin anlam dünyasına vakıf olmadan onların ortaya koydukları metinlere dair yorum yapmaktan kaçınmak gerektiğini düşünmektedir. Bu düşüncesini farklı isimlerden yaptığı alıntılarla desteklemeye çalışan Süyûtî'nin aldığı ilk pasaj ünlü Hanefi usulcüsü İbnü'l-Hümâm'a (ö. 861/1457) aittir. Bir adamın kendisine gelerek İbnu'l-Fârid'in Tâiyye'sini kendisine okuyup anlatmasını istediğinde İbnü'l-Hümâm şu cevabı şöyle olmuştur: ما هذه طريقة القوم لا من دنوا ولا من نأوا ، من جاع جوع القوم وسهر سهرهم رأى ما رأوا (*Bu ne uzaktan ne de yakından tasavvuf ehlinin usulüdür. Onlar gibi aç ve uykusuz kalanlar ancak onların gördüğünü görebilir.)*[22]

Aslına bakılırsa her ilim dalının kendine mahsus olan jargonuna o alanın temel eserlerini mütalaa etmekle hâkim olmak gayet mümkündür. Fakat var oluş felsefesi neredeyse bitemamiha "bilgi"den ziyade "hal" ve "zevk"e dayalı olan tasavvufun ıstılah dünyasının kapısı, "mütalaa" ile değil "keşf" ve "müşahede" ile aralanmaktadır. O halde İbnü'l-Hümâm'ın sözünden hareketle denilebilir ki aşk-ı ilahi ile kendinden geçmiş sekir halindeki bir şairin kullandığı kelimelerin anlamlarını sözlükler ve kitaplarda değil, açlık ve uykusuzlukta aramak gerekir.

Diğer taraftan tasavvuf ehli, müşahede ettikleri gaybi âlemlere ve tattıkları manevi zevklere dair beyanlarında herkesin hislerine iştirak etmesini de istememektedir. Süyûtî'nin aktardığına göre ilm-i kelam ehlinden birisi bir mutasavvıfa "*Zahiri anlamı çok "aykırı" olan bu sözleri neden kullanıyorsunuz?*" sorusuna şöyle cevap vermiştir: "*Nâehil kimselerin bizim yolumuza girerek suiistimalle yolumuza zarar vermesini engellemek içindir*."

Müellifin aktardığı bu cevaba göre tasavvuf erbabı kendi müşahede dünyalarına herkesi davet etmemektedir. Davet bir tarafa, tasavvufa istidadı bulunmayan ehliyetsiz/kifayetsiz kimselerin mümkün oldukça uzak durmalarını istemektedirler. Tasavvuf erbabının zahiri aykırı anlamlar ifade eden sözlerinin böyle bir yanı da vardır ki bu âlemde kendine yeri olmayan kimseler için bu sözler "korkuluk" vazifesi görmektedir. Ta ki mizacı tasavvufa münasip olmayanlar içine girerek hem kendilerine hem de başkalarına zarar vermesinler.

Son olarak Süyûtî, tasavvuf ehlinin sözleri içerisinde usûlu'd-dine münafi sözler görüldüğünde öncelikli olarak bunların o zatlara nispetini iyice araştırmak gerektiğini ifade etmiştir. Bu sözler gerçekten de onlara ait ise; ya akideye uygun olacak şekilde tevil edilmeli yahut sekr ve gaybet halinde söylenmiş sözler olarak kabul edilmelidir.[23]

---

22 Süyûtî, *Gam'u'l-muârid*, 6a.

23 Süyûtî, *Gam'u'l-muârid*, 7b.

Sonuç

İslam düşünce tarihinde güçlü ve bir o kadar da müsamahasız kabul edebileceğimiz eleştiri geleneğinden Peygamberler dışında büyük küçük her isim nasibini almıştır diyebiliriz. Kur'ân'ın senasına mazhar olan sahabiler de dahil olmak üzere mutlak müçtehit imamlar, muhaddisler, nahivciler vb. alimler ümmetçe ne kadar muteber de olsalar bir şekilde bazı açılardan eleştirilmişlerdir. Bu eleştiriler bir bakıma "yaratılmış" olmanın fıtri bir gereği olan "kusurlu insan" mahiyetinin tabii sonucudur. Zaten kalbi kibirle kararmamış selim bir fıtrat ilimde ne kadar tefevvuk da etse, en nihayetinde söylediklerinin hatalı olabileceğini ikrar ederek "En iyisini Allah bilir." diyerek mutlak hakikati bulmaktaki aczini itiraf edecektir.

İlim tarihimizde eleştiri oklarına en çok hedef olan kitle de tasavvuf ehli olmuştur. Kadim Ehl-i Sünnet çizgisi içerisinde kimi zaman Ehl-i Hadis kimi zaman da Ehl-i Re'y âlimler tarafından tekfire varacak kadar tenkid edilen tasavvuf erbabını hedef tahtasına oturtan, çoğu zaman onların sarf ettikleri "aykırı" sözleridir. Bu eleştirilerin yoğunlaştığı hususlardan birisi de tasavvuf ehlinin vecde kapıldıkları istiğrak hallerinde sarf ettikleri ifadelerdir. Literatüre "şathiye/şatahat" olarak giren bu sakıncalı ifadeler karşısında ulema genel olarak; İslam akidesine zahiren ters düştüğünden dolayı tümden reddedenler, bu ifadeleri akideye münasip düşecek şekilde tevil etme yoluna gidenler ve bu şathiyeleri olduğu gibi tasvip etmeyip fakat sekir halinde söylenmesi ihtimaliyle de sahiplerini tekfir ve tezyife gitmeyerek temkinle yaklaşanlar şeklinde üçe ayrılmaktadır.

Celaleddîn Süyûtî araştırmamıza konu olan eserinde, İbnu'l-Fârid özelinde sufilerin bu sözlerine karşı edebi takınmak lüzumuna değiniyor. Onların, ümmetin geniş bir kitlesi tarafından muhabbet ve saygıya mazhar oluşlarını makbuliyetlerine alamet kabul edip ve tasavvuf ehline karşı dil uzatmamaya dair ikazda bulunuyor.

Kaynakça

Baytar, Y. Seracettin. *İbnu'l-Fârid Hayatı ve Divânı*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2008.

Beyhâkî, Ebû Bekr. *Şuabu'l-îmân*, thk. Abdulalî Abdulhamîd. Bombai: Mektebetu'r-Ruşd, 2003.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.

Saraç, M. A. Yekta. *Tasavvuf Edebiyatına Ait Temel Bir Metin ve Türk Edebiyatına Yansımaları*. Erişim: 25 Temmuz 2020
https://cdn.istanbul.edu.tr/file/1CD58DF90A/250D088C482E465DAAF8EBFA0F106F76?doi=

İsfahânî, Ebû Nuaym. *Hilyetu'l-evliyâ ve tabakâtu'l-asfiyâ*. Mısır: es-Seâde, 1974.

Marlis, J Saleh. "Süyûtî ve Eserleri: Memlük Döneminden Bugüne İslâmî İlimlerdeki Yeri", çev. Ayşe Nur Yamanus, *Hadis ve Siyer Araştırmaları = Hadith and Sira Studies*, 4/1 (2018) 65-81.

Süyûtî, Celâleddîn. *Gam'u'l-muârid fî nusrati İbni'l-Fârid*, Bibliothèque nationale de France. nr. 3950.

Şimşek, Sultan. "Şâirlerin Efendisi Kimliğiyle İbnu'l-Fârid ve Kasîde-i Râiyyesi'nin Arap Belagati Açısından Tahlili". *Sûfî Araştırmaları*, 7/14 (2016), 33-54.

Tülücü, Süleyman. "Celâlüddîn es-Süyûtî: Hayatı ve Eserleri". *Diyanet İlmi Dergi* 30/2 (1994) 3-18.

Zehebi, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru A'lâmi'n-nubelâ*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Muhyî Hilâl es-Serhân, Beyrut: Muesesetu'r-Risâle, 1985.

Balıkesir İlahiyat Dergisi - Balıkesir Theology Journal
ISSN 2149-9969| e-ISSN 2717-669X
Aralık / December 2020, 12: 285 - 290

AHMET ERKOL. KELÂMÎ AKILDAN TASAVVUFÎ KEŞFE. İSTANBUL: DİVAN KİTAP, 2018, 230 S.

