

İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ  
İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

# MÎZÂNÜ'L-HAK

İSLAMİ İLİMLER DERGİSİ



# MÎZÂNÜ'L-HAK

## İSLAMİ İLİMLER DERGİSİ

Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies

میزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية

ISSN 2149 9896 e-ISSN: 2636-8161

Sayı / Number / 12: العدد • Yıl / Year / 2021: السنة

Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi, uluslararası hakemli süreli yayındır. / The Owner on behalf of the Faculty of Islamic Sciences, Izmir Kâtip Çelebi Üniv. / ميزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية، دورية علمية دولية محكمة نصف سنوية.

İzmir Kâtip Çelebi Üniv. İslami İlimler Fakültesi adına Sahibi / The Owner on behalf of the Faculty of Islamic Sciences, Izmir Kâtip Çelebi Üniv. / المالك نيابة عن كلية العلوم الإسلامية بجامعة ازمير كاتب شلي

Prof. Dr. Sıddık KORKMAZ

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Responsible Editorial Director / مدير التحرير

Prof. Dr. Mehmet BAHÇEKAPILI

Baş Editör / Editor in Chief / رئيس التحرير

Doç. Dr. Cahit KÜLEKÇİ

Alan Editörleri / Section Editors / المحررون المسؤولون

Doç. Dr. Mehmet DIRİK ve Arş. Gör. Muhammed Ferruh ORUÇ

المحررون المسؤولون عن قسم العلوم الإسلامية الأساسية / Basic Islamic Sciences Section İngilizce Editors / Temel İslam Bilimleri Alan Türkçe Editörleri

Dr. Öğr. Üyesi Tahsin YILDIRIM ve Arş. Gör. Muhammed Taha TOPÇU

المحررون المسؤولون عن المقالات باللغة العربية / Araçça Yazı Alan Türkçe Editörleri / Arabic Works Section İngilizce Editors

Doç. Dr. Hakkı KARAŞAHİN ve Arş. Gör. Abdurrahman AKBOLAT

المحررون المسؤولون عن قسم العلوم الاجتماعية والإنسانية / Social Sciences and Humanities Section İngilizce Editors / Sosyal ve Beşeri Bilimler Alan Türkçe Editörleri

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet GEDİK ve Arş. Gör. Zeynep KIZILYAR

المحررون المسؤولون عن قسم تاريخ الإسلام وقونه / İslam Tarihi ve Sanatları Alan Türkçe Editörleri / Islamic History and Arts Section İngilizce Editors

Dr. Öğr. Üyesi Haris MACİC ve Dr. Öğr. Üyesi Merve ALTINLI MACİC

المحررون المسؤولون عن المقالات باللغة الإنجليزية / İngilizce Yazı Alan Türkçe Editörleri / English Works Section İngilizce Editors

Dr. Öğr. Üyesi Haris MACİC

المحرر المسؤول عن المقالات التعريفية (مثل تعريف الكتب والنودات العلمية) / Tanıtım Yazıları Alan Editör / Review Editor

Ediör Yardımcıları / Assistant Editors / مساعداو رئيس التحرير  
Arş. Gör. Elif OKUR, Arş. Gör. Merve Cengiz, Arş. Gör. Dr. İsmail ERKEN

Yayın Kurulu / Editorial Board / هيئة التحرير

Prof. Dr. Muhsin AKBAŞ, İzmir Kâtip Çelebi Üniv., • Prof. Dr. Bilal GÖKKİR, İstanbul Üniv., • Prof. Dr. Hasan KARATAŞ, Üniv. of St. Thomas, • Prof. Dr. İbrahim KUTLUAY, İzmir Kâtip Çelebi Üniv., • Prof. Dr. İlhan KUTLUER, Marmara Üniv., • Prof. Dr. Sukrija RAMIC, Üniv. of Zenica, • Prof. Dr. Mehmet BAHÇEKAPILI, Yalova Üniv., • Prof. Dr. Sevgi TÜTÜN, İzmir Kâtip Çelebi Üniv.

Danışma Kurulu / Advisory Board / الهيئة الاستشارية

Prof. Dr. Abdülkerim BAHADIR, Necmettin Erbakan Üniv., • Prof. Dr. Ali Muhyiddin KARADAĞI, Qatar Üniv., • Prof. Dr. Arthur BUEHLER, Victoria Üniv., • Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ, Uludağ Üniv., • Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN, Samsun Ondokuz Mayıs Üniv., • Prof. Dr. Çağfer KARADAŞ, Uludağ Üniv., • Prof. Dr. David JASPER, Üniv. of Glasgow, • Prof. Dr. David THOMAS, Üniv. of Birmingham, • Prof. Dr. Ednan ASLAN, Universität Wien, • Prof. Dr. Enes KARİC, Univerzitet u Sarajevu, • Prof. Dr. Frank GRIFFEL, Yale Üniv., • Prof. Dr. Hamid ALGAR, Üniv. of California, Berkeley, • Prof. Dr. Himmet KONUR, Dokuz Eylül Üniv., • Doç. Dr. Hussin bin SALAMON, Universiti Teknologi Malaysia, • Prof. Dr. İsmail Latif HACİNEBİOĞLU, İstanbul Üniv., • Prof. Dr. Mehmet AĞÜL, Necmettin Erbakan Üniv., • Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA, Şehir Üniv., • Prof. Dr. Mustafa KARAR, Uludağ Üniv., • Prof. Dr. Oliver LEAMAN, Üniv. of Kentucky, • Doç. Dr. Necdet ŞENGÜN, Dokuz Eylül Üniv., • Prof. Dr. Parviz MOREWEDGE, SUNY, • Prof. Dr. Ramazan EGE, Uşak Üniv., • Prof. Dr. Ramazan MUSLU, İstanbul Üniv., • Prof. Dr. Rıza SAVAŞ, Dokuz Eylül Üniv., • Prof. Dr. Saffet KÖSE, İzmir Kâtip Çelebi Üniv., • Prof. Dr. Şevket YAVUZ, Çanakkale Onsekiz Mart Üniv., • Prof. Dr. Vecdi AKYÜZ, Marmara Üniv., • Prof. Dr. Werner G. JEANROND, Üniv. of Oxford, • Prof. Dr. Wael B. HALLAQ, Columbia Üniv., • Prof. Dr. Zekeriya GÜLER, İstanbul Üniv.

Araçça Redaksiyon / Arabic Redaction / التدقيق العربي (اللغة العربية)

Doç. Dr. Necla YASDIMAN DEMİRÖVEN, Dr. Öğr. Üyesi İzzet MARANGOZOĞLU, Öğr. Gör. Adem ÇALAR

Grafik Tasarım / Graphic Design / التصميم الجرافيكي

Furkan Selçuk ERTAĞİN

Kapak Tasarımı / Cover Design / تصميم الغلاف

Dr. Öğr. Üyesi Uğur BAKAN

Hilal Hattı / Crescent Calligraphy / خط الهلال

Hattat İsmail ÖZTÜRK

Baskı / Printed by / الطباعة

Limit Ofset

Maltepe Mah. Litros Yolu 2. Mat. Sitesi ZA13, Topkapı, İstanbul - limitofset.com • Tel: +90 212 567 45 35

İletişim / Correspondence / مراسلة

İzmir Kâtip Çelebi Üniv., İslami İlimler Fakültesi, Balatçık Yerleşkesi, 35620 Çiğli, İzmir

Tel: +90 232 329 35 35 (çihat 8701-8721) • dergipark.org.tr/mizan • mizanalihak.org • mizanalihak@ikc.edu.tr

Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi'ni Tarayın Dizin ve Veritabanları / Indexed and Abstracted by /

الفهارس وقواعد البيانات التي تصنف من خلالها مجلة ميزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية:

Tübitak Ulakbim (TR DİZİN), Atla Religion Database (Atla RDB), ProQuest Religion, Sosyal Bilimler Atf Dizini (SOBIAD), İSAM İlahiyat Makaleleri Veritabanı, Bielefeld Academic Research Engine (BASE), Eurasian Scientific Journal Index (ESJI), ResearchBib Research Bible Academic Resource Index, Directory of Research Journals (DRJI), Modern Language Association (MLA), CiteFactor Academic Scientific Open Access Journals Index, Directory Of Open Access Scholarly Resources (ROAD), Matriz de Información para el Análisis de Revistas/Information Matrix for the Analysis of Journals (MIAR), Idealonline, OpenAIRE.



*Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi*, Aralık ve Haziran aylarında yılda iki kez yayımlanan hakemli bir süreli yayındır.

Yayınlanması için gönderilen çalışmaların her tür sorumluluğu yazarlarına, yayın hakkı *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi'*ne aittir. Yazıların bir bölümünün ya da tamamının tekrar yayını, Dergi Editörlüğümüzden izin almak koşuluyla mümkün olabilir.

Yazım İlke ve Kurallarımız, *dergimizin sonunda yer almaktadır.*

*Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies* is a double-blind peer-reviewed journal published twice a year in December and June

All kinds of responsibility of the submitted works rest on the author(s), and all copyrights belong to *Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies*. Re-publication of the published material in part or as a whole may be possible with the permission of the Editorial Board.

*Our Principles and Guidelines can be found at the end of the Journal.*

ميزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية، هي مجلة علمية دولية محكمة وتنشر مرتين في السنة، في شهر حزيران وكانون الأول. المسؤولية التامة عن البحوث المقدمة للنشر تقع على عاتق صاحب البحث. وتؤول كل حقوق النشر لمجلة ميزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية في حالة قبول البحث للنشر. ولا يمكن استنساخ أو إعادة نشر بعض أو كل المواد المنشورة في المجلة دون إذن مسبق من رئاسة تحرير المجلة.

شروط وقواعد النشر موجودة في آخر المجلة.

# İçindekiler

Table of Contents

جدول المحتويات

## ARAŞTIRMA YAZILARI / RESEARCH PAPERS / البحوث

### **Sistematik Ahbâriğin Kurucusu Emin el-Esterâbâdî'nin el-Fevâidü'l-Medeniyye Adlı Eserinde İctihad ve Taklid Hakkındaki Görüşlerinin Tahlili**

*Analysis of the Views of Amin al-Astarâbâdî the Founder of the Systematic Akhbârism on Ijtihad and Taqlid in His Work Titled al-Fawâid al-Madaniyya*

İbrahim KUTLUAY..... 13-40

### **İslam Dininde Tevhid-Özgürlük İlişkisi**

*The Relationship of Freedom-Tawhid in Islamic Religion*

Maksut ÇETİN..... 41-76

### **İLİTAM Bölümü Öğrencilerinin Hadis Dersine Yönelik Tutumları**

*Attitude of Students of the Department of Theology Undergraduate Completion Program (İLİTAM) Towards Hadith Course*

Muhammet Fatih GENÇ, Mehmet AYHAN..... 77-109

### **13. Asır Misyoner ve Oryantalistlerinden William of Tripoli'nin Hz. Peygamber ve Kur'an Hakkındaki Görüşlerinin Tahlil ve Tenkidi**

*Analysis and Criticism of the 13th Century Missionary and Orientalist William of Tripoli's Views on the Prophet Muhammed and the Quran*

Sabri ÇAP..... 111-145

### **Isparta Seferağa Camii ve Haziresi**

*Isparta Seferaga Mosque and Cemetery*

Emine GÜZEL..... 147-188

### **Demirci Camilerindeki Ahşap Tavan Göbekleri**

*Wooden Ceiling Centre-Pieces in Demirci Mosques*

Halil İbrahim ERYILMAZ..... 189-215

### **İslam Eserlerinde Kullanılan Altıgen Tabanlı Geometrik Desenlerin Çözülmesine Yönelik Yeni Bir Yaklaşım**

*A New Approach for The Analysis of Hexagonal-Based Geometric Patterns Used in Islamic Works*

Halil İbrahim ERYILMAZ, Bahar SELİMGİL..... 217-254

### **C-h-I Kökü Bağlamında Üç Ayetlin İncelenmesi: 6/En'âm 54, 16/Nahl 119 ve 4/Nisâ 17**

*The Examination of Three Verse in The Context of The Root C-h-I: 6/ En'âm 54, 16/ Nahl 119 and 4/ Nisâ 17*

Hatice Merve ÇALIŞKAN BAŞER..... 255-272

**İçerisine Fare Düşen Yağın Kullanımı ile İlgili Rivâyetin Tahrîc ve Tahlili**

*Determination and Evaluation of The Narrative of The Use of The Mouse Falled Butter/Oil*

Mustafa AYDIN ..... 273-302

رجال جماعة الحشاشين وعقيدتهم

**Haşhaşiler ve İnançları**

*The Assassins and Their Faith*

Ramy MAHMOUD ..... 303-326

**Kurtubi Tefsiri'nde Lafız-Anlam İlişkileri**

*In Tafsir al-Qurtubi Relations of Wording and Meaning*

İsmail ERKEN ..... 327-344

**Tefsir Usûlü Kavramında Anlam Arayışı**

*The Search for Meaning in The Methodology of Quranic Exegesis*

Akif YILDIRIM ..... 345-376

**Transcending The Imperial Concept of "Civilization": Recalling the Concept of al-'Umran**

*Emperyalizmin "Medeniyet" Kavramını Aşmak İçin Umran Kavramına Yeniden Yönelmek*

Haldun KARAHANLI ..... 377-402

**KİTAP TANITIMLARI / BOOK REVIEWS/ تعريف الكتب**

Neslihan KANSU-YETKİNER, *Çeviribilim ve Edimbilim İlişkisi Üzerine*

Elif OKUR ..... 405-409

Francis MacDonald CORNFORD, *Dinden Felsefeye*

Hatice ACAR ..... 411-414

**YAZIM İLKELERİ / GUIDELINES / قواعد النشر**

**Yazım İlke ve Kuralları** ..... 415-420

**Author Guidelines** ..... 421-425

قواعد النشر ..... 426-430

## Editörden

Rahmân ve Rahîm Allah'ın ismiyle. Allah'ın resûlü ve nebîlerin sonuncusu Muhammed'e salât ve selâm olsun.

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesinin süreli yayını olan *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi*nin 12. sayısını sizlere arz etmiş bulunmaktayız. *Mizânü'l-Hak*, yayımlandığı ilk sayısından itibaren akademik düşünceden uzaklaşmamış, akademik kaygıyı her zaman öncelemiştir. Bu bağlamda *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* akademiye katkı sunma hedefini gerçekleştirmeye devam etmekte, İslami ilimler alanındaki çalışmaları okuyucuyla buluşturmaktadır.

Dergimizin bundan önceki sayılarında belirtildiği üzere dergimiz son derece etkin ve kaliteli akademik alan indekslerinde taranmaktaydı. Söz konusu indeksler dergimizin jenerik sayfasında belirtilmektedir. Alan indeksleriyle ilgili olarak bir gelişmeden daha bahsedeceğiz. Dergimiz ilk sayısından itibaren <https://www.proquest.com/publication/5029985> adresinde, çok sayıda indeksi içinde barındıran ProQuest Religion alan indeksinde de taranmaya başlamıştır. Bu mutlu haberi de sizinle paylaştıktan sonra dergimizin bu sayısında yer alan çalışmalara kısaca temas etmek istiyoruz.

Dergimizin bu sayısında 13 araştırma, 2 de tanıtım yazısı yer almaktadır. Araştırma yazılarımız, geçen sayımızda olduğu gibi Prof. Dr. İbrahim Kutluay hocamızın bir makalesiyle başlıyor: 'Yeni Ahbârîliğin Kurucusu Emîn el-Esterâbâdî'nin el-Fevâidü'l-Medeniyye Adlı Eserinde İctihad ve Taklid Hakkındaki Görüşlerinin Tahlili' isimli makalede Kutluay, Emîn el-Esterâbâdî'nin el-Fevâidü'l-medeniyye

adlı eserinde icthad ve taklid ile ilgili görüşlerini tahlil ederek, hakkında müstakil bir çalışmanın bulunmadığı *el-Fevâidü'l-medeniyye* özelinde İmâmiyye'nin Ahbârî kolunun görüşlerinin daha iyi anlaşılabilmesini hedeflemiştir. 'İslam Dininde Tevhid-Özgürlük İlişkisi' isimli makalesiyle de Doç. Dr. Maksut Çetin hocamız alana katkı sunmuştur. Makalede insanın, başta Yüce Yaratıcı'ya, sonra kendine ve daha sonra ise var olan bütün unsurlara karşı sorumluluğu vurgulanırken bu çerçevede insanın, mutlak özgür olan Allah'a nispet edince cebir altında, mutlak cebir altında olan diğer mümkün varlıklara göre ise özgürdür, sonucuna ulaşılmıştır. 'İLİTAM Bölümü Öğrencilerinin Hadis Dersine Yönelik Tutumları' isimli çift yazarlı makalede de İLİTAM öğrencilerinin hadis birikimi, hadis derslerine olan ilgileri ve bu derslerinden beklentileri araştırılmıştır. Elde edilen veriler örgün eğitimdeki hadis eğitimi hakkında yapılan araştırma sonuçlarıyla karşılaştırılarak analiz edilmiş ve öneriler sunulmuştur. Doç. Dr. Sabri Çap da '13. Asır Misyoner ve Oryantalistlerinden William of Tripoli'nin Hz. Peygamber ve Kur'an Hakkındaki Görüşlerinin Tahlil ve Tenkid'i' isimli makalesinde William of Tripoli'nin İslâm ve Hz. Peygamber hakkında kaleme aldığı *Notitia de Machometo* ve *De statu Sarracenorum* adlı iki eseri çerçevesinde onun Hz. Peygamber ve Kur'an hakkındaki değerlendirmeleri ele almıştır.

Sanat tarihi alanında 'İsparta Seferağa Camii ve Haziresi' isimli çalışmasıyla Dr. Öğretim Üyesi Emine Güzel; yine aynı alanda Dr. Öğretim Üyesi Halil İbrahim Eryılmaz, 'Demirci Camilerindeki Ahşap Tavan Göbekleri' isimli çalışmasıyla dergimize katkı sunmuştur. Ayrıca Eryılmaz'ın dergimizde yüksek lisans öğrenci Bahar Selimgil ile birlikte kaleme aldığı 'İslam Eserlerinde Kullanılan Altıgen Tabanlı Geometrik Desenlerin Çözümlemesine Yönelik Yeni Bir Yaklaşım' isimli bir makalesi daha bulunmaktadır.

Dergimizde yer alan sekizinci makale Dr. Öğretim Üyesi Hatice Merve Çalışkan Başer'in, 'C-H-L Kökü Bağlamında Üç Âyetin İncelenmesi: 6/En'am 54, 16/Nahl 119 ve 4/Nisâ 17' iken dokuzuncu makale de Dr. Öğretim Üyesi Mustafa Aydın'ın, 'İçerisine Fare Düşen Yağın Kullanımı İle İlgili Rivâyetin Tahric ve Tahlili' isimli çalışmasıdır. Onuncu makalemiz Arapça dilindedir. Dr. Öğretim Üyesi Ramy MAHMOUD tarafından kaleme alınan 'رجال الحشاشين وعقيدتهم' isimli makaleden sonra dergimizde Dr. İsmail Erken'in 'Kurtubî Tefsirinde Lafız-Anlam İlişkileri', Akif Yıldırım'ın 'Tefsir Usûlü Kavramında Anlam Arayışı' ve Haldun Karahanlı'nın 'Transcending The Imperial Concept of "Civilization": Recalling The Concept of al-'Umrân' isimli çalışmaları yer almıştır.



Dergimizde iki de tanıtım yazısı yer almaktadır. Tanıtım yazılarından ilki Prof. Dr. Neslihan Kansu Yetkiner'in *Çeviribilim ve Edimbilim İlişkisi Üzerine* isimli eserin tanıtımıdır. Tanıtım yazısı Arş. Gör. Elif Okur tarafından yapılmıştır. Yüksek lisans öğrencisi Hatice Acar da Francis Macdonald Cornford'un *Dinden Felsefeye* isimli eserini tanıtmıştır.

Dergimize katkı sunan, çalışmasını yayınlamak için dergimizi tercih eden değerli yazarlarımıza ve zamanlarını, emeklerini sarf ederek yazarlarımızın çalışmalarını değerlendiren, fikirlerini sunan kıymetli hakemlerimize de ayrıca teşekkürlerimizi sunarız. Gayret bizden, başarı Allah'tandır.

Selâm ile.

**Doç. Dr. Cahit Külekçi**

*Baş Editör*



*Araştırma Yazıları*  
*Research Papers*  
البحوث





# Sistematik Ahbârîliğin Kurucusu Emîn el-Esterâbâdî'nin *el-Fevâidü'l- Medeniyye* Adlı Eserinde İctihad ve Taklid Hakkındaki Görüşlerinin Tahlili

**Öz:** Ehl-i sünnet'teki ehl-i rey ve ehl-i hadis ekollerini andırır tarzda İmâmiyye'de Ahbârîlik ve Usûlîlik olmak üzere iki ana ekol bulunmaktadır. İsnâaşeriyye İmâmiyye'si Hz. Peygamber (s.a.v.), kızı Fâtıma ve on iki imam olmak üzere sadece on dört mâsumdan belirli râviler tarafından nakledilen *ahbâra* itibar etmekte ve bunları Sünnet saymaktadır. Ahbârî ekol sadece usûl (akide) ve furû'da (ibâdât ve muâmelât) Kur'an ve Sünnet'i delil olarak kabul ederken Usûlî ekol bunlara icmâ ve akl da ilave etmektedir. Muhammed Emîn el-Esterâbâdî, kendinden önce mevcut olsa da etkisini kaybetmiş vaziyetteki Ahbârîliği, İmam Küleynî ile Bûveyhiler döneminin üç ünlü İmâmî âlimi Şeyh Müfid, Şerif el-Murtazâ ve Şeyh Tûsî'nin eserlerini iyice tetkik ettikten sonra sistemleştirmiş, dolayısıyla Yeni Ahbârîliğin kurucusu kabul edilmiştir. O, mâsum imamları neğâne dinî otorite kabul etmiş, onların açıklama ve uygulamaları olmadan nasların anlaşılıp uygulanamayacağını savunmuştur. Bu sebeple onun icthad, kıyas ve diğer fer'î delillere karşı çıktığı, delilleri Kitap ve Sünnet'e indirgelediği anlaşılmaktadır. Bu çalışmada el-Esterâbâdî'nin *el-Fevâidü'l-medeniyye* adlı eserinde icthad ve taklid ile ilgili görüşleri tahlil edilecektir. Onun akâid ve ahkâmı naçin bu iki kaynakla yetindiği, icthad karışıklığının gerekçeleri sorgulanacaktır. Bu suretle hakkında Türkçe olarak yazılmış müstakil bir çalışmanın bulunmadığı *el-Fevâidü'l-medeniyye* özelinde İmâmiyye'nin Ahbârî kolunun temel görüşlerinin daha iyi anlaşılması hedeflenmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Ahbarilik, Emin el-Esterâbâdî, el-Fevâidü'l-medeniyye, İctihad, Mâsum İmamlar.

İbrahim  
KUTLUAY 

## Analysis of the Views of Amin al-Astarâbâdî the Founder of the Systematic Akhbârism on *Ijtihad* and *Taqlid* in His Work Titled *al-Fawâid al-Madaniyya*

**Abstract:** In İmâmiyya, there are two main schools namely Akhbârism and Usûlism, similar to Ahl al-Ra'y and Ahl al-Hadith in Ahl al-Sunnah. İmâmiyya İthnaaşeriyya accepts only the narrations which narrated by certain transmitters from only fourteen infallible people, i.e. The Prophet (s.a.w.), his daughter Fâtıma and twelve infallible twelve imams, and called them Sunnah/*akhbâr*. İmâmiyya accepts that the Qur'an, the Sunnah, *ijmâ* (consensus) and *aql* (intellect) as four evidence in *usûl* (Islamic doctrine) and *furû'* (substantive *fiqh*, *ibâdâ* and *muâmalât*). While the Akhbârî school accepts the Qur'an and the Sunnah as evidence only in *usûl* and *furû'*, the Usûlî school adds *ijmâ* and *aql* to these. Muhammad Amin al-Astarâbâdî systematized the Akhbârî School, which existed before him, but lost its effect, after studying the works of al-Kulainî and the three famous Shiite scholars of the Buwayhi period, Sheikh al-Mufid, Sharif al-Murtazâ and Sheikh al-Tûsî, thus he was accepted as the founder of the Systematic/New Akhbârism. He regarded the Infallible Imams as the sole religious authority and defended that *nass* (the texts of The Holy Qur'an and the Prophetic Sunnah) cannot be understood or practiced without their explanations and practices. For this reason, it is understood that al-Astarâbâdî opposed the *ijtihad*, *qiyâs* (analogy, methods of legal reasoning) and other individual evidence and reduced the evidence only to the Holy Qur'an and the Sunnah. In this study, mainly the views of al-Astarâbâdî on *ijtihad* and *taqlid* (imitation) in his work *al-Fawâid al-Madaniyya* will be analysed. It will be questioned why he is content with these two sources in *usûl* (Islamic doctrine/creed) and *ahqâm* (rulings) and the reasons for his opposition to *ijtihad*. In this way, it is aimed to better understand the fundamental views of the Akhbârî School of the İmâmiyya in the specific of *al-Fawâid al-Madaniyya* about which there is no independent study written in Turkish.

**Keywords:** Akhbârism, Amin al-Astarâbâdî, al-Fawâid al-Madaniyya, Ijtihad, Infallible Imams.

\* Prof. Dr. İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı. E-Posta: i\_kutluay@yahoo.com ORCID ID: <https://www.orcid.org/0000-0003-3149-9556>

## Giriş

İsnâaşeriyye, on ikinci imamın 329/873'de *gaybet-i kübrâya* girmesiyle birlikte kendilerince mâsum gördükleri imamlarının<sup>1</sup> sayısını on iki ile sınırlandırmış ve kendisini diğer Şii fırkalardan ayırt etmek için İsnâaşeriyye olarak tanımlamıştır. Daha genel adıyla İmâmiyye Şiâsi içinde, temelleri erken döneme dayanan ehl-i eser olarak nitelendirilebilecek Ahbârîlik<sup>2</sup> ve V. (XI.) asırdan itibaren hâkimiyeti ele geçiren ve günümüzde de egemen ekol olan ve birebir örtüşmese de Ehl-i sünnet içindeki ehl-i reye benzeyen Usûlîlik olmak üzere iki farklı ekol bulunmaktadır. Nihayet XI. (XVII.) yüzyılda Muhammed Emîn el-Esterâbâdî (ö. 1033/1624), Ahbârîliği fikirleriyle yeniden canlandırmış, sistemleştirmiş ve Yeni/Sistemantik Ahbârîliğin kurucusu olarak nitelenmiştir. Sâsâniler döneminde (1501-1736) siyasî otoritenin de desteği ile güçlenen Sistemantik Ahbârîlik, XI. (XVII.) yüzyılda ileri gelen İsnâaşerî âlimler Irak'tan İsfahan'a ve diğer bazı İran şehirlerine gelerek Ahbârîlerle fikhî tartışmalara girmişler, sonunda Usûlîler galip gelmiştir. Tarihî süreçte imamın gaybetinde, ictihadi zaruri gören Muhammed Bâkîr el-Bihbehânî (ö. 1206/1791) gibi âlimlerin telif ettikleri eserlerin ve diğer ilmi faaliyetlerinin de tesiriyle Ahbârîlik iyice zayıflayıp kaybolmaya yüz tutmuştur. Günümüzde İran'da Hürremşehir ve Abadân ile Bahreyn, Suudi Arabistan ve Hindistan'ın bazı yerlerinde az sayıda Ahbârî mevcuttur.<sup>3</sup>

Sadece Kur'an ve Sünnet'i delil alan, Kur'an'ın ve Sünnet'in mâsum imamların tefsir ve te'villeri olmadan anlayamayacağını savunan, *Kütüb-i Erbaa'nın* güvenilir olduğunu iddia eden Ahbârîler, ictihad ve taklid karşıtlığıyla öne çıkmaktadırlar. Ahbârîler, mâsum imamlardan nakledilen rivayetlerin sahîh olduğunu ve kesin bilgi ifade ettiğini, dolayısıyla akaid ve fıkıh alanlarında tek kaynak olduğunu savunmaktadırlar.<sup>4</sup> Onlara göre Şii hadisler haber-i vâhid kabul edilemez, dolayısıyla zayıf olarak değerlendirilmez ve amelden düşürülemez. Haber-i vâhid nitelemesi Usûlîlerin hadis ve fıkıh usulünü aldıkları Ehl-i sünnet'in usûl terimlerinden olduğundan bu İsnâaşerî kaynaklara olduğu gibi uygulanamaz.

- 1 Ehl-i sünnet peygamberlerden başkasının mâsum olduğunu kabul etmez. Bununla birlikte biz, diğer imamlarla karışmaması için Şiâ'nın kullanımına uygun olarak mâsum imam tabirini kullanacağız.
- 2 Geniş bilgi için bk. Etan Kohlberg, "Ahbârîyya". *Encyclopedia Iranica* (London: 1984), 1/716-718.
- 3 Bk. Hossein Modarresi, *An Introduction of Shi'î Law: A Biographical Study*, (London: Ithaca Press, 1984), 52-57.
- 4 Metin Yurdagür, "Ahbârîyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988). 1/490.

Buna göre sahih ve zayıf olmak üzere iki hadis çeşidi kabul eden Ahbâriler, *Kütüb-i Erbaa*'daki hadisleri sahih olarak değerlendirdiklerinden, onlara göre ne dirayetü'l-hadise ne de cerh ve ta'dil ilmine ihtiyaç kalmaktadır. Bu sebeple Ahbâriler nakli kaynaklardan (Kitab ve Sünnet) elde edilen bilgilerin akli kullanarak elde edilenlerden üstün olduğunu savunurlar. Onların bu görüşleri, Kur'an, Sünnet, icmâ ve akıl (kıyas) olmak üzere dört delil olduğu görüşünü benimseyen, ictihadi kabul eden, imamın gaybeti sonrasında ictihad ve fetvalara başvurmanın zorunlu olduğunu savunan Usûlîler'e ters düşmektedir. Dikkat çekmeliyiz ki Usûlîler, *Kütüb-i Erbaa*'daki bütün hadislerin sahih olduğu görüşünü benimsemedikleri gibi bunların tenkide tabi tutulması gerektiğini, fâsîdülmezheb ya da zayıf diğer râviler tarafından nakledilen rivayetlerin isnad ve metin tenkidi kriterlerine göre değerlendirilmesi gerektiğini, bunun da bir metodoloji çerçevesinde mümkün olabileceğini savunurlar.

Ehl-i sünnet mezhepleri arasında Zâhirîler,<sup>5</sup> Ahbârilere benzer şekilde naslarda haram ve helal türünden her şeyin hükmünün açıklandığını öne sürmüşlerdir. Onlara göre nasların zâhirine bağlı kalınmalıdır. İsnâaşeriyye İmâmîyyesi ise naslara sıkı sıkıya bağlanma hususunda Zâhirîlerle aynı görüşü paylaşıyorlar da anlama ve açıklama işinin Resûl-i Ekrem'den (s.a.v.) sonra sadece mâsum imam tarafından yerine getirilebileceğini savunarak<sup>6</sup> onlardan ayrılırlar.

Doğrusu, Ahbârilerden farklı olarak Usûlîler, tıpkı Ehl-i sünnet'e mensup fakihlerin benimseyip uyguladığı gibi, Kur'an'ın sınırlı olan hükümleri sebebiyle o bazı hususlarda tafsilata girse de bütün fikhî problemleri birebir hükümler koyarak çözmediğinden hareket etmektedirler. Bu noktada tabii olarak Hz. Peygamber'in sünneti devreye girmektedir. Resûlullah (s.a.v.) Kur'an'da hükmü bulunmayan konularda hüküm koyduğu gibi, Sünnet'te temas edilmeyen hususlarda da müctehidlerin ictihad etmeleri bir zorunluluk hâline gelmektedir.<sup>7</sup> Aynı şekilde Sünnî

5 Dâvûd b. Ali ez-Zâhirî (ö. 270/884) tarafından kurulan fıkıh mezhebidir. Zâhir mânanın esas olduğunu ve bir gerekçe bulunmadıkça bu anlamın aşılamayacağını öne süren Ehl-i sünnet ve Mu'tezile de Bâtini karşıtlığında konumlanması yönüyle Zâhirî sayılır. Yunus Apaydın, "Zâhiriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/93. Nitekim İmam eş-Şâfi'ye göre (ö. 204/820) Kur'an âyetlerinin zâhirî anlam dışında başka (bâtinî) bir anlama geldiğine dair yine Kur'an'ın kendisinden veya Sünnet'ten ya da icmâdan bir delil bulunmadıkça âyetler zâhirine göre anlaşılır." Bk. Saffet Köse, "Şâfi Zâhirîliğinin Analizi -Hukûkî İşlemlerde Geçerlilik ve Cevâz Ayrımı", *Gelenekselci ve Modernist Paradigmalar Kısacasında İmam Şâfi*, edit. Mahfuz Söylemez. 89-107 (Ankara: Araştırma Yayınları 2014), 89-90.

6 Geniş bilgi için bk. Yunus Apaydın, "Kıyas", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 25/329- 539.

7 Yunus Apaydın, "İctihad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/432.

fakihlerin icthadın gerekliliğini; nasların sınırlı, hâdiselerin ise sınırsız olması ile temellendirip savundukları dikkat çekmektedir.

Genel olarak İmâmiyye, mâsum imamları Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hem siyasî hem de teşriî vârisi olarak kabul ettiklerinden "huzur asrında/nas döneminde" imamların icthad etmediklerini savunmuşlardır. Özellikle Ahbârîler, icthada şiddetle karşı çıkmışlardır. Gaybet-i suğra sonrası dönemde, IV. (X.) yüzyılın ikinci yarısından itibaren Usûlî düşünce ortaya çıkmıştır. İbn Ebî Akîl (ö. 369/979'dan önce) ve İbnü'l-Cüneyd el-İskâfî'nin (ö. 381/991), daha sonra da Şeyh Müfid (ö. 413/1022), Şerif el-Murtazâ (ö. 436/1044) ve Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067) gibi âlimlerin akli istidlâl ve yorumu öne çıkaran çabalarıyla Ahbârî düşünce hâkimiyetini kaybetmiştir. Belirtmeliyiz ki Usûlîlerin ilk zamanlarda fakihlerin icthad etmesine pek sıcak bakmadıkları dikkat çekmektedir. Ancak ilk Usûlîlerden yaklaşık üç- dört asır sonra Muhakkik el-Hillî (ö. 676/1277) ve öğrencisi İbnü'l-Mutahhar el-Hillî (ö. 726/1325), icthad konusunda Sünnî teoriye yakın bir icthad anlayışı benimsemiştir.<sup>8</sup> Onların çabaları, icthadı hüküm çıkarma metodu olarak kabul edilmesinin önünü açmış ve zanna dayalı da olsa icthadla hüküm vermenin meşru hâle gelmesini sağlamıştır.<sup>9</sup> Emîn el-Esterâbâdî (ö. 1036/1627) ile birlikte Ahbârî düşünceyi savunan Hüseyin b. Şihâbiddîn el-Kerekî (ö. 1076/665), Feyz-i Kâşânî (ö. 1090/1679), Hur el-Âmilî (ö. 1104/1692), Nimetullah el-Cezâirî (ö.1112/1701) gibi âlimlerin gayretleriyle onların döneminde Ahbârîlik bir süre canlılığını sürdürmüştür. Neticede hayatın gerçeklerine uygun düşmeyen Ahbârî düşünce İsnâaşerî toplumda etkisini yitirip Usûlî düşünce egemen olmaya başlamıştır.