Esra Düzenli*

Kelâm ilmi hicri birinci yüzyılda başlayan olaylar ve tartışmaların etkisiyle görünür olmaya başlamış, ikinci yüzyılda ise bir disiplin olarak ortaya çıkmıştır. Kelâm ilmi iman/akide esaslarını belirlememekle birlikte akli delillerle destekleyerek, hasımlarına karşı savunmayı ve inanç esaslarını beyan etmeyi amaç edinmiştir. Bu ilme farklı isimler de (*usûlü'd-dîn*, *ilmü't-tevhîd ve's-sıfat*, *ilmü'l-istidlâl ve'n-nazar* vd.) verilmiş ancak "kelâm" ismi daha yaygın bir biçimde ilimler arasında yer almıştır. Daha ilk çıktığı zamandan itibaren gerek metotlarının yanlış olduğu gerekse uygulayıcılarının değişik inanç ve kültürlerden etkilendiği iddialarıyla hem içeriden hem de dışarıdan eleştiri ve tenkitlere maruz kalmış, kötülenmiş ve yerilmiştir. Bu anlamda içeriden itikâdi mezhepler; dışardan ise hadisçiler, mutasavvıflar ve filozoflar kelâm ilmine metot ve düşünce yönlerinden bazı eleştiriler yöneltmişlerdir. Bu eleştirilerin yapılmasında, kelâm ilminin nakle dayanmakla birlikte problemlerini akli istidlal yöntemleriyle ele almasının da rolü büyük olmuştur. "Ehl-i hadis" ve "Ehl-i rey" ayrışmasının belirginleştiği hicri ikinci yüzyılda Ehl-i rey'in fıkıhta kıyas yöntemiyle aklı kullanması özellikle Ehl-i hadis'in bu konuda onları tenkit etmesine neden olmuştur. Bunun yansıması itikâdî konularda da görülmüş fıkıhta aklın/reyin kullanılmasına tepki gösteren zihniyet benzer eleştirileri ve yaklaşımlarını itikâdî meselelerde de göstermiş, aklı inanç esaslarını savunmada bir araç olarak kullanan kelâmcıları da kendi yöntemlerinin doğal bir sonucu olarak eleştirmiştir. Muhaddisler arasında İmam Mâlik (öl. 179/795) ve İmam Şâfiî (öl. 204/820) ile başlayan kelâm ilmini zemmetme/kötüleme girişimi birçoklarınca sürdürülmüş ve daha sonraları bu amaçla birçok eser kaleme alınmıştır.

Makale Türü / Article Type: Kitap Tanıtımı / Bookreview
Geliş Tarihi / Date Received: 02 THaziran 2020 / 02 June2020
Kabul Tarihi / Date Accepted: 23 Eylül 2020 / 23 September 2020

BAİD 12 2020

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kelâm Anabilim Dalı
e-mail: esra.duzenli@ogr.sakarya.edu.tr - Orcid ID: http://orcid.org/0000-0002-1865-2897
Atıf/Citation: Esra Düzenli, "Ahmet Erkol. Kelâmî Akıldan Tasavvufî Keşfe. İstanbul: Divan Kitap, 2018, 230 s." *BAİD* 12 (Aralık 2020): 285 - 290

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir.
Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Yazılan bu eserler bir reddiye ve zemmetme kültürü oluşturmuştur. Bu birikim hem kelâm ilmini müdafaa etmeyi hem de kelâma yöneltilen bu eleştirilerin gerçekten haklı bir gerekçeye dayalı olarak mı yoksa ön yargılı bir eleştiri sonucu mu oluşturulduğu sorusunu sormayı da beraberinde getirmiştir.

Günümüzde de klasik dönemde yazılan kelam eserlerinin başlangıç bölümlerinde yer alan "kelâm ilminin meşruiyeti" başlığı altında bu mesele ele alınmış, kelâma yöneltilen eleştirilerin nedenleri üzerinde durulmaya çalışılmıştır.[1]

Bu çerçevede kelâm ilmine yapılan olumsuz eleştiriler üzerine müstakil çalışmalar yapılmıştır. Bu noktada hemen örnek olarak verilecek çalışmaların başında M. Sait Özervarlı'nın Selef âlimlerinin izinden giden ve önemli bir âlim olan İbn Teymiyye'nin (öl. 728/1328) kelâmcılara yönelttiği eleştirileri esas alarak yazdığı "İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodu ve Kelâmcılara Eleştirisi" isimli eseri akla gelmektedir. Ardından bu konuya dair Ahmet Erkol'un çalışmalarını zikredebiliriz. Müellif bu seride yer alan kitabı; "Kelâm İlmine Yönelik Eleştiriler"de Selef âlimleri ile Gazzâlî'yi (öl. 505/1111) örnek alarak kelâma yapılan eleştirileri bir araya getirmiştir. Ahmet Erkol'un ikinci çalışması "İbn Rüşd'ün Kelâm Eleştirisi" isimli kitabıdır. Bu kitapta da İslam Felsefesi'nin yetkin isimlerinden İbn Rüşd'ün (öl. 595/1198) kelâmcılara yaptığı eleştiriler ele alınmıştır. Serinin üçüncü kitabı ise yazarın kendi deyimiyle üç yıllık yoğun bir tasavvuf okumasından sonra meydana getirdiği (s. 8), bizim de tanıtımını yaptığımız kitaptır.

Kitap bir giriş ve dört bölümden oluşmaktadır. Yazar giriş bölümünde tasavvufun gelişim sürecinden bahsetmiştir. Bu sürecin aşamalarından; tasavvuf düşüncesinin zühd, felsefî tasavvuf ve tarikat dönemlerini geçirdiğinden söz etmiş, tasavvufun da diğer ilimler gibi gerek içeriden gerekse dışarıdan gelen etkilere maruz kaldığını belirtmiştir. Bazı sûfilerin Zerdüşt veya Sabii gibi geçmişlerinin olması ve bu inanç şekillerinden etkilenmeleri buna örnek olarak gösterilmiştir. Yine yazara göre Hristiyan ilahiyatından etkilenmeler de olmuştur. (s. 25)

[1] Bu konuda ilk dönemlere ait iki klasik risaleye bakılabilir: Biri Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin, *Risâletün fî istihsâni'l-havdi fî ilmi'l-kelâm*, isimli eseri bk. Nadim Macit, "Eş'arî'nin Kelâm'ı Müdafaası", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1, (1994), 110-112; bir diğeri de mutasavvıf ve Eş'arî kelamcısı olan Abdülkerîm b. Hevâzinel-Kuşeyrî'nin, *Şikâyetü Ehli's-sünne bi hikâyeti ma nâlehüm min ehlil-mihne* adlı eseri. Bk. Süleyman Akkuş, "Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî'nin Bir Risâlesi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2, (2000) 108-109. Kelâm ilmine yöneltilen eleştirilerle ilgili yapılan günümüz çalışmalarına örnek olarak da ayrıca bk. M. Sait Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, (İstanbul: İSAM, 1998) 8; aml. *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodu ve Kelâmcılara Eleştirisi*, (İstanbul: İSAM, 2017), 60-61.

Yazar kitabın ilk bölümü olan "Tasavvufî Düşüncede Temel Kriterler" bölümünde bu kriterleri açıklamış, kitap ve sünnetin ne ifade ettiği ile bu iki temel kaynağın sûfî düşüncedeki konumuna dair çeşitli alıntılar aktarmıştır. Tasavvufta tevhid inancı çok önemlidir. Bu inanç felsefî tasavvufta kendini vahdet-i vücud olarak göstermektedir. Yine Yazar, sûfî düşüncede önem arz eden şeriat ve hakikat kavramları ile avam havas ayrımını dile getirmiştir. Buna göre şeriat avam için olup hakikat sûfîler içindir. Ayrıca her hakikatin avama açılması doğru değildir. Yazar bu noktada sûfîlerin kendine has dünyasının zahir ehli insanlar tarafından kabul görmediğini dile getirmekle birlikte dinin temel çizgisinden saparak kendince yeni bir sistem oluşturan batınî inançların da reddedilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.(s. 49) Hakikate hangi grubun nasıl ulaştığı, bu yolda kullandıkları yöntemlerin ne olduğu, yine bu yolda bir yol göstericinin varlığı ve gerekliliği gibi olguları okuyucuya sûfî düşüncenin kendi kaynaklarından aktaran yazar, tasavvufta mükâşefe, müşâhede ve tecelli gibi kavramların nasıl yorumlandığını göstermeye çalışmıştır. Örneğin hakikate akılla veya kitapla ulaşılamayacağını savunan sûfî düşünceye göre hakikate ve marifete ancak keşfle ulaşılabilir.(s. 57)

"Tasavvuf Epistemolojisi ve Sûfî Düşüncesinde Akıl" isimli ikinci bölümde tasavvufun bilgi teorisini oluşturan marifet, aşk, hikmet ve keşf gibi kavramları ve bunların karşısına koyduğu aklı ele alan yazar tasavvuf epistemolojisinin kendi içinde gayet tutarlı olduğunu belirtmiştir. Tasavvufun aklı bütünüyle reddetmediği, sadece sınırlarının olduğu zira aklın da hataya düşebildiği, duyuların ise bu doğrulamayı yapamayacağı belirtilmiştir. Çünkü duyular da hataya düşebilmektedir. Böyle durumlarda ise aklı doğrulayacak olanın yine başka bir akıl olamayacağı belirtilerek yeni bir ölçüte ihtiyacın duyulacağı, bunun da ancak ilham olabileceği düşüncesinin tasavvufta yerleştiğini aktarır. (s. 91) Sûfî düşüncede ilimle marifet bile aynı olmamaktadır. Sûfîler için önemli olan marifettir çünkü o kalbin idrakidir. İlim ise aklın idrakinden başka bir şey değildir. Bu yüzden onlara göre ilahi hakikate akıl veya ilimle değil marifetle ulaşılabilir. (s. 93) Tasavvuf düşüncesinin açıklandığı bu bölümde kelâma yapılan eleştiriler de ilgili yerlerde aktarılmaktadır. Muhyiddin İbnü'l-Arabî (öl. 638/1240) Kelâm ehlini aklına güvenenler sınıfı olarak nitelemektedir. (s. 96) Yine *kıyasu'l-gâib ale'ş-şâhi*d yöntemi de sûfî düşünceye göre doğru bir yöntem değildir. Onlar, Allah'ın hiçbir benzerinin tasavvur edilemediğini, ancak bu yöntemin Allah'ın görünürler alemi olan yaratılmışlara benzetilmesi esasına dayandığını söyleyerek kelâmcıları bu yöntemi kullanmaları hususunda eleştirmişlerdir. (s. 119) Bu bölümde son olarak Kur'ân'daki akıl ele alınmaktadır. Yazar Kur'ân'da aklın hep fiil halinde olup hepsinin de olumlu bağlamda kullanıldığını belirtir. Akla karşı çıkanlar ise onu kötü ve olumsuz bağlamda kullanarak aklın insanları hakikate iletemeyeceğini düşünmüşlerdir.