Aşağıda icthad meselesi, *Kütüb-i Erbaa'nın* kat'i olduğu, imamların *ahbârî*nin kıyamete kadar kâfi geleceğini, dolayısıyla icthada ihtiyaç bulunmadığı gibi hususlar el-Esterâbâdî'nin görüşleri çerçevesinde değerlendirilecektir. Özellikle onun icthad ve taklid karşıtı görüşleri, *el-Fevâidü'l-medeniyye fi'r-reddi ale'l-kâilî bi'l-icthâd ve't-taklîd fi'l-ahkâmi'l-ilâhiyye* adlı eseri temelinde delilleriyle birlikte ele alınacaktır. Dinî hükümlerin tespit edilmesi ve anlaşılması hususunda *istidlâl* metodunu benimseyen ve icthadı gerekli gören Usûlîler'den farklı olarak Ahbârîler'in niçin icthad ve taklide karşı çıktıkları meselesi tahlil edilecektir. Çalışmamız, el-Esterâbâdî'nin *el-Fevâidü'l-Medeniyye*'deki görüşleri ile sınırlı olması ve onun icthadla bağlantılı olarak kıyas, icma ve bazı ferî delillere dair hususlarda görüş beyan etmesi sebebiyle bunlara da özet hâlinde temas edilecektir. Konu-

8 Cemâlüddîn Hasen (Hüseyin) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Mebâdiü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*, thk. Abdülhüseyin Muhammed Bakkal (Kum: Mektebetü'l-İlâmî'l-İslâmî, 1984), 242-243.

9 Apaydın, "İctihad", 21/432.



muz Şîa ve Ehl-i sünnet mukayesesi olmadığından, meselenin daha iyi anlaşılması için Ehl-i sünnet'in ilgili hususlardaki görüşlerine kısa atıflarda bulunulmakla yetinilecektir.

## 1. Muhammed Emin el-Esterâbâdî ve el-Fevâidü'l-medeniyye'si

Yeni/Sistematiik Ahbârîliğin kurucusu olarak tanınan<sup>10</sup> Muhammed Emîn el-Esterâbâdî (ö. 1033/1624), Kuzeydoğu İran'da eski adı Esterâbâd olan, günümüzde ise Gürgân (Cürcân) adıyla anılan şehirde dünyaya gelmiştir. Doğum tarihi tam olarak bilinmemektedir.

el-Esterâbâdî, Safevîler döneminde (1501-1736) yaşamıştır.<sup>11</sup> Gençlik döneminde Şiraz'da dört yıl ilim tahsil etmiştir. Muhammed b. Ali b. Ebi'l-Hasan el-Âmilî'den (ö. 1009/1600) hadis ve ricâl ilimlerini okuyup icazet almıştır. Şiraz'dan sonra ilim tahsişl etmek üzere Necef'e gitmiştir. Ayrıca Mekke'de, hicrî 1005-1025 yılları arasında hemşehrisi olan Şîi muhaddis Mirzâ Muhammed b. Ali el-Esterâbâdî'den (ö. 1028/1619) dersler almıştır.

Bu dönemde hocası ona Ahbârîler'in yolunu canlandıracak olan bir kitap telif etmesini tavsiye etmiştir. *el-Fevâidü'l-medeniyye* bunun bir sonucudur.<sup>12</sup> O, kendisini "kaybolan Sünnet'in ihyâ edicisi" olarak tanımlamıştır. Uzun yıllar ikamet ettiği Medine'de, ilim şehri olan Allah Resûl'ünün ve ilim şehrinin kapısı İmam Ali'nin bereketiyle kendisine Usûlîler'le fikhî ve diğer ilmî meselelere dair ilmî hakikatlerin kapılarının açıldığını beyan etmiştir.<sup>13</sup> el-Esterâbâdî, Mekke'de 1033/1624'te vefat etmiştir

Eserlerine gelince; onun en meşhur eseri, *el-Fevâidü'l-medeniyye fi'r-reddi ale'l-kâili bi'l-ictihâd ve't-taklid fi'l-ahkâmî'l-ilâhiyye*'dir. Diğer eserleri ise *Hâşiye alâ Şerhi'l-Medârik*, *Şerhu't-Tehzib*, *Şerhu'l-İstibsâr*, *Enmûzecü'l-Ulûm* şeklinde sıralanabilir.

10 Haydar Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne fi'l-fikri'l-İmâmiyyi's-Şîi: et-tekevün ve's-sayrure* (Beirut: el-İntişârü'l-Arabî, 2006), 306.

11 Farslılıktan ziyade Türkmen oldukları kabul edilen Safevîler, İran tarihinin en önemli hanedanlığıdır. Bugünkü İran, Azerbaycan, Ermenistan, Irak, Afganistan, Türkmenistan ve Türkiye'nin doğu kesiminde varlığını sürdürmüş ve İsnâaşerîliği resmî mezhep olarak benimsemişlerdir.

12 Devin J. Stewart, *Islamic Legal Orthodoxy Twelver Shiite Responses to the Sunni Legal System*, (Utah: The University of Utah Press, 1998), 180.

13 Muhammed Emîn b. Muhammed Şerif el-Ahbârî el-Esterâbâdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye fi'r-reddi ale'l-kâili bi'l-ictihâd ve't-taklid fi'l-ahkâmî'l-ilâhiyye*, thk. Rahmetullah er-Rahmetî el-Erâkî (Kum: Müessesetü Neşri'l-İslâmî li Câmî'ati Müderrisîn, 1426/2005), 28.

*el-Fevâidü'l-medeniyye*, adından da anlaşılacağı üzere, ictihad ve taklidi reddetmek amacıyla kaleme alınmıştır. Eser, bir mukaddime ve on iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde el-Esterâbâdî, Müctehidlere/Usûlîlere eleştiriler yöneltilmektedir. Seyyid Nureddîn el-Mûsevî el-Âmilî (ö.1062/1651), söz konusu esere *el-Fevâidü'l-Mekkiyye*; Seyyid Dildâr Ali (ö. 1235/1819) ise *Kitâbü'r-red alâ kitâbi'l-Fevâidi'l-Medeniyye* adıyla reddiyeler yazmışlardır. *el-Fevâidü'l-medeniyye*, hâmişinde Seyyid Nureddin el-Mûsevî ait *eş-Şevâhidü'l-mekkiyye*<sup>14</sup> ile birlikte İran'da 1321/1903 yılında neşredilmiştir.<sup>15</sup> Özü itibarıyla *el-Fevâidü'l-medeniyye*,<sup>16</sup> selefi Ahbârîlerle ictihad yanlısı Usûlîler arasındaki farklara temas etmektedir.<sup>17</sup> O her iki ekole mensup âlimlerden ders aldığı için bunlar arasında mukayese yapma imkânı elde etmiştir.

el-Esterâbâdî'nin rolü, daha önce mevcut olup bir sistemden mahrum olan Ahbârîliği yeni bir anlayışla sistemleştirmekten ve müstakil bir ekol hâline getirmekten ibarettir. el-Esterâbâdî; Allâme el-Hillî (ö. 726/1325), Şehîd-i Sâni Zeynüddin el-Âmilî (ö. 966/1559) ve çağdaşı Bahâeddin el-Âmilî (ö. 1031/1621) gibi önde gelen İmâmî âlimleri, görüşleri sebebiyle tenkit etmiştir. el-Esterâbâdî'ye göre naslar, ancak mâsum imamların açıklamalarıyla anlaşılabilir. Allah Teâlâ bu görevi onlara vermiştir. *Ahbâr*, nasların zâhirinden ve akıldan önce gelmektedir.<sup>18</sup> Muhammed Bâkır Hânsârî (ö. 1313/1895), el-Esterâbâdî'nin münekkit bir zihne sahip olduğunu belirtmekte, ancak müctehidlere dil uzatıp insanların onların yolundan uzaklaştığından şikayet etmektedir.<sup>19</sup> Usûlîlerin el-Esterâbâdî'nin fıkhi, hadislere/ahbâra dayanmakta ve o, Kitap ve Sünnet'in yeterli ve kat'i olduğunu, ictihadın ise zanna dayandığını, Allah Teâlâ dininde zanna dayalı hüküm verilmesine razı olmadığını iddia ederek ictihadi reddetmektedir. Kendilerini Ahbârî olarak tanımlayan pek çok kişi, onun görüşlerini benimsemiştir. Görüldüğü gibi el-Esterâbâdî, ictihada muhalif olan görüşlerini, temelde mâsum imamların ilminin ve *Kütüb-i Erbaa'*daki ahbârın kat'i olup yakîn ifade ettiğine ve kâfi olduğuna dayandırmaktadır. İmâmîyye'yi isabetli bir şekilde anlayabilmek için mâsum imamların yegâne dinî otoriteyi oluşturduğunu akıldan tutmamız gerekmektedir.

14 Bu kitapla ilgili olarak bk. Muhammed Muhsin Âgâ Büzürg et-Tahrâni, *ez-Zerîa ilâ tasânifiş-Şia* (Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1403/1983), 16/359-360.

15 Bk. Tahrâni, *ez-Zerîa*, 16/358.

16 Tahrâni, *ez-Zerîa*, 16/358.

17 Bk. Esterâbâdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye*, 28.

18 Yurdagür, "Ahbârîyye", 1/490.

19 Muhammed Bâkır b. Zeynîlâbidin b. Ca'fer el-Hânsârî, *Ravdâtü'l-cennât fi ahvâli'l-'ulemâ' ve's-sâdât* (Tahrân: Müessesetü İsmâiliyân, 1390/1970), 1/120.

## 2. Mâsum İmamların İlminin ve Kütüb-i Erbaa'daki Ahbârın Kat'î ve Kâfi Olduğu

el-Esterâbâdî'nin ictihad ve müctehidlerii taklid karşıtlılığının arkasında yatan sebeplere bakmamız gerekmektedir. Bunların ilki, imamın hayatta iken varlığının, vefat etmesi ve gaybeti hâlinde ise *ahbâr*ının yeterli olduğu görüşüdür. Resûlullah'ın (s.a.v.) vefat etmesiyle birlikte vahyin kesildiği görüşünde Ahbârî ve Usûlîler müşterek olsalar da Ahbârî âlimler ise ilhamın devam ettiğini kabul etmektedirler. Onlar, ilham almaya en layık insanların Ehl-i beyt<sup>20</sup> imamları olduğunu ileri sürmektedirler.<sup>21</sup>

Öte yandan mâsum imamların görüşlerinin ilhama mı dayandığı, yoksa ictihad mı olduğu meselesi İsnâaşeriyye âlimleri arasında tartışılmış ise de genel kabul gören görüş, ilhama dayandığı, dolayısıyla onların ictihad etmedikleridir.<sup>22</sup> İmamların kendilerine yöneltilen fikhî sorulara ise o anda Allah'tan aldıkları ilhamla cevap verdikleri iddia edilmiştir.<sup>23</sup> Bu durum, onlara göre, müctehidlerden farklı olarak, imamların fikhî görüşlerinde hata yapma ihtimalini ortadan kaldırmaktadır. İsnâaşerî âlimler bu görüşlerini temellendirebilmek için âyet ve hadislerden birtakım deliller zikretmişlerdir. Nitekim Ca'fer es-Sâdık'a (ö. 148/765) nisbet edilen bir rivayete göre, Ankebût sûresinin 49. âyetinde sözü edilen "*kendilerine ilim verilenler*"den maksat, mâsum imamlardır.<sup>24</sup> Keza şîa hadis kaynaklarındaki rivayetlere bakılırsa Âl-i İmrân sûresinde bahsi geöen "*er-râsihûn fi'l-ilm/ilmimde derinleşenler*"<sup>25</sup> mâsum imamlardır.<sup>26</sup>

20 şîa'ya göre Ehl-i beyt Ehl-i âbâdır. Resûlullah, Hz. Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin'den ibarettir. Ehl-i Sünnet ise Ehl-i beyt kavramını dar ve geniş anlamda olarak Ezvâc-ı tâhiratı de Ehl-i beyt içinde değerlendirir. Buna göre Ehl-i beyt tabiri hakkındaki görüşler ise üç maddede özetlenebilir: a. Dar anlamda Ehl-i beyt, Ehl-i âbâdır. b. Ehl-i beyt'e Ezvâc-ı tâhirat da dâhildir. c. Ehl-i beyt, sadaka almaları haram kılınan Ebû Tâlib, Akil, Ca'fer ve Abbas'ın ailesine mensup olanlar yanında Abdullah b. Mes'ud ile Selmân-ı Fârisî gibi sahâbîleri de kapsamaktadır (Buharî, "Fezâilü'l-ashâb", 27; Müslim, "Fezâilü's-sahâbe", 37; Tirmizî, "Zekat", 25).

21 Ca'fer es-Sübânî, *Doctrines of Shi'î Islam*, çeviren ve edit. Reza Shah Hashemi (London: I. B. Tauris Publisher, 2001), 96-97. İmamlar Allah Teâlâ'dan *ilham*, şeyh Sadük'un (ö. 381/991) ifadesiyle ise (ilham anlamında) *vahiy* alırlar. Bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Hüseyin es-Sadük, *el-İ'tikâdât*, thk. İsmâ Abdüsseyyid. Kum: el-Mu'temeru'l-Âlemî li elfiyeti-ř-şeyhi'l-Müfid, 1413), 87.

22 Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya' kub, *el-Kâfi*, (Beyrut: Menşûratü'l-Fecr, 1428/2007), 1/141.

23 Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Ferrûh el-Kummî Saffâr, *Besâiru'd-derecât*, thk. Seyyid Muhammed Seyyid Hüseyin (B.y. İntişârâtü'l-Mektebeti'l-Haydariyye, 1426/2005), 2/360, 361; Küleynî, *el-Kâfi*, 1/249.

24 Küleynî, *el-Kâfi*, 1/127.

25 Âl-i İmrân 3/7.

26 Saffâr, *Besâiru'd-derecât*, 1/399; Küleynî, *el-Kâfi*, 1/126.

Asıl konumuz olan el-Esterâbâdî'ye gelince ona göre, Resûlullah'ın (s.a.v.) ilminin yanı sıra kendilerinden önceki mâsum imamların ilmini veraset yoluyla elde eden, ayrıca ilhama mazhar olan mâsum imamlar, yukarıda da vurgulandığı üzere fikhî meselelerde en yetkin otoritelerdir. Ca'fer es-Sâdik'tan nakledildiğine göre imamların verdiği fikhî hükümler, Allah Teâlâ'nın hükmüdür; onların verdiği hükmü reddetmek, Allah'ın hükmünü reddetmektir.<sup>27</sup> Yine Ca'fer es-Sâdik'a nispet edilen bir rivayete göre, "Hüküm; 'Allah'ın hükmü' ve 'Câhiliye hükmü' olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Allah'ın hükmü dışında kalanlar, Câhiliye hükmüdür."<sup>28</sup>

el-Esterâbâdî'nin bu konudaki görüşlerini sekaleyn hadisi,<sup>29</sup> havz hadisi<sup>30</sup> ve sefine hadisi<sup>31</sup> olarak bilinen hadislerle dayandırdığı görülmektedir. Öyle ki el-Esterâbâdî, Allah Resûlünün (s.a.v.) ümmetine Kur'ân-ı Kerîm ve 'İtra/Ehl-i beyt şeklinde iki şey bıraktığını, insanların bu ikisine sarıldıkları müddetçe dalâlete düşmeyeceklerini, Kur'ân'ın ve Ehl-i beyt'in cennette yer alan Kevser havuzu başında toplanıncaya kadar birbirlerinden ayrılmayacaklarını ifade eden hadisin mütevâtir olduğunu belirterek mâsum imamlara ittibâ edilmesini zorunlu görmektedir.<sup>32</sup>

el-Esterâbâdî'ye göre, Allah Teâlâ'nın Kur'ân'daki muradını tam olarak Resûlullah (s.a.v.) ve mâsum imamlar bilir. Mâsum imamlar, Kur'ân'ın nâsîh ve mensûhuna vâkıftırlar; diğer âlimler ise bunları genel olarak bilirler. Allah Teâlâ, bu tür Kur'ân

27 Zeynüddin b. Ali b. Ahmed Cübaî Âmilî Şehid-i Sâni, *er-Ravzatü'l-behiyye fi şerhi Lüm'a'tid-Dırmaşkıyye* (Beyrut: Darü't-Tearuf li'l-Matbuat, ts.), 3/ 62-66; Küleynî, *el-Kâfi*, 8/84, 85; Esterâbâdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye*, 44.

28 Küleynî, *el-Kâfi*, 7/260.

29 "Ben sizin aranızda iki şey bırakıyorum, onlara sarıldığınız müddetçe sapıklığa düşmezsiniz. Bunlar Allah'ın kitabı ve Ehl-i beyt'im olan İtretimdir." Küleynî, *el-Kâfi*, 2: 232; Tirmizî, "Menâkıb", 31; *Müsned*, 17/309; 18/114.

30 Meclisi, *Bihâr*, 8/16, 19. Şia kaynaklarında yer alan rivayetlere göre Ehl-i beyt, havz başına varıncaya kadar Kur'ân'dan ayrılmayacaktır. Sünnî kaynaklardaki havz başından kovulan kişilere atıfta bulunur ve bunun için Sahihaynı kaynak gösterir. Bk. Buhârî, "Rikâk" 53; Fiten" 1; Müslim, "Fezâil", 32. Bk. 460-461.

31 Ehl-i beyt'i Hz. Nûh'un gemisine benzeten hadistir. "Ehl-i beyt'im aranızdaki misâli, Nuh'un gemisi gibidir; kim ona binerse kurtulur ve kim ondan uzak durursa boğulur" bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan b. Ali et-Tûsî, *el-Emâlî*, thk. Behrâd el-Ca'ferî, Ali Ekber Gaffârî (Tahran: Dâru'l-kütübü'l-İslâmiyye, 1381), 104; el-Hüseyn b. Abdüssamed el-Hârîsî el-Âmilî. *Vusûlü'l-ahyâr ilâ usûli'lâhbâr*. thk. Seyyid Muhammed Rıza el-Hüseynî el-Celâlî. *Resâil fi dirâyeti'l-hadis* içinde 1-2, haz. Ebû'l-Fazl el-Hâfizâyân Bâbulî. Kum: Dâru'l-hadis, 1424/2003), 1/482; Sünnî kaynaklar için bk. Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnaût, Âdil Mürşid vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 5/181; Müslim "Fezâ' ilü's-sahâbe", 36. Geniş bilgi için bk. İbrahim Kutluay "İsnâşeriyye İlmâmiyye'sinin Muteber Saymadığı Ehl-i Sünnet Hadis Kaynaklarını Polemik ve Tenkit Maksatlı Olarak Kullanması", *Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkî Sempozyumu* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2019), 465-475.

32 Esterâbâdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye*, 99, 255.

ilimlerini Resûl-i Ekrem'e (s.a.v.) ve mâsum imamlara mahsus kılmıştır. Yukarıda kısaca işaret ettiğimiz "*EĒer bilmiyorsanız bilgi sahibi olanlara sorun*"<sup>33</sup> mealindeki ve benzer âyetler, bilgi sahibi olunamayan hususlarda mâsum imamlara başvurulmasını emretmektedir.<sup>34</sup> Kur'ân'ın tefsirini ancak en yetkin biçimde mâsum imamlar yapabilir; dolayısıyla bu hususta onlardan işitilenler kâfidir.<sup>35</sup> Nitekim et-Tabersî'nin (ö. 548/1154)<sup>36</sup> Resûlullah'ın (s.a.v.) hadisi olarak naklettiğine göre "*Sahih bir eser ve sarih bir nas olmadan Kur'ân'ı tefsir etmek caiz değildir.*"<sup>37</sup>

el-Esterâbâdî'ye göre akıl ve nakil; resûllerin gönderilmesi ve kitapların indirilmesinden maksadın kullar arasında ihtilafın ve düşmanlığın giderilerek dünyevî ve uhrevî işlerde düzeni sağlamak olduğuna hükmetmektedir. Zanla amel edildiği takdirde ise bu maslahat ortadan kaybolur. Bunun için imamların sözlerine temessük edilirse hatadan korunmuş olunur; zira mâsum imamlara ittibâ, aklın ve şeriatın gereğidir.<sup>38</sup> Bu sebeple İmâmiyye, imamların ismetine kâil olmuştur. Aksi takdirde Allah Teâlâ'nın insanların hataya tâbi olmalarını emretmesi gibi bir durum söz konusu olur ki bu mümkün değildir.<sup>39</sup> el-Esterâbâdî'nin bu hususta imamların *ahbârıyla* amel etmeyi gerekli kılan "*Yeni hâdiseler çıktığında hadislerimizin râvilerine müracaat ediniz, zira onlar benim sizin üzerindeki hüccetimdir, ben de sizin üzerinize Allah'ın hüccetiyim*"<sup>40</sup> mealindeki rivayeti delil olarak aldığı dikkat çekmektedir. Bundan dolayı Ahibârîler, her meselede mâsum imamlardan işitilenlerle amel etmeyi tercih ederler.<sup>41</sup>

Şii toplum, mâsum imam(lar) hayatta iken sorularını doğrudan ya da vekiller aracılığı ile mâsum imama sorabiliyordu. Altmış dokuz yıl süren *gaybet-i suĒrâ* (260-329/874-941) döneminde ise Şii toplumun gâib imamla irtibatını *sefirlerin*<sup>42</sup>

33 en-Nahl 16/43.

34 Esterâbâdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye*, 259.

35 Esterâbâdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye*, 99.

36 Esterâbâdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye*, 253.

37 Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî el-Meclisî, *Bihârü'l-envârî'l-câmia li-düreri ahibârî'l-eimmeti'l-athâr*, thk. İhyâü Kütübî'l-İslâmiyye (Kum 1388; Beyrut: Müessesetü'l-vefa, 1983/1403), 30/532; Hur el-Âmilî, *Vesâilü's-Şîa*, 27/205.

38 Esterâbâdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye*, 259.

39 Esterâbâdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye*, 259.

40 Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, 2/90; 53/181; Hür el-Âmilî, *el-Fusûlü'l-mühimme*, 1/389.

41 Esterâbâdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye*, 99.

42 Ebû Amr Osman b. Said (ö. 265/879 [?], Ebû Ca'fer Muhammed b. Osman (ö. 305 / 917). İbn Rûh (ö. 326/938) ve Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed es-Semerrî'dir (ö. 328/ 940). On bir yalancı sefir daha çıkmışsa da imam bunları lanetlemiş, ayrıca Şii toplum bunlara itibar etmemiştir. Bk. Avni İlhan, "*Gaybet*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 13/

sağladığına inanılmaktadır. *Gaybet-i kübrânın* (329/874-?) başlamasıyla birlikte Sefirlik temelli olarak bitince itikadî ve fikhî meselelerde toplumun yegâne müra-caat kaynağı, mâsum imamların ahbârını ihtiva eden hadis mecmuaları olmuştur. el-Esterâbâdî bunu, “Bilhassa gaybet-i kübrâ döneminde hadislere daha fazla ihtiya-yaç bulunmaktadır”<sup>43</sup> şeklinde ifade etmektedir. O bu konuda, en basit yaralama-ların diyetine varıncaya kadar kıyamet vaktine değin ümmetin ihtiyaç duyduğu nesh, takyîd, tahsis türünden her şeyin Kur’ân’da, Hz. Peygamber’in Sünnet’inde ve mâsum imamların ilminde mevcut olduğunu delil olarak öne sürmektedir.<sup>44</sup>

Bundan başka el-Esterâbâdî’ye göre ictihad; din ve mezheb için zorunlu olan bir husus olmadığı gibi Allah Teâlâ tarafından emredilmiş ve delâletî kat’i olan bir mesele de değildir. O, bu hususta “Biz kesin olarak ispat ettik ki Allah Teâlâ, üm-metin kıyamete kadar ihtiyaç duyacağı belli hükümleri ve kat’i delilleri indirmiş-tir. İnsanlar ise on dört mâsumun yanında olan ilmi talep etmekle memurdurlar” diyerek kesin bir dil kullanmaktadır.<sup>45</sup>

Bu noktada dikkat çekmek üstedüğümüz hususlardan birisi, el-Esterâbâdî’nin, *Usûlü erbai mie/Dört yüz asıl*<sup>46</sup> denilen ve *Kütüb-i Erbaa*’nın temelini oluşturan *asıllardaki* hadis ve ahbârın içinde *Asâbe’nin* (İmâmî âlimler topluluğu) yer aldığı sahih isnadlarla *Kütüb-i Erbaa*’nın musannifi üç imamın (el-Küleynî [ö. 329/941], Şeyh Sadûk/İbn Bâbeveyh [ö. 381/991] ve et-Tûsî [ö. 460/1067]) yaşadığı dö-ne-me kadar nakledildiği görüşünde olmasıdır. Dolayısıyla aslında vurgu imamların kontrolünden geçen *Usûlü erbai mie/Dört yüz asıl*’dır. Ahbârilere göre isnadlar-daki problemlerin önemini kaybetmesi, isnadların Şeyh es-Sadûk’un *Men Lâ yah-duruhü’l-fakih*’inde olduğu gibi *meşyaha* bölümünde toplu olarak zikredilmesi bu kitapların mezkûr *Asıllara* dayandığı ile çözülmeye çalışılmakta, hatta isnad zikretmenin Ehl-i sünnet muhaddislerinnin itirazlarını önlemek için teberrü-ken olduğu ifade edilmektedir.<sup>47</sup> Onların iddiasına göre Muhammed el-Bâkır (ö.

410-411. Sefirlere nüvvâb ve vükelâ da denir. *Gaybet-i suğra* (260/873) ile dördüncü sefir Ali b. Muhammed es-Semerrî’nin ölümüne denk gelen *gaybet-i kübrânın* başladığı tarih (329/942) arasında geçen 70 yıllık süreye “sefirler dönemi” denir.

43 Esterâbâdî, *el-Fevâidü’l-medeniyye*, 30.

44 Esterâbâdî, *el-Fevâidü’l-medeniyye*, 104.

45 Esterâbâdî, *el-Fevâidü’l-medeniyye*, 249-250.

46 Geniş bilgi için bk. Kohlberg, Etan. “Al-usûl al-arba’umî’a”. *Belief and Law in Imâmî Shī’ism* içinde, VII. makale. (London: Variorum Reprints, 1991), 139; Bekir Kuzudışli, Şîa’da *Hadis Rivayeti ve İsnad*, (İstanbul: BSR Yayıncılık, 2011), 177-212.

47 Eşref el-Cizâvî, *İlmü’l-hadis beyne asâleti ehli’s-sünne ve intihâli’ş-Şîa* (Mısır: Dâru’l-yakîn li’n-neş-ri ve’t-tevzî, 1430/2009), 222; Hafızurrahmân b. Hakîm Abdülcebbar, *Ulûmü’l-hadis beyne eh-li’s-sünnet ve’ş-Şîa İmâmiyye İsnâşeriyye* (Doktora tezi, International Islamic University, İslama-

114/733), Ca'fer es-Sâdık'ın (ö. 148/765) sayıları binlerle ifade edilen talebeleri, imamlardan işittiklerini kaydetmişler<sup>48</sup> ve tasnif ettikleri kitapları imamlara arz etmişlerdir.<sup>49</sup> *Kütüb-i Erbaa'*nın üç musannifi, kitaplarına imamlardan sâdır ve sabit olduğuna itimat etmedikleri hadisleri almamışlardır.<sup>50</sup>

Usûliler, *Kütüb-i Erbaa'*daki rivayetlerin sahih, hatta kat'î olduğunu iddia edip onları sahih ve zayıf diye ayırma ihtiyacı duymayan Ahbârîlerden tamamen farklı düşünmekte<sup>51</sup> ve hadisleri sahih, hasen, müvessak ve zayıf şeklinde dörtlü tak-sime tâbi tutmaktadırlar.<sup>52</sup> Hâlbuki mütekaddimûn döenminde hadisler sahih ve zayıf diye ikiye ayrılıyor, karineden mahrum olan haberlere zayıf deniyordu.<sup>53</sup> Meselâ II. Meclisî/Allâme el-Meclisî'nin (ö. 1110/1698) el-Küleynî'nin *el-Kâff*'sine şerh olarak telif ettiği *Mir'âtü'l-ukûl*'ünde *el-Kâff*'de tahrir edilen rivayetlerin üçte ikisinin zayıf ve meçhul olduğunu tespit ettiği dikkate alındığında, el-Esterâbâdî'nin görüşünün İsnâaşerî ulemâ arasında müşterek ve üzerinde icmâ edilen bir görüşü temsil etmediği ve Ahbârîler'in iddiasından ibaret olduğu anlaşılır. Nitekim el-Hûî'nin (ö. 1413/1992) de vurguladığı üzere, el-Küleynî'nin *el-Kâff*'sinde sahih haberler olduğu gibi sahih olmayan haberler de vardır.<sup>54</sup> Öyle ki 34 kitap, 326 bâb, 16.099 hadisten oluşan *el-Kâff*<sup>55</sup> üzerine yapılan bir araştırmada<sup>56</sup> hadis

bad, 2010),103; geniş bilgi için bk. Kutluay, *Şia'da Hadis Usûlü*, 111.

48 Dört yüz asıl'ın temeli budur. Bk. İbrahim Kutluay, "Şia'da Hadis Rivayeti ve İsnad Tenkidinde Ashâb-ı İcmâ Telakkisinin Rolü", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*, 17/1 (2017): 35.

49 Esterâbâdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye*, 371.

50 Esterâbâdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye*, 529.

51 Bk. Abdurrahîm Ahmed el-Kaveştî, *es-Sırâ' beyne'l-Ahbâriyyîn ve'l-Usûliyyîn*, (London: Tekveen, 1436/2015), 125.

52 Kaveştî, *es-Sırâ' beyne'l-Ahbâriyyîn ve'l-Usûliyyîn*, 127.

53 Sâhibü'l-Meâlim/ İbn Şehîd-i Sâni Hasan b. Zeynüddin, *Münteka'l-cümân fi ehâdisi's-sıhah ve'l-hisân*, thk. Ali Ekber el-Ğifâr (Kum: Câmî'atü'l-medreseteyn fi havzati'l-ilmiyye, 1362/1943), 1/3-13; Muhammed Abdülhasan Muhsin el-Garavî, *Mesâdiru'l-istinbat beyne'l-usuliyyîn ve'l-ahbâriyyîn* (Beirut: Dâru'l-Hâdî, 1412/1992), 126.

54 Ebü'l-Kâsım b. Ali Ekber b. Haşim el-Müsevi el-Hûî, *Mu'cemü ricâli'l-hadis ve tafsîlü tabakâti'r-rüvât* (Kum, 1409/1989; ikinci nüsha Nefes 1392/1972), mukaddime, 1/ 26.

55 Çağdaş İsnâaşerî âlim Celâlî, *el-Kâff*'nin otuz dört kitap, üç yüz yirmi altı bab ihtiva ettiğini belirtmiş, hadis sayısını, küsuratı zikretmeyerek, on altı bin şeklinde vermiştir. Seyyid Muhammed Hüseyin el-Hüseyinî Celâlî, *Dirâyetü'l-hadis*, thk. Seyyid Muhammed Cevad el-Hüseyinî (Beirut: Müessesetü'l-A'lâmî li'l-Matbûât, 1435/2004), 146; Abdülhâdi Fadlî, *Usûlü'l-hadis* (Beirut: Merkezü'l-Gadîr, 1430/2009), 82; bk. Cemal Sofuoğlu, *Hadis Tenkidi Yönünden el-Kâfi Üzerine Bir İnceleme*, (Doçentlik Tezi, Ankara Üniversitesi, 1982), 93, 95, 97.

56 Bu rakam ve tespitler Meclisî'ye aittir. O, *Mir'âtü'l-ukûl*'ünde *el-Kâfi*'deki toplam hadis sayısını 16121 olarak zikretmektedir. Bk. Abdurresûl el-Gaffâr, *el-Küleynî ve Husûmuhû Ebû Zehre* (Beirut 1415/1995), 54 (Meclisî, *Mir'âtü'l-ukûl*'den naklen); M. Yaşar Kandemir, "Şia ve Hadis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/39.

sayısı 16.121 olarak zikredilmiştir. Bunlar içinde 5072 rivayet sahih, 144 rivayet hasen, 1118 rivayet müvessak, 302 rivayet kavî ve 9485 rivayet ise zayıf diye nitelendirilmiştir. Dahası zayıf hadis sayısının el-Meclisî'nin tespit ettiğiinden daha fazla olduğu da ileri sürülmüştür.<sup>57</sup> Ayrıca *el-Kâfî*'nin ihtiva ettiği rivayetlerin çoğu Ca'fer es-Sâdık ve diğer imamların sözlerinden ibaret olup pek azı Hz. Peygamber'e (s.a.v.) aittir.<sup>58</sup> Nureddin el-Müsevî'nin (ö. 1062/1651) dediği gibi, aralarında ihtilâflı hadislerin yanı sıra râviler hakkında *kizb* ve birtakım *cerh* değerlendirmeleri varken mâsum imamlara isnad edilen bütün rivayetlerin sahih olduğunu iddia etmek temelsiz bir görüştür.<sup>59</sup>

Şu hâlde *Kütüb-i Erbaa*'nın kat'i olduğu ve ihtiva ettiği *ahbârın* yakîn ifade ettiği görüşü, diğer Usûlî ulemâ tarafından benimsenmiş değildir. Dolayısıyla el-Esterâbâdî'nin müctehidlerin görüşlerinin zanna dayandığını, kat'i delil varken zan ile amel edilemeyeceğini iddiası ve bunu *Kütüb-i Erbaa*'da yer alan ahbârın kat'i olduğu ve kesin bilgi ihtiva ettiği görüşü ile temellendirmesi problemlidir. Bu hususta daha dengeli ve makul bir görüşü benimseyen Usûlîler, *Kütüb-i Erbaa*'nın kat'i olduğunu iddia etmemekle beraber, imamlardan ancak sika râviler tarafından nakledilen rivayetlere güvenileceğini vurgulamaktadırlar.

Usûlî âlim el-Bihbehânî (ö. 1206/1791), "Hadislerin bazısında râvilerin unutma ve gevşekliklerinden dolayı eksiklik, bir kısmında ilaveler ve değişiklikler bulunmaktadır. Mâsum imamlara söylemedikleri bazı sözler isnad edildiği hâlde nasıl olur da kat'i oldukları iddia edilebilir?" diyerek Ahbârîleri bu hususta tenkit etmektedir.<sup>60</sup> el-Küleynî mâsumlardan başkasından rivayette bulunmayacağını ifade etmişse de *el-Kâfî*'den bu sözün hilafına pek çok rivayet yer almaktadır. Şeyh Sadûk'un *Men lâ yahduruhü'l-fakîh* adını verdiği eserindeki hadislerin kendisiyle Rabbi arasında hüccet olduğu<sup>61</sup> şeklindeki ifadesi onun kendisi için bir hüccet olsa da başkalarını bağlamaz, kitabına kaydettiği rivayetler tetkike tabi tutulur.<sup>62</sup>

57 Eren, *Şîa'da Hadis Ricâli İlmî*, 19; Celâlî, *el-Kâfî*'nin hadislerinin dökümünü: Sahih 5072, hasen 144, müvessak 178, kavî 302, zayıf 9485 şeklinde verir ki, müvessak hadis sayısını eksik zikretmiştir. bk. Celâlî, *Dirâyetü'l-hadis*, 265.

58 Kandemir, "Şîa ve Hadis" *DİA*, XV, 39. Geniş bilgi için bk. İbrahim Kutluay, *Şîa'da Hadis Usûlü Ehl-i sünnetle Hadis Usûlü ile Mukayeseli Bir Çalışma* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017), 146-148.

59 Müsevî, *Şevâhidü'l-Mekkiyye*, 32

60 Garavî, *Mesâdiru'l-istinbat beyne'l-usuliyîn ve'l-ahbâriyyîn*, 120.

61 Sadûk, (**İbn** Bâbeveyh) Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Hüseyin. *Men lâ yahduruhü'l-fakîh*, (Beyrut: Müessesetü'l- A'lemî li'l-Matbûât, 1406/1986), 1/12.

62 Ebû'l-Kâsım b. Ali Ekber b. Hâşim el-Hûî, *Mu'cemü ricâli'l-hadis ve tafsîlü tabakâti'r-ruvât*, (Kum: yy, 1409/1989), Giriş, 1/103-104.



### 3. Emin el-Esterâbâdî'ye Göre İctihad ve Taklid

İctihad, "fakîhin herhangi bir şer'î hüküm hakkında zannî bilgiye ulaşabilmek için bütün gücünü harcaması" şeklinde tanımlanabilir. Kıyas, re'y, istidlâl, istinbat, fıkıh gibi yakın içeriklere sahip kavramlarla birlikte ictihad; nasların lafız, mâna ve Şârî' tarafından bırakılan bilinçli boşluklarında gizli şer'î - amelî ahkâmı ortaya çıkarmaya yönelik beşerî çabayı ifade eder.<sup>63</sup> İctihad, dine dinamizm kazandıran ve değişen hayat şartları ve teknolojik gelişmelere kıyamete kadar bâki olan İslâm'ın cevabını ortaya koyan, onlarla paralel yürümesini sağlayan bir müessesedir.

Bununla beraber Ahabârî âlim el-Esterâbâdî, dinî hususlarda sadece *nassa* dayanılmasını, dolayısıyla ictihadla amel etmenin caiz olmadığını savunmakta ve ictihad ve taklidi reddetmektedir. O, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, mâsum imamların tefsiri olmadan Kur'ân'ın anlaşılamayacağını savunmaktadır. Zira Kur'ân'ı tefsir etmek, "ehl-i zikir" olan<sup>64</sup> mâsum imamların görevidir; onlardan sâdır olan bir haber olmadan Kur'ân'ın ve Sünnet'in zâhirinden hüküm istinbatı caiz olmayıp aksine her ikisinde de tevakkuf edilmesi gerekir.<sup>65</sup> Ona göre itikâdî hususlarda zanna dayanan ictihada değil, kat'î olan ahabâra uyulmalıdır. Aksi takdirde zannî olan delillere tâbi olmak zorunda kalınır. Âmme'nin/Ehl-i sünnet'in yaptığı budur; zira onların pek çok görüşü, mâsum imamların kat'î olan ahabârına aykırıdır.<sup>66</sup> el-Esterâbâdî, bu noktada önde gelen Usûlî âlim Allâme el-Hillî'yi (ö. 726/1326) de tenkit etmektedir.<sup>67</sup>

el-Esterâbâdî'ye göre Ahabârîlerin reisi Resûlullah (s.a.v.) olup o, kat'î olan ahkâmı amel ediyordu. Bu sebeple el-Esterâbâdî, nassın dışında bir görüşle amel etmenin caiz olmadığını savunmuştur.<sup>68</sup> Zira Allah Teâlâ, zarûrat-ı din (iman esasları, dinde bilinmesi ve inanılması gereken hususlar)<sup>69</sup> ve zarûrat-ı mezheb (imâmet ve adâlet prensipleri) olan hususlarda kat'î ve kesin bilgi ifade eden delillere dayanılmasını emretmiştir. Müctehidlerin ictihadları ise zannîdir; dolayısıyla onlar isabet de, hata da edebilirler.<sup>70</sup> Netice olarak el-Esterâbâdî'nin tevhîd, namazın farz olduğu

63 Apaydın, "İctihad", 21/432.

64 Küleynî, *el-Kâfi*, 125.

65 Esterâbâdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye*, 47, 122; Hubbullah'a göre o, Sünnet'i Kur'ân'a dâhil ederek ifrata düşmüştür. Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 306.

66 Esterâbâdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye*, 31.

67 Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 306.

68 Esterâbâdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye* (Mukaddime), 7.

69 İman esasları, farz olan ibadetler ve haramlığı kesin olan hususlar, zarûrat- diniyyeye dâhildir.

70 Esterâbâdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye*, 31.

gibi zarûrât-ı dinden olan hususlar hariç, zarûriyattan olmayan hususlarda şer'î delili Kitab'a ve imamlardan işitilen haberlere indirgediği anlaşılmaktadır.

el-Esterâbâdî'ye göre ictihad ve taklid men edilmiştir. el-Küleynî'nin *el-Kâfi*'de kaydettiğine göre mâsum imamlar, *gaybet-i kübrâ* zamanında (hadis kitaplarında yer alan) kendilerine ait ahbâra ittibâ edilmesini tavsiye etmişlerdir. O, *el-Kâfi*'de, ictihad ve taklidin geçersiz olduğunu ihtiva eden iki bâb açmıştır.<sup>71</sup> Ca'fer es-Sâdık'a nisbet edilen "*Kişilerin bizim nezdimizdeki yerini bizden naklettikleri rivayetlerin miktarı ile değerlendiriniz*"<sup>72</sup> rivayetinde de imamların ahbârının nakledilmesine ve onların temel alınmasına vurgu bulunmaktadır. Ayrıca el-Esterâbâdî, Ca'fer es-Sâdık'a nisbet edilen bir rivayette "*Allah'ı bırakıp da din âlimlerini rab edindiler...*"<sup>73</sup> âyetine atıfta bulunularak "*Vallahi onların amacı kendilerine ibadet etmek değildi. Eğer din âlimlerine ibadete çağrılısalar, bunu reddederlerdi. Ancak onlar, din adamları onlara haramı helal, helali haram kıldılar. İnsanlar da onların hükümlerini kabul ederek farkına varmadan onlara kulluk etmiş oldular*" mealindeki rivayete dayanarak müctehidlerin görüşlerini taklid etmeyi eleştirmektedir. Bu haberden anlaşıldığına göre Ca'fer es-Sâdık, din âlimlerini ve rahipleri "rab edinme"nin onlar için namaz kılıp oruç tutmak suretiyle değil, onların haramları helal, helalleri ise haram kıldıklarını, insanların bunların görüşlerini kabul ederek ruhban sınıfına tâbi olduklarını, dolayısıyla onlara ibadet etmiş olduklarını vurgulamıştır.<sup>74</sup>

Diğer bir rivayette ise İmam Ebü'l-Hasan Mûsâ b. Ca'fer el-Kâzım (ö. 183/799) ile râvi Muhammed b. 'Ubeyde arasında geçen bir konuşmaya göre mezkûr imam, taklid hususunda Muhammed b. 'Ubeyde ile Mürcie fırkasını karşılaştırmıştır. O, bazı âlimleri taklid etseler de Mürcie'nin bunu farz saymadıkları, ancak Muhammed b. 'Ubeyde gibi düşünenlerin ise birtakım adamları belirleyip onlara itaati farz kabul ettiklerini, dolayısıyla taklid bakımından Mürcie'den daha kötü konumda olduklarını ifade etmiştir.<sup>75</sup>

el-Esterâbâdî'ye göre üç tür kadı bulunmaktadır: Nebî (s.a.v.), Nebî'nin vasîsi ve şakî. Kadı olan kişinin Nebî'nin (s.a.v.) vasîlerinin vermiş oldukları hükümleri nak-

71 Esterâbâdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye*, 251.

72 Meclisi, *Bihâru'l-envâr*, 2/150, 27/149; Ebü Ca'fer Muhammed b. Hasan b. Ali et-Tûsî, *İhtiyârü ma'rifeti'r-ricâl/Ricâlü Keşşî*, thk. Hasan Mustafavî (Meşhed: Danişgah-ı Meşhed, 1969), 9.

73 "*Allah'ı bırakıp da din âlimlerini, rahiplerini, özellikle Meryem oğlu Mesih'i rab edindiler. Oysa tek bir Tanrı'ya kulluk etmekle emrolunmuşlardı. O'ndan başka tanrı yoktur; O yüceler yücesidir, onların yakıştırdıkları eş ve ortaklardan bütünüyle uzaktır.*" et-Tevbe 9/31.

74 Küleynî, *el-Kâfi*, 1/31.

75 Esterâbâdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye*, 300.

letmesi gerekir. Kadı, müstakil bir hüküm (ictihad) vermemelidir. Âmmе'nin (Ehl-i sünnet) yanı sıra Usûlî âlim Allâme el-Hillî (ö. 726/1326) ve ona muvafakat edenler, bunun aksini savunmuşlardır.<sup>76</sup>

Ca'fer es-Sâdık'a nisbet edilen bir haberden anlaşıldığında göre, aralarında bir konuda ihtilaf olan iki kişi, aralarında hüküm vermesi için ikisi de âlim ve adil olan iki âlime başvursalar, onlardan daha fakîh ve hadislere daha fazla vâkîf olanın hükmü tercih edilip uygulanır.<sup>77</sup> İmamların ahbârını bırakıp aralarında hüküm vermesi için fâsik sultana başvuranlar, aslında *tâĒûta* (hak yoldan saptıran varlık) başvurmuş olurlar. Bunun yerine hadisleri, onlarla konulan haram ve helalleri bilen fakîhlerin görüşleri benimsemelidir. Kişi buna göre verilen hükme razı olmalıdır. Bunu dikkate almayan kişi, Allah'ın hükmünü hafife almış ve mâsum imamları reddetmiş demektir. İmamları reddetmek ise Allah Teâlâ'yı reddetmektir ve şirke denktir.<sup>78</sup>

Usûlîler'e göre şer'î ahkâm; zarûriyyât-ı din, zarûriyyât-ı mezheb, Allah Teâlâ'nın kat'î delille belirledikleri ve zannî delille belirledikleri olmak üzere dört kısma ayrılır. İctihad ve taklid, Allah Teâlâ'nın zannî delillerle belirledikleri üzerinde cereyan etmektedir. Zarûriyyât-ı din; iman esasları ile namaz, oruç, hac ve zekât gibi farzlar ve hakkında açık delil bulunan haramlardır. Usûlîler'den bir gruba göre ictihadın alanı, Allah Teâlâ'nın hükmünü bildirmediĒi hususlardadır; diĒer bir gruba göre ise hükmünü kat'î bir delille açıkça bildirmediĒi hususlarda olur.<sup>79</sup>

el-Esterâbâdî'ye göre Usûlîler, *zarûriyyât-ı dinin* altı husustan oluştuĒunu ifade etmişlerse de namaz, oruç, hac ve zekât gibi hususlar buna dâhil deĒildir. *Zarûriyyât-ı din* ve *zarûriyyât-ı mezheb* gibi ıstılahlar, Usûlîler'e aittir. İslâm âlimlerinin geneline göre zarûriyyât-ı din; delili açık olan ve ihtilafın uygun olmadığı ya da ihtilafa mahal kalmayan hususlardır. Mezheb âlimlerine göre ise *zarûriyyât-ı mezheb*, delili açık olan ve ihtilafın uygun olmadığı hususlardır.<sup>80</sup>

Netice olarak el-Esterâbâdî'ye göre Allah'ın kitabına ve mâsum imamların sünnetine (on dört mâsumdan nakledilen rivayetlere) ittibâyı bırakıp müctehidle-

76 Esterâbâdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye*, 300.

77 Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Hüseyin es-Sadûk/ İbn Bâbeveyh, *Men lâ yahduruhü'l-fakîh* (Beyrut: Müessesetü'l- A'lemî li'l-Matbûât, 1406/1986), 3/9; Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan b. Ali et-Tûsî. *Tehzîbü'l-ahkâm*, thk. es-Seyyid Hasan Horsan (Tahran: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1944), 6/301; Esterâbâdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye*, 302.

78 Esterâbâdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye*, 303.

79 Esterâbâdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye*, 252.

80 Esterâbâdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye*, 252.

rin ictihadlarına tâbi olmak, kat'î olan ve yakîn ifade eden bilgiyi bırakıp zanla amel etmek demektir. Bu durum, fetvaların farklı farklı olmasına sebep olur ve Allah'a yalan isnad etme anlamı taşır. Allah'ın kitabına ve mâsum imamların sünneti dışındaki her yol, Allah'ın hükmü hususunda zanla hüküm vermekten ibarettir. Allah'ın ahkâmını isbat ve nefy hususunda ise zanna dayanılmaz.<sup>81</sup> Ahbârî ulemânın fetvaları ise sarîh olan hadislerle dayanmaktadır. Bunun anlamı, *takıyye* gereği<sup>82</sup> söylenmiş olanlar hariç tutulursa hadisler bâki olduğundan onlarla fetva veren fakîhin vefatıyla fetvasının geçersiz olmamasıdır.<sup>83</sup> Ayrıca İsnâaşerî müteahhirûn ulemâ arasında meşhurdur ki vefat etmiş olan âlimin görüşü, ölü kişi gibidir; kişi vefat ettikten sonra onun fetvasıyla amel etmek caiz değildir. Bunun sebebi fakîhin zannî bir istinbata dayanmasıdır.

D. Stewart'ın iddia ettiğine göre, Ehl-i Sünnet VI. (XII.) yüzyılda ictihadı dondurmuş ve bundan sonra ancak dinde müctehid olan imamların ictihadlarının taklid edilmesi gerektiğini savunmuştur. Bununla beraber Usûlîler, ehil olan ulemâ için ictihad kapısını açık tutmuşlardır.<sup>84</sup> Doğrusu, ictihad kapısının kapandığı, ancak bir kısım âlimlerin iddiasından ibarettir.

Öte yandan Usûlî âlim Allâme el-Hillî (ö. 726/1325), Allah'ın her meselenin hükümünü belirlediğini ve buna müctehidin isabet edebileceğini; bununla birlikte müctehid hakikati bulmak için iyice çabaladıktan sonra isabet edemezse günahkâr olmayacağını ifade etmiştir.<sup>85</sup>

#### 4. Esterâbâdî'nin Ehl-i Sünnet Eleştirisi

Deliller, *sem'î* ve *aklî* olmak üzere iki kısımda mütalaa edilebilir. Kur'ân ve Sünnet, *sem'î* /naklî delil; ictihad, kıyas, istihsan, maslahat, istislâh, istishâb, *sedd-i zerâi'* gibi hususlar ise *aklî* deliller içinde değerlendirilebilir.<sup>86</sup> el-Esterâbâdî'nin Ehl-i sünnet âlimlerini zannî delile dayanmaları; kıyas, icmâ, önceki şeriatları delil alma gibi hususlarda tenkit ettiği dikkat çekmektedir. Aşağıda *el-Fevâidü'l-medeniyye*'deki sırasına riayet ederek onun bu konudaki görüşleri ana hatlarıyla ele alınacaktır.

81 Esterâbâdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye*, 255.

82 Bk. İbrahim Kutluay, "Şia'da Hadisler Arasındaki İhtilafı Gidermede Ehl-i Sünnet'in Görüşüne Muhalif Olan Rivayeti Esas Alma: et-Tûsî'nin İstibsâr'ı Özelinde", *Mîzânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi*, 10 (2020), 13-55.

83 Esterâbâdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye*, 299.

84 Stewart, *Islamic Legal Orthodoxy*, 226-227.

85 Esterâbâdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye*, 42; Hillî, *el-Mebâdiü'l-vusûl*, 244.

86 Ali Bardakoğlu, "Delil" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/138-140.

#### 4.1. el-Esterâbâdî'nin Ehl-i Sünnet'in Kat'î Delili Bırakıp Zannî Delile Dayandıkları İddiası

el-Esterâbâdî, Ehl-i sünnet âlimlerinin, şer'î ahkâmı, "şâri'in kat'î bir nasla beyan ettikleri" ve "zannî bir delille beyan ettikleri" olmak üzere ikiye ayırdıklarını ifade eder. Onların aynı şekilde Müslümanları "müctehidler" ve "mukallidler" olarak iki grupta mütalaa ettiklerini belirtir. Müctehidde gizli ve standart olmayan/gayri-munzabıt özellikler bulunmaktadır. O, Ehl-i sünnet'e göre mukallidin vâkıf olduğu sahih bir hadis olsa ve müctehid söz konusu hadise vâkıf olmasa bile *istishab* ve *berâet-i asliyye* gibi delillere dayanarak mukallidin, mezkûr hadisle deĒil zannıyla amel eden müctehidin görüşüne uyması gerektiğini ifade ederek Ehl-i sünnet'i bu hususta tenkit etmektedir.<sup>87</sup>

el-Esterâbâdî'nin iddiasına göre Âmme/Ehl-i sünnet, Allah Teâlâ'nın kıyamet zamanına kadar ümmetin ihtiyaç duyacağı ilmi insanlara indirdiğini inkâr etmiş ve mâsum imamlara tâbi olmayı reddetmiştir. Hâlbuki Allah Resûlü (s.a.v.), insanların kendisine sarıldıkları sürece sapıtmayacakları iki şeyi Allah'ın kitabı ve Eh-i beyt olarak belirlemiştir.<sup>88</sup> Ne var ki el-Esterâbâdî hadislerde bu konuda temesûk edilmesi tavsiye edilen ikinci unsur olarak "Sünnetim"<sup>89</sup> ifadesine de yer veren Sünnî hadis kaynaklarından hiç bahsetmez. O, bu hususta "sefine hadisi"<sup>90</sup> özellikle yer verir. Bu rivayetleri delil alarak "fırka-i nâciye"nin Şîa olduğu sonucunu çıkarır. Ona göre bu rivayetler aynı zamanda akâid ve şer'î amel hususunda Şîa ile diĒer fırkaların birbirine tamamen zıt olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>91</sup>

el-Esterâbâdî, Ehl-i sünnet'in yanı sıra Usûlîler'in müctehidde aradıkları bazı şartlardan bahsetmektedir.<sup>92</sup> Usûlîler'e göre müctehidin Arap dilini ve şer'î lafızlardaki mânayı, Allah Teâlâ'nın lafızlardan muradını, ahkâm hadislerini, icmâyı, berâet-i asliyye ve istishâb gibi akli delilleri bilmesi gerekmektedir.<sup>93</sup>

87 Esterâbâdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye*, 100.

88 Küleynî, *el-Kâfi*, 2/231; Esterâbâdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye*, 98.

89 *Muvatta'*, "Kader", 3.

90 Allah Resûlü'nün "Ehl-i beytimin bu ümmet içindeki mevkii, Nûh'un gemisi gibidir. Ona binen kurtulur, onu terk eden helak olur" buyurduğu nakledilmiştir. Meclisî, *Bihâr*, 2/104; 23/121; Bezzâr, *Müsned*, 9/343; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 3/45; *el-Mu'cemü'l-evsat*, 4/9.

91 Esterâbâdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye*, 99, 100.

92 Esterâbâdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye*, 45.

93 Esterâbâdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye*, 46.

#### 4.2. el-Esterâbâdî'ye Göre İcmânın Mümkün Olmaması

İcmâ terim olarak "Müslüman fakihlerin ya da *ehl-i hal ve akd*'in (müctehidler) şer'î bir hüküm hususunda ittifak etmeleridir."<sup>94</sup> Gazzâlî (ö. 505/1111) icmaı, "Ümmet-i Muhammed'in dinî meselelerde ittifak etmesi" şeklinde tanımlamıştır.<sup>95</sup> Ehl-i sünnet fakihlerine ve kelâm âlimlerinin çoğunluğuna göre ümmetin icmaı şer'î bir delildir.<sup>96</sup> İmâmiyye'nin geneli ile Zeydiyye, Keysâniyye ve Fatahiyye gibi fırkalara göre de icma delildir.<sup>97</sup> Bununla birlikte İmâmiyye'ye göre icmâ, âlimlerin dinî bir konunun hükmünde ittifak etmesi değil, sadece İmâmiyye âlimlerinin bir konudaki ittifakıdır. Usûlîlere göre icmâ masumun görüşünü keşfetmekten ibarettir. Ahbârîler ise icmaı delil olarak kabul etmezler.<sup>98</sup>

İmâmî ulemanın, icmâ şer'î bir hüküm vermek üzere şer'î delillerden kabul ederlerse de "müstakil bir delil" olarak değerlendirmedeği anlaşılmaktadır. O, şekli ve isim bakımından bir icmâdır. İcmânın Sünnet'in ve imamın sözünü keşfine hizmet etmesinin dışında bir kıymeti bulunmamaktadır.<sup>99</sup> İmâmiyye'nin icmâ kelimesinin anlamını, ıstilahta ittifakları icmâ olarak nitelendirilmeyen az bir topluluğun ittifakı için kullanmak suretiyle dar ve özel bir anlamda kullandıkları görülmektedir. Onların bu ittifakı, mâsum imamın kavlini keşfetmeye yarar; bunu sağla-mayan faaliyete icmâ denmez. Ayrıca İmâmiyye'ye göre icmâ, ümmetin hatadan mâsum olduğunu ispat etmez.<sup>100</sup>

Öte yandan icmâ hususunda iki İsnâşerî ekol arasında bazı farklı anlayışların olduğu dikkat çekmektedir. Usûlîler, icmaı delil olarak kabul ederken Ahbârîler onun Ehl-i sünnet'ten alındığını iddia ederek reddederler.<sup>101</sup> Meselâ Usûlî âlim Şerîf el-Murtezâ (ö. 436/1044), icmâ ile ilgili olarak ümmetin her bir ferdinin yanılma-

94 Hillî, *Mebâidü'l-vusûl*, 190; İbrahim Kâfi Dönmez, "İcmâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/417.

95 Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfi (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1413/1993), 1/137.

96 Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *Usûlü's-Serahsî*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1/295; Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer ed-Debûsî, *Takvimü'l-edille fi usûlü'l-fıkh/Takvimü'l-edille*, thk. Halil el-Meys (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1421/2001), 1/23; Ebû Bekir er-Râzî Ahmed b. Ali el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl* (Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâfi'l-Kuve-tyiye, 1414/1994), 3/257.

97 Garavî, *Mesâdiru'l-istinbat beyne'l-usuliyîn ve'l-ahbâriyyîn*, 141.

98 Garavî, *Mesâdiru'l-istinbat beyne'l-usuliyîn ve'l-ahbâriyyîn*, 137.

99 Muhammed Rıza el-Muzaffer, *Usûlü'l-fıkh*, thk. Sadık Hasan el-Merâgî (Kum: Mektebetü'l-Azîzî, 2007), 342.

100 Muzaffer, *Usûlü'l-fıkh*, 348.

101 Kaveştî, *es-Sırâ' beyne'l-Ahbâriyyîn ve'l-Usûliyyîn*, 128.

sının mümkün olmadığını ifade ederek icmaa muhalefet edenleri tenkit eder.<sup>102</sup> Şeyh et-Tûsî (ö. 460/1067), ümmetin hata üzere birleşmeyeceğini ifade etmekle beraber imamın her asırda mevcut olmasının vücûbiyetine atıfta bulunarak imamın görüşüne başvurulmasına vurgu yapar.<sup>103</sup> Bu sebeple Sünnî âlim İbn Hâcib (ö. 646/1248); mütekaddimûndan olan Şerîf el-Murtezâ ve Şeyh et-Tûsî ile daha sonra yaşamış Seyyid Ebû'l-Mekârim Hamza (ö. 585/1189) gibi Usûlî âlimlerin eserlerinde, ahkâm istinbatında icmân delil alınmasını örnek göstererek onların icmâ karşıtı oldukları görüşünü reddeder.<sup>104</sup>

Ehl-i sünnet'e göre icmâ, müstakil bir delil sayılır.<sup>105</sup> Kıyası, re'y ile icthadı tamamen reddeden<sup>106</sup> Dâvûd ez-Zâhirî (ö. 270/884) ve Zâhirîler ise sahâbenin dışındakilerin icmânı delil olarak kabul etmezler.<sup>107</sup> Ehl-i sünnet'e ait fûrû-i fıkıh kitaplarında icmâyâ, birçok dinî-hukukî hükmün meşruiyet temelini göstermek üzere başvurulur. Fıkıh usulü eserlerinde ise icmâ, kaynaklar teorisinin vazgeçilmez bir unsuru olarak değerlendirilip temel şer'î deliller arasında genellikle üçüncü sıraya yerleştirilir.<sup>108</sup>

Ahbârî âlim el-Esterâbâdî'ye gelince o, "Herhangi bir asırda yaşayan ulemânın belli bir meselede ittifak etmeleri" olarak tanımladığı icmân mümkün olmadığını ileri sürer ve bu hususta bazı deliller getirir. el-Esterâbâdî'ye göre şeriatı icmâyâ dayanma izni verilmemiştir, ayrıca buna dair aklî ve kat'î bir delâlet bulunmamaktadır. O, bu hususta şu misâli zikreder: Filozoflar âlemin kadîm olduğunda, Yahudiler Hz. Mûsâ'dan sonra peygamber gelmeyeceğinde, Hıristiyanlar Hz. İsâ'nın çarmıhta öldürüldüğünde icmâ etmişlerse de<sup>109</sup> onların bu görüşleri

102 Garavî, *Mesâdiru'l-istinbat beyne'l-usuliyîn ve'l-ahbâriyyîn*, 142.

103 Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan b. Ali et-Tûsî, *el-'Udde fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Rıza el-Ensârî (Kum: Sitare, 1417), 2/164.

104 Garavî, *Mesâdiru'l-istinbat beyne'l-usuliyîn ve'l-ahbâriyyîn*, 142.

105 İmam Mâlik, icmaı Medinelerinin icmaı ile sınırlandırmıştır. Ayrıca Şeyhayn'ın icmaı, Hulefâ-i râşidînın icmaı, Mekkelilerin icmaı, Küfelilerin icmaı, imamların icmaı, ümmetin icmaı gibi sınırlamalardan da bahsedilmişse de (Garavî, *Mesâdiru'l-istinbat beyne'l-usuliyîn ve'l-ahbâriyyîn*, 137-138) icmada bu tür sınırlamalar muteber görülmemiştir.

106 Bk. Nureddin İtr, Dâvûd ez-Zâhirî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/49. Onun metodu, ilmî donukluğa sebep olmuştur. Dâvûd, kıyası reddetse de adına "delil" diyerek kıyasa başvurmak zorunda kalmıştır. Aynı yer.

107 Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan b. Ali et-Tûsî, *el-'Udde fi usûli'l-fikh* (thk. Muhammed Rıza el-Ensârî), Sitare, Kum 1417), 2/601.

108 İbrahim Kâfi Dönmez, "İcmâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2000) 21/417.

109 Esterâbâdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye*, 266.

isabetli değildir. el-Esterâbâdî'nin de dikkat çektiği gibi Ehl-i sünnet'e göre ictihad değil, âlimlerin icmâi hatadan masumdur.<sup>110</sup>

#### 4.3. el-Esterâbâdî'ye Göre Kıyasın Caiz Olmaması

Terim olarak kıyas, "hakkında açık hüküm bulunmayan bir meselenin hükmünü, aralarındaki ortak özelliğe veya benzerliğe dayanarak hükmü açıkça belirtilen meseleye göre belirlemek" anlamına gelmektedir.<sup>111</sup> Çağdaş Şii âlim Muhammed Rızâ el-Muzaffer (1904-1964), kıyası "Hakkında Şâri' tarafından hükmü verilmiş olan bir hususta (makîsün aleyh/asl) ona esas olan illetin başka bir meselede (makîs/fer' aleyh) sabit olması ve müşterek illet sebebiyle aynı hükmü onun için de geçerli saymak demektir"<sup>112</sup> şeklinde tanımlamaktadır.

İmâmiyye'ye göre kıyasla amel edilmez. Kıyas, mantık ilmindeki temsile benzetilmiş ve onun ihtimalî ve zannî bir ilim ifade ettiği belirtilmiştir. Allah'ın dininde sadece akli kullanıp zan ile hüküm verilmez. Allah Teâlâ, zan ile amel edilmemesini, fâsığın getirdiği haberin iyice araştırılmasını emretmektedir.<sup>113</sup> el-Muzaffer, kıyasın meşruiyetine Kur'ân ve Sünnet'ten getirilen delillerle ilgili olarak "...Ey akıl sahipleri! İbret alın"<sup>114</sup> mealindeki âyetin kıyasla alâkasının olmadığını, Sünnet'ten getirilen Muâz hadisinin<sup>115</sup> ise mürsel olduğunu ifade ederek bu hususta muteber bir delil olmadığını iddia eder.<sup>116</sup> Nitekim Ca'fer es-Sâdık (ö. 148/765), Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) hitaben serdettiği "Allah'tan kork, kıyası terket, zira yarın Allah'ın huzuruna vardığımızda (Kur'ân ve Sünnet'i delil aldığımızı göstermek için) 'Allah şöyle buyurdu, Resûlullah şöyle buyurdu' deriz. Sen ve ashâbın ise 'Bizim görüşümüz' dersiniz"<sup>117</sup> mealindeki rivayette, kıyasa başvurduğu için Ebû Hanîfe tenkit edilmektedir. Kıyasın sahâbe döneminde olmadığı, II. (VIII.) asırda Ebû Hanîfe döneminde Abbâsîler'in de benimsemesiyle yaygınlık kazandığı ileri sürülmüştür.<sup>118</sup>

110 Esterâbâdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye*, 101.

111 Cürçânî, Ali b. Muhammed, *Kitâbü't-ta'rifât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1403/1983), 1/181; bk. Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl* 4/99; Apaydın, "Kıyas", 25/329.

112 Muzaffer, *Usûl'l-fikh*, 402, 404./

113 el-Hucurât 49/6; Muzaffer, *Usûlü'l-fikh*, 402, 404.

114 el-Haşr 59/2; Ayrıca el-Mâide 5/95; Yâsîn 41/78-79 gibi âyetlerin de bu hususta delil sayılmaya cağı belirtilmiştir. Bk. Muzaffer, *Usûlü'l-fikh*, 408, 409.

115 Ebû Dâvûd, "Akziye", 11; Tirmizî, "Ahkâm", 3.

116 Muzaffer, *Usûlü'l-fikh*, 409, 410.

117 Muzaffer, *Usûlü'l-fikh*, 401.

118 Muzaffer, *Usûlü'l-fikh*, 402.



el-Esterâbâdî'ye göre kıyası delil olarak kabul etmek ve onu kullanmak caiz değildir. O, bu hususta beş delil zikreder: Bunlardan birincisi kıyasa başvurulması konusunda delilin bulunmamasıdır. Ayrıca ahkâm hususunda zannî delile dayanmak caiz değildir. O, kıyas hakkında "İmamlardan mütevâtir olarak gelen ahbârla sabittir ki kıyas bâtıldır" demektedir.<sup>119</sup>

#### **4.4. el-Esterâbâdî'ye Göre Sünnet-i Nebeviyye'den Ahkâm İstinbatı**

el-Esterâbâdî'ye göre Sünnet-i nebeviyye'den ahkâm istinbatı hususunda da yetki, mâsum imamlarıdır. Âyetlerdeki ve Sünnet'teki nâsîh ve mensûhu ayırt etmek, konulan bir hükmün mutlak mı yoksa mukayyed mi olduğunu bilmek, âyetin te'vîlini kavramak ancak "zikir ehli" olan mâsum imamlara başvurmakla mümkün olur.<sup>120</sup> Müteâhhirûn dönemi İsnâaşerî ulemânın tamamı, "İslâm'da zarar vermek ve zarara zararlar karşılık vermek yoktur"<sup>121</sup> rivayetinde olduğu gibi, ahbârın zâhiri ile amel etmenin caiz olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Ayrıca el-Esterâbâdî'nin belirttiğine göre "Allah'a, Resûlüne ve emir sahiplerine itaat ediniz"<sup>122</sup> mealindeki âyette geçen "emir sahiplerini" Ehl-i sünnet ulemâ "idareciler" olarak yorumlamışlardır. el-Esterâbâdî'nin görüşü ise bununla Ehl-i beyt imamlarının kastedilmiş olduğudur.<sup>123</sup>

#### **4.5. el-Esterâbâdî'ye Göre Önceki Şeriatların Delil Olmayacağı**

Önceki şeriatlar (şer' u men kablenâ) Ehl-i sünnet fıkıh metodolojisinde fer'î kaynaklar arasında yer alır. Bunun temeli; eski şeriatların, Kitap ve Sünnet'in haber vermesine dayanması dolayısıyla naklî/sem'î delillerden kabul edilmesidir.<sup>124</sup>

el-Esterâbâdî ise "İlmimiz Kur'ân ve Sünnet'i kavrayamazken bizden önceki şeriatları nasıl ihata edecek?" diyerek önceki şeriatların delil olması hususunda menfi düşünmektedir.<sup>125</sup>

119 Esterâbâdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, 269.

120 Esterâbâdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, 271.

121 Küleynî, *el-Kâfi*, 5/167; Sadûk, *Men lâ yahduru hü'l-fakih*, 3/76; Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, 7/247; *el-Muvatta* ', "Akziye", 31; *Müsned*, 1/313; İbn Mâce, "Ahkâm", 17.

122 en-Nisâ 4/59.