Oysa Kur'ân'ın hep olumlu gösterdiği akla olumsuz anlam yüklenmesi sağlıklı bir yaklaşım olmamaktadır. (s. 124)

"Kelâm Akılcılığına Karşı Tasavvufî Mükâşefe" isimli üçüncü bölümde genel olarak sûfîlerin gözüyle kelâm ilmi ve mütekellimler konu edilmektedir. Kelâm'ın varlık ve kozmolojisi, tevhid ve Allah'ı bilmenin imkânı, tenzih ve teşbih, esmâ-i hüsnâ ve diğer konularda tasavvuf ehlinin nasıl bir tavır ortaya koydukları gösterilmeye çalışılmıştır. Tasavvuf düşüncesine göre kelâmcılar, gayr-ı Müslimlere karşı dini savunma noktasında gereklidirler. Çünkü sûfî dünyaya göre kelâmcılar ve kullandıkları yöntemler, Kur'ân gibi tam değil nadiren ikna edicidir. Bu noktada İbnü'l-Arabî'nin Gazzâlî ile ortak olarak her şehirde bir doktorun yeterli olması gibi, her şehirde bir kelâmcının yeterli olduğu düşüncesini aktaran yazar, İbnü'l-Arabî'nin insanlara daha çok lazım olan ilmin fıkıh ve diğer ilimler olduğunu söylediğini belirtir. Zira Allah insanlara farzlardan soracak, cevher, araz, cisim gibi kavramlardan sormayacaktır. (s. 133) Kelâmcıların akıl konusundaki düşüncelerine de eleştiri getiren sûfîler hakikate aklî düşüncelerle değil, keşif ve kalp gözüyle elde edilen bilgilerle varılabileceğini söylemişlerdir. (s. 136)

İbnü'l-Arabî felsefî kelâmın önemli konularından varlığa dair açıklamalarında Eş'arîler'in benimsediği bölünemeyen parça teorisine tecelli kavramıyla cevap verir. Yine yoktan yaratma teorisine karşı da vahdet-i vücut anlayışı gereği karşı çıkar. O, eşyanın mutlak yokluktan değil, ol emriyle zahiri bir yokluktan bu âleme çıktığını savunur. (s. 148) Sûfî düşüncede tevhidin nasıl ele alındığını ortaya koymaya çalışan yazar, bazı sûfîlerin tenzîhî bir tevhidin yaratıcıyla mahlûkatın arasını açtığı için bu anlayışın yetersiz olduğunu düşünseler de genelinin bu konuda sünnî kelâmcıların düşüncelerine katıldıklarını belirtir. (s. 155) Bununla birlikte aklî tevhidi avama hasreden sûfîler, kendileri için önemli olanın kalp ve keşif tevhidi olduğuna inanmışlar, böylece tevhidi aklîlikten ruhîliğe taşımışlardır. (s. 157) Sıfatlar konusunda da sûfîlerin kelâmcılar gibi sıfatları ispatın peşine düşmediklerini belirten yazar, onların Allah'ı vahid (sayısal anlamda bir) değil, ehadiyyet (mutlak bir) mertebesinde gördüklerini, bunun da Allah'ı tüm sıfatlardan azade kıldığını söyler. (s.159) Yine İbnü'l-Arabî Eş'arîleri sıfatlar konusunda da eleştirmiş, Allah'ın ilim sıfatıyla değil doğrudan zatı ile bildiğini söylemiştir. (s. 166)

Kitabın bu bölümünde alt başlıklarda kelâma dair eleştirileri, neredeyse sadece İbnü'l-Arabî terminolojisi ve görüşleri üzerinden veren yazar, kelâmcıların metafizik konularda yaptıkları tevillerle hataya düştüklerini, tasavvufçuların da onlara bu noktada eleştiriler getirdiklerini söyler. Sonuçta kelâmcılarda yanlış olan şey onların -her konuda doğruya akılla ulaşmaya çalışmak olarak- kullandıkları metottur. Çünkü sûfî düşünceye göre akıl, yaratıcı hakkında doğru

bilgi ve hükme ulaşmaktan acizdir. (s. 162) Onlar Allah'ı kıyas ve sıfatlar yoluyla değil aşkla bilirler. (s. 169) Sûfî düşünceye göre kelâm, içinde Allah aşkını barındırmaz, sadece korkutan bir Allah tasavvuru çizmiştir. (ss. 175-176)

Son bölüm "Kelâmdan/Akıldan Tasavvufa/Keşfe Giden Yolda Bazı Mülahazalar" isminde olup Muhâsibî (öl. 243/857), Aynü'l-Kudât el-Hemedânî (öl. 525/1131) gibi isimlerin akıl hakkındaki değerlendirmeleri ile İbnü'l-Arabî'nin varlıkta teceddüt ve atomculuk anlayışına getirdiği eleştirilerin yanı sıra sûfî düşüncede nur, kaza-kader ve nedensellik yaklaşımlarına değinilmiştir. Akıl hakkında onun sınırlı olduğu, hataya düşebileceği ve ilahi olana, hakikate ve marifete ulaştırmayacağı gibi düşünceler burada da ele alınmakla birlikte Hemedânî'nin akıl alanı ve akıl ötesi alan ayrımı vurgulanmıştır. Çünkü bu ayrım ve onun bazı düşünceleri İbnü'l-Arabî tarafından da kullanılmıştır. İbnü'l-Arabî'nin Eş'arîler'in sürekli yaratma teorisini eleştirdiğini ve buna tecelli teorisiyle cevap verdiğini söyleyen yazar, burada Eş'arîler'in sürekli yaratmayı arazlar alanıyla sınırlı tuttuklarını, cevheri bundan dışladıklarını belirtir. Oysa onlara göre cevher arazlardan meydana gelen bütündür. Bu yüzden sürekli yaratmanın arazlarda söz konusu olduğunu ama arazların meydana getirdiği cevherde söz konusu olmadığını söylemek bir çelişkiyi barındırır. İşte İbnü'l-Arabî de bu çelişki yüzünden bu düşünceyi eleştirmektedir. (ss. 200-201) Yine İbnü'l-Arabî'ye göre kelâmcıların düştüğü bir hata da yaratmayı aklî olarak açıklamaya çalışmalarıdır. Oysa sûfîler yaratmayı Allah'ın her nefeste tecelli ettiğini söyleyerek açıklamaktadırlar. (s. 201)

Tasavvufta önemli yer tutan konulardan biri olan nübüvvet ve velayet için ayrı bir alt başlık açılmamış olup yer yer bu konuya değinilmiştir. Yine bu konuda da özellikle İbnü'l-Arabî'nin peygamberlikle ilgili görüşleri aktarılmıştır. (s. 214) Sûfîlerin kelâmcılarla aynı düşündükleri nadir konulardan biri olan nedensellik hakkında da yazar, sûfî düşüncede söz gelimi yanmanın ateşin sonucu olmadığına, bunu o anda Allah'ın yaratmasıyla gerçekleştiğine inanıldığını belirtmektedir. (s. 219) Aslında nedensellik mucizede olduğu gibi kerametlerin açıklanmasında da başvurulan bir yol olamaz. Bir velinin ateşin üzerinde yürümesini imkân dahilinde gören sûfî düşüncenin nedensellik ilkesini kabul etmesi beklenemez.

Sonuç

Tanıtmaya çalıştığımız bu kitap sûfî düşüncede kelâm eleştirisini konu alan bir çalışma olarak belirtilmekle birlikte sûfîlerin kelamcılara yönelttiği eleştiriler düşük düzeyde kalmıştır. Çalışma daha çok sûfî düşüncenin bir tanıtımı ya da özet aktarımı gibi olmuştur. Bununla birlikte tasavvufa dair verilen bilgiler bu dünyanın tanınmasına katkı sağlamaktadır. Ancak kitabın sonunda tasavvufun

kelâma ve mütekellime hangi konuda ve nasıl eleştiri getirdiği düşünüldüğünde akıl ve sürekli yaratma ile ilgili konular dışında diğer konularda da örnekler verilmesi beklenirdi. Akademik üslupla yazılmaya çalışılmakla birlikte eserde çok fazla miktarda yazım yanlışları ve "Eş'arîlerin, ilahi zatın teşbihle vasıflanmaması için yaptıkları te'vilde hataya düştüklerini, ancak teşbihten kurtulamadıklarını, onların, cisimlere teşbih yapmaktan mahiyet ve tanımda kadim niteliklerden farklı olan yaratılmış anlamlara teşbihe geçmişlerdir." (s. 59) örneğinde olduğu gibi cümle düşüklükleri görülmektedir. Kitaptan aynen alınan bu cümlenin başıyla sonunun uyumsuzluğu ortadadır. Bu tarzda olan ve okuyucunun kendi çabasıyla zihninde yeniden düzenleme yapmasını gerektiren pek çok cümle bulunmaktadır. Bu durum okuyucunun hızını ve hevesini kesmektedir. Bunların sonraki baskılarda düzeltilmesi ve yazım yanlışlarının giderilmesi kitabın kalitesini artırma yönünde atılacak önemli bir adım olacaktır.