123 Esterâbâdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, 270.

124 Ali Bardakoğlu, "Delil", 9/139.

125 Esterâbâdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, 271.

## 5. el-Esterâbâdî'nin Görüşlerinin Tenkit ve Değerlendirilmesi

Hemen belirtelim ki el-Esterâbâdî'nin daha başta görüşlerini üzerine bina ettiği mâsum imamların ahbârının yeterli olduğu meselesi problemdir; zira onun iddia ettiği gibi imamların ahbârının kıyamete kadar ihtiyaç olacak bütün ahkâmın cevabını birebir ihtiva etmediği âşikârdır. Doğrusu, bu sadece Sünnet için değil Kur'ân için de geçerlidir. Kur'ân bir ansiklopedi olmadığına göre, dinin sahibinin miras, boşanma gibi bazı konularda tafsilata girdiği olursa da genel olarak ana hükümleri ve temel prensipleri ihtiva eder. Nasıl ki Allah Teâlâ, Kur'ân'da bilinçli olarak bazı ibâdet ve muâmelâtın tafsilatını Sünnet'e bırakmışsa Sünnet de müctehid imamlara alan açmıştır. Şu hâlde Kur'ân ve Sünnet, bazı hususlarda ayrıntılı hükümler koymuşsa da genel olarak küllî kaideler/prensipier noktasında dinî problemlerin çözümünü ihtiva etmektedir. Naslara dayanarak yeni problemlere çözüm bulmak, ancak ictihad sayesinde mümkündür. Nitekim Muâz hadisinde Allah Resûlü (s.a.v.) fikhî bir probleme nasıl cevap bulacağını sorduğunda Muâz, "önce Kur'ân'a müracaat ederim" demiş, onda bulamazsa Sünnet'e müracaat edeceğini belirtmiş, onda da bulamazsa ictihad edeceğini ifade etmiştir.<sup>126</sup> Hz. Peygamber'in onun bu metodunu takdir ettiği görülmektedir. Bu durum, Resûl-i Ekrem'in sağlığında fikhî bir meseleyi ona sorma imkânı olmadığı hâllerde as-hâbın bu hususta ictihad ettiklerini ortaya koymaktadır.<sup>127</sup> Onların söz konusu ictihadlarını Resûlullah'a (s.a.v.) doğrulatma imkânı buldukları ileri sürülse de bu her zaman mümkün gözükmemektedir. Aynı durum Şii toplum için de söz konusudur. İmanın gaybetinde *Kütüb-i Erbaa'*ya müracaat edilmesi öncelikli olsa da mezkûr kitaplarda bir cevap bulunmadığı takdirde ne yapılacağı sorusu ortada durmaktadır. Ayrıca *takıyye* gereği sâdır olduğu ifade edilse de birbiriyle çelişen pek çok ihtilafî hadisin varlığı dikkate alındığında müctehidin tercihte bulunması, bir konuda açık bir *nas* bulunmadığı takdirde ictihad etmesi toplumun dinî sorunlarını çözebilmek için yegâne yol olarak gözükmemektedir. Nitekim Şii araştırmacı el-Muzaffer de nasların sınırlı, hâdiselerin ise sınırsız olduğunu kabul eder; ancak ona göre Şârî'in her hâdis için hususî bir nas koyması şart değildir. Yeni meselenin, naslarda mevcut umumi bir hükmün altına girmesi yeterlidir. Ona göre naslarda her bir hâdis ve cüz için hüküm konmamışsa da umumi bir hüküm vaz' edilmiştir.<sup>128</sup>

126 Ebû Dâvûd, "Akziye", 11; Tirmizî, "Ahkâm", 3.

127 Bu konuda geniş bilgi için bk. Muhammed Hamidullah, "Sahâbe Devrinde İctihad", trc. Ahmet Yasin Küçüktiryaki, *Diyanet İlmî Dergi*, 49/1 (2013), 69-81.

128 Muzaffer, *Usûlü'l-fıkh*, 415.

Kaldı ki her çağın ilmî ve teknolojik gelişmelerine ve toplumsal değişime bağlı olarak yepyeni dinî problemleri ortaya çıkmaktadır. Muamelâtla ilgili internet ortamındaki işlemlerin durumu, sanal para gibi iktisadî meseleler; klonlama, organ nakli, tüp bebek gibi tıbbî meseleler bunlardan birkaçıdır. Bu tür meselelerin Kur'ân'da ve hadis kaynaklarında doğrudan cevabını bulmak tabii olarak mümkün değildir. Dolayısıyla bu noktada, aslî ve fer'î delillere başvuran müctehidler devreye girmektedir. Bu, İslâm'ın kıyamete kadar bâki olmasının ve ictihad sayesinde problemlere çözüm getirme potansiyelinin olmasının tabii bir sonucudur.

Esasen mesele tarihî açıdan değerlendirildiğinde Hz. Ali'nin ictihadı onayladığı, bütün Müslümanlar için geçerli ve mümkün olan nesnel bilgi kaynaklarına bağlı olarak hüküm tesis edilebileceği kanaatinde olduğu görülmektedir. Dolayısıyla ona göre ictihad, kontrol edilebilir ve sağlamsa yapılabilir bir etkinliktir.<sup>129</sup> Daha önemlisi Hz. Ali'nin Kur'ân'ı çok iyi bilen, nâsih-mensûh bilgisine sahip olan, Sünnet'in künhüne vâkıf olan ve ferâizi kavramış bulunan kimsenin ictihad ehliyetine sahip olabileceğine işaret etmiştir.<sup>130</sup> Onun bu ifadesinden mâsum imamların dışındaki kişilerden ehil olanların ictihad yetkisini hâiz oldukları sonucu çıkarılabilir.

Hz. Ali'nin daha sonraki Şiiiler ve özellikle gulât<sup>131</sup> arasında yaygınlık kazanan "İmam(lar) vahiy alır. Onların kulağına üflenir, kalbine ilham edilir (muhaddesün ve müfehhemûn).<sup>132</sup> Melekler onlara bilgi getirir.<sup>133</sup> Rüyada bilgi alırlar. Onların atalarından kalan (Câmia, cifr gibi) gizli kitapları vardır; fetva ve hüküm verirken ondan istifade eder..."<sup>134</sup> gibi yanlış anlayışları "İmamın görevi ancak, Allah'ın indirdiği ile hükmetmektir. Hangi lider olursa olsun, Allah'ın kitabı ile hükmetmiyor ise ona itaat edilmez"<sup>135</sup> diyerek reddettiği dikkat çekmektedir. Mâsum imamların "Helal hükmümüzün kaynağı da haram hükmümüzün kaynağı da Allah'ın kitabıdır"<sup>136</sup> sözü bu hakikati teyit etmektedir. Şu hâlde Yaman'ın da ifade ettiği gibi, Kur'ân ve Sünnet (asıllar) ile illet birlikteliği sağlanabildiği ölçüde bu asıllara göre yapı-

129 Ahmet Yaman, "Ehl-i Beyt Fıkhının İmamı Hz. Ali ve Takip Ettiği İctihad Yöntemi", *Marife*, 4/3 (2004): 117.

130 Zeyd b. Ali, *Müsned* (Beirut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 343; Yaman, "Ehl-i Beyt Fıkhının İmamı Hz. Ali ve Takip Ettiği İctihad Yöntemi", 118.

131 Sıddık Korkmaz, *Tarihin Tahrii İbn Sebe Meselesi ve Karizma Dindarlığı*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 23 vd.

132 Küleynî, *el-Kâfi*, I/162; 238.

133 Küleynî, *el-Kâfi*, I/246, 264.

134 Bk. Küleynî, *el-Kâfi*, I/162, 264.

135 Zeyd b. Ali, *Müsned*, 322.

136 Temimî, *Deâimu'l-İslâm*, (Kahire 1960), 1/50

lan kıyas, Hz. Ali'nin hüküm ve fıkıh kaynağının temelini teşkil etmektedir. Hatta daha sonra adına *kıyâsü's-şebeh* denilecek olan ve asıl ile fer arasındaki bir tür benzerliği hüküm intikali için yeterli gören, hayli tartışmalı hüküm verme biçimi, Hz. Ali'nin verili hukuk çerçevesiyle kayıtlı kalma adına tercih ettiği bir yöntem olmuştur.<sup>137</sup> Ancak Hz. Ali'nin kaynaksız/öznel reyci yaklaşımlara mesafeli durduğunu da söyleyebiliriz.<sup>138</sup> Şu hâlde Yaman'ın bahsini ettiği Hz. Ali'nin ictihad hakkındaki bu görüşleri Ahbârîler'in iddialarına zıtlık arz etmektedir.

Hülâsa el-Esterâbâdî'nin ve diğer Ahbârîlerin fikhî dondurdukları, bu yüzden bir süre sonra tıkandıkları anlaşılmaktadır. Zira hayatın dinamizmi içinde şeriatın da aktif olması gerekmektedir.<sup>139</sup> Bu ise ancak ictihadla sağlanabilir. Ahbârîliğin etkinliğini kaybedip V. (XI) asırdan itibaren Şîî toplumda Usûlîliğin egemen olmasının, günümüzde de hâkim ekol hâline gelmesinin sebebini bu anlayışta aramak daha isabetli gözükmemektedir. el-Esterâbâdî'nin bu tarihten altı asır sonra yaşadığı ve Ahbârî görüşleri yeni bir sistemle canlandırmaya çalıştığı ancak bunun uzun sürmediği anlaşılmaktadır.

## Sonuç

Sistematik/Yeni Ahbârîliğin kurucusu kabul edilen el-Esterâbâdî'nin Kitap ve Sünneti/ahbârî dinin kaynağı olarak değerlendirdiği; ictihad, Usûlîler tarafından imamların görüşlerini keşfetmekten ibaret olarak görülen icmâa ve kıyas gibi delillere muhalif olduğu anlaşılmaktadır. el-Esterâbâdî ictihad karşıtlığını; imamların masumiyeti, bilgi kaynaklarının ilâhî olması ve onların ahbârını toplayan *Kütüb-i Erbaa'*nın kat'i ve yeterli oluşu gibi delillere dayandırmaktadır. O, Kur'ân'ı ancak mâsum imamların tefsir ve te'vîl edebileceğini, onların açıklamaları olmadan ahkâmın anlaşılup uygulanmayacağını savunarak bütün yetkiyi imamlara vermiş ve delilleri, Kur'ân, Sünnet ve kendi imamlarından gelen nakillere (ahbâr) indirgemiş görünmektedir.

el-Esterâbâdî'ye göre Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından Kur'ân ve Ehl-i beyt (mâsum imamların ahbârı), insanların dalâlete düşmeyecekleri iki kaynaktan biri olarak tanıtıldığına göre, ictihada mahal yoktur. Zira bu özellikte olmayan müctehidlerin görüşleri son tahlilde zanna dayanmaktadır, dolayısıyla hataya ihtima-

137 Yaman, "Ehl-i Beyt Fikhinin İmamı Hz. Ali ve Takip Ettiği İctihad Yöntemi", 121.

138 Ebû Dâvûd, "Talak", 63; Küleynî, *el-Kâfî*, 1/54; Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-Muvakkîn an rabbi'l-âlemin* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1991), 1/46.

139 Burada asla tarihselciliği kastetmiyoruz.

li vardır. Ne var ki itikat ve ahkâm konularında zan ile hüküm verilmesi isabetli değildir. Bu sebeple daha çok gaybet-i kübrâ döneminde (329/941-?) geçerli olmak üzere mâsum imamlar, şîasını imamların ahbârını rivayet eden râvile ve mezkûr ahbâra yönlendirmişlerdir. el-Esterâbâdî, bunu *Kütüb-i Erbaa*'da yer alan ahbârın kâfi olduğuna ve yakînî bilgi ifade ettiğine delil saymaktadır. Netice olarak mâsum imamların ahbârının fikhî ihtiyaçlara kâfi geldiği şeklindeki iddianın onun görüşünün temelini teşkil ettiği söylenebilir. el-Esterâbâdî'ye göre müctehidlerin ictihadı zanna dayanmaktadır; oysa mâsum imamların bilgileri, vahiy alan Resûlullah'ın (s.a.v.) ve onun neslinden gelen mâsum imamların ilmine vâris olmalarına dayandığından kat'îdir ve kesin bilgi ihtiva etmektedir. İtikat ve ahkâm hususunda zanna dayalı bilgi ile amel etmek caiz olmadığından zanna dayalı olan müctehidlerin ictihadları ve onları taklid etmek bâtıldır.

Sonuç olarak kendince tutarlı olsa da hayatın gerçeklerini ve hızla gelişen toplumu dikkate almadığı için el-Esterâbâdî'nin sistemini uygulama imkânı bulunmamaktadır. Esasen günümüzde Şii dünyada Müctehidûn diye de adlandırılan Usûlîliğin hâkim ekol olması bunun bir sonucudur. Sistemin tıkanmasının önüne geçmek ve Şii düşünce ve fikhın ayakta kalmasını sağlamak için gaybette olan imamın fonksiyonunu *velâyet-i fakih düşüncesi* ile onun adına en yetkin âlim üstlenmiş gözükmektedir.

## Kaynakça

Abdurresûl, el-Gaffâr. *el-Küleyni ve Husûmuhû Ebû Zehre*. Beyrut 1415/1995.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb Arnaût, Âdil Mürşid vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.

Âmilî, Şeyhü'l-İslâm İzzüddîn, el-Hüseyn b. Abdüssamed el-Hârîsî el-Hemedânî. *Vusûlü'l-ahyâr ilâ usûli'l-ahbâr*. thk. Seyyid Muhammed Rıza el-Hüseynî el-Celâlî. Resâil fi dirâyeti'l-hadis içinde 1-2, haz. Ebû'l-Fazl el-Hâfızayân Bâbulî. Kum: Dâru'l-hadis, 1424/2003.

Apaydın, Yunus. "İctihad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/432-445 İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Apaydın, Yunus. "Kıyas". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/329-539. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.

Apaydın, Yunus. "Zâhiriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/93-100. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Bardakoğlu, Ali. "Delil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/138-140. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr. *Müsnedü'l-Bezzâr=Bahru'z-zehâr*. thk. Mahfûzu'r-Rahmân Zeynüllâh, Âdil b. Sa'd, Sabri Abdülhâlik. Medine: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1988-2009.

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi. *el-Kütübü's-sitte ve şürühuhâ: Sahîhu'l-Buhârî*. İstanbul: Çağrı Yayınları; Tunus: Dâru Sahnûn. 1413/1992.
- Celâlî, Seyyid Muhammed Hüseyin el-Hüseyinî. *Dirâyetü'l-hadîs*. thk. Seyyid Muhammed Cevad el-Hüseyinî. Beyrut: Müessesetü'l-A'lâmî li'l-Matbûât, 1435/2004.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *el-Fusûl fi'l-usûl*. Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve Ş-Şuûni'l-İslamiyye, 1414/1994.
- Cizâvî, Eşref. *İlmü'l-hadîs beyne asâleti ehli's-sünne ve intihâli's-Şia*. Mısır: Dâru'l-yakîn li'n-neşri ve't-tevzî, 1430/2009.
- Cürçânî, Ali b. Muhammed. *Kitâbü't-ta'rifât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ. *Takvimü'l-edille fi usûli'l-fikh/Takvimü'l-edille*. thk. Halil el-Meys. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2001.
- Dönmez, İbrahim Kafi. "İcmâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/417-431. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshâk el-Ezdi es-Sicistânî. *es-Sünen*. Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabî. ts.
- Esterâbâdî, Muhammed Emîn b. Muhammed Şerif el-Ahbârî. *el-Fevâidü'l-medeniyye fi'r-reddi ale'l-kâili bi'l-ictihâd ve't-taklîd fi'l-ahkâmî'l-ilâhiyye*. thk. Rahmetullah er-Rahmetî el-Erâkî. Kum: Müessesetü Neşri'l-İslâmî li Câmî'ati Müderrisin, 1426/2005.
- Fadlî, Abdülhâdî. *Usûlü'l-hadîs*. Beyrut: Merkezü'l-Gadîr, 1430/2009.
- Garavî, Muhammed Abdülhasan Muhsin. *Mesâdiru'l-istinbat beyne'l-usuliyîn ve'l-ahbâriyyîn*. Beyrut: Dâru'l-Hâdî, 1412/1992.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd Huccetülislâm Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ*. thk. Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfi. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Hafızurrahmân b. Hakîm Abdülcebbar. *Ulûmü'l-hadîs beyne ehli's-sünnet ve Şia İmâmiyye İsnâaşeriyeye*. Doktora tezi, International Islamic University, İslamabad, 2010.
- Hamidullah, Muhammed. "Sahabe Devrinde İctihad". trc. Ahmet Yasin Küçüktyraki, *Diyanet İlmi Dergisi*. 49/1 (2013), 69-81.
- Hânsârî, Muhammed Bâkir b. Zeynilâbidîn b. Ca'fer el-Müsevî. *Ravdatü'l-cennât fi ahvâli'l-'ulemâ' ve's-sâdât*. Tahrân: Müessesetü İsmâiliyân, 1390/1970.
- Hillî, Cemâluddîn Hasen (Hüseyin) b. Yûsuf b. Ali İbnü'l-Mutahhar. *Mebâdiü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*. thk. Abdülhüseyin Muhammed Bakkal. Kum: Mektebetü'l-İ'lâmî'l-İslâmî, 1984.
- Hubbullah, Haydar. *Nazariyyetü's-sünne fi'l-fikri'l-İmâmiyyi's-Şii: et-tekevün ve's-sayrure*. Beyrut: el-İntişârü'l-Arabî, 2006.
- Hûî, Âyetullah Ebû'l-Kâsım b. Ali Ekber b. Haşim el-Müsevî. *Mu'cemü ricâli'l-hadîs ve tafsîlü tabakâti'r-ruvât*, Kum 1409/1989.
- Hür el-Âmilî, Muhammed b. Hasan b. Ali el-Meşgarî. *el-Fusûlü'l-mühimme*. thk. Muhammed b. Muhammed el-Hüseyin el-Kâinî. Kum: Müeessesetü Meârifî İslâmî İmam Rızâ, 1418.
- Itr, Nureddin. *Dâvûd ez-Zâhiri*". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/49. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- İbn Kayyim, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed el-Cevziyye. *İ'lâmü'l-Muvakkîn an rabbi'l-âlemin*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991.

- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd er-Rebeî el-Kazvinî. *es-Sünen*. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1418/1998.
- İlhan, Avni, "Gaybet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/410-412. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kandemir, M. Yaşar. "Hadis" (Şîa ve Hadis). *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/27-64. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Kaveştî, Abdurrahîm Ahmed. *es-Sirâ' beyne'l-Ahbâriyyîn ve'l-Usûliyyîn*. London: Tekvîn, 1436/2015.
- Kohlberg, Etan. "Ahbâriyya". *Encyclopedia Iranica*, 1/ 716-718. London: 1984.
- Kohlberg, Etan. "Al-usûl al-arba'umi'a" (*Belief and Law in Imâmi Shî'ism* içinde, VII. makale). London: Variorum Reprints, 1991.
- Korkmaz, Sıddık. *Tarihin Tahrifi İbn Sebe Meselesi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Köse, Saffet. "Şâfi Zâhîrîliğinin Analizi -Hukûkî İşlemlerde Geçerlilik ve Cevâz Ayrımı", *Gelenekselci ve Modernist Paradigmalar Kışkacında İmam Şâfi*, edit. Mahfuz Söylemez. 89-107. Ankara: Araştırma Yayınları 2014.
- Kutluay, İbrahim. *Şîa'da Hadis Usûlü Ehl-i Sünnet Hadis Usûlü ile Mukayeseli Bir Çalışma*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017.
- Kutluay, İbrahim. "Şîa'da Hadisler Arasındaki İhtilafı Gidermede Ehl-i Sünnet'in Görüşüne Muhalif Olan Rivayeti Esas Alma: et-Tûsi'nin İstibsâr'ı Özelinde", *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi*. 10 (2020), 13-55.
- Kutluay, İbrahim. "Şîa'da Hadis Rivayeti ve İsnad Tenkidinde Ashâb-ı İcmâ Telakkisinin Rolü". *Marife*: 17/1 (2017): 29-50.
- Kutluay, İbrahim. "İsnâ Aşeriyye İmâmiyye'sinin Muteber Saymadığı Ehl-i Sünnet Hadis Kaynaklarını Polemik ve Tenkit Maksatlı Olarak Kullanması". *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı*. 2/457-481. İstanbul: Ensar Yayınları, 2019.
- Kuzudüşli, Bekir. *Şîa'da Hadis Rivayeti ve İsnad*. İstanbul: BSR Yayıncılık, 2011.
- Küleyni, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya' kub. *el-Kâfi*. Beyrut: Menşûratü'l-Fecr, 1428/2007.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh el-Asbahî el-Himyerî. *el-Muvatta'*. thk. Muhammed Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, 1406/1985.
- Meclisî, (II. Meclisî) Muhammed Bâkir b. Muhammed Takî b. Maksûd Ali. *Bihârü'l-envârî'l-câmia li-dürreri ahbâri'l-eimmeti'l-athâr*. thk. İhyâu Kütübî'l-İslâmiyye. Kum 1388; Beyrut: Müessesetü'l-Vefâ, 1983/1403.
- Modarresi, Hossein. *An Introduction of Shi'î Law: A Biographical Study*. London: Ithaca Press, 1984.
- Muzaffer, Muhammed Rıza. *Usûlü'l-fık'h*. thk. Sadık Hasan el-Merâgî. Kum: Mektebetü'l-Azîzî, 2007.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisâburî Müslim b. el-Haccac. *el-Kütübü's-sitte ve şürühuhâ: Sahihü'l-Müslim*. İstanbul: Çağrı Yayınları; Tunus: Dâru Sahnûn. 1413/1992.
- Sadûk, (İbn Bâbeveyh) Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Hüseyin. *el-İ'tikâdât*. thk. İsam Abdüsseyyid. Kum: el-Mu'temeru'l-Âlemî li Elfıyeti's-Şeyhi'l-Müfid, 1413/1992.
- Sadûk, (İbn Bâbeveyh) Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Hüseyin. *Men lâ yahduruhül-fakih*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbûât, 1406/1986.
- Saffâr, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Ferrûh el-Kummî. *Besâiru'd-derecât*. thk. Seyyid Muhammed Seyyid Hüseyin (B.y: İntişârâtü'l-Mektebeti'l-Haydariyye, 1426/2005.

- Sâhibü'l-Meâlim/ İbn Şehîd-i Sâni Hasan b. Zeynüddin Şehîd es-Sâni. *Münteka'l-cümân fi ehâdisi's-sıhah ve'l-hisân*. thk. Ali Ekber el-Gîfâr. Kum: Câmi'atü'l-medreseteyn fi havzati'l-İlmiyye, 1362/1943.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rifet, ts.
- Sofuoğlu, Cemal. *Hadis Tenkidi Yönünden el-Kâfi Üzerine Bir İnceleme*. Doçentlik tezi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1982.
- Sübhânî, Ca'fer. *Doctrines of Shi'i Islam*. çeviren ve edit. Reza Shah Hashemi. London: I. B.Tauris Publisher, 2001.
- Stewart, Devin J. *Islamic Legal Orthodoxy Twelver Shiite Responses to the Sunni Legal System*. The University of Utah Press, 1998.
- Şehîd-i Sâni, Zeynüddin b. Ali b. Ahmed Cübaî Âmilî. *er-Ravzatü'l-behiyye fi şerhi Lüm'a'ti'd-Dımaşkiyye*. Beyrut: Darü't-Tearuf li'l-Matbuat, ts.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb el-Lahmî. *el-Mu'cemü'l-evsat*. thk: Târik b. İvazullah b. Muhammed, Abülmuhsin b. İbrahim. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, ts. Mahmûd Tahhân. Riyad ts.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb el-Lahmî. *el-Mu'cemü'l-kebir*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî. ts.
- Tahrânî, Muhammed Muhsin Âgâ Büzürg. *ez-Zeria ilâ tasânifiş-Şia*. Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1403/1983.
- Tirmizî, Ebü İsâ Muhamed b. İsâ b. Sevre es-Sülemî. *Sünen*. thk. Beşşâr Avvâd. Beyrut: Dâru Garbi'l-İslâmiyyîn. 1996.
- Tûsî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Hasan b. Ali. *el-Emâlî*. thk. Behrâd el-Ca'ferî, Ali Ekber Gaffârî. Tahran: Dâru'l-kütübi'l-İslâmiyye, 1381.
- Tûsî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Hasan b. Ali. *el-'Udde fi usûli'l-fikh*, (thk. Muhammed Rıza el-Ensârî), Sitare, Kum 1417.
- Tûsî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Hasan b. Ali. *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl/Ricâlü Keşfi*. thk. Hasan Mustafavî. Danişgâh-ı Meşhed, Meşhed 1969.
- Tûsî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Hasan b. Ali. *Tehzîbü'l-ahkâm*. thk. es-Seyyid Hasan Horsan. Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, Tahran 1944.
- Yaman, Ahmet. "Ehl-i Beyt Fikhinin İmamı Hz. Ali ve Takip Ettiği İctihad Yöntemi". *Marife*. 4/3 (2004), 111-125.
- Yurdagür, Metin. "Ahbâriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 1/490-491. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Zeyd b. Ali. *Müsned*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.



# İslam Dininde Tevhid-Özgürlük İlişkisi

**Öz:** İslam, Yüce Allah'ın insanlığa gönderdiği son ilahi dindir. İslam'a göre varlık, zorunlu ve mümkün olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Zorunlu varlık, bir ve tek, mümkününe bağlı olmayan, irade ve kudreti sonsuz olan Yüce Yaratıcı'dır. O'nun dışındaki diğer şeyler ise mümkün varlık olarak kabul edilmektedir. Mümkünün, kendi başına var olması ve varlığını devam ettirmesi söz konusu değildir. Aksine varlığı, tamamen zorunlu varlığa bağlıdır. Bu varlık kategorisinde irade ve seçim sahibi olan somut yegâne varlık insandır. Gerçek anlamda sadece insanın irade ve tercihi, özgürlük ve sorumluluğu vardır. Bu bağlamda insanın, Yüce Yaratıcı'yla, kendisiyle ve diğer varlıklarla bilinçli bir etkileşimi söz konusudur. Bu etkileşim, bizzat kendi hür iradesiyle gerçekleşir ki, buna da "insan özgürlüğü" denir. Özgürlük tanımına gelince, insan iradesinin ne kendisi ne de herhangi bir kişi veya durum tarafından engellenmemesi ya da herhangi bir davranışa zorlanmamasıdır. Diğer bir ifadeyle özgürlük, kişinin, kendi inanç, fikir ve davranışlarını herhangi bir baskı ve engel olmadan belirleyebilmesidir. Özgürlük, öncelikle Allah'tan başkasına kul olmamak ve nihayetinde içgüdü ve tutkularının güdümünden kurtulmak demektir. Fakat böyle bir durum, insanın kendi Yaratıcı'sına karşı istediği gibi davranma iznini vermemektedir. Özgürlük denilince ilk olarak insanın, Allah'a karşı görev ve sorumlulukları, daha sonra kendine ve nihayet diğer varlıklara karşı tutum ve davranışları aklı gelir. Zira insanın, başta Yüce Yaratıcı'ya, sonra kendine ve daha sonra ise var olan bütün unsurlara karşı sorumluluğu söz konusudur. Bu yüzden o, nefsinin ve tabiatı istediği gibi kullanıp tahrif ederek değil, ancak onları koruyup geliştirerek kullanabilir. Sonuç olarak denilebilir ki, insan, mutlak özgür olan Allah'a nispet edince cebir altında, mutlak cebir altında olan diğer mümkün varlıklara göre ise özgürdür.

**Anahtar Kelimeler:** İslam, Din, Tevhid, Ahlak, Özgürlük.

Maksut  
ÇETİN 

## The Relationship of Freedom-Tawhid in Islamic Religion

**Abstract:** Islam is the last divine religion that Almighty God sent to humanity. According to Islam, existence is divided into two as compulsory and possible. The necessary being is the Supreme Creator, the one and only, not dependent on the contingent and whose will and power is infinite. Other things other than Him are accepted as possible entities. It is not possible for the possible to exist and survive on its own. Rather, its existence depends entirely on the Necessary being. Among these beings, the only tangible being that has will and choice is human. That is, human being is the only creature who has will and choice, freedom and responsibility exactly. In this respect, there is a conscious interaction with the Supreme Creator and other beings. This interaction takes place by his own free will, which is called "human freedom". When it comes to definition of the freedom, it is neither being obstructed by himself, a person or thing nor being forced to act. In other words, freedom is the determination of one's own beliefs, ideas and behaviors without any pressure or obstacle. Therefore, freedom means first of all not being a servant to anyone other than God, and ultimately freed from the motivation of his instincts and passions. However, this does not allow him to act as he wishes towards his Creator. Therefore, when it comes to freedom, the first thing that comes to mind is the human's duties and responsibilities towards God, then his attitude and behavior towards himself and other beings. That is, he has a responsibility, first to the Supreme Creator, then to himself, and then to all elements in nature. Thus, he can't use his ego as he wishes and cannot destroying nature. He can utilize them provided that he protects and improves them. In conclusion, it can be said that while human beings are under compulsion relative to Allah, who is the absolute free being, he is a free being compared to other possible beings who are under absolute force.

**Keywords:** Islam, Religion, Tawhid, Ethics, Freedom.

\* Doç. Dr. İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelam ve Mezhepler Tarihi Anabilim Dalı. E-Posta: maksutcetin25@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4851-5412>

## Giriş

Tevhid, sözlükte bir ve tek olmak anlamındaki “v-h-d” kökünden türemiş olup bir şeyin bir ve tek olduğunu kabul etmek demektir. Terim olarak ise, Yüce Allah'ın varlığına ve birliğine inanmak anlamına gelir<sup>1</sup>. İslam dininde tevhid inancı ve insan özgürlüğü arasındaki ilişkiyi anlayabilmek için öncelikle insanın ontolojik konumunu tespit etmek gerekir. Diğer bir ifadeyle, insanın, Allah karşısındaki konumu, varlık hiyerarşisindeki yeri, görev ve sorumlulukları belirlenmeden özgürlük kavramını izah etmek mümkün değildir. Zira özgürlük denilince akla ilk olarak insanın Allah'a karşı görev ve sorumlulukları, daha sonra kendine ve diğer varlıklara karşı tutum ve davranışları gelir.

Tarih boyunca, insan bilincinden bağımsız olsun veya olmasın varlık kavramı, var olan her şeyin ortak adı olarak kullanıla gelmiştir. Esasında varlık, var olanların ortak bir sıfatıdır<sup>2</sup>. Varlığı bir bütün olarak ele alan ontoloji (varlıkbilim), onu somut, soyut ve zihinsel olmak üzere üç temel kategoride ele almış ve dolayısıyla varlığın, bu düzlemlere ait bilgi kaynakları, ifade tarzları, kelime ve kavramları da birbirinden farklı olmuştur<sup>3</sup>. Bu sebeple özgürlük ilkesinin, aşkın, manevi ve Yüce Yaratıcı ve somut, maddi ve fiziki bir varlık olan insan için ifade ettiği anlamın birbirinden farklı olması kaçınılmazdır.

İslami ilimlerde varlık, genel olarak iki kısımda ele alınmıştır. Bunlardan biri Vacip (zorunlu, mutlak), diğer(ler)i ise mümkün varlık(lar)dır. Zorunlu varlık, zaman ve mekân dışı, değişmeyen, yok olmayan, sabit, varlığı kendinden olan, var olmak için başkasına muhtaç olmayan, ezeli, ebedidir. Bu varlık, diğer varlıkların var olma ve varlığını devam ettirme nedeni, yani tüm hayat ve varlığın gerçek var olma illeti ve birlik sebebi olduğundan O'nun ilim, irade ve kudretinde her hangi bir sınırlama söz konusu olamaz<sup>4</sup>. Bundan dolayı Kur'an-ı Kerim'de, O'nun bilgisi sonsuz<sup>5</sup>, iradesi engelsiz<sup>6</sup>, kudreti ise sınırsız<sup>7</sup> ifade edilerek özgürlüğü tartışmasız kılınmıştır<sup>8</sup>.

1 Ali b. Muhammed eş-Şerif el-Cürcanî, , *et-Ta'rifat*, thk. Muhammed Sıddık el-Miñşavî, (Kahire 2004), 62; Mevlüt Özler, “Tevhid”, *İslam Ansiklopedisi*, XXXI, 1147.

2 Şaban Ali Düzgün, “Varlık”, *Kelam El Kitabı*, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 203.

3 İsmail Raci Faruki, *Tevhid (Düşünce ve Hayata Yansımaları)*, (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2017), 27-33.

4 Nüreddin es-Sabunî, *Mâturidiyye Akaidi*, trc. Bekir Topaloğlu, (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011), 58.

5 En'am, 6/59.

6 Yasin, 36/82.

7 Lokman, 31/28.

8 Enbiya, 21/23.

Mümkün varlık(lar) ise zaman ve mekâna bağlı olan, değişen, hem varlığı hem de yokluğu ihtimal dahilinde olan varlıklardır<sup>9</sup>. Bu varlık çeşidi, Vacip varlığın yarattığı fiziksel, biyolojik ve toplumsal kanunlar çerçevesinde var olur ve yaşamını sürdürür. Bu varlık, Mutlak varlığın isim ve sıfatlarının tecellisi olarak ortaya çıkar. Bu nedenle, onlardaki çokluk, bir varlığın muhtelif aynalardaki yansıması gibi, varlıkta değil, surette gerçekleşen izafi bir çokluktur. Zira bu tür varlıklar, zorunlu varlığa nispeten izafi, vehmî, itibarî ya da gölge varlıklar olarak isimlendirilmiştir.

Mümkün varlıklar içinde, özel bir yere sahip olan ve kendisine özgü bir yaşam hakkı sunulan yegane varlık insanoğludur. İslam dinine göre o, mümkünler içerisinde şerefli kılınan<sup>10</sup>, en güzel şekilde yaratılan<sup>11</sup>, halife tayin edilerek sorumluluk yüklenen<sup>12</sup> ve Vacip varlığın kendi ruhundan bir parça üflediği<sup>13</sup> biricik varlıktır. Onun için insan, Mutlak varlık olan Allah'ın isim ve sıfatlarını tezahür ettiren bir ayna olarak telakki edilmiştir. Bu yüzden, İslam'a göre o, ne Yüce Yaratıcı ile eşdeğer ne de diğer varlıklar gibi sıradan kabul edilmiştir. Başka bir ifadeyle insan, mutlak özgürlük sahibi olan Allah'a nispeten cebir altında, mutlak cebir altında olan diğer varlıklara göre ise özgür bir varlık olarak kabul edilmiştir. Sonuç olarak insan, irade ve tercihi, özgürlük ve sorumluluğu olan bir varlık olarak telakki edilmiştir<sup>14</sup>.

Ontolojik olarak insanoğlunun, hem Yüce Yaratıcı'yla hem kendisiyle hem de diğer varlıklarla bilinçli bir etkileşimi söz konusudur<sup>15</sup>. Onun bu etkileşimi, bizzat kendi hür iradesiyle gerçekleşir ki, buna da insan özgürlüğü denir. Zira özgürlük, insan iradesinin ne kendisi ne de herhangi bir kişi veya şey tarafından engellenmemesi ya da herhangi bir davranışa zorlanmaması durumudur. Yani özgürlük, kişinin, kendi inanç, fikir ve davranışlarını herhangi bir engel, baskı ve müdahale olmadan kendi tercihleriyle belirlemesidir. Bu yüzden özgürlük, insanın, öncelikle Allah'tan başkasına kul olmaması ve nihayetinde içgüdü ve tutkularının güdümünden kurtulması demektir. Zira o, aklını kullanabilen, davranışlarını bilinçli

9 Ebu'l Muin Meymun b. Muhammed en-Nesefî, *Tebşiratü'l-Edille*, haz. Hüseyin Atay, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 62.

10 İsra, 17/70.

11 Tin, 95/4.

12 Bakara, 2/30.

13 Secde, 32/9.

14 Enbiya, 21/23.

15 Faruki, *Tevhid*, 29.

ve iradeli bir şekilde belirleyebilen bir varlıktır<sup>16</sup>. Ayrıca insan, doğuştan getirdiği potansiyeli fizikî, fikrî ve ahlâkî bağlamda inkişaf ettirebilen yegane canlıdır. Bu anlamda onun özgürlüğü, içgüdülerini kontrol altına alabilme ve medenî hayata katılabilmesidir. İşte burada Tevhid inancı, insanın, kendi idrak yolları üzerindeki kibir, önyargı ve çevrenin etkisini yok edip, özgürlüğünü tam temin etmek suretiyle sürece katılmış önemli bir etkidir.

İslam'a göre, varlık hiyerarşisi içerisinde değer itibarıyla, Yüce Allah'tan sonra gelen en önemli varlık insanoğludur. Yani, yaratılmışlar arasında ondan daha kıymetli görülen başka bir varlık yoktur. Bundan dolayıdır ki, "insanın varlığa karşı tutum ve davranışı nasıl olmalıdır, görev ve sorumlulukları nelerdir?" gibi sorular, insanın özgürlüğü çerçevesinde ele alınmış meselelerdir. Bu yönüyle denilebilir ki, özgürlüğün mahiyet ve sınırlarının tespiti, ancak bütün diğer varlıkların konum ve değeri hesaba katılarak yapılabilir. Tam bu yüzden tarih boyunca insanlığın oluşturmuş olduğu şuur altı birikiminde özgürlük kavramının daima varlıklarla ilintili ve insan merkezli ele alındığı görülmektedir. Dahası, "insanoğlu özgür müdür?", "özgürlüğü kime veya neye karşıdır?" ya da "bu özgürlüğün sınırları nerede başlar ve nerede biter?" gibi sorular İslam inancı içinde de ele alınmıştır. Biz de bu çalışmamızda, insan özgürlüğü ve bu özgürlüğün, İslam'ın ana konusu tevhid ile ilişkisini ele aldık. Yani öncelikle tevhid inancının, insan özgürlüğünü kısıtlayıp kısıtlamadığı, daha sonra insanın gerek kendine gerekse diğer varlıklara karşı özgür olup olmadığı, eğer özgürse bu özgürlüğün nasıl olması gerektiği, sınırların nerede başlayıp nerede bittiği ve tevhid inancının, bu duruma olan etkisini inceledik.

## 1. Tevhid-Özgürlük İlişkisi

Tarih boyunca insan özgürlüğü açısından tartışılan en temel konulardan biri, Allah'ın, sonsuz ilim, irade ve kudretinin yanında insanın bireysel otonomisinin mümkün olup olmadığı olmuştur. Yani her şeyi bilen<sup>17</sup>, her şeye gücü yeten<sup>18</sup> veya olmamasını irade ettiği zaman da hiçbir şeyin olma ihtimali olmayan<sup>19</sup> bir Yaratıcı'ya rağmen, her zaman insanoğlu, kendi eylemlerini özgür bir şekilde irade edip yapmaya güç yetirebilir mi sorusu, beşerin en kadim tartışmalarından

16 Faruki, *Tevhid*, 95.

17 Bakara, 2/29, 33.

18 Bakara, 2/20.

19 Tekvir, 81/29.

biri olmuştur<sup>20</sup>. Dolayısıyla beşerin en önemli meselelerinden biri, insan iradesi ile Yüce Yaratıcı'nın iradesini örtüştürmek olmuştur.

İslam'a göre, tevhid inancının bağlantılı olduğu temel kavramlardan biri insan özgürlüğüdür. İslam'da tevhid inancıyla insan hürriyeti arasında çok önemli bir ilişki söz konusudur. Müslüman kültüründe özgürlük, hürriyet kavramıyla ifade edilmiştir. Bu kavram, genel olarak kölelik, determinizm ve fatalizmin karşıtı olarak kullanılmıştır. Tevhid, dininin temel inanç esası olarak kabul edilmiş olup, akli nazar ve vahiyden alınan diğer inanç meselelerinin merkezine oturtulmuştur<sup>21</sup>. Bu akide, ne Hristiyan üçlemesindeki gibi akla ve mantığa ters düşen bir kavram ne de insan ürünü fikirlerde olduğu gibi nakilden uzak bir düşüncedir. Yani o, hiçbir tarafın birbirine baskın gelmediği, akıl ile vahyin yol göstericiliği doğrultusunda denge bir noktayı ifade eder.

Müslümanlar arasında tevhid inancı ve insan özgürlüğü ilişkisi bağlamında üç temel görüş ortaya çıkmıştır<sup>22</sup>. Birincisi, cebrî anlayıştır ki, bu görüşe göre insanın kendi eylemlerinde ne iradesi ne de gücü söz konusudur. Bu görüşe göre insan, belirlenen davranış kalıplarını yapmaya mecburdur. İkincisi, mutlak özgürlük anlayışdır ki, bu görüşe göre insan, kendi eylemlerini yapmada hürdür. Buna göre insanın, ilâhî iradeden bağımsız bir iradesi ve gücü söz konusudur ki, kişi, kendi eylemlerini bu irade ve güç sayesinde gerçekleştirmektedir. Bu görüşe göre kişinin, sorumlu olabilmek için mutlak anlamda irade ve kudretinde özgür olması gerekir<sup>23</sup>. Üçüncüsü ise, ilk iki görüşün sentezi olan anlayıştır ki, bu düşünceye göre insan, kendi fiillerini yapmada mutlak değil, nispi (göreceli) bir irade ve güce sahiptir. Yani insanın farklı seçenekler arasından tercihte bulunmasına elverişli bir iradesi ve bir eylemi yapmak üzere iken tam tersini de yapmaya imkân veren bir gücü söz konusudur ki, bunlar da insan eylem ve sorumluluğunun temelini teşkil etmektedir. Bu grup, eylemlerinin seçimini insana, yaratmasını ise Allah'a havale eder. Yani insan davranışları, yaratma bakımından Allah'a, kesb ve karar bakımından ise kişiye nispet edilir. Dolayısıyla insan davranışlarında etkin

20 Osman Aydın, "İLK MU'VEZİLE'NİN ÖZGÜR İRADE SÖYLEMİ: AMR B. UBEYD VE KADER ANLAYIŞI", *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/2, ss, 127-146.

21 Muhammet Raşit Batur, *Zeydilik ve Selefilik Arasında İbnü'l-Vezir*, (Ankara: Gece Akademi Yay., 2018), 178.

22 Cüneyd Aydın-Ahmet Genç, "SÜNNETULLAH VE İNSANIN İRADESİ TEMELİNDE KADER", *JOMELIPS*, Cilt 1, Sayı 1, Sayfa: 74-103.

23 Muharren Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 44.

olan iki irade söz konusudur. Bu fiiller, sonuçları bakımından ilahi iradeye, seçim ve sebepleri açısından ise insan isteğine dayandırılmıştır<sup>24</sup>. Ancak fiillerdeki bu ortaklık, insan sorumluluğunu ortadan kaldırmaz. Bununla beraber, bu görüşe göre, insan iradesi ve gücü ile eylemleri arasındaki ilişki, “mutlak sebeplilik” prensibi değil, “iktiran” ilkesi çerçevesinde gerçekleşir. Şöyle ki, sebep-sonuç arasında gerçek illiyet değil, ardardalık münasebeti yani sebepler, sonuçlar için mutlak anlamda olmazsa olmaz neden değil, zamansal açıdan bir birliklilik söz konusudur. Sonuç olarak bu ekol, Yüce Allah'ın, yegâne yaratıcı olduğuna ve iradesinin her şeyi kuşattığına gölge düşürmemek için insanın irade, güç ve hürriyetini en asgari düzeye indirmeye çalışmıştır.

İslam dinine göre, özgürlük bakımından, insan ve Yüce Yaratıcı arasındaki ilişki, ancak iki varlığın ontolojisi, konumu ve varlık sınırlarını bilmekle açıklanabilir. Bu dinde insan ontolojisini izah eden temel kavram fitrattır<sup>25</sup>. Bu kavram, insanın özünü, kapasite ve sınırlarını ifade eder. Aslında fitrat, insan ile Allah arasındaki farklılığı belirtmek için kullanılır. Bir şeyi yarmak ve ortadan uzunlamasına ayırmak suretiyle yeni bir şey yaratmak anlamına gelen fitrat<sup>26</sup>, Yüce Allah'ın, kendi mahiyetinden farklı olarak yarattığı ve bir takım kuralları onun mahiyetine yerleştirdiği varlıktır. Dolayısıyla insanın özgürce iş yapabilmesi, ancak fitrat çerçevesinde mümkündür.

İslam'da insan özgürlüğünün sınırlarını tayin etmede kullanılan temel kavram, takdir kelimesidir<sup>27</sup>. Bir şeyin miktar ve niceliğini belirlemek anlamına gelen bu terim<sup>28</sup>, varlığın yapısına yerleştirilen ölçü<sup>29</sup> ve kurallar bütünüdür<sup>30</sup>. Takdir kelimesi Kur'an'da Yüce Allah için kullanıldığında; ya kudret vermek ve bahşetmek ya da hikmetin gerektirdiği şekilde varlıkların belli bir ölçü, yol ve maksat üzere olmalarını sağlamaktır. İnsan için kullanıldığında ise; ya bir işi, aklını kullanarak tefekkür edip sonuçlandırmak ya da bir meseleyi nefsi isteklerine göre temenni ederek neticelendirmektedir<sup>31</sup>. İslam'a göre, insanın özgürlüğü, ilahi iradenin, be-

24 Ebu Mansur el-Maturidî, *İslam İnanç Esasları (Fıkh-ı Ekber Şerhi)*, çev. Adnan Bülent Baloğlu-Murat Memiş, (Ankara: İsveç Diyanet Vakfı, 2013), 28.

25 Rum, 30/30.

26 Rağîb el-İsfahânî, *Müfredat*, çev. Yusuf Türker, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2002), 105.

27 A'la, 87/3.

28 Hicr, 15/21; el-İsfahânî, *Müfredat*, 1182.

29 Talak, 65/3.

30 Düzgün, “Varlık”, 205.

31 el-İsfahânî, , *Müfredat*, 1182-1184.

şeri iradeyi tamamen kontrol altına almadan, ona imkan vererek gerçekleşen bir takdirdir. Bu bağlamda, İslam'da tevhid ilkesi, bireyin otonomisi ve özgür iradenin öne çıkması gerektiğini öğreten temel bir prensiptir. Bundan dolayı özgürlük, insanın, hiçbir varlığa tapar derecede bağlanmadan fitrat ve takdir sınırları dahilinde sadece Allah'a kulluk etmesi anlamına gelir.

Evrenin ontolojisine bakıldığında Yüce Allah'ın, her bir varlık için bir kemal nokta tayin ettiği ve o şeyin de o hedefe doğru hareket etmek üzere sanki manevi emir almış gibi bir eğilim içinde olduğu anlaşılmaktadır. Zira kâinatın bütün atom ve unsurları gerek tek başına gerekse toplu bir şekilde Allah'ın vaz ettiği kanunlara uyarak muayyen olan vazifelerini ifa ederken, sadece özgür irade sahibi insanoğlu, bu durumun bir istisnası olarak kendisine verilen görevi eksiksiz yerine getirmediği görülmektedir<sup>32</sup>. O, gerek kelam sıfatından gelen emirlere gerekse irade sıfatı tarafından vaz edilen kanunlara uyma konusunda özgür bırakılmıştır. Emir ve yasaklara kayıtsız şartsız uyan bir varlık değildir<sup>33</sup>. Yani o, önceden kurulu bir programa değil, bilgi ve bilincine dayanarak hareket eder. Ancak yine de bir canlı olarak onun en temel özelliklerinden biri, fitratını gerçekleştirme hususunda gösterdiği çabadır. Yani o, tabiatının gereğini yerine getirirken engelleri aşmak ister. Nasıl ki, bir parça su, donmak istediğinde demiri parçalarsa, bir çekirdek, sümbüllenip ağaç olma arzusunu taşıdığı anda, kendin gerçekleştirirse, insan da aynı şekilde kendi yaratılış arzusunu ve var olma güdüsünü gerçekleştirmek ister. Ancak onun bu isteği fitratın kanun ve ölçüleri dışında olamaz. Onun için insanın sonsuz istekleri, ancak kendisine takdir edilen fiziki, biyolojik ve sosyolojik kurallar dahilinde tahakkuk edebilir. Onun, bu kuralların sınırlarını aşacak şekilde birtakım arzuları olsa da gerçekleşmesi mümkün değildir. Çünkü bu istekleri, fitrat ve takdirin ölçü ve sınırlarını aşmaktadır. Onun için bir canlı olarak insanın özgürlüğü, sonsuz ve sınırsız değil, sonlu ve sınırlıdır.

İslam'a göre Yüce Yaratıcı, evrendeki determinasyonun üstünde ve dışındadır<sup>34</sup>. Halbuki insan da dahil her varlık, bu determinasyonun içindedir<sup>35</sup>. Bu belirlenim, insan özgürlüğünün hareket alanıdır. Zira insan iradesinin tahakkuku için olayların sebep-sonuç ilişkisi dahilinde veya belli benzerlik ve farklılıklar içinde sürmesi

32 Nursi, Bediüzzaman Said, *İşaratü'l-İcaz*, (İstanbul: Zehra yayıncılık, 2013), 19.

33 Faruki, *Tevhid*, 149.

34 Hamide Ulupınar, *Ahmet Zerrûk (Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri)*, (İstanbul: Gelenek Yay., 2017), 268.

35 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, (Ankara: Selçuk Yayınları, 1994), 218.

gerekir<sup>36</sup>. Zira insanın sorumluluğu, daha önceden belirlenmiş evrensel kurallar çerçevesinde onun bilgi, irade, güç ve özgür seçimine bağlı olarak gerçekleşen fiillere bağlıdır<sup>37</sup>. Bu durum bir ayette: “*Sonra da nasıl davranacağınızı görmemiz için onların ardından sizi yeryüzünde halifeler kıldık*”<sup>38</sup> şeklinde ifade edilmiştir. Bu ayette ifade edildiği gibi insan eylemlerinin, kendi bilgi ve bilincine bağlı olduğu vurgusu yapılmıştır. Başka bir ayette: “*Allah, herkesi, ancak gücünün yettiği ölçüde mükellef tutar. Herkesin kazandığı (hayır) kendine, yapacağı (şer) de kendinedir*”<sup>39</sup> şeklinde ifade edilerek, insanın ancak gücünün yettiği kadarından sorumlu olduğu vurgulanmıştır. Diğer bir ayette ise: “*Bir toplum kendilerinde olanı (iyi yönde) değiştirmedikçe, Allah onlardakini değiştirmez*” şeklinde buyurularak toplumda meydana gelen değişimlerin, kendi yaptıklarına bağlı olduğu dile getirilmiştir. Sonuç olarak bu ayetlerde, insanda bilgi, irade ve gücün varlığı, onun davranışlarında özgür olduğu ve dolayısıyla yaptıklarından da sorumlu tutulacağı gerçeği ifade edilmiştir.

İslam’a göre tevhid inancı açısından insan özgürlüğü başlı başına bir değer<sup>40</sup> ise de, nihai bir değer değildir. Çünkü insan, ne boşuna yaratılmış ne de başıboş bırakılmıştır<sup>41</sup>. İşte bu yüzden bireyin yaşamına hiçbir gücün karışmaması anlamında kullanılan özgürlük, tevhid inancıyla bağdaşmamaktadır. Çünkü eğer insan, yaratıcısını inkâr ederse, başta kendisi olmak üzere her bir varlığı ilahlaştırmış olmaktadır<sup>42</sup>. Halbuki sadece Yüce Allah, kemal sıfatlarıyla muttasıf olup ilah olmaya layıktır. O’nun dışındaki hiçbir varlık, gerçek anlamda kemal sıfatlara haiz olmadığından ilah olmaya da layık değildir. Zira O’nun vasıflarını insana veya diğer varlıklara atfetmek büyük bir paradoks oluşturur. Çünkü vacip varlık olan Allah ile mümkün varlıklar arasında herhangi bir benzerlik söz konusu değildir<sup>43</sup>. Dolayısıyla kulu kul olarak, Rab’i ise Rab olarak isimlendirmek ontolojik açıdan en doğru yargıdır. Zira Yaradan ile yaratılanın eşdeğer görülmesi duru-

36 Recep Ardoğan, “Kelamî Açıdan Birey-Siyasî Güç İnkileminde Bireysel Özgürlük”, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20(2012), 8.

37 Yusuf Şevki Yavuz, “Kader”, *İslam Ansiklopedisi*, XXIV, 58-63).

38 Yunus, 10/14.

39 Bakara, 2/286.

40 Hasan Onat, “Özgürlük Bağlamında Din Anlayışındaki Farklılaşmalar ve Mezhepler”, *İslâmî Araştırmalar = Journal of Islamic Research*, 2018, cilt: XXIX, sayı: 2, s. 169-192.

41 Kiyame, 75/36.

42 Karl Jaspers, *Felsefe Nedir?*, trc. İ. Zeki Eyuboğlu, (İstanbul: Say Yayınları, 1986), 71.

43 İhlas, 112/1-4.



munda, Yaradan'ın, yaratıcılık vasfını kaybetmesi ve insanın yaratıcılık özelliğini kazanması anlamına gelir ki bu durum, iki varlığın ontolojisini de tartışmalı hale getirir.

İslam'a göre insan, ontolojik olarak ayrıcalıklı bir varlık olduğu gibi Allah'ın ona yüklediği görev ve sorumluluk açısından da belli bir onura sahiptir<sup>44</sup>. İnsanın değerli ve onurlu olması, onun özgür olmasını gerektirir. Zira ilâhî irade karşısında özgürlük ve otonomiye sahip olmak, onur, değer ve haysiyeti beraberce getirir. Ancak yaratılıştaki insan, değerli kılınmakla birlikte, belli bir süreç içinde ve kendi çabasıyla varoluşunu gerçekleştirecek bir birey olarak başlangıçta "nötr" bir durumdadır. Başka bir ifadeyle o, kimlik ve kişilik sahibi olmaya doğru gittikçe öz benliğini oluşturur ve kendi değerini kazanır. Onun, bu süreçte kendi onurunun bilincine varması ve kişiliğini oluşturması özgürlüğe bağlıdır. Birey olarak kişi, kendini ve Yaratıcı'sını tanıdıkça<sup>45</sup> ve çevreyle ilişki kurdukça benliği açığa çıkar ve gelişir. Bu bakımdan insanın kendini tanıması ve dolayısıyla kendini bizzat kendisinin inşa etmesi, Yaratıcı'sını bilmesi ve diğer varlıklarla doğru ilişki kurması, ancak özgürlüğü sayesinde mümkündür. Bu durum Kur'an'da: "*Allah'ı unuttular da Allah da onlara kendilerini unutturdu*"<sup>46</sup> şeklinde ifade edilerek, insanın kendini keşfetmesinin, ancak aşkın bir varlıkla bağ kurarak mümkün olabileceğini vurgulamıştır. Aslında Allah'a iman, tüm yaşamın nihâî ve manevî temeli olduğundan, zımnen insanın, kendi ideal tabiatına bağlılık demektir<sup>47</sup>. Dolayısıyla bireysel özgürlük ve insan onuru arasındaki karşılıklı nedensellik, İslam'ın nazarında insanın anlam ve değerinin iyi tespit edilmesini gerektirmektedir. Onun için Kur'an, emaneti yüklediğini belirterek<sup>48</sup> insana hem verilen özgürlüğün önemini vurgulamış hem de çok önemli bir sorumluluk yüklemiştir<sup>49</sup>.

44 Tin, 95/4; Allah'ın Adem (a.s.)'i kendi elleriyle yarattığını ifade etmesi (Sâd, 38/7) insan için bir onurlandırmadır. Yine: "*İnsanoğlunu şerefli kıldık. Onları karada ve denizde taşıdık. İyi ve temiz şeylerle rızıklandırdık. Yine onları yarattıklarımızın birçoğundan gerçekten üstün kıldık.*" (İsrâ 17/70.) ayeti de insanın değerini, evrendeki tüm diğer varlıklar karşısındaki üstünlük ve önceliğini ifade etmektedir.

45 Hamide Ulupınar, "İlk Dönem Süfilerinde Tevhid Anlayışı," *Tasavvuf Dergisi* 22 (2008), 235-255.

46 Haşr, 59/19.

47 Muhammad İkbâl, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, (Lahore: 1989), 117.

48 Ahzap, 33/72.

49 Bakara, 2/30.

## 2. Ahlak-Özgürlük İlişkisi

Ahlak, hulk (huy) kelimesinden türemiş olup<sup>50</sup> sözlükte, doğru bir biçimde ölçmek, huy ve karakter gibi anlamlara gelir. Terim olarak ise, bir nesneyi hiçbir asıl ve köken olmadan ve herhangi bir şeyi örnek almadan meydana getirmek demektir<sup>51</sup>. Bir başka ifadeyle ahlak, bireyin, toplum içindeki her türlü davranışını ve onun diğer insanlarla olan ilişkisini düzenlemek amacıyla ortaya konulan ve yasalarla belirlenmeyen adab-ı muaşeret kurallarıdır<sup>52</sup>.

İslam'ın ana kaynağı Kur'an-ı Kerim'e göre ahlaki açıdan insanın, bazen kendi içindeki duygulara karşı özgürlüğünü koruyamadığı ve hatta kendini ilahlaştırdığı dile getirilmiştir. Kur'an'da bu durum: "Hevasını ilah edinenleri gördün mü? Ona sen mi vekil olacaksın."<sup>53</sup> şeklinde dile getirilmiştir. Bu ayette ifade edilen "hevasını ilah edinmek" cümlesinin ne anlama geldiği, nefsin ilahlığının nasıl gerçekleştiği veya kişinin ne yaparak kendini ilahlaştırmaması gerektiği gibi sorulara verilecek cevaplar, aslında insan özgürlüğünün mahiyet ve sınırlarını belirler. İslam ahlak felsefecilere göre, genelde insan nefsinin akıl, gazap (öfke) ve şehvet (aşırı istek) denilen üç temel gücü vardır ki, bunlar aslında insanda irade, seçim, görev ve sorumlulukları kapsayan özgür eylemlerin kaynağını oluşturmaktadır<sup>54</sup>. Bu kuvvetlere dinen bir sınır tayin edilmiş ise de, ontolojik olarak tayin edilmediğinden, onların her biri ifrat, tefrit ve vasat namıyla üç mertebeye ayrılmaktadır<sup>55</sup>.

İnsandaki şehevî güç, menfaatleri elde etmeye yarayan kuvvedir<sup>56</sup>. Bu duygunun ifrat mertebesi fücurdur (şehvet düşkünü)<sup>57</sup>. Bu mertebede kişi, başkasının namus ve ırzına zarar verme eğiliminde olur. Şehvet duygusunun tefrit mertebesi humuddur (şehvet hissinin körelmesi, soğukluk)<sup>58</sup>. Bu aşamada kişinin, ne helale ne de harama karşı şehvet ve iştihası yoktur. Şehevî duygunun vasat mertebesi ise iffettir. İffetli kişi, helal olan şeylere karşı istekli olurken, haram olan şeyle-

50 Nasiruddin et-Tusî, *Ahlak-ı Nasirî*, çev. Anar Gafarov, Zaur Şükürov, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 81.

51 Kinalızade Ali Çelebi, *Ahlak-ı Alâî*, haz. Mustafa Koç, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007), 93.

52 Hüsameddin Erdem, *Ahlak Felsefesi*, (Konya: Hü-Er Yayınları, Konya 2009), 15.

53 Furkan, 25/43; Casiye, 45/23.

54 et-Tusî, *Ahlak-ı Nasirî*, 36-37.

55 Nursi, *İşaratü'l-İ'caz*, 32-33.

56 Alaüddin el-Kazerunî, *Şerhu'l-Ahlaki'l-Adudiyye*, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 46.

57 Çelebi, *Ahlak-ı Alâî*, 113-114.

58 Ebû Hamid Muhammed el-Gazalî, *İhyau Ulumu'd-Din*, trc. Sıtkı Güllü, (İstanbul: Huzur Yayın-Dağıtım, 1998), III, 119.

re karşı ise mesafeli olur<sup>59</sup>. Bu kuvvetin denge noktası olan iffet, şehevî duygunun hikmet, akıl ve dinin kontrolü altında olmasıdır. Yani iffet, şehvet gücünün, frenlenip istikamet üzere yönlendirilmesi<sup>60</sup> veya akli kuvvenin kıstaslarına göre hareket etmesidir. Böylece şehevî duygunun boyunduruğu altına girmeyen kişi, gerçek özgürlüğü yaşamış olur<sup>61</sup>. Aksi durumda kişi, bu kuvvenin ifrat ve tefrit çizgisinde bir hayat sürer, o zaman da özgürlüğünü kaybetmiş olur.

İnsandaki gazap (öfke) duygusu, kişiden zararlı şeyleri uzaklaştıran kuvvedir. Bu güç, zararları def etme, korkulan şeyleri yok etme, otorite ve üstünlük kurma ve makam mansıba karşı olan istek ve arzuların kaynağıdır<sup>62</sup>. Bu duygunun ifrat mertebesi tehevürdür (aşırı kızmak)<sup>63</sup>. Bu mertebede kişi, maddî ve manevî hiçbir şeyden korkmaz ve dolayısıyla birçok zulüm işler. Gazap duygusunun tefrit mertebesi cebanettir (ödleklik)<sup>64</sup>. Bu aşamada kişi, korkulmayan şeylerden bile korkar. Bu duygunun vasat mertebesi ise şecaattir (cesaret). Şecaat sahibi kişi, özgür iradesiyle dinî ve dünyevî hukuku için canını feda eder, meşru olmayan şeylere ise karışmaz. Aslında şecaat, öfkenin itidali, orta noktası ve dolayısıyla öfke duygunun yaratılış amacına uygun kullanılmasıdır<sup>65</sup>. Bu sığata sahip olan kimse, hem kendi haklarını hem de başkalarının haklarını korur. Zulüm ve sömürü karşısında sesini yükseltir.

Son kuvve olarak akıl ise, ifadelerde doğru ile yalancı, inançta hak ile batılı, eylemlerde güzel ile çirkini ayırt eden kuvvedir<sup>66</sup>. Bu duygunun ifrat mertebesi cerbezendir (sefihlik) ki, kişi, bu aşamada hakkı batıl, batılı hak gösterecek kadar aldatıcı bir zekâyâ sahip olur. Akıl duygusunun tefrit mertebesi gabavettir (beladet, aptallık) ki, kişi, bu aşamada düşünme ve akli işlevler açısından son derece zayıf bir konumda olur. Akıl gücünün itidal noktası ise, hikmettir. Hikmet, hakkı hak olarak algılayıp onun ölçülerine uygun hareket etmek ve batılı da batıl olarak görüp ondan uzak durmaktır. Sözü öz hikmet, bütün iradî fiillerde, doğruyu yanlıştan ayıran

59 Nursi, *İşaratü'l-İcaz*, s. 33.

60 Mustafa Çağrırcı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, (İstanbul: Dem Yayınları, 2012), 131.

61 Ahmed b. Muhammed İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlak (Ahlak Eğitimi)*, (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013), 34.

62 el-Kazerunî, *Şerhu'l-Ahlaki'l-Adudiyye*, 44.

63 el-Gazalî, *İhyau Ulumu'd-Din*, III, 119.

64 Akseki, Ahmed Hamdi, *Ahlak Dersleri*, (Ankara: Diyanet İleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 225.

65 el-Gazalî, *İhyau Ulumu'd-Din*, III, 119.

66 Ebû Nasr, el-Farabî, *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan, (Ankara: Divan Kitap Yayın., 2012), 73.

akli duygunun vasatıdır, denilebilir<sup>67</sup>. Zaten Yüce Allah Kur'an'da: *Kime hikmet verilmişse, işte ona pek çok hayır verilmiştir*<sup>68</sup> diyerek bu hakikati dile getirmiştir.

Sonuç olarak şehvet, gazap ve akıl denilen bu üç temel duygu, insanın mahiyetinde işler görecektir iradi eylemlerin meydana gelmesine kaynaklık eder. Bu güçlerin vasatı adalet, ifrat ve tefriti ise zulümdür<sup>69</sup>. İnsan, bunların denge noktasında kaldığı sürece gerçek hürriyeti yakalamış ve yaşamış olur. İfrat ve tefrit çizgisinde yaşadığı zaman ise, özgürlük zannettiği ama aslında esaretin ta kendisi olan bir duruma düşer. Çünkü insan, aşırı uçlarda yaşadığı zaman fitratından saparak kendine zulmetmiş olur. Bu durum ise Kur'an'da şu şekilde ifade edilmektedir: *"Şüphesiz Allah hiçbir şekilde insanlara zulmetmez. Fakat insanlar kendilerine zulmederler"*<sup>70</sup>. Bu ayette ifade edildiği gibi zulüm, kişinin, bu üç duygunun vasatından saparak ifrat ve tefrite kayması veya o kuvvelerden birinin güçlenip ötekilere zarar vermesi yahut birinin ötekilerin etkisini yok etmesi durumunda meydana gelir. Dolayısıyla özgürlük, insan nefsindeki öğelerin kendi aralarında bir denge oluşturması<sup>71</sup> veya onların vasat noktada kalması durumudur. Ayette ifade edilen *"nefsin ilah edinmesi"*<sup>72</sup>, insanın, bu duyguların vasatından uzaklaşarak ifrat veya tefrit çizgisinde bir hayat sürmesi anlamına gelir. Aksi halde insan kendini özgür zannederken, tam bir köle durumuna düşer. Zira davranış alanında gerçek özgürlüğü elde etmek için tevhid inancını etkinleştirerek aktif hale getirmek gerekir. Bu da nefsin hevasına uymak yerine, İslam dinine ve aklın temel ilkelerine tabi olmakla olur. Bu durum, bir ayette şöyle dile getirilmiştir: *"Şüphesiz bu (İslâm), benim dosdoğru yolumdur. Artık ona uyun, başka yollara (dalâlet yollarına) uymayın. Yoksa o yollar sizi parça parça edip O'nun yolundan ayırır"*<sup>73</sup>. Bu ayette ifade edildiği gibi Allah'ın yoluna uymak, nefsin isteklerine gem vurmak ya da o istekleri istikamet üzere sürdürmek demektir. Çünkü gerçek anlamda insanın ne hayatı kendisine ait ne de ölümü kendi elindedir, tam tersine her ikisi de Yüce Yaratıcı'nın tasarrufundadır<sup>74</sup>. Onun için kişi, ne ibadetlerinde ne de hayatında istediği gibi özgürce tasarruf etme hakkına sahip değildir. Çünkü ibadeti vazeden ve sınırlarını belirleyen Allah olduğu gibi hayatı ve ölümü var eden de O'dur.

67 el-Gazalî, *İhyau Ulumu'd-Din*, III, 120.

68 Bakara, 2/269.

69 Raşit Çavuşoğlu-Hamide Ulupınar, *Bekir Sıdkı Visâlî'nin Sohbetleri*, (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2020), 62.

70 Yunus, 10/44.

71 el-Kazerunî, *Şerhu'l-Ahlaki'l-Adudiyye*, 34; İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlak (Ahlak Eğitimi)*, 66.

72 Furkan, 25/43.

73 En'am, 6/153.

74 En'am, 6/162.

### 3. Diğer Varlıklar-Özgürlük İlişkisi

Ontolojik olarak özgürlük soyut bir kavramdır. Ancak kendi çabası ile sahip olduğu ifade tarzı ve eylem şekilleri sayesinde insan, özgürlüğü somut bir şekilde yaşar. Mesela sevmek, nefret etmek, kıskanmak ve takdir etmek gibi duygu durumları, diğer bazı canlılarda da gözlemlenebilir. Fakat sadece insan, bu tür duygu ve düşünceleri farklı tarz ve yöntemlerle ifade edebilir veya eylemlere dönüştürebilir. Bu yönüyle özgürlük, soyut bir kavram olsa da, sonuçta insanın somut bir eylemi olarak yaşanmaktadır. Çünkü o, duygu, düşünce ve eylemlerini istediği şekilde ifade edebilme ve yaşayabilme özgürlüğüne sahip bir varlıktır. Böylece soyut bir özellik olmasına rağmen özgürlük, somut yaşanan bir ilke olarak insanın hayatında yer alır.

İslam'a göre, mümkün varlıklar içerisinde, özgür irade sahibi yegâne varlık insanlarla cinler<sup>75</sup> olsa da aslında hürriyet denilince akla gelen ilk varlık insandır. Bu yüzden insanın diğer varlıklarla ilişkisi, bu ilişkinin düzey ve sınırları, tevhid inancının bu ilişkiye yansımaları insanlığın ve Müslümanların en temel sorunlarından biridir. İslam dinine göre insanın yeryüzüne halife olması ve varis kılınması<sup>76</sup>, ona eşyaya dair isimlerin öğretilmesi<sup>77</sup>, yeryüzünün onun istifadesine sunulmuş olması<sup>78</sup>, ayrıca onun toplumun yerleşik adetlerine körü körüne teslim olmaması<sup>79</sup> veya siyasi ve dini otoritelere kayıtsız ve şartsız bağlanmaması gerektiği<sup>80</sup> gibi durumlar, onun özgürlük ve sorumluluğunun önemli bir göstergesidir. Ancak İslam dininin ana kaynağı Kur'an-ı Kerim'de insanoğlunun, bazen ya menfaat ve sevgiden ya da korku ve endişeden dolayı kendi dışındaki birtakım varlıklara karşı özgürlüğünü koruyamadığı veya onları ilahlaştırdığı ifade edilmiştir<sup>81</sup> ki, bu da onun hürriyetini zedeleyen bir durumdur.

İslam'a göre insan, tüm tercih ve davranışlarından hesaba çekilmek üzere imtihana tabi tutulmuştur<sup>82</sup>. Yüce Allah, her şeyi eşit bir şekilde onun istifadesine

75 Zariyat, 51/56.

76 Bakara, 2/30; Fatır, 35/39.

77 Bakara, 2/31.

78 Lokman, 31/20; İbrahim, 14/32-33.

79 En'am, 6/148; İbrahim, 14/10.

80 Nisa, 4/59.

81 Furkan, 25/3.

82 Mülk, 67/2.

sunarak imtihanı adil kılmıştır<sup>83</sup>. Mesela, insana irade, akıl, tefekkür gibi yetenekler vermekle beraber, onu vahiy ile de desteklemiştir. Fakat şeytan, nefis ve içgüdü gibi iç faktörlerin yanı sıra toplumun gelenekleri, dini ve siyasi liderler, ekonomik, ilmi ve sosyal statü gibi dış faktörler kişinin özgürlüğünü ve yapacağı tercih ve eylemlerini etkileyebilmiştir<sup>84</sup>. Dolayısıyla tam bir özgürlükten söz etmek yerine, bir takım kısıtlamaların varlığı söz konusudur. Bu etkenlerin tesirini azaltmak ve insanı kendi tercihleriyle baş başa bırakmak için İslam dini, her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten Yüce Allah'ın varlığını insanlığa bildirerek o engelleri bertaraf etmeyi hedeflemiştir. Onun için tevhit ilkesi, yalnızca Allah'ın bir ve tek olduğunu ikrar etmekle kalmamış, aynı zamanda insan özgürlüğünü temin etmek üzere O'nunla aracsız iletişimi de gerekli görmüştür<sup>85</sup>.