Yazar çalışmasında sûfî dünyası ve düşüncesi hakkında ön bilgiler ve temel yaklaşım kazandıracak bilgi ve değerlendirmeler sunmuştur. Bununla birlikte sûfî dünyadaki önemli isimlerin görüşleri dağınık şekilde verilmiştir. Kitap kelâma dair eleştirilerin toplanmasına yönelik emek mahsulü bir çalışmadır. Kitap bu yönüyle yapılacak benzer çalışmalara kaynak ve altyapı sağlayacaktır. Ayrıca bu sahada çalışacakların başlangıç düzeyinde yararlanacakları bir eser olma hüviyetini taşımaktadır.

Balıkesir İlahiyat Dergisi - Balıkesir Theology Journal
ISSN 2149-9969| e-ISSN 2717-669X
Aralık / December 2020, 12: 291 - 296

MEHMET EMİN AY. ÇOCUKLARIMIZA ALLAH'I NASIL ANLATALIM. İSTANBUL: TİMAŞ, 2016, 192 S.

Muhammet Onur*

Ailenin en değerli varlığı olan çocukların dini tutum ve davranışların gelişmesinde aile ilişkilerinin önemi büyüktür. İlk yıllarda alınan sağlıklı dini eğitimin ileriki yıllarda çocuğun kişiliği üzerinde olumlu etkileri olacağı sahanın uzmanları tarafından belirtilmiştir. Bundan dolayı çocuğun yaşı, psikolojik yapısı ile bireysel farklılıkları dikkate alınarak verilecek dini eğitim uygulaması ile bilimsel dini eğitim yöntemlerin öğrenilmesi son derece önemlidir. Tanıtımını yaptığımız eser bu amaç doğrultusunda kaleme alınmıştır. Değişik alanlarda birçok başarılı esere imza atan sanatçı ve bilim insanı kimliğiyle tanınan Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Ana Bilim Dalı Başkanı Prof. Dr. Mehmet Emin Ay tarafından kaleme alınan bu kitap, anne babalara, öğretmenlere ve ilahiyat fakültelerinde lisans düzeyinde öğrenim gören öğrenciler için yardımcı ders kitabı olma özelliği taşımaktadır. Timaş Yayınları tarafından 38. baskısı yapılan eser geniş bir okur kitlesine ulaşmış ve çocuk eğitimi alanında klasikleşmiştir. Kitap, önsöz ve girişin ardından dört ana bölüm, sonuç ve bibliyografyadan oluşmaktadır. Önsöz bölümünde yazar, günümüzde din eğitiminin, genel eğitim ve öğretim içinde vazgeçilmeyecek bir yere sahip olduğunu belirtmiştir. Bu alanda yapılması gereken en önemli görevin, dinin asıl kaynaklarına dayalı, hurafelerden uzak bir din eğitimi ve öğretiminin temellerini hazırlamak olduğunu ifade etmiştir. Bu düşünce ile din eğitiminin önemli konularından biri olan "Allah'a İman Öğretimi"nin nasıl yapılması gerektiğini açıklamaya çalışmıştır. Yazar, din eğitimi bilim dalının diğer bilim dallarında yapılan araştırmalara dayandırılması gerektiğini, kendisinin "Allah'a İman" gibi hassas ve öğretimi birtakım incelikler taşıyan konuyu ele alırken diğer bilim dallarından faydalanarak eserin temelini oluşturmaya gayret ettiğini, kitabın aslında bir yüksek lisans tezi olup ilk baskısının 1987 yılında yapıldığını, mevcut eserin ise gözden geçirilerek kısmen genişletildiğini ve bazı resimlerin eklendiğini açıklamıştır.

Makale Türü / Article Type: Kitap Tanıtımı / Bookreview
Geliş Tarihi / Date Received: 09 Nisan 2020 / 09 April 2020
Kabul Tarihi / Date Accepted: 02 Mayıs 2020 / 02 May 2020

BAİD 12 2020

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Balıkesir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri ABD.
e-mail: onurmuhammet73@gmail.com - Orcid ID: http://orcid.org/0000-0001-2345-6789
Atıf/Citation: Muhammet Onur, "Mehmet Emin Ay. Çocuklarımıza Allah'ı Nasıl Anlatalım. İstanbul: Timaş, 2016, 192 s." *BAİD* 12 (Aralık 2020): 291 - 296
İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir.
Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Daha sonra kısaca eserin bölümleri hakkında bilgi vererek istifade ettiği başlıca kaynakları aktarmıştır.

Ülkemiz şartlarında ilkokul 4. sınıfta (10-11 yaşlar) Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersiyle karşılaşacağı zamana kadar, ailesi tarafından çocuğa yerli yerinde, dinin özüne uygun bir Allah inancı verilmesi maksadıyla eseri kaleme aldığını ifade ederek kitabın anne babalara, öğretmenlere ve konuyla ilgilenenlere faydalı olması temennisi ile bölümü sonlandırmıştır.

Giriş bölümünde yazar, gerek antropoloji gerekse psikoloji ve sosyoloji çalışmalarında mutlak manada dinsiz bir milletin görülmediği, basit ve batıl olsa da her millette bir dine, bir ilah fikrine rastlandığını ifade etmiştir. İnsanoğlu maddi ve manevi unsurları bünyesinde barındıran bir yapıya sahiptir. Bu nedenle, ruhi gıdası olan inanç duygusunu tatmin gayesiyle kutsal saydığı birtakım varlıklara tapar. İnsanlarda görülen bu mutlak inanç birliği ve din fikri ile Allah inancı da fıtridir. Yazar, dinin insan hayatındaki rolü ve İslam dininin diğer dinler karşısındaki yeri ile Allah'a iman duygusu üzerinde açıklamalar yapmıştır. Daha sonra, ilk yıllarda verilen eğitimin, sonraki hayatında çocuğu büyük ölçüde etkilediğini, yapılan araştırmalarda çocukluk çağında dini konulara ilginin yüksek olmasına rağmen, bu ilginin, sağlıklı bir yönlendirme olmadığı takdirde zamanla azalabileceğini hatta inkâr edici bir tutuma dönüşebileceğini, bundan dolayı din eğitiminin ilk çocukluk yıllarında en mükemmel şekilde verilmesi gerektiğini belirtmiştir.

Yazar, çocuğun karakterinin büyük bir bölümünün ilk beş yıl içinde oluştuğunu oysa okullardaki din eğitiminin ancak 10-11 yaşlarında verilmeye başlandığına dikkat çektikten sonra, eseri yazma amacının anne babalara çocuğun psikolojik yapısı hakkında birtakım temel bilgiler vermek ve Allah'a iman konusunda, dikkat edilmesi gereken esasları belirlemeye çalışmak olduğunu ifade etmiştir.

Kitabın birinci bölümünde yazar, dini eğitimin başarılı olabilmesi için bir sistemin takip edilmesi gerektiği, bunun da ancak din eğitimi ve öğretiminde psikoloji ve pedagoji kuralların bilinmesi, çocuğun ruh ve beden gelişimini sağlıklı bir şekilde tespit edilmesi ile mümkün olacağını ifade etmiştir. Çocuğun duygusal ve ruhsal gelişimi hakkında bilgi sahibi olmanın önemi ile çocuğun gelişim safhalarından ilk çocukluk devresi (2 – 6 yaşlar) hakkında genel bilgiler vermiştir. Ayrıca kişinin yaşayacağı dini temellerin büyük ölçüde bu dönem içerisinde oluşacağını vurgulamıştır. Öğrenme çağı olan son çocukluk devresinde (6 – 11 yaşlar) bazı dini kavramların ve ibadetlerin öğretilmesi üzerinde durmuş akabinde çocuğun duygusal gelişiminde dini duyguların oluşmasında önemli rol oynayan "Sevgi", "Bağlanma" ve "Korku" duygularını işlemiştir. Çocuğun zihinsel gelişiminde "Zihin" ve "Zekâ"nın tanımını yaparak dil gelişimini açıklamış ve birinci bölümü

çocuk zihniyetinin temel unsurları olan "Egosantrizm" ve "Animizm" ile ilgili kısa açıklamalarla sonlandırmıştır.