### 3.1. Bilim-Özgürlük İlişkisi

Bilim, Yüce Allah'ın kâinata vaz ettiği yasaların insan tarafından keşfedilerek meydana getirilmesi sonucu oluşan bir olgudur. Bu olgu sayesinde insan, teknolojiyi üretir. Tevhid dini olan İslam ise, Yüce Allah'ın, insanlar için gönderdiği kurallar bütünüdür. Bu yönüyle, din ile bilimin ortak noktası, kanun olgusudur. Kurallar bütünü olarak dini insanlığa gönderen Yüce Allah, şüphesiz aynı zamanda bilimin üretildiği evrenin yasalarını da vaz etmiştir. Başka bir ifadeyle bilgi ve bilimi üreten insan aklıdır<sup>86</sup>. Bu yeti, aynı zamanda kişinin, dine karşı sorumlu ve muhatap olmasını sağlayan güçtür. Yani akıl, hem evrenin yasalarını keşfeden ve sırlarını çözmeye çalışan bir yetenek hem de dinin muhatabı, ondan sorumlu, onu anlayan ve yorumlayandır<sup>87</sup>. Zaten tevhid dini olan İslam, akıl ve bilgi üzeri- ne kurulmuş bir dindir.

83 Bakara, 2/29.

84 İbrahim Yıldız, "Kur'ân-ı Kerim'de Atalar Geleneği ve İnanca Etkisi", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2015), 175-216.

85 Kur'an'da: "Onların yalvardıkları bu varlıklar: "Hangimiz daha yakın olacağız" diye Rableri'ne vesile ararlar. Onun rahmetini umarlar, azabından korkarlar..." (İsra, 17/57) ayetiyle insanın ibadet ve duada Allah ile arasına aracı koyması reddedilmiştir. Ancak: "Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten sakının, ona yaklaşmaya vesile arayın ve onun yolunda cihat edin ki kurtuluşa eresiniz." (Maide, 5/35.) ayetinde ise, Allah'a yakınlaşmaya dair vesile, ibadet ve dua olarak açıklanmıştır. (Ayrıca bkz. Tevbe, 9/99).

86 el-İsfahani, *Müfredat*, 1032-1035.

87 Hasan Onat, "Özgürlük Bağlamında Din Anlayışındaki Farklılaşmalar ve Mezhepler", *İslâmi Araştırmalar = Journal of Islamic Research*, 2018, cilt: XXIX, sayı: 2, s. 169-192.

Tarih boyunca, düşünce özgürlüğü ve bilimsel gelişmeler arasındaki ilişkinin orantısal varlığı şüphesizdir. İnsan, özgür bir şekilde düşündükçe ve düşüncelerini özgürce ifade ettikçe bilimin gelişmesine katkı sağlamıştır. Dolayısıyla özgür düşünce ve bilginin kaynağı olan akıl ile aklın ürettiği bilim ve bilimin ürünü olan teknoloji arasında kaçınılmaz bir bağlantı hep var olmuştur. Bundan dolayı, bilimsel gelişmeler için, olmazsa olmaz temel şart olarak özgürlük dillendirilmiş ise de, bilim, aynı zamanda konu ve metot itibarıyla kendini sınırlamış bir alandır. Onun konusu sadece uzayda yer kaplayan fiziksel madde kütlesi, metodu ise bu kütlelerin ancak birtakım özelliklerini veya nesnelere arasında var olabilecek ilişkilerinin sadece bir kısım türleridir. Dolayısıyla bilim, konu, içerik ve yöntem itibarıyla sınırlı bir alandır. Kendisini bu sınıra hapseden birinin dünyası da elbette sadece bilimin elverdiği ölçüde ancak geniştir. İşte bu yüzden bilim insanlarının çoğu, zihinsel faaliyetini, bilimin sınırları içinde tuttuğundan, bu sınırın dışına çıkan her türlü eylemi safсата, dogma, inanç ya da irrasyonel olarak isimlendirmişlerdir. Halbuki özgürlük kavramı, bilim insanının, kendine kurduğu bu küçük dünyayı aşar. O, anlama çabasıyla beraber insan ruhunun yeteneğidir. Zira kendini bilimin yargılarıyla kısıtlayan bir insan, özgürlüğünü kısıtlamış olur. Başka bir ifadeyle bilimin tanımladığı ve sınırlarını çizdiği dünyaya hapsolan bir akıl, esneyebilme kabiliyetini zayıflatmış olduğundan özgürlüğünü de sınırlandırmış olur. Oysa Yüce Allah'ın en büyük nimetlerinden olan özgürlük, akli esneten ve olabildiğince daha geniş ve derin bir dünyaya doğru sürükleyen bir güçtür. Dolayısıyla düşünmeyi bilimin nesne ve yöntemiyle belirlemek ve sınırlamak bir nevi onu hapsedektir ki, bu da, psikolojik-fizyolojik olarak özgürlüğün bir çeşit trajedisi anlamına gelir.

Bugünkü bilim, deney ve gözleme dayanarak nesnesi olan evreni anlamaya çalışırken "niçin" sorusundan ziyade "nasıl" sorusunun cevabını arar. "Nasıl" sorusuna verilen cevap, deney ve gözlem aracılığıyla test edilebilir bir özellik taşıırken, "niçin" sorusuna verilen yanıt ise, bir gaye öngördüğünden cevabı da teleolojik ve teolojik bir yorum barındırır. Yani niçin sorusunun cevabı, teleolojik ve teolojik bir çerçevede verilebilirken, nasıl sorusunun cevabı, ancak nesnel ve test edilebilir olmalıdır. Onun için bilimsel sonuçlar sadece akıl ve duyu yoluyla meydana getirilirken, tevhide dair meseleler daha çok akıl ve vahiy aracılığıyla elde edilir. Ayrıca günümüz fiziksel bilimin evrene dair cevabı, insan ve toplum için de geçerli kabul edilerek bilimsel bir zihniyet oluşturmuştur. Öyle ki, bu durum, günlük yaşama kadar uzanarak inanç ve düşünmeyi bile esir almış ve dolayısıyla insan özgürlüğünün önünde önemli bir set kurmuştur. Ancak bilimsel düşünce

ile “nasıl” sorusu arasında bir uyum olsa da, hiç şüphe yok ki insan, metafizik bir varlıktır. ‘Niçin’ sorusunu sormadan ve onun cevabını bulmadan edemez. Zira bir bilim insanı olsa da, hiç kimse hayatını ve yaşamını, sadece ‘nasıl’ sorusuyla dolduramaz. Çünkü beğeni, inanç ve tercihlerimizi bütünüyle bir kenara bırakarak hareket edemeyiz. Günlük yaşamımızda veya profesyonel olarak yaptığımız bir işte bile bir noktadan sonra mutlaka ‘niçin’ sorusunu sorarız. Fakat açıkça görülebileceği gibi bilimsel cevap, ‘niçin’ sorusuna değil, ‘nasıl’ sorusuna bağlıdır. Elbette metafizik bir yönü olan ve inanan bir varlık olarak insan, hiç kuşku yok ki “niçin?” sorusunu bir kenara atarak yaşamını sürdüremez. Çünkü bilginin kaynaklarından biri olan akıl, sadece ‘nasıl’ sorusuna değil, niçin sorusuna da cevap bulmayı isteyen bir yetimizdir. Onun için tevhid dini İslam, insanı, metafiziksel konularda aydınlatmak gayesiyle duyu ve akli desteklemek ve yönlendirmek üzere vahiy bilgisini göndermiştir.

İslam’a göre Yüce Allah, insanı, akıl ve bilgi ile diğer varlıklardan üstün kılmıştır<sup>88</sup>. Akıl ve bilgiyi kullanmamak ilahî ikramı heba etmek, nimetin değerini bilmemek demektir. İslam’da insan özgürlüğü ve düşüncenin kaynağı olan akıl ile bilgi arasında yakın bir ilişki söz konusudur<sup>89</sup>. Düşüncenin kendine seçenek oluşturması, ancak bilgi ile gerçekleşebilir. Bilgi sahibi olmak, seçenek oluşturabilmek, yani düşüncenin özgürleşebilmesi için gereklidir. Zira bilgi, bilgiyi doğurur ve insan yeni düşüncelere yine bilgi aracılığıyla ve bilgiyi kullanarak ulaşır<sup>90</sup>. Bilgi, aynı zamanda eleştirel düşüncenin de ön şartıdır. Bu durumda bilgi, düşüncede yeni alternatifler oluşturulabilme ve dolayısıyla düşüncenin özgürleşmesine olanak veren güçtür. Çünkü özgür insan, etkin ve aktif olması yönüyle akıllı insan demektir. Bu nedenle insanoğlu, akıl ve düşünce bakımından yeterince hür olmalıdır. Anlayış, inanç, düşünce ve niyetlerinde özgür olmaması, onu tam bir köle durumuna düşürmüştür. Böylesi bir kölelik ise, toplumda çatışmacı ve yıkıcı bir karakter, haksız ve adaletsiz bir yapının oluşmasına yol açar. Bu yüzden Kur’an’da aklın varlık ve neliği yerine fonksiyonu ön plana çıkmıştır. Zira akıl, Müslümanın sürekli ve dinamik eylemlerinin ve bilginin de en önemli kaynağı olduğundan her zaman olumlu ve önemli görülmüştür<sup>91</sup>. Onun için İslam’da aklın bizzat kendisi değil, onun kullanımındaki maksat ve yöntemler tartışmıştır.

88 Bakara, 2/30.

89 Fatır, 35/28.

90 Al-i İmran, 3/7.

91 Ankebut, 29/43



Tevhid dini olan İslam'a göre insanın yeryüzüne halife olması ve kendisine eşyanın isimlerinin öğretilmesi<sup>92</sup>, onun yeryüzünde nesnel gerçekliği gözlemleyerek keşfetmesi<sup>93</sup>, dolayısıyla bilgi, bilim ve teknolojiyi üretmesi gerektiği vurgulanmıştır. Ayrıca İslam, insanın, bilimsel bilgi ve teknolojiyi varlığın tabiatına ve kendi varoluş gayesine uygun şekilde kullanması gerektiğini de ifade etmiştir. Yani İslam dini, bilgi ve ürünlerini birtakım dini ve ahlaki değerlerle harmanlayarak ahlaklı birey ve adil bir toplumsal yapıyı inşa etmek üzere kullanması gerektiğini ifade etmiştir. Böylelikle bilgi, bilim ve teknolojinin sorgulanamaz bir şekilde ilahlaştırılması engellenmiş olur. Onun için İslam, bilgiyi güç ve teknolojiyi de egemenlik aracı olarak algılayan Batı'nın bilim ve teknoloji anlayışından ve tabiata yaklaşımından ayrılmaktadır. Çünkü Batı dünyası bilgi, bilim ve teknolojiyi, sorumluluk ve ahlaki bir anlayıştan uzak bir şekilde kullanarak tabiata müdahale edip hâkim olmaya çalışır. Müslümanlar ise, bütün bu imkânları, sorumluluk bilinci içinde kullanarak hareket etmiştir. Onlarda bu bilinci oluşturan biricik değer, bizzat İslam dini ve temel ilkesi olan tevhid inancıdır.

İslam, bir yandan bilginin araç ve yöntemlerine başvurarak onu elde etmeyi tavsiye ederken, diğer yandan da geçerli yol ve yöntemleriyle ulaşılan bilgi ve görüşlerin paylaşılmasını emreden bir dindir. Bu nedenle görüş açıklamak, yalnızca bir hak değil, bir görevdir<sup>94</sup>. Çünkü bu emir, bilgi ve medeniyetin yükselmesini sağlayan temel argümanlardan biridir. Bunun için Kur'an, hakikatin yegâne kaynağı olarak sadece Yüce Allah'ı ve O'nun mutlak ve her şeyi kuşatan ilmini göstermektedir<sup>95</sup>. Çünkü beşeri bilgi görelî, zamansal ve derecelidir. Bu durum Kur'an'da "*Allah bilir, siz bilmezsiniz*"<sup>96</sup> ve: "*Her ilim sahibinin üstünde de daha iyi bilen biri vardır.*"<sup>97</sup> şeklinde ifade edilerek, beşeri bilginin mutlak, herkes ve her zaman için geçerli bir bilgi ve kesin bir hakikat olmadığı dile getirilmiştir<sup>98</sup>. Dolayısıyla beşeri açıdan bakınca, hakikat hiç kimsenin tekelinde olamaz. Zaten tekelci zihniyet, egoizmden kaynaklanır, dejenerasyon ve çatışmaya yol açar. Bu yüzden İslam, bilgiye değil, onun kötüye kullanılmasına karşıdır. Zira zaman zaman bil-

92 Bakara, 2/30.

93 Abese, 80/24-32.

94 Al-i İmran, 3/104.

95 Hucurat, 49/16.

96 Bakara, 2/216; Al-i İmran, 3/66; Nahl, 16/74; Nur, 24/19.

97 Yusuf, 12/76.

98 Mücadele, 58/11; Mustafa Kaya, "*Feyerabend'de Bilim ve Özgürlük İlişkisi*", *Eğitim ve Sosyal Bilimlerde Yeni Araştırmalar*, (Ankara: Berkan Yayınevi, 2019), 257-273.

ğinin çeşitli stratejilerle insanların bilinçaltını etkileme, beyin yıkama ve yanlış bilgilendirme için de kullanıldığı şüphesizdir. Tevhid dini İslam ise, peygamberlere verilen vahyi bilgiyle, beşeri bilgiyi harmanlayarak insan davranışlarına ahlaki değerlerin kazandırılmasında rehberlik etmiştir. Nihayet, tevhid ilkesi vasıtasıyla insanların vicdanında ahlak, hakikat ve değerlerin sabit olduğu düşüncesi köklü bir şekilde yerleşmiş, dolayısıyla beşeri bilgi ve onun ürünü olan bilim ve teknolojinin kutsanması engellenmiş olunur.

### **3.2. Dini Liderlik-Özgürlük İlişkisi**

Din, Allah tarafından gönderilmiş bir olgu olsa da onun anlaşılması ve izah edilmesi başta peygamberler olmak üzere din adamlarıdır. Bu açıdan dini liderlik, din işleri konusunda topluma önderlik yapmak anlamına gelmektedir. Tarihsel olarak en çok müntesibi olan Hristiyanlık dininde hem peygamber Hz. İsa hem de o dinin temsilcileri kabul edilen din adamlarına kutsallık atfedilmiştir. Bunun sonucunda, davranışları eleştirilmeyen bir din adamı sınıfı olarak ruhbanlık meydana gelmiştir. Son ilahi din olan İslam ise, ibadette Yaratıcı ile bireyler arasındaki tüm araçları kaldırmış ve bu yüzden İslam'da, dini hiyerarşi ihdas etme anlamında bir ruhban sınıfı oluşmamıştır<sup>99</sup>. Çünkü Allah'a yakınlaşmak gayesiyle herhangi bir aracı koymak, ilk olarak o dinin temel prensibi olan tevhide aykırıdır. Zira bu prensip, kişiyi kula kulluktan<sup>100</sup> ve kendisi gibi ölümlü varlıklara bağlı olmaktan kurtarır ki, bu da insan özgürlüğünün en güçlü teminatıdır. Zira özgürlük, her hangi bir kişinin, Allah'la iletişime geçtiğini ve gayb bilgilerine sahip olduğunu<sup>101</sup>, ilahî iradenin kendinde tecelli ettiğini ve mutlak hakikatin temsilcisi olduğunu ileri süren beşeri iradelere bağlanmaktan kurtulmaktır. Dolayısıyla tevhid inancı, insanın gerek gönüllü gerekse baskıyla gerçekleşen vesayetten kurtulup özgürleşmesini temin eden en temel sistemdir. Ancak özgürlüğün önündeki en büyük engellerden biri Hristiyanlarda ruhban (din adamları) sınıfı, Müslümanlarda ise kutsanmış birtakım dini liderler olmuştur.

99 İslam'ın uzlet ve aşırılık yerine medenî ve dengeli bir hayatı öngören vasatlık (orta yolda olma ve ılımlılık) kavramı da ruhbanlığı kaldırmaktadır. (bkz. Hadîd, 57/27. Ebu Dâvud, "Salât" 317; "Edeb" 52).

100 Zümer, 39/17.

101 Halbuki, İslam dinine göre gaybın bilgisi sadece Allah için söz konusudur. Bu durum Kur'an'da şu şekilde ifade edilmiştir: "De ki: 'Göklerde ve yerde gaybı Allah'tan başka kimse bilmez. (Bu konuda bilgiçlik taslayanlar) Onlar ne zaman (öleceklerinin ve sonra) dirileceklerinin şuurunda bile değildirlir. (Neml, 27/65).

Tarihsel olarak İslam dininin anlaşılması için müçtehit kişiler, namaz gibi ibadetlerin edası için ise imamların varlığına olan ihtiyaç yadsınamaz. Fakat ne dinin anlaşılmasında ne de dini ibadetlerin ifasında bu vasıtaların kendi özünde kutsal, eleştirilemez ve mutlak bir hakikatleri yoktur. Onlar birer gölge ve vekil değil, yansıtıcı ve aracılardır. İslam'daki tevhid inancının amacı, insan ile Yüce Yaratıcı arasında engel oluşturan ve bireyleri köleleştiren her türlü vasıtanın ortadan kaldırarak böylece insanı özgürleştirmektir. İslam'ın özü ve esası olan tevhid ilkesi gereği, Allah'a güvenen ve teslim olan insan kula, kul köle olmaktan ve özgürlüğü kısıtlayan engellerden kurtulmaktır. Zaten dini anlamda aklını ve gönlünü başkasına bağımlı kılan kişinin tevhid inancı sorunlu olur. Onun için Kur'an köleliği yasaklar<sup>102</sup>, bireyi ve onun özgürlüklerini esas alır. Kur'an'ın köleliğe karşı olan çağırısı yalnızca fiziki anlamda değil, dini, ekonomik, sosyal, siyasal türevleriyle birlikte tüm esaretleri kaldırmaya yöneliktir. Zira tevhid inancının ana kaynağı olan Kur'an, her açıdan bağımsız ve özgürce yaşayan birey ve toplumları hedeflemektedir.

İslam dini, temel prensipleriyle din adamlarına insan ile Allah arasında aracılık etme, dinî düşüncede mutlak otorite sahibi olma, Allah adına karar verme,<sup>103</sup> halk üzerinde dini ve siyasal vesayet kurma yetkisi vermemiştir. Çünkü onların böyle sıfatlara sahip olması, bireysel özgürlük üzerinde bir tehdit oluşturur. Zira bireyler ya da kurumlar olarak Allah ile insan arasında aracılık yapmak, toplumda ayrıcalıklı bir sınıfı ortaya çıkardığından, böyle bir durum, tevhid inancının adalet ve eşitlik ilkelerine aykırı olur. Bu nedenle Kur'an, Müslümanlardan oluşmuş bir grubun, diğer insanları eğitmek üzere: "*Dinde (dini ilimlerde) geniş bilgi elde etmesi*"<sup>104</sup> gerektiğini söylemiş olsa da, toplumun sıradan üyeleri ile onlar arasındaki mesafeyi, İslam'ın sosyo-politik eşitliğine uygun bir şekilde en aza indirmiştir.<sup>105</sup> Dolayısıyla İslam'da, din adamları yerine âlimler kavramı kullanılmış, resmi dini kurumlar yerine ise sivil kurumlar ihdas edilmiştir. Ayrıca İslam âlimlerinin,

102 Nisa, 4/92; Maide, 5/89; Enfal, 8/67; Nur, 24/32, 33; Mücadele, 58/3; Beled, 90/13.

103 Hristiyanlık inancı, Hz. İsa'nın havarilere yönelik: "*İşte ben dünyanın sonuna dek sizlerle birlikteyim.*" (Matta, 28/20) sözünden Kilise'nin İsa'nın manevî varlığı ile bütünleştiği ve: "*Göklerin egemenliğinin anahtarlarını sana vereceğim. Yeryüzünde bağlayacağın her şey göklerde de bağlanmış olacak. Yeryüzünde çözeceğin her şey göklerde de çözülmüş olacak.*" (Matta, 16/18-20; 18/18) pasajından da din adamlarının, yeryüzünde neye karar verirse gökte Allah da öyle karar verdiği sonucu çıkartmıştır. Oysa böylesi bir durum, Kur'an'a göre âlim ve din adamlarının rabler edinmesi şeklinde (Tevbe, 9/31) ifade edilerek eleştirilmiştir.

104 Tevbe, 9/122.

105 Fazlur Rahman, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı -Makaleler I-*, trc. A. Çiftçi, (Ankara: Ankara Okulu Yay., 1997), 23.

siyaset alanında dinî bir yetkiden doğan her hangi bir rolü yoktur. Sadece ilmi yetkinliğe dayalı bir birey olarak dini ve sosyo-politik konulara ilişkin görüş açıklama, bir danışman olarak toplumun maslahatını belirleme ve hukukî ilkelerin tespitine katılma gibi görevleri vardır<sup>106</sup>. Bunun için İslam siyasetinde yöneticiler, din adamları olarak değil, dindar kişiler olarak vasıflandırılmışlardır<sup>107</sup>.

Sonuç olarak İslam, fitri bir din olarak, akıl ve iradenin hakkını verir. Peygamberler aracılığıyla gönderilen ilâhî mesaj ve akıl arasına başkalarının görüş ve düşüncelerini perde yapmaz. Bireyin ilahî mesajı özümsemesini ve mesajın sahibi olan Allah ile doğrudan iletişim kurmasını ister. Yani İslam'da bireyin dini anlama çabası, mutlak anlamda din adamlarının süzgecinden geçmez. Aksine Kur'an'da, bireyin kendi niyet, inanç ve davranışlarından bizzat sorgulanacağı ve başkasının günahını yüklenmeyeceği gibi ifadelerle bireysel sorumluluklar dile getirilmiştir<sup>108</sup>. Zira İslam, din adamlığı ve aracılık öğretilerini reddederek bireyin değerini ve özerkliğini tanımıştır. Onun için Müslüman toplumlarında ortaya çıkan kimi cemaat ve tarikatlarda görülen, bireylerin hiyerarşik bir yapı içinde lidere bağlanması ve bireyin kendi iradesini liderin iradesine teslim etmesi, bireyin özgürlük ve sorumluluktan kaçması olarak algılanmış ve dolayısıyla tasvip edilmeyerek eleştirilmiştir<sup>109</sup>.

### 3.3. Siyaset-Özgürlük İlişkisi

Siyaset ile özgürlük arasındaki ilişki insanlık tarihi kadar eskidir. Siyaset, insanı eğitmek, yönlendirmek, insanlar arası ilişkileri düzenlemek demektir. İnsanın olduğu her yerde yönetimin varlığından, insan hürriyetinin ontolojisinden ve siyaset ile özgürlük arasındaki münasebetten söz etmek mümkündür. Çünkü yaratılışına sinmiş olan hırs, istila ve inhisar nedeniyle insan, birbirine zulmetme potansiyeline sahip olduğu ve karşılıklı sorun yaşadığı için bazen bir arabulucuya ihtiyaç duyar. Toplumda en etkin ve en güçlü arabulucu ise siyaset kurumudur<sup>110</sup>. Ayrıca bireyler başıboş bırakıldığı takdirde, toplumda anarşizmin ortaya çıkacağı ve herkesin kendine göre bir sistem ile işlerini yürütmek durumunda kalacağı,

106 Bernard Lewis, *İslâm'ın Siyasal Dili*, trc. Fatih Taşar, (Kayseri: Rey Yay., 1992), 10.

107 Nazih Ayubi, *Arap Dünyasında Din ve Siyaset*, trc. Yavuz Alogan, (İstanbul: Varlık Yay., 1992), 65.

108 Bakara, 2/286; Necm, 53/38-39.

109 İsrâ, 17/36.

110 Bülent Ünal, "İslam ve Siyaset Üzerine Düşünceler", *DEÜİFD* XIII, Kış-İlkbahar 2001, 162.

bunun da toplumun yapısını ifsat edip fitnenin umumileşmesine ve toplumun helak olmasına neden olacağından dolayı siyasetin varlığına ihtiyaç duyulmuştur<sup>111</sup>. Bu sebeple ulema, dinin maksatları ve toplumun maslahatlarından hareket ederek, yönetimin varlığını zorunlu görmüştür<sup>112</sup>.

Tevhid dini İslam'ın temel kaynağı Kur'an'da konular, bireylerin özgürlük ve olgunluğu, sağlıklı bir sosyo-politik yapıya kavuşmanın nedeni olarak görüldüğünden birey muhatap alınarak işlenmiştir. Onun için Kur'an inanç, ibadet ve ahlak konularına doğrudan ve ayrıntılı yer verirken, Müslümanların işlerinin kendi aralarında meşveretle çözülmesi,<sup>113</sup> toplumda adalet ve hakkaniyetle hükmedilmesi,<sup>114</sup> yetki sahiplerine itaat edilmesi,<sup>115</sup> emanetlerin ehline verilmesi<sup>116</sup> gibi siyasi konulara, evrensel nitelik taşıyan genel ilkelerin dışında,<sup>117</sup> teferruata dair çok fazla bilgi vermemiştir<sup>118</sup>. Siyasetin tabiatı değişken olduğundan Kur'an, bütün insanların benimseyebileceği ve her zaman, her yerde uygulayabileceği genel kurallar koymuştur. Böylece, siyasi alanla ilgili genel ilkeleri belirleyen Kur'an, o alanla ilgili tasarrufta bulunma ve teferruatı belirleme hakkını insana ve insanın özgür iradesine bırakmıştır.

İslam'da Allah'ın mutlak ve sorgulanamaz, insanın ise sınırlı bir etkinlik alanı içinde sorumlu bir varlık olduğu inancı<sup>119</sup>, onun bir "emanetçi" ve "bir yed-i emin" konumunda olduğu anlamına gelmektedir<sup>120</sup>. Mülkün gerçek sahibi ve hâkimi olan Allah<sup>121</sup>, doğruluk ve adaletle idare etmek üzere insana kitap, mizan ve de-

111 Nursi, *İşartu'l-İ'caz*, s. 154-155.

112 Ebu'l Yusr Muhammed el-Pezdevi, *Usulu'd-Din (Ehl-i Sünnet Akaidi)*, trc. Şerafettin Gölcük, (İstanbul: Kayıhan Yay., 1994), 268; Sa'duddin Mes'ud b. Ömer et-Taftazani, *Şerhu'l-Makasid*, tah. Abdurrahman Emeyre, (Beirut: Alemu'l-Kutub, 1998), V, 237-238; Fahrudin Muhammed b. Ömer er-Razî, *Meâlimu Usulî'd-Din (İslam İnançının Ana Konuları)*, çev. Nadim Macit, (Erzurum: İhtar Yayıncılık, 1996), 130; Abdulkahir el-Bağdâdi, *Kitabu Usulu'd-Din*, (İstanbul: 1928), 272.

113 Şura, 42/38; Al-i İmran, 3/159.

114 Nisa, 4/58.

115 Nisa, 4/59.

116 Nisa, 4/58.

117 Muhammed Ammara, *Mu'tezile ve Devrim*, trc. İbrahim Akbaba-İbrahim Güneş, (İstanbul: Ekin Yay., 2000), 325.

118 Sönmez Kutlu, "Ehl-i Sünnet Siyaset Anlayışının Dini Temellerinin Sorgulanması", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları*, 1/1, (Bahar 2008), 10.

119 Enbiya, 21/23.

120 Ahzab, 33/72.

121 Cum'a, 62/1.

miri vererek<sup>122</sup> yeryüzünü imar etme sorumluluğunu yüklemiştir<sup>123</sup>. Yani onun halife ve varis oluşu tamamen kendi arzusuna bırakılmamış, aksine hak ve adaletle sınırlandırılmıştır<sup>124</sup>. Dolayısıyla siyasî yetki, dinî ve dünyevî açıdan topluluğun menfaati için yerine getirilmesi gereken bir emanet olarak kabul edilmiştir. Başka bir ifadeyle siyasî iktidar, evrensel siyasî ilkelerle kayıtlı ve toplumu temsil esasına dayalıdır. Bu emanet, sosyo-politik açıdan belli kişi ya da guruba değil, toplumun tamamına ait olduğundan, her bir bireyin, eşit ve özgür olarak siyasal yönetime katılma hakkı vardır. Çünkü tüm bireyler, insan olma bakımından Yüce Allah'ın yanında eşit hak ve özgürlüklere sahiptir<sup>125</sup>. Ayrıca İslam'da devletin amacı ve varlık sebebi, bireylerin hak ve özgürlüklerini korumaktır. Bireysel hak ve özgürlükler, başkalarından ya da devletten gelecek muhtemel saldırılardan korunmak için değil, bizatihi doğal ve medenî birer olgu olarak kabul edilmiştir.

İslam'da tevhid inancı, mutlak egemenliği Allah'a ait kılmakla<sup>126</sup> siyaset ve mülkiyet açısından insanın iktidar ve hâkimiyetini izafileştirmiştir<sup>127</sup>. İslam dinine göre yönetim, bireylerin hukukunu korumak ve adaleti gerçekleştirmek üzere yapılan bir akittir. Başka bir deyişle, yönetim mekanizması, kişiye bağlı olmayan, sözleşme temelli ve hukukla kayıtlı bir vasıtaadır. O halde, belli bir iktidar gücünü elde eden kişi, emanet ve sorumluluk bilinciyle hareket etmek zorundadır. Dolayısıyla hiç kimse sahip olduğu siyasal güç sayesinde diğer insanlar üzerinde mutlak bir tasarruf ve vesayet hakkına, özellikle de gücü başkalarının zararına kullanma özgürlüğüne sahip değildir.<sup>128</sup> Çünkü İslam'da siyaset, kutsal kabul edilmediği gibi mutlak anlamda her hangi bir kişi veya zümreye tahsis edilmiş de değildir. Bu açıdan, her hangi bir yönetici veya yönetimin ilahi bir güç ve kudsiyete sahip olduğu söylenemez. Onun için Kur'an, siyaset ve yönetim alanında işaret ettiği ilkelerle kişinin, başkasına köle olduğu ve özgürlüklerin kısıtlandığı dikta yönetimleri değil, ortak akılla ve kamuoyunun katılımıyla özgürlüklerden taviz vermeden onuruyla yaşanabilecek adil bir yönetim şekline işaret etmiştir<sup>129</sup>. İslam dini, tevhid inancının eşitlik anlayışından dolayı, ister dini ve mezhebi, ister etnik ve ideolojik olsun, özgür yaşamı yok ettiği için, her türlü dikta yönetiminin karşısındadır<sup>130</sup>.

122 Hadid, 57/25

123 Hud, 11/61.

124 Maide, 5/8.

125 Hucurat, 49/13, 11.

126 En'am, 6/57; Yusuf, 12/40, 67.

127 Maide, 5/120, 17; Bakara, 2/107.

128 Kasas, 28/77.

129 Nisa, 4/59.

130 Hucurat, 49/13.

Tarih boyunca insanın ihtiyaç duyduğu en önemli duygulardan biri, kendini güvende hissetmesidir. Fitrat itibariyle insan, yaşamını tehlikeye atacak durumlardan olabildiğince kaçır, buna imkân bulamazsa ölümüne, o tehlikeye karşı koymaya çalışır. Bunun için diğer canlılardan farklı olarak insan anne kucağı, aile ocağı ve devlet mekanizması gibi güvenlik yapılanmalarına ihtiyaç duyar. Eğer insan, kendisini güvende hissetmezse her türlü köleliği kabul eder. Hatta bazen kendi özünden bir parçaymış gibi köleliğe sarılır. Dahası, bazen bedenini kurtarmak için ruhunu bile esir verebilir. Bu sebeple, çeşitli tabulara inanıp kendini tuhaf korkuların esiri haline getirebilir. Halbuki tevhid inancına sahip olmak, insanı, birçok korku ve bağımlılıktan kurtarır. Başka bir ifadeyle mutlak güce iman, insana, belli bağımlılıklardan kurtulmak ve onlara karşı gelmek için büyük bir cesaret verir. Çünkü iyilik, cesaret ve güvenin kaynağında iman; kötülük, korkaklık ve güvensizliğin kökeninde ise inançsızlık yatar. Zira insan, emelleri sonsuz, sermayesi az; düşmanları çok, gücü ise sınırlı bir varlıktır. Bu durumda o, ancak her şeye gücü yeten ve her şeyin anahtarı yanında olan bir varlığa dayanmakla kendini güvende hisseder ve varlığını devam ettirir. Bu açıdan hakiki özgürlük Allah'a kullukta, kölelik ise O'nu tanımamaktadır, denilebilir. Çünkü Allah'a iman eden kişi, tüm siyasi ve otoriter güçlere karşı kendini güvende hisseder ve özgür yaşır. Zira tevhid inancı, insanı özgürleştiren en etkin araçtır<sup>131</sup>.

İslam'a göre insanı diğer varlıklardan ayıran ve onu en iyi tanımlayan kavram özgürlüktür. Zaten hürriyet yoksa insan da yoktur. Ancak güvenlik yoksa özgürlükten de söz edilemez. İslam'da, güvenlik ve özgürlüğün birbirine karşıt kavramlar olduğu söylenemez. Bununla beraber tevhid inancının ana kaynağı Kur'an'a bakıldığında, birey-devlet ilişkisinin konu edildiği görülür. Fakat devlet karşısında bireyin hak ve özgürlüklerinden ayrıca bahsedilmez. Bu yönüyle diyebiliriz ki, İslam'da, siyasi manada değil, dinî-ahlakî manada meşruluk ve özgürlük fikri ön plana çıkmıştır. Bu çerçevede bireysel özgürlük, hayatın temeli kıvamında bir imtihan süreci, dolayısıyla insanın varoluş amacı olarak tanımlanmıştır. Onun için İslam'da siyasi iktidar, bu temeli yıkarak ve kişi hürriyetinin varoluş alanını işgal ederek değil, kendini öncelikle hukukla ve sonra toplumun maslahatıyla kayıtlayarak<sup>132</sup> var edebilir. Dolayısıyla tevhid inancının bir gereği olarak kişi, ne tüm haklarını herhangi bir siyasi otoriteye teslim eder, ne de herhangi bir siyasi güç bireyin tüm hak ve özgürlüğünü vesayet altına alabilir.

131 Bu durum Kur'an'da şöyle ifade edilmiştir: "Dinde zorlama yoktur. Artık doğrulukla eğrilik birbirinden ayrılmıştır. O halde kim tağutu reddedip Allah'a inanırsa, kopmayan sağlam bir kulpa yapılmıştır. Allah iştir ve bilir". (Bakara, 2/256).