Müellif kitabın ikinci bölümünde, çocukta din duygusu ve Allah tasavvuru konusunu işlemiş ve birinci bölüme kıyasla daha geniş açıklamaların yanı sıra birçok başlık ve alt başlık kullanmıştır. "Çocukta Dini Duygunun Varlığı" başlığı altında çocukta din duygusunu çeşitli yönlerden ele almıştır. İlk olarak Prof. Dr. Kerim Yavuz'un çalışmaları doğrultusunda ülkemizde yapılan araştırmalara göre çocukta din duygusu konusunu işlemiş ve "Çocukların en çok Allah'ı merak ettikleri", "Çocukların fıtrat, kolay inanırlık, dini hazırlık ve uyum faktörlerinin etkisiyle 'Allah'ın var olduğuna' inanırlar" görüşüne yer vermiştir. "Batılı Psikologlara Göre Çocukta Din Duygusu" alt başlığında ise C. G. Jung, Remplein, Gemelli ve A. Vergote gibi psikologların, çocuğun dini inancında içgüdüsel bir bağlanmanın rol oynadığı görüşünü aktarmış ve konuyu ayet ve hadislerden örnekler vererek sonlandırmıştır. 'Fıtrat' kavramı üzerinde âlimlerin görüşlerini aktardıktan sonra "İslam Bilginleri ve Filozoflara Göre Çocukta Din Duygusu" alt başlığı altında, tarihi sıra gözetilerek, kısaca İbn-i Miskeveyh, İbn-i Sina, İbn-i Hazin, Gazzali ve İbn-i Tufeyl'in konu hakkında görüşlerine yer vermiştir. "Çocukta Din ve Allah İnancının Gelişmesi" başlığı altında inanç duygusunun gelişme dönemindeki özelliklerini ele almış ve Vergote'un dini gelişim özellikleri hakkında söz etmiştir. "Çocukta Dini İlgi ve İnanma İhtiyacı" başlığı altında ise dini ilgi ve istek ile inanma ihtiyacı konusunu kısaca işlemiştir. "Çocuklarda Allah Tasavvuru" başlığı altında, çocuktaki tabii inanma isteğinin O'nu Allah'ı tasavvur temayülüne götüreceğini ve zaman zaman anne babalarına "Allah nerede?, Allah ne kadar büyük?" gibi sorular yönelteceğini belirten yazar daha sonra "Tasavvur" kavramının tanımını yapmıştır. "Çocuklarda Somut Tanrı Tasavvuru" alt başlığı altında 3-7 yaş arası çocuklarda Allah tasavvurunun antropomorfizm (insana benzeme) bir özellik göstereceğini belirtmiş daha sonra Yurdagül Konuk tarafından tespit edilen özelliklere yer vermiş ve "Allah kiminle kalıyor?, Allah görülebilir mi?, Allah insanları sever mi?, Çocuklar Allah'tan korkar mı?" gibi sorulara çocukların verdiği cevapları bir taraftan eserine nakletmiş diğer taraftan konu ile ilgili açıklamalarda bulunmuştur. Allah-çocuk sevgisi konusunu detaylı bir şekilde inceledikten sonra Fromm'un konu hakkında görüşlerini oldukça uzun bir pasaj aktararak okuyucunun dikkatine sunmuştur. Aynı şekilde korku konusunda Allah'tan korkan çocukların korku ifadelerini aileden gelen yanlış dini öğretilerin meyvesi olduğu "Allah'ın insanı taş yapması" veya "çarptığını" büyüklerden öğrendiklerini dolayısıyla tabii olmayan bir Allah korkusu olduğunu açıklamış, çocukların büyük bir çoğunluğunun (%65,90) Allah'tan korkmadığını aktarmıştır. Yazar, "Allah'ın rahmeti, şefkati, sonsuz kudretini öğretmek ve tabiat hadiselerinden, çevredeki müspet görünümlerden örnek vererek, Allah korkularının olumsuzluklara sapmasını önlemek gerekir."

açıklamasını yaptıktan sonra Batı ülkelerinde yapılan çalışmalarda Allah tasavvuru ile ilgili tespitlerden aktarımda bulunmuştur. Daha sonra çocukların "Tanrı'yı anlamada zorluk çektikleri için, O'nu zihni kapasitelerinin sınırları içinde kendilerince en kolay olan şekliyle müşahhaslaştırarak ve çoğu zaman da insana benzeterek tahayyül ederler" açıklamasından sonra "Ancak yaşının ilerlemesiyle ondaki antropomorfist kavrayışın, yerini gitgide sembolik ve ruhani bir anlayışa terk ettiği görülecektir." ifadeleriyle hemen her çocukta rastlanabilen antropomorfist Allah tasavvuru, 3-7 yaş aralığı çocuklar için gayet doğal bir süreç olduğu, önemli olan çocuğun mücerred anlayışa sahip olabilmesi için gerekli zihni gelişimin sağlanması ve bu konuda anne ile babanın çocuklara yardımcı olması gerektiğini ifade etmiştir.

Son olarak çocukların bu yaşlarda sordukları sorulara karşı tavsiyelerde bulunmuş ve Mualla Selçuk'un da tavsiyelerini aktarıp konu başlığını sonlandırmıştır. Bölümün diğer bir başlığı ise "Çocuklarda Soyut Allah Tasavvuru" olup genellikle çocukların 5-7 yaşından itibaren soyut Allah tasavvuruna geçmekle beraber egosantrik duyguların tesirinde kalan bir Allah tasavvurunun da söz konusu olduğu sebepleriyle birlikte dile getirmiştir. Allah tasavvurunda 7-9 yaşların önemini izah ederek ikinci bölümü bitirmiştir.

Kitabın üçüncü bölümünde yazar, "İslam'da Çocuğun Değeri ve Ailenin Önemi" konusunu ele almıştır. İslam'ın çocuğa verdiği değer, birçok ayet ve hadis-i şerif zikrederek göstermeye çalışmış ayrıca Peygamberimiz'in hayatından çocuklara karşı göstermiş olduğu sevgi ve merhamet ile ilgili birçok örnek vermiştir. Daha sonra çocuğun dini karakterini aile içinde kazanacağını belirtmiş, ailenin önemi ile anne babanın rolü hakkında bilgiler vermiş ve çocuğun ilk dini tecrübeyi aile içerisinde edineceğini dolayısıyla en küçük yaşlardan itibaren "dindar" veya "dine karşı kayıtsız" olmaya başlayacağını vurgulamıştır. Rousseau'nun görüşleri ile Ömer Seyfettin'in aile içi dini tecrübelerini aktararak konuya zenginlik kazandırmıştır.

Kitabın dördüncü ve son bölümünde ise "Allah'a İman Öğretiminde Temel Duygular" ile "Allah'a İman Öğretiminde Temel Prensipler" konusu iki alt başlık olarak işlemiştir.

Yazar bu bölümde, "Allah'a İman Öğretiminde Temel Duygular" başlığı altında, önceki bölümlerde elde edilen pedagoji ve din psikolojisinin tespitleri ışığında, Allah'a iman öğretimindeki temel duygular ve öğretim faaliyetinde dikkat edilmesi gereken esaslar üzerinde durulacağını ifade ederek Allah ile ilgili bilgilerin ne şekilde verileceği veya iman öğretiminin nasıl yapılması gerektiğinin cevabını bulmak maksadıyla, konuyu iki bölümde ele alacağını belirtmiştir. "Ümit ve Bağlanma Duygusu" konusunda "Allah Sevgisi" ile "Allah Korkusu"

hakkında açıklamalarda bulunmuştur. Özellikle Allah korkusunun toplumumuzda ne şekilde telkin edildiği ve ne gibi sonuçlara yol açtığı örneklemelerle açıklamıştır. "Allah'a İman Duygusunun Ruh Sağlığı Açısından Önemi" hakkında kısaca bilgi verdikten sonra bölümün ikinci alt başlığı olan "Allah'a İman Öğretiminde Temel Prensipler" konusunu gerek pedagojik kaynaklar gerekse din psikolojisi araştırmaların yardımıyla çocuklara Allah'a iman öğretimi yapılırken dikkat edilmesi gereken prensipleri belirlemeye çalışacağını vurgulamıştır. Ayrıca büyük bir incelik ve dikkatle öğretilmesi gereken iman kavramının, aileler tarafından çoğu kez yanlış telkin edildiğini ve olumsuz neticeler verdiğini belirtmiştir.

Yazar, iman öğretimi konusunda sevgiye dayalı bir öğretim metodunun izlenmesi gerektiğini ifade etmiştir. Bu konuda çeşitli ayet ve hadislerin yanı sıra İslam bilginleri ile psikologların görüşlerine yer vererek düşüncesini desteklemiştir.

Yazar aynı metodu takip ederek çocuklara iman öğretiminde; müsamahalı ve hoşgörülü olunmasını, tedricilik esasına önem gösterilmesini, yer ve zaman faktörlerinin dikkate alınmasını, ideal şahsiyetlerin örnek gösterilmesini, çocuğun gönlüne hitap edilmesini ve çocuğun dikkatini çevredeki eşya ve olaylara yönlendirilmesini salık vererek, bu tavsiyeleri başlıklar halinde sunmuş ve her başlık hakkında kısa açıklamalarda bulunmuştur.

Sonuç kısmında "İnsan hayatında önemli bir yeri olan ibadetlerin asıl dayanağı inanç sistemidir. İmân olmadan ibadetin varlığı düşünülemez. O halde, her şeyden önce sağlam bir iman temeli oluşturulmalıdır. Bu temelin en önemli yapı taşı Allah'a iman olduğuna göre, bunun yetişkinler tarafından yetişmekte olan nesillere kazandırılması en önemli görevdir." sözleriyle başlayan yazar "Allah sevgisi esas alınarak, çocuğun ümit ve güven duygularını geliştiren bir iman öğretimi, çocuğa pek çok yönden fayda sağlayacak ve böyle bir eğitim sayesinde çocuk, ümit ve neşe dolu bir şekilde, hayata sevgi ile bakacaktır. İnsan ruhu için gerekli olan Allah korkusu ise, ancak çocuğun vicdan duygusu geliştikten sonra, bir başka ifadeyle, cennet, cehennem ve ahiret gibi mücerret kavramları anlayabilecek zihin yapısına sahip olduğu zaman telkin edilmelidir. 12-13 yaşlarından sonra ve gerektiği zaman ona Allah korkusunun telkini, vicdan gelişimine olumlu katkıda bulunacaktır." ifadeleriyle sonlandırmış ve eserin sonuna zengin bir bibliyografyaya yer vermiştir.

Sonuç olarak, genelde çocuğun din eğitimi, özelde ise Allah'a iman öğretimini, başta ayet ve hadisler olmak üzere Doğu'nun ilim ve irfanı ile Batı'nın bilimsel verilerini göz önüne alarak açıklamaya çalışan yazar sahasında özgün bir eser kaleme almıştır. Konular, başlıklar ve alt başlıklar halinde kısa, öz ve sade bir

anlatımla başta Peygamberimiz'in hayatı olmak üzere çeşitli örneklemlere başvurmuş, gerek İmam Gazali, Kınalızade, Taşköprülüzade, Cevdet Said, Elmalılı, Malik b. Bedri, İbn-i Miskeveyh, İbn-i Sina, İbn-i Hazin, İbn-i Tüfeyl gibi İslam bilginleri ve filozofların, gerekse Rousseau, Piaget, Jacquin, Jung, Remplein, Allport, Salzmann, Vergote gibi psikolog ve pedagogların görüşlerine yeri geldiğinde aktarımda bulunarak bilimsel ve pedagojik bilgiler ışığında konuyu incelemiş olması esere ayrı bir değer katmıştır. Bu güzel, özgün, faydalı eseri başta anne babalar ve öğretmenler olmak üzere geniş okur kitlesinin istifadesine sunmuştur.

Eserin eleştirilebileceği tek yön ise, eserin başlığı ile işlenen konuların birebir uyuşmamasıdır. Her ne kadar yazar, asıl konunun işlendiği dördüncü bölümün daha iyi anlaşılması için, ilk üç bölümü kaleme almış olduğunu ve ilk üç bölümde elde edilen bilimsel veriler ışığında, konunun en doğru şekilde nasıl işlenmesi gerektiğini belirtmişse de işlenen konuların tümünü kapsayacak bir başlığın kullanılmasının daha uygun olacağı düşüncesindeyiz.

Balıkesir İlahiyat Dergisi Yayın İlkeleri

Balıkesir İlahiyat Dergisi (BAİD), yılda iki kez (Haziran-Aralık) yayımlanan bilimsel ve uluslararası hakemli akademik bir dergidir.

Dergi, Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından yayına hazırlanmaktadır.

Derginin yayın dili Türkçe'dir. Diğer dillerdeki yazılar da Yayın Kurulu kararıyla yayınlanabilir.

Dergide telif, tercüme, sadeleştirme, edisyon kritik, kitap tanıtımı ve kongre-sempozyum değerlendirmeleri vb. çalışmalar yayımlanır.

Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.

Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez.

Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, editörün ön incelemesinden sonra Yayın Kurulu tarafından belirlenen konunun uzmanı iki hakeme gönderilir.

Yazının gönderildiği her iki hakemden olumlu rapor gelmesi durumunda yazı yayımlanır. İki hakemin olumsuz görüş belirtmesi durumunda yazı yayımlanmaz. Bir hakem olumlu, diğeri olumsuz görüş belirtmişse, alan uzmanı üçüncü bir hakeme gönderilir. Üçüncü hakemden olumsuz rapor gelmesi durumunda ise yazı yayınlanmaz. Üçüncü hakemden olumlu rapor gelmesi durumunda yazı hakkındaki son karar, raporların içeriği dikkate alınarak Yayın Kurulu tarafından verilir.

Yayımlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Düzeltmeler yapıldıktan sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı editör tarafından kontrol edilerek son karar verilir.

Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları Balıkesir İlahiyat Dergisi'ne (BAİD) aittir. Dergide yer alan yazıların hakları saklı olup, tamamı veya bir kısmı kaynak gösterilmeden alıntılanamaz.

Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadan dergiye ulaştırılan yazılar değerlendirmeye alınmaz.

Dergide yayımlanan yazıların dil, bilim ve hukuksal açıdan her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.

Balıkesir İlahiyat Dergisi Yazım Kuralları

Balıkesir İlahiyat Dergisi'nde (BAİD) yayımlanan yazılarda hem metin hem de kaynakça yazımında dipnot ve metin içi atıf yönetiminin kullanılabildiği İSNAD 2.0 Atıf Sistemi / The ISNAD 2.0 Citation Style kullanılır. Dolayısıyla İSNAD Atıf Sistemine göre yazılmış yazılar kabul edilir.

Balıkesir İlahiyat Dergisi'nde (BAİD) yayımlanması istenen yazılar, teolojiyi merkeze alan sosyal bilimler alanında, bilime katkısı olan özgün çalışmalar olmalı ve aşağıda belirtilen nitelikleri taşımalıdır:

- Türkçe ve yabancı dildeki başlıklar; yazının içeriğiyle uyumlu olmalı, yazının konusunu kısa, açık ve yeterli ölçüde yansıtmalıdır.
- Türkçe ve yabancı dildeki özetler; yazının amacını, kapsamını ve sonuçlarını yansıtmalıdır.
- Makale, akademik bir çalışma türü olan bildiri, yüksek lisans veya doktora tezinden üretilmiş ise mutlaka makalenin ilk sayfasında belirtilmelidir.
- Makalenin hazırlanmasında bilimsel yöntemlere uyulmalı, çalışmanın konusu, amacı, kapsamı, hazırlanma gerekçesi vb. bilgiler yeterli ölçüde ve belirli bir düzen içinde verilmelidir.
- Yazıda kullanılan kaynaklar, yazım kurallarına uygun olarak düzenlenmeli, değinilen her belge kaynaklar kısmında yer almalı, ancak yazıda değinilmeyen belgelere kaynaklar kısmında yer verilmemelidir.
- Sonuçlar, araştırmanın amaç ve kapsamına uygun olmalı, ana çizgileriyle ve öz olarak verilmeli, metinde sözü edilmeyen veri ya da bulgulara yer verilmemelidir.

Sayfa düzeni: A4 boyutunda kenar boşlukları sol 3; üst, alt ve sağ 2,5 cm şeklinde ayarlanmalıdır.

- Yazı biçimi: Metin kısmı Calibri yazı tipi, 10 punto ve başlıklar bold olarak yazılmalıdır. Ana metin kısmı satır aralığı 1,15, dipnotlar ise satır aralığı tam, değer 10 nk ve metinle aynı yazı tipinde 8 punto ile yazılmalıdır. Ana metin ve dipnotlar Aralık → Önce: 6 nk, Sonra: 0 nk şeklinde olmalıdır. Özetler 9 punto ile yazılmalıdır.
- Makalenin başlığı ilk sayfanın başına kalın 12 punto büyük harflerle sayfa ortalanarak yazılmalıdır.
- Yazar Ad(lar)ı ve Kurum(lar)ı: Başlıktan sonra 2 satır aralığı verilerek sayfanın ortasında yazar ad(lar)ına yer verilmelidir.
- Yazar künyesinden sonra 2 satır aralığı boşluk bırakılarak özet kısmı 9 punto Calibri yazı tipiyle yazılmalıdır. Türkçe ve İngilizce özet, en az 150 ve en fazla 250 kelimeden oluşmalıdır. Özet (Abstract) kısmında; araştırmanın konusu, kapsamı, önemi, amaçları ve sonuçları belirtilmelidir.
- Özet ve Abstract kısımlarının ardından en az 5, en çok 8 sözcükten oluşan "Anahtar Kelimeler/Keywords" yer almalıdır. İlk kavram mutlaka bilim dalı adı olmalıdır. Daha sonra makale içeriğini tam olarak yansıtan kavramlar eklenmelidir.
- Makale; tablo, şekil, fotoğraf ve kaynaklar dâhil 40 sayfayı geçmemelidir.

N o t:

Dipnot ve metin içi atıf yönetiminin kullanılabildiği İSNAD 2.0 Atıf Sistemi / The ISNAD 2.0 Citation Style'nin kullanımına ilişkin örnekler ve detaylı bilgi için bkz.:
https://www.isnadsistemi.org/

Etik Beyanı

Balıkesir İlahiyat Dergisi'nde uygulanan yayın süreçleri, bilginin tarafsız ve saygın bir şekilde gelişimine ve dağıtımına temel teşkil etmektedir. Bu doğrultuda uygulanan süreçler, yazarların ve yazarları destekleyen kurumların çalışmalarının kalitesine doğrudan yansımaktadır. Hakemli çalışmalar bilimsel yöntemi somutlaştıran ve destekleyen çalışmalardır. Bu noktada sürecin bütün paydaşlarının (yazarlar, okuyucular ve araştırmacılar, yayıncı, hakemler ve editörler) etik ilkelere yönelik standartlara uyması önem taşımaktadır. Balıkesir İlahiyat Dergisi yayın etiği kapsamında tüm paydaşların aşağıdaki etik sorumlulukları taşımasını beklenmektedir.