132 Bu esas, Mecelle'de "Raiyye (tebaa) üzerinde tasarruf, maslahata menuttur." (Mecelle, md. 58.) şeklinde ifade edilmiştir.

### 3.4. Hukuk-Özgürlük İlişkisi

Hukuk kavramı “hak” kelimesinden türemiştir. Hukuk, Müslümanlarda fıkıh kavramıyla ifade edilmiştir. Bu kelime sözlükte, “bir şeyi bilmek, iyi ve tam anlamak, derinlemesine kavramak” manasına gelir. Terim olarak ise, kişinin lehinde ve aleyhinde olanı bilmesi olarak tarif edilmiştir<sup>133</sup>. Hukuk toplum ve devletin hareketlerini, birey ile devlet ilişkilerini düzenleyen, yetkili organlar tarafından usulüne uygun olarak çıkarılan, kamu gücüyle desteklenen, muhatabına nasıl davranması gerektiğini gösteren ve bunun için ilgili yasaları tanzim eden normatif bir bilimdir<sup>134</sup>. Başka bir ifadeyle, toplumu düzen altına alan ve kişiler arası ilişkileri düzenleyen, ortak yaşamın huzur ve güven içinde akışını sağlayan, adaleti sağlamak için gerektiğinde devletin gücünü kullanan ve siyasi otorite tarafından yaptırımlarla güvence altına alınan kurallar bütünüdür. Hukuk sisteminde bütün insanların eşit olması, özgürlüğün sınırsız kabul edilmesi, hukukun yönetim erkinden bağımsız olması ve hiç kimsenin kendi davasının yargıcı olmaması gibi ilkeler, insan özgürlüğünün güvence altına alınması için kabul edilen önemli unsurlardır.

İslam hukukunun temel kaynağı Kur'an-ı Kerim'dir. Bu hukukun, esasta vahye dayanmakta oluşu, onun en önemli karakterini oluşturur. Gerek Hz. Peygamber'in sünneti gerekse diğer âlimlerin içtihatlarına dayanan fıkıh da ilham ve ölçüsünü vahiyden alır. Diğer hukuk sistemlerinde, hukukî ve cezaî müeyyidelerin etki alanı dünya hayatı ile sınırlı iken, İslam hukukunda müeyyideler ebedi hayatı da kapsamaktadır. Ayrıca, bu hukukta, dünyevî ve maddî müeyyidenin yanında sevap ve günah telakkisinin olması, kanuna itaatin aynı zamanda bir iman ve kulluk vazifesi olarak algılanması, vicdanların eğitilmesinde önemli bir etki bırakmaktadır. Onun için İslam hukukunda kanun koyucu, Yüce Yaratıcı'nın kendisidir. İnsanın yetkisi ise ancak ilahi hükümleri araştırıp bulmak ve keşfetmektir. Zira içtihat, beşerin kendinden hüküm koyması değil, ilahi hükmü bulup ortaya çıkarması anlamına gelmektedir. Onun için müçtehidin içtihadı, kendisini bağlamakla birlikte, devlet ve yetkili merciler için hükümleri belirlemede ancak bir kaynak teşkil etmektedir<sup>135</sup>.

İnsanlık tarihi boyunca bireyin irade ve seçiminin, kültürel değerler ve çevresel faktörlerden etkilendiği şüphesizdir. Bunların tesirini kırmak için birey, kendi ye-

133 Saffet Köse, *İslam Hukukuna Giriş*, (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2018), 19.

134 Turgut Akıntürk, *Hukuka Giriş*, (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2002), 3.

135 Hayreddin Karaman, “Fıkıh”, *İslam Ansiklopedisi*, XIII, 1-14.



tenek, akıl ve bilgisine güvenmesinin yanı sıra yasaların güvencesi de gerekir. Yasalar, bireyi körü körüne itaatten ve başkalarının etkisi altına girmekten korur. Kişinin, kendini gerçekleştirmek için kendi yetenek ve çabasının yanında, çoğu zaman yasaların güvencesi de gerekir. Özgürlüğün temel dayanağı, bireyin kendi varlığı, yapıp etmeleri, başarı ve yetenekleriyle beraber belli birtakım yasaların mevcudiyetidir. İşte bu yüzden, başkasının etkisinden uzak bireysel özgürlüklerin, yasaların güvencesi altında olması gerekir. Ancak bu şekilde birey, özgürleş(tiril)ebilir ve dolayısıyla özünü bulabilir. Çünkü hukuk, özgürleş(tir)menin ön koşuludur. Hukukun üstünlüğü ve bireye tanıdığı koruma sayesinde kişiler yeteneklerini ortaya koyma imkânını bulabilir. Böylece bireye yön veren, düşünce ve davranışlarını belirleyen otoritenin yerini yasa almış, itaatın karşısına kurallar çıkmış ve sonuçta inanç ve aklın sınırları belirlenmiş olur. Sonuç olarak diyebiliriz ki, bireyin özgür olması, özgürlüğün hukuk çerçevesinde güvence altına alınmasıyla mümkün olur.

İslam'a göre bireyin dinî veya ahlâkî sorumluluklarını yerine getirmesi, ötekinin özgürlük ve temel haklarına dokunmadıkça, tamamen kendi seçim ve vicdanına bağlıdır. Ayrıca İslam'da günah ve suçlarda esas olan, cezalarının ahirete kalmasıdır. İslam fıkıhında ukubat<sup>136</sup> bölümünün olması ve suç olarak tanımlanan fiillere dünyevî yaptırımların belirlenmesinde temel amaç, bu fiillerin başkalarına zarar vermesini engellemektir<sup>137</sup>. Diğer bir deyişle, hukukun vazedilme nedeni ve ahlaki gelişimin metodu, bireysel iradeyi zayıflatmak değil, bilakis kuvvetlendirmektir. Zaten özgürlüğün kendisi, bir varoluş sebebidir. İslam, insana bu alandaki siyasal iktidar ve toplumun, gelenek ve alışkanlıkların, içgüdü ve önyargıların oluşturduğu örgüleri gösterip hudutlarını çizer. Ancak asıl sınırları, bizzat sorumluluğu yüklenen insanın akıl ve vicdanına dayanan sorumluluk bilincinde oluşturur. Bu sebepten ötürü tevhid dini olan İslam'da zorlama yoktur<sup>138</sup>, aksine özgürlük ve serbestlik vardır. Zira hayat, özgürlükle kaimdir. Çünkü varlıkta hayat kalitesinin seviyesi yükseldikçe, özgürlük de nitelik olarak yükselir. Bitkilerden

136 Ukubat kelimesi, sözlükte, bir şeyin bedeli ve karşılığı, iyi veya kötü olan bir fiil ve davranışın tam ve yeterli karşılığını vermek anlamına gelir. İslam literatüründe bu kavram, genel anlamda dünyevî veya uhrevî mahiyette özendirici veya caydırıcı müeyyideden ibarettir. Özel anlamda ise dünyada hukuk düzeni tarafından suçluya uygulanacak maddî ve manevî müeyyideyi ifade eder. (Adil Bebek, "Ukubat", İslam Ansiklopedisi, VII, 469-470.

137 Burhanüddin Ebu'l-Hasan Ali el-Merginanî, *el-Hidaye Tercemesi*, trc. Ahmed Meylanî, (İstanbul: Yasin Yayınevi, 1986), II, 327.

138 Bakara, 2/256.

insana doğru yükselen varlık basamaklarında özgürlük de hayatın kalitesindeki yükselişe eşlik eder. Zaten İslam, özgürlüğün bir hak olduğuna değinmeden önce onun, fitrî bir vaka olduğunu tespit eder. Bununla ilgili Hz. Peygamber'in, Allah'ın, hakkında sükût ettiği şeylerden insanların muaf olduğunu belirtmesi<sup>139</sup>, fıkhîta: "Aslolan serbestliktir (ibaha)" şeklinde ifadesini bulmuştur. Netice olarak, tevhid dini İslam'da hukuk önünde herkesin eşit kabul edilmesi, emredilen ve yasaklanan kuralların dışında kalan her şeyin insan seçimine bırakılmış olması, kişi özgürlüğünün esas alındığının açık bir delilidir.

### **3.5. Toplumsal Değerler-Özgürlük İlişkisi**

Toplumsal değerler, bir toplumda süreklilik arz eden örf, adet, gelenek, görenek ve töre gibi yazılı olmayan kurallar bütünüdür<sup>140</sup>. Bu değerler, toplumun geçmişten getirip üzerine eklemeye yaparak devam ettirdiği düşünce ve davranış kalıplarıdır. Bunlar, hem toplumun varoluş sebebidir hem de geleceğini inşa eder<sup>141</sup>. Bu değerlerin önemi, sosyal hayatın dünü, bugünü ve yarınını kuşatan bir kapasiteye sahip olmasından kaynaklanır. Toplumda birlik, güven ve dayanışma bu değerler sayesinde sağlanır. Ancak bütün bunlara rağmen, sosyal değerler, bazen insanın serbestçe düşünmesini, özgürlüğünü ve icatçı yönünü olumsuz etkileyerek, adeta onun irade, idrak ve benliğini esir alır<sup>142</sup>. Tabi burada toplumsal değerlere körü körüne bağlılık<sup>143</sup> gibi onları bir bütün olarak reddetmek de doğru bir özgürlük anlayışı değildir. Bu noktada geçmişin mirasından doğru ve sağlam olanları alarak günümüze ve geleceğe taşımak ve onları sürekli hale getirmek en doğru yol olsa gerektir<sup>144</sup>. Geçmişten getirilen değerleri kutsayıp onlara körü körüne bağlanmanın doğru olmadığını Kur'an şu şekilde ifade etmektedir: "*Onlar gelip geçmiş bir ümmettir. Onların kazandıkları kendilerinin, sizin kazandıklarınız*

139 Tirmizî, "Libas", 6.

140 Seyyid Hüseyin Nasr, İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı, çev. Ali Ünal, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1984, 89.

141 Şehmus Demir, "Geleneğin Ne'liği ve Değersel Boyutu Üzerine", *Marife Dergisi*, yıl:8, sayı:1, Bahar 2008, 191.

142 İbrahim Yıldız, "Kur'an-ı Kerim'de Atalar Geleneği ve İnanca Etkisi", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 2015, 175-216.

143 Bakara, 2/170; Maide, 5/104.

144 Celalettin Vatandaş, *Hz. Muhammed (s.a.s.)'in Hayatı ve İslam Daveti-Mekke Dönemi*, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2012), 284.

*sizindir. Siz onların yaptıklarınızdan sorumlu tutulacak değilsiniz*<sup>145</sup>. Bu ayette ifade edildiği gibi sosyal âdetleri körü körüne devam ettirmek yerine onların doğrularını yanlışlarından ayırarak devam ettirmek gerekir. Bu da ancak Yüce Allah'ın gösterdiği tevhid merkezli hak dinin ölçüleri esas alınarak yapılabilir.

Kur'an-ı Kerim, toplumsal değerlerin, bireyi kuşatıp düşünce ve davranışlarını etki altına aldığı gerçeğini kabul etmekle beraber, tevhid merkezli vahyin ışığında ancak bu birikimin süzgeçten geçirilerek alınmasıyla kurtuluşa erişebileceğini ifade etmiş<sup>146</sup> bir kitaptır. Diğer bir deyişle kişinin, özgürlüğünü yok edecek derecede mevcut inanç ve kültürel değerleri olduğu gibi taklit değil<sup>147</sup>, onları akıl ve bilimin süzgecinden geçirip tahkik ederek benimsemesi gerekir.<sup>148</sup> Çünkü onlar, bazen insanın benliğini ve iradesini esir alacak şekilde bir baskı ortamı oluşturabilir. Bunun için Kur'an'da insan iradesini sınırlayan sosyal baskının etkisine karşı birey şu şekilde uyarılmaktadır: *"Allah yolunda cihat ederler, hiçbir kınayıcının kınamasından korkmazlar."*<sup>149</sup>. Bu ayette de ifade edildiği gibi çoğu zaman insanın, çoğunluğa uyma isteği, çoğunluğun beğenisini kazanma arzusu veya dışlanma korkusu olabilir. İşte bu ayet, toplumdaki bu beklenti ve korkulara kapılmadan, kınayıcıların da kınamasından korkmadan özgür bir şekilde hareket etmek gerektiğini ifade etmiştir.

İslam'da bireysel özgürlük anlayışının toplumsal alana yansımaları, bireyin vesayet altına alınmadan, kendi eylemlerinin sonuçlarını üstlendiği ve özgürlüğünün bütün boyutlarıyla güvence altına alındığı bir yapı akla gelir. İnsanın gerçek özgürlüğü, kendi özgürlüğü ve toplumsallığı arasındaki dengeyi gözettiğinde anlam kazanır. Meseleyi biraz daha açmak gerekirse özgürlük, insanın toplumla ilişkilerinde gündeme gelen sosyal bir kavram olduğu için onun güvenceye alınması ancak sınırlandırılmasıyla mümkün olur. Aslında bireysel özgürlüğe ilişkin yapılmış her sınırlandırma, onu güvence altına alma amacıyla yapılmıştır. Bu yönüyle sınırlandırma, söz konusu özgürlüğün güvenceye kavuştuğu sınır çizgisidir diyebiliriz. Çünkü kişi başkalarına tanıdığı özgürlük sınırının ötesinde kendini özgürleştiremez. Diğer bir ifadeyle kişi, kendi düşünce ve eylemlerini özgürleştirebildiği nispette başkalarının eylem ve davranışlarına özgürlük kazandırabilir. Sonuç olarak diyebiliriz ki, başkasının özgürlüğüne ne kadar imkan tanırsak, kendimiz de o kadar özgür oluruz.

145 Bakara, 2/134. Ayrıca bkz. A'raf, 7/172-173.

146 Bakara, 2/286.

147 Bur durum Kur'an'ın bir ayetinde şöyle ifade edilmektedir: *"Onlara, 'Allah'ın indirdiğine ve Resul'e gelin' denildiği vakit, 'babalarımızı üzerinde bulduğumuz (yol) bize yeter' derler. Ataları hiçbir şey bilmiyor ve doğru yol üzerinde bulunmuyor iseler de mi?"*. (Maide, 5/104).

148 Ebu Mansur Muhammed el-Maturidî, *Kitabu't-Tevhid*, nşr. Fethullah Huleyf, (Beyrut: 1970), 3.

149 Maide, 5/54.

İslam'ın temel amaçlarından biri tevhid merkezli, adalet ve özgürlük esaslarına dayalı bir toplum kurmaktır. Bu sebeple dinde zorlama olmadığı, insanlara verilen özgürlüğün geri alınamayacağı, mezhep ve inanç alanında sürekli bir ihtilafın ihtimal dâhilinde olduğu<sup>150</sup> vurgusu yapılmıştır. Buna göre, Müslümanların önünde ikna metoduna dayanma, kültür ve inanç farklılığıyla birlikte her insana yaşam güvencesi verme konusunda adil bir toplum tesis etmekten başka bir yol yoktur<sup>151</sup>. Dolayısıyla Müslümanlara, ne ötekinin zihin ve vicdanına hükmetme hakkı ne de mutlak anlamda bireysel otonomi ve sorumluluğu üstlenme yetkisi verilmiştir. Çünkü dinî açıdan insan, hak-ödev bütünlüğü içinde kalarak sorumluluk duygusuyla hareket etmek zorundadır. Zira tevhid dininin ana kaynağı Kur'an'da vurgulanan, insanın varoluş gayesi ve buna eşlik eden bireysel sorumluluk, kişinin, kendi isteğiyle özgürlüğünden vazgeçmesine izin vermemektedir. İnsan, ne bireysel sorumluluğunu ne de bu sorumluluğun önkoşulu olan özgürlüğünü bir başka yer ve makama devredemez. Aklını ve özgürlüğünü kullanmayı bırakıp başka birilerinin anlayış veya inançlarına teslim olması, akıl ve özgürlüğünü bir kitle hareketine ya da kitle lider(ler)ine bırakması kabul edilemez. Böyle herhangi bir durum, onun sorumluluğunu asla ortadan kaldırmaz. Kur'an'a göre, sadece insanları, nüfuz altına alan, zihinlerini şartlandıran ve doğru yoldan uzaklaştıranlar değil, onlara iradelerini teslim edenler de sorumludur<sup>152</sup>. Çünkü insanın, isteyerek aklını ve iradesini başka bir yere devretmesi, onun bireysel sorumluluğunu asla ortadan kaldırmaz. Üstelik İslam'a göre kişinin, güçsüz ve zayıf olma durumu da bu konuda geçerli bir özür olarak kabul edilmemiştir<sup>153</sup>.

Ontolojik açıdan insan özgürlüğü, potansiyel olarak kötülüğü barındırdığı veya kötülüğe bizzat sebep olduğu halde, ahlâkî değer ve doğru olanı gerçekleştirmenin önemli bir ön şartı olarak kabul edilmiştir. Çünkü özgürlüğün, gerçekleştireceği değere nispeten, bu riskin varlığı, arızı ve cüz'îdir. Zaten bu riskin olmaması durumunda insanın varlık nedeni tartışmalı hale gelir veya bu riski almak istemeyen insan, özgürlüğünü devredecek kişi ve kurumlar aramaya başlar<sup>154</sup>. Bu yüzden Kur'an, bireysel sorumluluğa vurgu yaparak, ondan kaçışın sorumluluk gerektireceğini bir ayette şöyle dile getirmiştir: "Artık kim doğru yolu seçerse kendi

150 Hud, 11/118-119; Yunus 10/19; Bakara 2/253.

151 Raşid el-Ğannûşî, *Hukûku'l-Muvâtanah: Hukûku Ğayri'l-Müslimin fi'l-Mücteme'l-İslâmî*, (Virginia: 1992), 55.

152 Arâf 7/172-173.

153 Mü'min, 40/47-48.

154 Şaban Ali Düzgün, *Sosyal Teoloji -İnsanın Yeryüzü Serüveni-*, (Ankara: Çağrı Yayınları, 1999), 65.

*lehinedir. Kim de sapsarsa ancak kendi aleyhine sapsmış olur. Sen onların üzerinde ve-  
kil değilsin*"<sup>155</sup>. Bu ayette ifade edildiği gibi insan, yaptıklarından birey olarak so-  
rumlu olduğu gibi karşılığını da tek başına birey olarak görecektir. Ayrıca Kur'an'a  
göre insanlar, ahiret hayatında, tek tek bireysel olarak sorgulanacaktır<sup>156</sup>. Bu yüz-  
den İslam, taklit yoluyla inanmaya, bir kısım lider veya kitle hareketlerine iradeyi  
teslim etmeye ve toplum içinde öz benliğini eritmeye olumsuz bakmış bir dindir.

### **3.6. Ekonomi-Özgürlük İlişkisi**

İslam'da ekonomi, insan ile insan veya insan ile diğer varlıklar arasındaki ilişkile-  
ri düzenleyen muamelat konularından biridir. Muamelatın esas ve ilkeleri Yüce  
Allah, teferruatı ise ihtiyaç, menfaat, hak ve adalet ışığında insanlar tarafından  
belirlenmiştir. Ekonomi, bir insan faaliyeti ve insan eylemlerinin sonucu ortaya  
çıkan bir durum olmakla beraber, onun sınır ve meşruiyet kriterlerini tevhid dini  
İslam belirlemiştir. Yani ekonomi, esasları itibariyle dini kaynaklara ve dini pratik-  
lere dayanmamaktadır. Dolayısıyla İslam'da insan, ekonomi konusunda mutlak  
anlamda hür değildir. O, ekonomiyle ilgili faaliyetlerinde Allah'ın koyduğu sınırlara  
uyum zorundadır. Başka bir ifadeyle insan ne üretim ne de tüketim alanında  
kafasına buyruk kayıtsız ve şartsız özgür değildir. İslam, insanın hem üretim  
hem de tüketimine belli sınırlar koyarak, hareket alanını belirlemiştir. Ayrıca  
ekonominin özü olan kazancı, emeğe dayalı hale getirmiştir. Yani ekonominin  
temeline emeği koyarak ona kutsal bir değer biçmiş<sup>157</sup> ve bu yolla emeğin sömür-  
ülmesini de engellemiştir<sup>158</sup>. Mesela ekonomik alanda faiz<sup>159</sup> ve gararı<sup>160</sup>, kumar<sup>161</sup>

155 Zümmer, 39/41.

156 Meryem, 19/95.

157 Necm, 53/39.

158 Ahkaf, 46/19; Buharî, "İcare", 12, 15; Müslim, "İman" 38, 40.

159 Türkçe'deki yaygın karşılığı "faiz" olan Arapça riba kelimesi sözlükte "fazlalık, nema, artma, çoğal-  
ma, yükseğe çıkma, serpilip gelişme" gibi anlamlara gelir. Fıkıh literatüründe ise riba, borç verilen  
bir para veya malı belli bir süre sonunda belirli bir fazlalıkla yahut borç ilişkisinden doğan ve  
süresinde ödenmeyen bir alacağa ek vade tanıyıp bu süreye karşılık onu fazlalıkla geri almanın  
veya bu şekilde alınan fazlalığın adıdır. (İsmail Özsöy, "Faiz", İslam Ansiklopedisi, XXII, 110-126).

160 Garar, sözlükte "tehlike, risk, kişinin bilmeden canını veya malını tehlikeye sokması" gibi anlamlara  
gelir. Terim olarak ise, risk almadan para kazanmaktır. Garar yasağının temelinde haksız  
kazancın önlenmesi fikrinin bulunduğu ve sözlük anlamı itibariyle de gararın aldanma veya  
aldatma gerçeğiyle bağlantılı olduğu söz konusudur. (İbrahim Kâfi Dönmez, "Garar", İslam An-  
siklopedisi, XXIII, 366-371).

161 Maide, 5/90-91.

ve aldatmayı yasaklamış<sup>162</sup>, belli miktardaki malı<sup>163</sup> zenginlerden alarak fakirlere zekât<sup>164</sup> olarak vermeyi zorunlu kılmıştır. Faiz ve gararın yasaklanması ile çalışmadan para kazanma, işletilmeyen paradan zekât alınması ile de paranın durağan olması engellenmiş, böylece yatırım teşvik edilmiştir. Bu sayede Müslümanlar, tevhid merkezli ahlak, adalet, akıl ve hukuk çerçevesinde bir ekonomi modeli içinde hayat sürdürmeye yönlendirilmiştir.

Daha önce belirttiğimiz gibi İslam, tevhid merkezli bir dindir. Önerdiği ekonomi sistemi, tevhid eksensidir. Mal mülk mutlak anlamda Yüce Allah'ındır<sup>165</sup>. İnsanın onlara sahiplenmesi de nispi ve görecelidir<sup>166</sup>. İnsan ne üretimde ne de tüketimde mutlak anlamda özgür değildir<sup>167</sup>. Bu yüzden İslami ekonomik düzen, ne kapitalist ne de sosyalist sistemlerle eşdeğer kabul edilmiştir. Sosyalist düzende, insan herhangi bir özel mülkiyete sahip değilken, kapitalist sistemde, mutlak anlamda her şeyin sahibidir. İslami ekonomi ise, her iki sistemin negatif özelliklerini revize eden üçüncü bir yoldur. Örnek verecek olursak İslami ekonomide üretim ve tüketim araçlarında özel mülkiyet hakkı vardır. Kişisel kazanç ve teşebbüs hürriyetinin teşvik edildiği serbest piyasa ekonomisi egemendir. Belli sınırlar içerisinde ticaret yapmak serbesttir. Yapılan işe ve sahip olunan beceriye göre serbest piyasa şartlarında karşılıklı rızayla ücret tahakkuk eder. Ancak Kur'an'da ifade edilen: "*Muhakkak ki, müminler kardeştir*"<sup>168</sup> gibi ilkelerle rekabet etmenin sınırları belirlenmiştir. Ayrıca sosyalist ve kapitalist sistemler, insan ürünü, materialist, hazcı ve belli sınıflara mahsus birer düzen iken, İslami ekonominin usul ve esası, Kur'an-ı Kerim ve onun açıklayıcısı Hz. Peygamber'in Sünnet'i tarafından belirlenmiş tevhid eksensiz, manevî, bütün sınıflara hitap eden, insan fitratına ve tabiat kanunlarına uygun bir sistemdir<sup>169</sup>. Bunun için orta tabakaya mensup bir aileden gelen Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği İslam'ın müntesiplerinin sosyal sınıf ve çevresi, diğer dinlerden farklıdır. İslam'ı kabul edenler her sosyal sınıftan kişi-

162 Mutaffin, 83/1-6.

163 İslam hukukunda kişinin zenginlik ölçüsü olarak kullanılan terim nisab kelimesidir. Nisab, Sözlükte "sınır, işaret, asıl, kök, kaynak" gibi manalara gelir. Fıkıh terimi olarak ise zekâtın farz olduğunu gösteren zenginlik ölçüsü anlamına gelir. (Mehmet Erkal, "Nisab", *İslam Ansiklopedisi*, XXXIII, 138-140).

164 Bakara, 2/3.

165 Mümin, 40/16.

166 Tevbe, 9/111.

167 A'raf, 7/31.

168 Hucurat, 48/10.

169 Faruki, *Tevhid*, 223-229.

ler olmuştur. Bu yönüyle tevhid eksenli İslam'ın ne kapitalizm gibi aristokratlara ne de sosyalizm gibi sosyo-ekonomik durumu düşük alt sınıflara dayandığı iddia edilemez. Tevhid inancının bir gereği olarak bütün insanları eşit gördüğünden ötürü İslam dini, ekonomik açıdan her sosyal tabakadan müntesip bulabilmiştir.

### **3.7. Fiziki Varlıklar-Özgürlük İlişkisi**

İslam'a göre insan fitratı temizdir. Onun mahiyetinde, Allah'ın varlığına ve birliğine inanma ve O'na ibadet etme duygusu vardır. Ancak bazen hakkı ararken batıla denk gelir ve onu hak diye sahiplenmeye çalışır. Yani bazen yanlış bilgi ve yorumlardan dolayı yanlış inanç ve ibadet şekillerine kapılır. Ayrıca insan bazen de karşılaştığı etkileyici ve gizemli olayların sebeplerini izah edemediğinden onları manevi güçlere bağlayarak anlamaya çalışır<sup>170</sup>. Şöyle ki, kendilerinden yardım istemek veya birtakım korkularını gidermek için bir kısım nesnelere olağanüstü güçler atfederek onları ilahlaştırır. Zira bir nesneden menfaat görmek ve onu aşırı sevmek veya onun zararını bertaraf etmek ve ondan aşırı korkmak, insanı Allah'ın iradesi dışında bir davranışa sürükleyebilir. Bunun için insan, zaman zaman Yüce Allah'ın yaratmak, verimli kılmak ve kemale erdirmek gibi sıfatlarını Güneş, Ay, rüzgar, yağmur, tabiat veya doğayı verimli kılmak üzere kullanılan bir nesneye atfederek onları ilahlaştırmıştır. Bundan dolayı tarih boyunca Yüce Allah, sayısız peygamber göndererek, insanların edindiği bu batıl inancı yok ederek onları tevhid inancına yönlendirmeye çalışmıştır. Bu durum Kur'an'ın şu ayetinde şöyle ifade edilmiştir: *"Onlar, 'Seni eksikliklerden uzak tutarız. Seni bırakıp da başka dostlar edinmek bize yaraşmaz. Fakat sen onlara ve atalarına o kadar bol nimet verdin ki, sonunda seni anmayı unuttular ve helake giden bir toplum oldular' derler"*<sup>171</sup>. Başka bir ayette ise: *"Gece ve gündüz, güneş ve ay O'nun ayetlerindedir. Eğer gerçekten Allah'a tapıyorsanız güneşe ve aya secde etmeyin. Çünkü onları yaratan Allah'tır"*<sup>172</sup> şeklinde ifade edilerek Allah'ın dışındaki fiziki varlıklara verilen ilahlık reddedilmiştir. Bu ayetlerde belirtildiği üzere insanın, bazen irade ve özgürlüğünü yanlış yönlendirdiği, Allah'ın dışındaki birtakım sahte varlıkları ilah edindiği ve dolayısıyla kendi değerini düşürdüğü dile getirilip eleştirilmiştir.

170 Muhammed Abay, *Kur'an Kıssaları*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 28.

171 Furkan, 25/18.

172 Fussilet, 41/37.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, insanın, kendi dışındaki varlıkları ilah edinmesi, insandaki sevgi, saygı, hürmet, tazim, korku ve endişenin aşırısı kaçması sonucu oluşur. Ancak İslam, insanın hem iman hem de amel noktasında tevhid inancına sahip olmasını ister. Başka bir ifadeyle İslam dini, insanın duasıyla, secdesiyle, ibadetiyle sadece Allah'a yönelmesini salık vermiştir. Zira aksini yapmak ise, şirk olarak kabul edilmiştir. Şirk ise büyük bir zulümdür<sup>173</sup>. Aslında şirk, insan iradesini istikametten ayırarak, onu, aslı görev ve rotasından saptırmaktır ki, o da İslam'ın tevhid inancına aykırıdır. Onun için İslam'da Yüce Allah'ın sevgisine ve korkusuna rağmen herhangi bir varlığa aşırı derecede tazim göstermek ve onlardan korkmak, insan özgürlüğüne aykırı bulunmuştur<sup>174</sup>.

## Sonuç

İslam, Yüce Allah'ın insanlığa gönderdiği son ilahi dindir. Bu dine göre varlık temelde ikiye ayrılmaktadır. Bunlardan ilki, irade ve kudreti sonsuz ve zorunlu olan Yüce Yaratıcı'dır. İkincisi ise kendi başına var olamayan ve varlığını devam ettiremeyen ve dolayısıyla zorunlu varlığa bağlı olan mümkün varlıklardır. Mümkün varlıklar içerisinde irade ve ihtiyarı olan somut yegâne varlık insanoğludur. Onun için insanın, Yüce Yaratıcı'yla, kendisiyle ve diğer varlıklarla bilinçli bir etkileşimi söz konusudur. Bu etkileşim, bizzat kendi hür iradesiyle gerçekleşir ki, buna da "insan özgürlüğü" denir. Zira özgürlük, kişinin, kendi inanç, fikir ve davranışlarını her hangi bir zorlama olmadan veya her hangi bir engelle karşılaşmadan belirlemesi ve yaşamasıdır.

İslam'a göre, insan özgürlüğünün ilişkili olduğu temel ilkelerden biri, tevhid inancıdır. Müslüman kültüründe özgürlük, hürriyet kavramıyla ifade edilmiş ve çoğunlukla kölelik, determinizm ve fatalizmin karşıtı olarak kullanılmıştır. Genel olarak Müslümanlar, insan eylemlerinin seçimini insana, yaratmasını ise Allah'a havale etmişlerdir. Yani insan davranışları, yaratma bakımından Allah'a, kesp ve karar bakımından ise kişiye nispet edilmiştir. Bu yüzden insan davranışlarında etkin olan iki iradeden bahsedilmiştir. Böylece fiiller, sonuçları bakımından ilahi iradeye, seçim ve sebepleri açısından ise insan isteğine dayandırılmıştır. Ancak fiillerdeki bu ortaklık, insan sorumluluğunu asla ortadan kaldırmış olamaz. Bununla beraber insan, iradesi ve gücü ile onun eylemleri arasındaki ilişki, "mutlak

173 Lokman, 31/13.

174 Al-i İmran, 3/175.



sebeplilik” prensibi kaynaklı değil, “iktiran” ilkesi çerçevesinde gerçekleşir. Şöyle ki, sebep-sonuç arasında gerçek illiyet değil, ardardalık münasebeti vardır. Yani sebepler, sonuçlar için mutlak anlamda olmazsa olmaz neden değil, sadece zamansal açıdan sebep ve sonucun birlikteliği söz konusudur. Bu yüzden Müslümanlar, Yüce Allah’ın, yegâne yaratıcı olduğunu ve iradesinin her şeyi kuşattığını ortaya koymak için insanın irade, güç ve hürriyetini asgari düzeye indirmeye çalışmışlardır. Onun için onlara göre insan, mutlak cebir altında bulunan diğer varlıklarla kıyaslandığında özgür bir varlık ise de mutlak irade ve güç sahibi olan Allah’a nispet edildiğinde ise cebir altındadır.

İslam’a göre insan, hem ontolojik olarak ayrıcalıklı hem de Allah’ın ona yüklediği görev ve sorumluluk açısından onurlu bir varlıktır. İnsanın değerli ve onurlu olması, onun özgür olmasını gerektirir. Zira ilahi irade karşısında özgürlük ve otonomiye sahip olmak onur, değer ve haysiyeti beraberinde getirirse de o, kimlik ve kişilik sahibi olmaya doğru gittikçe öz benliğini oluşturur ve kendi değerini kazanır. Bu süreçte kendi onurunun bilincine varması ve kişiliğini oluşturması ise özgürlüğe bağlıdır. Birey olarak kişi, kendini ve Yaratıcı’sını tanıdıkça ve çevreyle sağlıklı ilişki kurdukça benliği gelişerek açığa çıkar. Bu bakımdan, insanın kendini tanıması ve dolayısıyla kendini bizzat kendisinin inşa etmesi, Yaratıcı’sını bilmesi ve diğer varlıklarla doğru ilişki kurması, ancak özgürlüğü sayesinde olur.

İslam’da Allah, mutlak ve sorgulanamaz bir varlık iken, insanın sınırlı bir etkinlik alanı içinde sorumlu ve sorgulanabilir bir varlık olması, onun bir emanetçi konumunda olduğu anlamına gelir. Mülkün gerçek sahibi ve hâkimi olan Allah, doğrulukla idare etmek üzere, insana yeryüzünü imar etme sorumluluğunu yüklemiştir. Bu yüzden özgürlük, insanın, öncelikle Allah’tan başkasına kul olmaması ve nihayetinde içgüdü ve tutkularının güdümünden kurtulması demek ise de o, kendi Yaratıcı’sına karşı istediği gibi davranma yetkisine sahip değildir. Onun için özgürlük denince akla ilk olarak insanın, Allah’a karşı görev ve sorumlulukları, daha sonra kendine ve diğer varlıklara karşı tutum ve davranışları gelir. Yani onun, başta Yüce Yaratıcı’ya, sonra kendisine, daha sonra ise tabiattaki bütün unsurlara karşı sorumluluğu söz konusudur. Bu yüzden o, ne nefsini ne de tabiatı istediği gibi kullanamaz. Ancak koruyup geliştirmek şartıyla onlardan istifade edebilir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, İslam dinine göre tevhid inancıyla insan özgürlüğü arasında önemli bir ilişki söz konusu ise de insan, bazen kendi duygularına (nefsânî güçlere) bazen de kendi dışındaki birtakım güçlere (din adamları, toplumsal

değerler, iktidar sahipleri, putlar gibi) karşı hürriyetini koruyamamıştır. Ontolojik olarak doğuştan özgür olan insan, özgürlüğünü sonradan kaybedebilir veya kendi isteğiyle birilerine devredebilir. Böyle olunca insan bazen sözde bir hürriyet elde ettiğini düşünse de aslında içsel bir köleliğin (makam, para, şöhrat, şehvet gibi) mahkumu olur. Bunun için insanın nefsanî ihtiraslardan kurtulması, içsel özgürlüğün ilk adımı olarak kabul edilmiştir. Zira gerçek sadece başkasına zarar vermemek demek değildir. İnsan, içten gelen bir özgürlükle desteklenmedikçe, nefsin istibdadına maruz kalır. Çünkü hürriyet, insanın, kendi içgüdülerine mahkum olması değil, gerektiğinde kendi kendine sınır koyabilmesidir. Yani insan ancak özgür bir birey olarak konumunu belirlerse eşref-i mahlûkat olabilir. Temel bir prensip olarak tevhid inancı, kişinin, Allah'tan başkasına kulluk yapmasını izin vermez. İslam'da "ihlas" ve "ihlas" kavramlarıyla ifade edilen bu prensibe göre, Yüce Allah'ı görürcesine O'na ibadet etmek (ihlas) ve hiçbir maddî ve manevî beklenti içine girmeden ibadetini sadece Allah'a mahsus kılmak (ihlas) her Müslümanın ulaşması gereken bir ruh halidir.