Aşağıda yer alan etik görev ve sorumluluklar, açık erişim olarak Committee on Publication Ethics (COPE) tarafından yayınlanan rehberler ve politikalar dikkate alınarak hazırlanmıştır (Bk. COPE Yönerge Türkçe).

Ayrıca bkz. İlahiyat Alan Dergileri Editörler Çalıştayı I Kararları (20/01/2018)

Ayrıca bkz. İlahiyat Alan Dergileri Editörler Çalıştayı II Kararları (19/01/2019)

Hakemli dergide bir makalenin yayımlanması uyumlu ve saygı duyulan bilgi ağının gelişmesinde gerekli bir temel yapı taşıdır. Bu, yazarların ve onları destekleyen enstitülerinin çalışmalarının kalitesinin doğrudan yansımasıdır. Hakemli makaleler bilimsel metotları destekler ve şekillendirir. Bu yüzden beklenen etik davranışların standartlarında anlaşmaya varmak yayımlama ile ilgili tüm taraflar, yazar, dergi editörü, hakem ve yayımcı kuruluşlar için önemlidir:

1.Yazarlık

a) Kaynakça listesi eksiksiz olmalıdır.

b) İntihal ve sahte veriye yer verilmemelidir

c) Aynı araştırmanın birden fazla dergide yayımlanmasına teşebbüs edilmemeli, bilim araştırma ve yayın etiğine uymalıdır.

Bilim araştırma ve yayın etiğine aykırı eylemler şunlardır:

a) İntihal: Başkalarının fikirlerini, metotlarını, verilerini, uygulamalarını, yazılarını, şekillerini veya eserlerini sahiplerine bilimsel kurallara uygun biçimde atıf yapmadan kısmen veya tamamen kendi eseriymiş gibi sunmak,

b) Sahtecilik: Araştırmaya dayanmayan veriler üretmek, sunulan veya yayınlanan eseri gerçek olmayan verilere dayandırarak düzenlemek veya değiştirmek, bunları rapor etmek veya yayımlamak, yapılmamış bir araştırmayı yapılmış gibi göstermek,

c) Çarpıtma: Araştırma kayıtları ve elde edilen verileri tahrif etmek, araştırmada kullanılmayan yöntem, cihaz ve materyalleri kullanılmış gibi göstermek, araştırma hipotezine uygun olmayan verileri değerlendirmeye almamak, ilgili teori veya varsayımlara uydurmak için veriler ve/veya sonuçlarla oynamak, destek alınan kişi ve kuruluşların çıkarları doğrultusunda araştırma sonuçlarını tahrif etmek veya şekillendirmek,

d) Tekrar yayım: Bir araştırmanın aynı sonuçlarını içeren birden fazla eseri doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde ayrı eserler olarak sunmak,

e) Dilimleme: Bir araştırmanın sonuçlarını araştırmanın bütünlüğünü bozacak şekilde, uygun olmayan biçimde parçalara ayırarak ve birbirine atıf yapmadan çok sayıda yayın yaparak doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde ayrı eserler olarak sunmak,

f) Haksız yazarlık: Aktif katkısı olmayan kişileri yazarlar arasına dâhil etmek, aktif katkısı olan kişileri yazarlar arasına dâhil etmemek, yazar sıralamasını gerekçesiz ve uygun olmayan bir biçimde değiştirmek, aktif katkısı olanların isimlerini yayım sırasında veya sonraki baskılarda eserden çıkarmak, aktif katkısı olmadığı halde nüfuzunu kullanarak ismini yazarlar arasına dâhil ettirmek,

g) Diğer etik ihlali türleri: Destek alınarak yürütülen araştırmaların yayınlarında destek veren kişi, kurum veya kuruluşlar ile onların araştırmadaki katkılarını açık bir biçimde belirtmemek, insan ve hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalarda etik kurallara uymamak, yayınlarında hasta haklarına saygı göstermemek, hakem olarak incelemek üzere görevlendirildiği bir eserde yer alan bilgileri yayınlanmadan önce başkalarıyla paylaşmak, bilimsel araştırma için sağlanan veya ayrılan kaynakları, mekânları, imkânları ve cihazları amaç dışı kullanmak, tamamen dayanaksız, yersiz ve kasıtlı etik ihlali suçlamasında bulunmak (YÖK Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi, Madde 8).

2. Yazarın Sorumlulukları

a) Tüm yazarlar önemli oranda araştırmaya katkıda bulunmalıdır.

b) Makaledeki tüm verilerin gerçek ve özgün olduğu beyanı gerekir.

c) Tüm yazarlar geri çekmeyi ve hataların düzeltilmesini sağlamak zorundadır.

3. Hakemlerin Sorumlulukları

a) Değerlendirmeler tarafsız olmalıdır.

b) Hakemler araştırmayla, yazarlarla ve/veya araştırma fon sağlayıcılar ile çıkar çatışması içerisinde olmamalıdır.

c) Hakemler ilgili yayımlanmış ancak atıfta bulunulmamış eserleri belirtmelidirler.

d) Kontrol edilmiş makaleler gizli tutulmalıdır.

4. Editöryal Sorumluluklar

a) Editörler bir makaleyi kabul etmek ya da reddetmek için tüm sorumluluğa ve yetkiye sahiptir.

b) Editörler kabul ettiği ya da reddettiği makaleler ile ilgili çıkar çatışması içerisinde olmamalıdır.

c) Sadece alana katkı sağlayacak makaleler kabul edilmelidir.

d) Hatalar bulunduğu zaman düzeltmenin yayımlanmasını ya da geri çekilmesini desteklemelidir.

e) Hakemlerin ismini saklı tutmalıdır ve intihal/sahte veriye engel olmalıdır.

Hakemlik süreci bilimsel yayımlamanın başarısının merkezinde bulunmaktadır. Hakemlik sürecinin korunması ve iyileştirilmesi taahhüdümüzün bir parçasıdır ve Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin bilim camiasına yayıncılık etiği ile ilgili her durumda özellikle şüpheli, yinelenen yayınlar olması durumunda ya da intihal durumlarında yardım etme zorunluluğu vardır.

Okuyucu Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayınlanan bir makalede önemli bir hata ya da yanlışlık fark ettiğinde ya da editöryal içerik ile ilgili herhangi bir şikâyeti (intihal, yinelenen makaleler vb.) olduğu zaman balikesirilahiyatdergisi@balikesir.edu.tr adresine mail atarak şikâyette bulunabilir. Şikâyetler gelişmemiz için fırsat sağlayacağından şikâyetleri memnuniyetle karşılarız, hızlı ve yapıcı bir şekilde geri dönüş yapmayı amaçlarız.

İntihali Ortaya Çıkarma

Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayınlanmak üzere gönderilen makaleler, en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur. Ayrıca intihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir.

Dergi Kurulları ve Görevleri

1- Dergi Sahibi

Derginin ait olduğu birimin dekanı o derginin "Dergi Sahibi" olarak görevlidir.

2- Yazı İşleri Müdürü

(a) Basın Kanunu ve diğer düzenlemelerden kaynaklanan yükümlülükleri yerine getirir.

(b) Yayın kurulu üyeleri arasında koordinasyonun sağlanmasında dergi editörüne yardımcı olur.

(c) Derginin iktisadi konularının çözümlenmesi ve ilgili işlemleri yürütür.

3- Editör

(a) Editörler, fakülte yönetim kurulu tarafından seçilirler.

(b) Editörler birden fazla olduğunda, bunlar kendi aralarında görev paylaşımı yaparlar.

c) Editör, derginin yayın politikasını belirler ve bu politika ile ilgili olarak Yayın Kurulu'nun katkılarını alır.

ç) Editör, derginin zamanında, bilimsel ve teknik açıdan eksiksiz basılmasını sağlamakla sorumludur. Dergi sürecinin tüm aşamalarıyla yakından ilgilenir ve bu sürecin hızlı, titiz ve etik anlayışa uygun bir biçimde yürütülmesini sağlar.

d) Editör, dergiye gelen özel sayı önerilerini değerlendirmek, derginin işleyişi ile ilgili sorunları çözmek ve derginin vizyonunu geliştirmek amacıyla yılda en az dört kez olmak üzere belli aralıklarla Yayın Kurulu'nu toplar ve Yayın Kurulu'na başkanlık eder.

e) Editör, dergiye gelen makalelerle ilgili ilk değerlendirmeyi yapar; gelen makaleyi konu ve dergi ilkeleriyle uyumu açısından inceledikten sonra alan editörüne gönderir veya dergi için uygun olmadığına karar vererek reddebilir.

f) Editör, kabul edilen makaleleri bilimsel geçerlilik, gramer, üslup ve imlâ yönünden inceler veya denetimi altında incelenmesini sağlar.

g) Editör, dergideki gelişmeleri, Yayın Kurulu kararlarını, derginin yayın durumunu özetleyen yıllık faaliyet raporu hazırlar.

ğ) Editör, Yardımcı Editör veya Yardımcı Editörlerini belirler; gerekli durumlarda yardımcılarını değiştirebilir. Editörün, herhangi bir nedenle görevinde bulunamadığı hallerde, yerine, tayin edilen Yardımcı Editör vekalet eder.

h) Editör, Yayın Kurulu'nda oy birliği sağlanamayan konularda, Yayın Kurulu'ndaki eğilimleri de göz önünde bulundurarak son kararı verir.

4- Editör Yardımcıları

a) Yardımcı Editör, Editör'ün çizdiği çalışma planı çerçevesinde Editör'ün verdiği işleri yürütmekle görevlidir.

b) Yardımcı Editör, dergi sürecinin hızlı, titiz ve etik anlayışa uygun bir şekilde sorunsuz yürütülmesi ve derginin zamanında ve eksiksiz basılması hususlarında Editör'e yardımcı olmakla sorumludur.

c) Yardımcı Editör, Editör'ün diğer görev ve sorumluluklarını yerine getirmesinde Editör'e yardımcı olur.

ç) Yardımcı Editör'ün görev süresi Editör tarafından belirlenir.

5- Alan Editörleri

a) Editörden gelen makalelerle ilgili değerlendirmeyi yapar; makaleyi konu, içerik ve dergi ilkeleriyle uyumu açısından inceledikten sonra hakemlik sürecine dâhil eder ve uygun hakemlere gönderebilir veya makalenin alan için uygun olmadığına karar vermesi durumunda red konusunda editöre öneride bulunabilir.

b) Makalenin hakemlere gönderilmesi ve sonuçlandırılması süreciyle ilgili iş ve işlemleri yürütür.

c) Hakemlik teklif süreci 7 gün, değerlendirme süreci 15 gündür. Süresi içerisinde geri dönmeyen hakemlere 7 gün ek süre verir. Bu bağlamda raporlarını zamanında iletmeyen hakemlere periyodik hatırlatmalarda bulunur.

d) Gelen hakem raporlarını editöre iletir.

6-Yayın Kurulu

a) Yayın Kurulu, derginin bilimsel akışına ve yayınlanmasına ilişkin her türlü değerlendirme ve önerileri görüşür. Bu çerçevede görüş bildirir ve önerilerde bulunur.

b) Yayın Kurulu, derginin yayın yaptığı alanlarda hakem havuzlarının oluşturulmasını sağlar; hakemlik sürecine alınması uygun görülen makaleler için Editör Kurulu'na hakem önerilerinde bulunur. Dergi işleyişinin aksamaması için konuyla ilgili Editör'ün görevlendirdiği Yayın Kurulu Üyeleri, herbir makale için hakem önerilerini Editör Kurulu'na en geç 10 gün içinde iletmekle sorumludur.

c) Yayın Kurulu Üyeleri, derginin yayın politikası, işleyişi, yayın ilkeleri ve yazım kurallarının belirlenmesinde görüşte bulunmak ve karar almakla sorumludur.

ç) Yayın Kurulu toplantıları, toplantı yeter sayısı aranmaksızın Editör'ün başkanlığında yapılır. Bu toplantılara tüm Yayın Kurulu üyeleri katılmakla yükümlüdür. Gerekli görülmesi halinde görüş bildirmeleri için Yayın Kurulu üyeleri dışından kişiler de Yayın Kurulu toplantılarına Editör tarafından davet edilebilirler. Yayın Kurulu'nda, oylama gerektiren hallerde, sadece Yayın Kurulu üyelerinin oy hakkı vardır. Yayın Kurulu toplantılarının bir yıl içinde en az yarısına katılmamış olan veya toplantıya katılmakla beraber görev ve sorumluluklarını aksatan Yayın Kurulu üyeleri, üyeliklerinin sona erdirilmesi doğrultusunda Rektörlüğe bildirilir.

d) Yayın Kurulu üyeleri, derginin e-posta listesine gönderilen elektronik mesajları okumak ve dergiyle ilgili gelişmeleri takip etmek zorundadır.

e) Yayın Kurulu üyeleri aralarında görev ünvanı, kadro derecesi vb. farklılıklardan dolayı, yetki ve sorumlulukları açısından ayrıcalık yoktur. Yayın Kurulu en az 6 kişi oluşur.

7. Danışma Kurulu

a) Danışma Kurulu, hakem havuzunun genişletilmesi, uygun hakemlerin bulunması, derginin ulusal ve uluslararası platformlarda tanıtımı ve diğer bilimsel ve teknik konularla ilgili dergiye danışmanlık yapar.

b) Danışma Kurulu, derginin bilimsel içeriğinin ve kalitesinin geliştirilmesi için öneriler getirir. Bu doğrultuda dergiye nitelikli makale başvurularının gelmesi için temaslarda bulunur.

c) Danışma Kurulu üyeleri, kurulun görev kapsamına giren konularda deneyim kazanmış ve/veya derginin kapsadığı bilimsel alanlarda uzmanlaşmış, akademik etiğe bağlı ve dergiyi uluslararası

düzeye taşıyabilecek nitelikte kişilerden seçilir. Danışma Kurulu, en az 10 kişiden oluşur. Belli bir görev süresi yoktur. Bu kurulun belirlenmesinde Editör yetkilidir. Editör, Yayın Kurulu üyelerinin önerilerini ve diğer önerileri değerlendirerek Danışma Kurulu'nu belirler.

8. Hakem Kurulu

(a) İlgili dergiye sunulan makalenin içeriğine göre yayın kurulu tarafından belirlenir.

(b) Hakemler, gönderilen yazıları yöntem, içerik ve özgünlük açısından inceleyerek yayına uygun olup olmadığına karar verir.

9. Dergi Sekreteryası

a) Dergi Sekreterliği, derginin çeşitli kurulları arasında koordinasyonu sağlayarak derginin tüm birimlerinin eşgüdümlü çalışmasına yardımcı olan birimdir.

b) Dergi Sekreteri, derginin dosyalama, fotokopi ve diğer sekreterlik işlerini yürütür; dosyalama işlemlerini zamanında, eksiksiz ve denetime açık bir şekilde yapmakla sorumludur.

c) Dergi Sekreteri, dergiye elektronik postayla gelen mesajları takip eder, telefon sorgularını cevaplandırır ve diğer rutin mektuplaşmaları yerine getirir.

ç) Dergi Sekreteri, dergi toplantılarına raportör olarak katılır; görüşülen konular ve alınan kararlarla ilgili toplantı tutanağı hazırlar. Toplantı esnasında tutulan tutanaklar, toplantı sonrası en geç iki hafta içinde tüm Yayın Kurulu Üyeleri'ne yazılı veya elektronik ortamda iletilir.

d) Dergi Sekreteri, Editör Kurulu'nun çizdiği çalışma planı çerçevesinde Editör'ün verdiği işleri yürütmekle görevlidir.

e) Dergi Sekreteri, hakem ve duyuru listelerinin oluşturulması, yıllık faaliyet raporunun hazırlanması (dergiyle ilgili istatistiklerin çıkarılması ve tablolaştırılması), akademik konferanslarda veya oluşturulacak stantlarda dergiyi temsilen görevde bulunmak ve dergi süreciyle ilgili diğer tüm yardımcı görevleri yerine getirmekle sorumludur.

f) Dergi Sekreterilerinin görev süreleri Editör tarafından belirlenir.

Hakemlerin Belirlenmesi

a) Hakemler, Yayın Kurulu Üyeleri'nin önerdiği kişiler arasından Editör Kurulu tarafından belirlenir ve her sene derginin son sayısında hakem gizliliğini sağlamak amacı ile hakem listelerinin en az 30 isimden oluşması durumunda tek liste halinde yayımlanır (Bkz. İlahiyat Alan Dergileri Editörler Çalıştayı II Kararları: 19/01/2019).

b) Hakemler, ulusal ve uluslararası yayınları olan ve kendi alanlarında tanınmış, bilimsel geçmişe ve/veya bilgi birikime sahip kişiler olmalıdır.

c) Editör Kurulu, hakemleri belirlerken hakemle makale sahibi arasında ilgi ve çıkar ilişkisi olup olmadığını gözetir. Hakemlere gönderilen makalelerde makale sahiplerinin kimliği gizli tutulur.

ç) Hakemler, Editör Kurulu tarafından oluşturulan puanlama sistemine göre, etik kurallara bağlılık, bilimsel yeterlilik ve hazırlanan raporların niteliği gibi hususlar göz önünde bulundurularak, değerlendirilir ve seçilir.

Dergideki Görevlerin Sona Ermesi

Aşağıdaki koşulların oluşması durumunda dergide görevde bulunan kişilerin görevleri sona erer. Görevli kişinin,

a) Kendi isteğiyle görevden çekilmesi / istifa etmesi,

b) Kendisine verilen görevi eksik, hatalı veya taraflı olarak yapması ve/veya bulunduğu kurulun görev ve sorumluluklarını yerine getirmemesi,

c) Araştırma etiğine aykırı davranışlarda bulunduğunun tespit edilmesi, durumlarında görevli kişinin dergideki görevi sona erer.