## Kaynakça

- Abay, Muhammed. *Kur'an Kıssaları*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Aclunî, İsmail b. Muhammed. *Keşfu'l-Hafa*. nşr. Ahmed el-Kalâş. Beyrut: yy, 1985.
- Akoğlu, Muharrem. *Mihne Sürecinde Mu'tezile*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Akseki, Ahmed Hamdi. *Ahlak Dersleri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Akıntürk, Turgut. *Hukuka Giriş*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2002.
- Ammara, Muhammed. *Mu'tezile ve Devrim*. trc. İbrahim Akbaba-İbrahim Güneş. İstanbul: Ekin Yayınları, 2000.
- Ardoğan, Recep. "Kelâmî Açıdan Birey-Siyasi Güç İkileminde Bireysel Özgürlük". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20 (2012): 1-38.
- Aydın, Cüneyd-Genç, Ahmet. "Sünnetullah ve İnsanın İradesi Temelinde Kader". *JOMELIPS* 1/1 (Yaz 2016): 74-103.
- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. Ankara: Selçuk Yayınları, 1994.
- Aydınlı, Osman. "İlk Mu'tezile'nin Özgür İrade Söylemi: Amr b. Ubeyd ve Kader Anlayışı". *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2002/2: 127-146.
- Ayubi, Nazih. *Arap Dünyasında Din ve Siyaset*. trc. Yavuz Alogan. İstanbul: Varlık Yayınları, 1992.
- Bağdâdi, Abdulkahir. *Kitabu Usulu'd-Din*. İstanbul: yy, 1928.
- Batur, Muhammet Raşit. *Zeydilik ve Selefilik Arasında İbnü'l-Vezir*. Ankara: Gece Akademi Yayınları, 2018.
- Bebek, Adil. "Ceza". İslam Ansiklopedisi, VII/469-470. İstanbul: TDV Yayınları, 1993
- Cürcanî, Ali b. Muhammed eş-Şerif. *et-Ta'rifat*. thk. Muhammed Siddik el-Minşavî. Kahire: yy, 2004.

- Çağrı, Mustafa. *İslam Düşüncesinde Ahlak*. İstanbul: DEM Yayınları, 2012.
- Çavuşoğlu, Raşit-Hamide Ulupınar. *Bekir Sıdkı Visâli'nin Sohbetleri*. Ankara: İlähiyât Yayınları, 2020.
- Çelebi, Kinalızade Ali. *Ahlak-ı Alâî*. haz. Mustafa Koç. İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.
- Demir, Şehmet. "Geleneğin Ne'liği ve Değersel Boyutu Üzerine". *Marife Dergisi*, 8/1 (Bahar 2008): 189-201.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Garar", İslam Ansiklopedisi. XIII/366-371. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Düzgün, Şaban Ali. *Sosyal Teoloji-İnsanın Yeryüzü Serüveni-*. Ankara: Çağrı Yayınları, 1999.
- Düzgün. "Varlık". *Kelam El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Erdem, Hüsameddin. *Ahlak Felsefesi*. Konya: Hü-Er Yayınları, 2009.
- Erkal, Mehmet. "Nisab", *İslam Ansiklopedisi*. XXXIII/138-140. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Farabî, Ebü Nasr. *İdeal Devlet*. çev. Ahmet Arslan. Ankara: Divan Kitap Yayınları, 2012.
- Fazlur Rahman. *Allah'ın Elçisi ve Mesajı -Makaleler I-*. trc. A. Çiftçi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997.
- Faruki, İsmail Raci. *Tevhid (Düşünce ve Hayata Yansımaları)*. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2017.
- Gazalî, Ebü Hamid Muhammed. *Ihyau Ulumu'd-Din*. trc. Sıtkı Güllü. İstanbul: Huzur Yayın Dağıtım, 1998.
- Ğannûşî, Raşid. *Hukûku'l-Muvâtanah: Hukûku Ğayri'l-Müslimîn fî'l-Mücteme'l-İslâmî*. Virginia: yy, 1992.
- İbn Miskeveyh, Ahmed b. Muhammed. *Tehzibu'l-Ahlak (Ahlak Eğitimi)*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013.
- İkbal, Muhammad. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Lahore: yy, 1989.
- İsfahânî, Rağîb. *Müfredat*. çev. Yusuf Türker. İstanbul: Pınar Yayınları, 2002.
- Jaspers, Karl. *Felsefe Nedir?* trc. İ. Zeki Eyuboğlu. İstanbul: Say Yayınları, 1986.
- Karaman, Hayreddin. "Fıkıh". İslam Ansiklopedisi XIII/1-14. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Kaya, Mustafa. "Feyerabend'de Bilim ve Özgürlük İlişkisi". *Eğitim ve Sosyal Bilimlerde Yeni Araştırmalar*. Ankara: Berkan Yayınevi, 2019.
- Kazerunî, Alaüddin. *Şerhu'l-Ahlaki'l-Adudiyye*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Kutlu, Sönmez. "Ehl-i Sünnet Siyaset Anlayışının Dinî Temellerinin Sorgulanması", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları*, 1/1, (Bahar 2008): 7-26.
- Köse, Saffet. *İslam Hukukuna Giriş*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2018.
- Lewis, Bernard. *İslâm'ın Siyasal Dili*. trc. Fatih Taşar. Kayseri: Rey Yayınları, 1992.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed. *Kitabu't-Tevhid*. nşr. Fethullah Huleyf. Beyrut: yy, 1970.
- Mâtürîdî. *İslam İnanç Esasları (Fıkıh-ı Ekber Şerhi)*. çev. Adnan Bülent Baloğlu-Murat Memiş. Ankara: İsvaç Diyanet Vakfı, 2013.
- Merginânî, Burhanüddin Ebu'l-Hasan Ali. *el-Hidaye Tercemesi*. trc. Ahmed Meylanî. İstanbul: Yasin Yayınevi, 1986.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*. çev. Ali Ünal. İstanbul: İnsan Yayınları, 1984.
- Nesefî, Ebu'l Muin Meymun b. Muhammed. *Tebziratü'l-Edille*. haz. Hüseyin Atay. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.

- Nursi, Bediüzzaman Said. *İşaratü'l-İ'caz*. İstanbul: Zehra yayıncılık, 2013.
- Onat, Hasan. "Özgürlük Bağlamında Din Anlayışındaki Farklılaşmalar ve Mezhepler". *İslâmi Araştırmalar = Journal of Islamic Research* 29/2 (2018): 169-192.
- Özsöy, İsmail. "Faiz", *İslam Ansiklopedisi*, XII/110-126. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Özler, Mevlüt. "Tevhid", *İslam Ansiklopedisi*, XXXI/18-20. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Pezdevi, Ebu'l Yusr Muhammed. *Usulu'd-Din (Ehl-i Sünnet Akaidi)*. trc. Şerafettin Gölcük. İstanbul: Kayihan Yayınları, 1994.
- Razi, Fahrüddin Muhammed b. Ömer. *Meâlimu Usulî'd-Din (İslam İnancının Ana Konuları)*. çev. Nadim Macit. Erzurum: İhtar Yayıncılık, 1996.
- Sabunî, Nüreddin. *Mâturidiyye Akaidi*. trc. Bekir Topaloğlu. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011.
- Taftazani, Sa'duddin Mes'ud b. Ömer. *Şerhu'l-Makasid*. thk. Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Alemu'l-Kutub, 1998.
- Tusi, Nasiruddin. *Ahlak-ı Nasirî*. çev. Anar Gafarov, Zaur Şükürov. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.
- Uluşınar, Hamide. *Ahmet Zerrûk (Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri)*. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2017.
- Uluşınar. "İlk Dönem Sufilerinde Tevhid Anlayışı". *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 22 (Temmuz-Aralık 2008): 235-255.
- Ünal, Bülent. "İslam ve Siyaset Üzerine Düşünceler". *DEÜİFD* XIII (Kış-İlkbahar 2001): 161-184.
- Vatandaş, Celalettin. *H. Muhammed (s.a.s.)'in Hayatı ve İslam Daveti-Mekke Dönemi*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2012.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Kader". *İslam Ansiklopedisi*, XXIV/58-63. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Yıldız, İbrahim. "Kur'ân-ı Kerim'de Atalar Geleneği ve İnanca Etkisi". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2015): 175-215.

# İLİTAM Bölümü Öğrencilerinin Hadis Dersine Yönelik Tutumları

**Öz:** Mezun ettiği öğrenci sayısı ve kontenjan dikkate alındığında 2005-2006 öğretim yılında eğitim hayatına başlayan İLİTAM bölümlerinde verilen eğitimin niteliği tartışılır hale gelmiştir. Bu tartışmaların ışığında yapılan akademik çalışmalar İLİTAM programı ve öğrencilerine yönelik genel araştırma sonuçlarını içermekte fakat spesifik olarak ders bazında örgün eğitime aralarındaki farkı incelememektedir. Bu bakımdan İlahiyat Fakültelerini örgün olarak okuyanlarla İlahiyat Lisans Tamamlama Programından mezun olanlar arasında nitelik açısından fark olup olmadığının ortaya konarak İLİTAM programlarının niteliği ve niceliği hakkında sağlıklı yorum yapılması sağlanmalıdır. Çalışmada bu amaca yönelik olarak İLİTAM öğrencilerinin hadis birikimi, hadis derslerine olan ilgileri ve bu derslerinden beklentileri araştırılmıştır. Araştırmada nicel desen üzerine kurgulanmış ve betimsel araştırma yöntemlerinden tarama modeli uygulanmıştır. Araştırmaya 2020-2021 öğretim yılında Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İLİTAM bölümü son sınıfta öğrenim gören 247 öğrenci katılmıştır. Araştırmada İLİTAM programındaki hadis derslerinin sayısının yetersiz olduğu, İlahiyat ön lisansta okudukları Hadis Tarihi ve Usulü kaynaklarının yetersiz kaldığı, kendilerini örgün İlahiyat öğrencilerine göre yetersiz hissettikleri, İLİTAM programında yer alan Hadis Metinleri Dersinde hocaların usul konularına girmelerini önemsedikleri, Hadis Edebiyatından yararlanma konularında yetersiz kaldıkları, Hadis Tarihi ve Usulü konularında ders kitabı haricinde okuma yapmadıkları, Araçta eğitimi eksikliklerinden dolayı Hadis Metinleri Derslerinde zorlandıkları sonucu çıkmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İlahiyat, Eğitim, Uzaktan Eğitim, İLİTAM, Hadis.

## Attitude of Students of the Department of Theology Undergraduate Completion Program (ILITAM) Towards Hadith Course

Muhammet Fatih  
GENÇ 

Mehmet  
AYHAN 

**Abstract:** Considering the number of students graduated and the quota, the quality of the education given in the departments of ILITAM, which started its education life in the 2005-2006 academic year, has become controversial. Academic studies conducted in the light of these discussions include general research results for the ILITAM program and its students, but do not specifically examine the difference between them and formal education on a course basis. In this respect, it should be determined whether there is a difference in terms of quality between those who formally study at the Faculties of Theology and those who graduate from the Theology Undergraduate Completion Program, and it should be ensured that a healthy interpretation is made about the quality and quantity of ILITAM programs. In this context, in this study, the knowledge of ILITAM students, their interest in hadith lessons and their expectations from these lessons were investigated. The research was built on quantitative design and scanning model, which is one of the descriptive research methods, was applied. In the 2020-2021 academic year, 247 students studying in the last year of Kocaeli University Faculty of Theology, İLİTAM department participated in the research. In the research, the number of hadith courses in the ILITAM program was insufficient, the hadith history and traditional sources they studied in theology associate degree were insufficient, they felt inadequate compared to the formal theology students, the teachers in the Hadith Texts course in the ILITAM program gave importance to the topics of procedure, they were insufficient in benefiting from the hadith literature. It was concluded that they did not read except for the course book in the subjects of Method and History, and that they had difficulty in hadith texts lessons due to their lack of Arabic education.

**Keywords:** Theology, Education, Distance Education, ILITAM, Hadith.

\* Doç. Dr. Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Bilimleri Anabilim Dalı. E-Posta: mfgenc@hotmail.com ORCID ID: <https://www.orcid.org/0000-0001-5387-0534>

\*\* Dr. Öğr. Üyesi. Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı. E-Posta: muhayhan02@gmail.com ORCID ID: <https://www.orcid.org/0000-0003-1836-7807>.

## Giriş

Uzaktan eğitim, öğretmen ve öğrencinin zamansal ve mekânsal olarak birbirinden farklı yerlerde olduğu alternatif bir eğitim modelidir.<sup>1</sup> Uzaktan eğitimde örgün eğitimden farklı olarak öğretmen ve öğrenci fiziksel olarak aynı mekânda değildir. Örgün eğitimde olduğu gibi yüz yüze iletişim yerine teknolojiyen faydalanılır.<sup>2</sup> Öğretmen ve öğrencinin fiziksel olarak birbirinden uzakta olması ilk bakışta bir dezavantaj gibi görünse de bu model sayesinde eğitimin paydaşları olan öğreten ve öğrenenlere zaman ve mekân esnekliği sağlanmaktadır. Bu durumda öğrenmeyi hedefleyen her bireyin eğitime ulaşmasında fırsat eşitliği sağladığı düşünülmektedir.<sup>3</sup>

Temeli yaklaşık iki yüz yıl öncesine dayanan uzaktan eğitim ülkemizdeki tarihi 1950'li yıllara kadar gitmekle birlikte eğitim sisteminin günün koşullarına uygun bir şekilde değişmesi ve gelişmesine paralel olarak bu işe önem verilmesi 1974 tarihinden sonra olmuş ve daha sonraki yıllarda gelişerek yaygınlaşmıştır<sup>4</sup>. Bu gelişmelerin sonucunda ülkemizde farklı bölümleri içinde barındıran açık öğretim fakülteleri açılmıştır. Bu fakültelele bağlı olarak açılan bölümlerden biri de İlahiyat Lisans Tamamlama Programı (İLİTAM) programlarıdır. Türkiye'de ilk defa Ankara Üniversitesi'nde 2005-2006 öğretim yılında eğitime başlayan daha sonra 16 İlahiyat Fakültesine yayılan İLİTAM programından<sup>5</sup> bugüne kadar 30 bin kişi yararlanmıştır.<sup>6</sup>

Günümüzde İlahiyat eğitiminin bir parçası olarak açılan İLİTAM programı başlangıçta Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) Personelinin niteliğini artırmak üzere düşünülmüştür. Ancak zaman içerisinde DİB personeli haricinde İlahiyat Meslek Yüksek Okulu Mezunlarının tamamını içine alacak şekilde kapsamı genişletilmiştir.

- 1 A.A. Gujjar ve M.A. Malik, "Preparation of instructional material for distance teacher education", *Turkish Online Journal of Distance Education*, 8/1 (2007): 55-57.
- 2 M.G. Moore, "Theory of transactional distance." *Theoretical principles of distance education içinde* (London: Routledge, 1993). 22-26.
- 3 E. Bunker, "The history of distance education through the eyes of the international council for distance education", *Handbook of distance education içinde ed. M. G. Moore ve W. G. Anderson*, (New Jersey, Lawrence Erlbaum Associates, 2003), 50-52.
- 4 Emrah Altun, "Eğitmenlerin Uzaktan Eğitime Yönelik Pedagojik Yeterliliklerinin Uzaktan Eğitim Ders Videoları Aracılığıyla İncelenmesi", (Yüksek Lisans Tezi Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2020), 10.
- 5 Tuncay Karateke, "İLİTAM Öğrencilerinin Bu Programı Seçme Nedenleri ve Karşılaştıkları Sorunlar: Fırat Üniversitesi Örneği", *Değerler Eğitimi Dergisi* 18/39 (Haziran 2020): 238.
- 6 Süleyman Gümrükçüoğlu ve Muhammet Fatih Genç, "İLİTAM Bölümü Öğrencilerinin İlahiyat Eğitimine Bakışı Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İLİTAM Örneği", *İHYA Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi*, 6/2 (2020): 645.

Nitekim 2018 yılında Yükseköğretim Kanunu'na eklenen geçici madde ile “*ilahiyat ön-lisans programından mezun olanlara ilahiyat ve aynı programı uygulayan fakültelerde, eşdeğer alanlarda lisans tamamlama eğitimi yaptırılmasını; bu eğitimin usul ve esasları ile her yıl tahsis edilecek kontenjanlarının Yükseköğretim Kurulu tarafından belirlenmesini*”<sup>7</sup>kararlaştırmıştır. Gereksesi ise; “*İlahiyat ön-lisans mezunlarının, bilimsel seviyelerinin yükseltilecek bu sayede topluma hizmet sorumluluklarının daha üst düzeyde yerine getirilmesi ve kamuda çalışanlarının özlük haklarının iyileştirilmesi*” olarak belirtilmiştir.<sup>8</sup> Bu tasarıya ek olarak kamuoyunda İLİTAM programının açılma nedenleri arasında 28 Şubat mağduriyetini gidermek, Yüksek din öğrenimi gören kişi sayısını çoğaltmak, Diyanet İşler Başkanlığı'nda görev yapan din görevlilerinin eğitim düzeyini yükseltmek gibi nedenler de sayılmaktadır.<sup>9</sup>

İlgili kanunun çıkarılma gereksesi olan insan kaynağı kalitesinin geliştirilmesi hedefi önemli olmakla birlikte İLİTAM programlarının bu hedefleri ne kadar gerçekleştirebildiği ve nitelik boyutu İlahiyat camiasında tartışmaların merkezi haline gelmiştir. Bu tartışmaların gölgesinde İLİTAM ders programları 2011- 2012 eğitim yılında İlahiyat ön lisans programları ile uyumlu hale getirilmiştir (YÖK, 2010/3044). Bu düzenleme ile İLİTAM programlarında dört yarıyılta % 65'i Temel İslam Bilimleri (Kur'an, Arapça, Sistematik Kelam, Fıkıh Usulü, İslam Hukuku, Hadis Metinleri, Tasavvuf, Tefsir vb.), %25'i Felsefe ve Din Bilimleri (Felsefe Tarihi, İslam Felsefesi, İslam Ahlak Felsefesi, Din Felsefesi, Mantık, Dinler Tarihi), %8'i İslam Tarihi ve %2'si de Osmanlı Türkçesi dersi toplamda 80 kredi ders yer almaktadır.<sup>10</sup> Yapılan bu düzenlemelere karşın İLİTAM programında örgün İlahiyat eğitimine kıyasla Arapça hazırlık sınıfının bulunmaması, örgün İlahiyat müfredatına göre sınırlı dersler ve yüzeysel içerikle sunulması ve çoktan seçmeli testlerle başarının ölçülmesi örgün İlahiyat eğitimine göre dezavantaj oluşturmaktadır. Bu durum

7 25/04/2018 tarihli 2547 Sayılı Yükseköğretim Kanunu'na eklenen 76 numaralı geçici madde. <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.2547.pdf>, Erişim Tarihi:22.05.2021.

8 Atilla Arkan, “İlahiyat Eğitimi ve İlahiyat Lisans Tamamlama Programları (İLİTAM)”, Erişim Tarihi:23.02.2021, SETA, 28 Aralık 2018, <https://www.setav.org/ilahiyat-egitimi-ve-ilahiyat-lisans-tamamlama-programlari-ILITAM/>.

9 Değerler Eğitimi Merkezi (DEM), “İlahiyat Lisans Tamamlama Programları ile İlgili Geçici Kanun Tasarısı Üzerine Değerlendirme” (2018), (Erişim Tarihi 17.04.2021).1-2.

10 Recep Kaymakcan,-Hasan Meydan ve Adnan Telli, “Paydaşlarına Göre İlahiyat Lisans Tamamlama (İLİTAM) Programının Değerlendirilmesi”, Değerler Eğitimi Dergisi = Journal of Values Education XI, 26 (2013): 97, Tuncay Karateke, “İLİTAM Öğrencilerinin Bu Programı Seçme Nedenleri ve Karşılaştıkları Sorunlar: Fırat Üniversitesi Örneği”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 18/39 (Haziran 2020): 239.

İLİTAM programının tarihten günümüze İlahiyat eğitiminin genel karakteristiğini yansıtmadığına yönelik eleştirileri de beraberinde getirmektedir.<sup>11</sup> Bu bağlamda 25. ve 26. İlahiyat ve İslami İlimler Dekanlar Toplantısı Sonuç Bildirgesinde İLİTAM Programı diğer bazı olumsuz yönlerinin yanında özellikle İlahiyat eğitim-öğretiminde kaliteyi olumsuz yönde etkileyen önemli faktörlerden biri olarak eleştirilmiş ve adalete aykırı olma, fırsat eşitsizliği vb. gerekçelerle programın kapatılması teklif edilmiştir.<sup>12</sup> İLİTAM programı ile ilgili yapılan akademik çalışmalar da bu eleştirileri haklı çıkarmaktadır. Yapılan araştırmalarda bu bölümde okuyan öğrencilerin öğretim elemanlarının uzaktan eğitim yeterliliklerini yeterli bulmadıkları, bu programda öğrenim görmekten tatmin olmadıkları, kendilerini örgün İlahiyat mezunlarına göre yetersiz gördükleri, yüz yüze eğitim imkânı olsa örgün İlahiyat eğitimi tercih edecekleri, öğrencilerinin uzaktan öğretime yönelik tutum düzeylerinin yüksek olmadığı ve programın İlahiyat eğitiminin kalitesini olumsuz etkilediği gerekçesiyle kapatılması gerektiği gibi sonuçlara ulaşılmıştır.<sup>13</sup> Bu çalışmalar İLİTAM programı ve öğrencilerine yönelik genel araştırma sonuçlarını içermekte fakat spesifik olarak ders bazında örgün eğitimle aralarındaki farkı incelememektedir. Bu bakımdan İlahiyat Fakültelerini örgün olarak okuyanlarla İlahiyat Lisans Tamamlama Programından mezun olanlar arasında nitelik açısından fark olup olmadığı ortaya konarak İLİTAM programlarının niteliği ve niceliği hakkında sağlıklı yorum yapılması sağlanmalıdır.<sup>14</sup>

11 DEM, "Değerlendirme", 1-2.

12 Bk. "25. İlahiyat ve İslami İlimler Fakülteleri Dekanlar Toplantısı Sonuç Bildirgesi – İlahiyat Fakültesi", 226, erişim: 24 Nisan 2021, <https://ilahiyat.sinop.edu.tr/25-ilahiyat-ve-islami-ilimler-fakulteleri-dekanlar-toplantisi-sonuc-bildirgesi/>;"26. İlahiyat ve İslami İlimler Dekanlar Toplantısı Sonuç Bildirisi", adanapost, erişim: 24 Nisan 2021, <https://www.adanapost.com/26-ilahiyat-ve-islami-ilimler-dekanlar-toplantisi-sonuc-bildirisi-139717h.htm>.

13 Bk. Yasemin Kılıç, Eş zamanlı ve eş zamansız uzaktan eğitim ortamlarındaki çevrimiçi etkileşimlerin yapısal çözümlemesi (Yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi 2010); Recep Kaymakcan, -Hasan Meydan ve Adnan Telli, "Paydaşlarına Göre İlahiyat Lisans Tamamlama (İLİTAM) Programının Değerlendirilmesi", *Değerler Eğitimi Dergisi = Journal of Values Education* XI, 26 (2013):71-110; Recep Kaymakcan, Hasan Meydan, Adnan Telli ve Yasemin Cevherli, "İlahiyat Lisans Tamamlama Programının Verimliliği Üzerine Olgusal Bir Araştırma", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/26 (2014), 43-62.; Nurullah Altaş, N. (2016). "Türkiye'de Dini Yükseköğretim Alanında Uzaktan Eğitimle İlgili Algı Sorunları ve İLİTAM Uygulamaları", *Değerler Eğitimi Dergisi*, 14/31 (2016):7-42; Fatma Arslan ve Özgen Korkmaz, (2019). "İLİTAM Lisans Tamamlama Uzaktan Eğitim Öğrencilerinin Etkileşim Kaygıları ve Uzaktan Eğitime Dönük Tutumları", *Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi Dergisi*, 1/1(2019): 12-25. Mustafa Köylü, (2013). "Türkiye'de Yüksek Din Öğretimi: Nicelik Mi Nitelik Mi?", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 35/35 (2013): 21-44.

14 İLİTAM programında ders veren öğretim elemanları ve öğrencilerinin programın fonksiyonlarına ve uygulama süreçlerinin kalitesine yönelik algılarıyla ilgili bir çalışma için bk. Recep



Bu amacı ders bazında yerine getirmeyi hedefleyen çalışmamız Hadis Dersleri özelindedir. Bilindiği üzere İLİTAM programında Hadis Metinleri I ve Hadis Metinleri II dersleri yer almaktadır. Hadis Tarihi ve Hadis Usulü Dersleri İlahiyat Ön Lisans programında yer almaktadır. Örgün İlahiyat eğitiminde ise 2015 yılından yapılan değişiklikle;<sup>15</sup> ilk üç sınıfın tüm dönemlerine haftada ikişer saat olmak üzere toplam on iki saat “Hadis” dersine yer verilmiştir. Bu dersler birinci sınıfta “Hadis Tarihi ve Usulü” ikinci ve üçüncü sınıflarda “Hadis I”, “Hadis II”, “Hadis III” ve “Hadis IV” adıyla programda yer bulmuştur.<sup>16</sup>

Bu bağlamda çalışmada İLİTAM öğrencilerinin hadis birikimi, hadis derslerine olan ilgileri ve bu derslerinden beklentileri araştırılmıştır. Elde edilen veriler örgün eğitimdeki hadis eğitimi hakkında yapılan araştırma sonuçlarıyla karşılaştırılarak analiz edilmiş ve öneriler sunulmuştur.

## 2. Yöntem

### 2.1. Desen

İLİTAM bölümü öğrencilerinin hadis dersine yönelik tutumları hakkında bilgi vermeyi amaçlayan bu araştırma nicel desen üzerine kurgulanmış ve betimsel araştırma yöntemlerinden tarama modeli uygulanmıştır. Tarama modeli, çok sayıda bireyden oluşan bir evrende, evrenin tümü veya onu temsil eden örneklem üzerinden evrenin tümü hakkında genel bir yargıya varmak için yapılan tarama düzenlemeleridir.<sup>17</sup>

### 2.2. Çalışma Grubu

Araştırmanın evreni 2020-2021 öğretim yılında Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İLİTAM bölümü son sınıfta öğrenim gören 911 öğrencidir. Araştırmanın örnekleme ise seçkisiz örnekleme yöntemiyle seçilen 247 öğrenciden oluşmaktadır.

Kaymakcan vd, “Paydaşlarına Göre İlahiyat Lisans Tamamlama (İLİTAM) Programının Değerlendirilmesi” 71-110.

15 Bk. Yüksek Öğretim Kurulu’nun 25.07.2015 tarih 41638 sayılı yazısı.

16 İlahiyat Fakültelerinde genellikle asgari 12 saat olan Hadis derslerine seçmeli dersler dahil edilmemiştir.

17 Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. (Ankara: Nobel Yayınları, 2011), 109-111.

### 2.3. Veri Toplama Aracı

İLİTAM bölümü öğrencilerinin hadis dersine yönelik tutumları hakkında bilgi edinebilmek için daha önceden örgün İlahiyat eğitimi alanlara yönelik yapılan anket formları<sup>18</sup> incelenmiş ve İLİTAM öğrencilerine yönelik sorular eklenerek geliştirilmiştir. Anket sonuçları tablolar halinde verilerek yorumlanmıştır. Verilerin analizinde SPSS 17.0 programı kullanılmıştır. Yorumlanma aşamasında yüzde ve sayı yöntemi ile analiz yapılmıştır. Kullanılan anket içerisinde “kesinlikle katılıyorum” “katılıyorum”, “kararsızım”, “katılmıyorum”, “Kesinlikle Katılmıyorum” şeklinde likert tarzında 46 soru sorulmuştur. Ankette yer alan sorulara güvenilirlik analizi olarak Cronbach’s Alpha testi uygulanmıştır. Bu testin sonucunda çalışmanın güvenilirlik katsayısı 0,71 olarak bulunmuş ve anketin güvenilir olduğu görülmüştür. Araştırma soruları Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin 08/02/2021 tarih ve -E-93410193-604.02-17030 sayılı yazısı gereği etik kurul kararı çerçevesinde izin alınarak yapılmıştır.

## 3. Bulgular

### 3.1. İLİTAM Bölümü Öğrencilerinin Hadis Dersi Beklentilerine Yönelik Bulgular

**Tablo 1.** Hadis Derslerinde sıklırımı

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	117	47,4
Katılmıyorum	109	44,1
Kararsızım	15	6,1
Katılıyorum	4	1,6
Kesinlikle Katılıyorum	2	8,
Toplam	247	100,0

18 Bk. Salih Kesgin “İlahiyat Fakültelerinde Hadis Eğitiminin Dünü, Bugünü ve Yarını: Tespit ve Teklifler”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2(2016), Ürkmez, Ahmed. “Sosyal Kesimler Ve Sünnet Algıları Araştırması: Malatya (Hadis Alan Yorumu)”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/28 (2012); Huriye Martı, “Hadis Usulü Bilincinin Geliştirilmesi Bağlamında İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Usul Algısına Yönelik Ampirik Bir Çalışma”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/28 (2009): 47-68.

İLİTAM Bölümü öğrencilerine “hadis derslerinden sıkılıp sıkılmadıkları” sorulmuş öğrencilerin % 47,4’ü “kesinlikle katılmıyorum”, %44,1’i “katılmıyorum” cevabını verirken, % 6,1’i “kararsızım”, % 1,6’sı “katılıyorum”, % 0,8’i “kesinlikle katılıyorum” demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin % 91,5’i hadis dersinden sıkılmadıklarını belirtmiştir.

**Tablo 2.** Hadis Metinleri Derslerinde edindiğim bilgilerin mezun olduktan sonra işime yarayacağını düşünmüyorum

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	122	49,4
Katılmıyorum	54	21,9
Kararsızım	7	2,8
Katılıyorum	23	9,3
Kesinlikle Katılıyorum	41	16,6
Toplam	247	100,0

Öğrencilere “Hadis Metinleri Derslerinde edindikleri bilgilerin mezun olduktan sonra işine yarayıp yaramayacağı” sorulmuş öğrencilerin % 49,4’ü “kesinlikle katılmıyorum”, %21,9’u “katılmıyorum” cevabını verirken, % 2,8’i “kararsızım”, % 9,3’ü katılıyorum, % 16,6’sı “kesinlikle katılıyorum” demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin % 71,3’ü hadis derslerinin mezun olduktan sonra işlerine yarayacağını belirtmiştir.

**Tablo 3.** Hadis Derslerinin haftalık programdaki ders saati arttırılmalıdır

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	3	1,2
Katılmıyorum	50	20,2
Kararsızım	53	21,5
Katılıyorum	96	38,9
Kesinlikle Katılıyorum	45	18,2
Toplam	247	100,0

“Hadis dersinin haftalık programdaki saatinin arttırılıp arttırılmaması” öğrencilere sorulmuş öğrencilerin % 1,2’si “kesinlikle katılmıyorum”, % 20,2’si “katılmıyorum” cevabını verirken, % 21,5’i “kararsızım”, % 38,9’u “katılıyorum”, % 18,2’si “kesinlikle katılıyorum” demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin % 57,1’i hadis derslerinin ders saatlerinin arttırılmasını istemiştir.

**Tablo 4.** Gelecekteki meslek hayatımda hadis bilgisi önemlidir

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	5	2,0
Katılmıyorum	1	4,
Kararsızım	5	2,0
Katılıyorum	54	21,9
Kesinlikle Katılıyorum	182	73,7
Toplam	247	100,0

Öğrencilere “gelecekteki meslek hayatlarında hadis bilgisinin önemli olup olmadığı” sorulmuş öğrencilerin % 2’si “kesinlikle katılmıyorum”, % 0,4’ü “katılmıyorum” cevabını verirken, % 2’si “kararsızım”, % 21,9’u “katılıyorum”, % 73,7’si “kesinlikle katılıyorum” demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin % 95,6’sı hadis bilgisinin gelecekteki meslek hayatlarında önemli olduğunu belirtmiştir.

**Tablo 5.** Hadis Derslerine sadece sınavda başarılı olmak için çalışırım

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	127	51,4
Katılmıyorum	101	40,9
Kararsızım	9	3,6
Katılıyorum	5	2,0
Kesinlikle Katılıyorum	5	2,0
Toplam	247	100,0

İLİTAM Bölümünde okuyan öğrencilere “Hadis derslerine sadece sınav için çalışıp çalışmadıkları” sorulmuş öğrencilerin % 51,4’ü “kesinlikle katılmıyorum”, % 40,9’u “katılmıyorum” cevabını verirken, % 3,6’sı “kararsızım”, % 2’si “katılıyorum”, % 2’si “kesinlikle katılıyorum” demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin %92,3’ü hadis derslerine sadece sınavda başarılı olmak için çalışmadıklarını belirtmiştir.

**Tablo 6.** Hadis bilgisi günlük hayatımda işe yaramaz

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	178	72,1
Katılmıyorum	63	25,5
Kararsızım	3	1,2
Katılıyorum	1	,4
Kesinlikle Katılıyorum	2	,8
Toplam	247	100,0

"Hadis bilgisinin günlük hayatlarında işe yarayıp yaramadığı" öğrencilere sorulmuş öğrencilerin % 72,1'i "kesinlikle katılmıyorum", % 25,5'i "katılmıyorum" cevabını verirken, % 1,2'i "kararsızım", % 0,4'ü "katılıyorum", % 0,8'i "kesinlikle katılıyorum" demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin % 97,6'sı hadis bilgisinin günlük hayatlarında gerekli olduğunu ifade etmişlerdir.

**Tablo 7.** İlahiyat Önlisans'ta Hadis Usulü ile ilgili okuduğum kaynaklar yeterlidir.

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	66	26,7
Katılmıyorum	121	49,0
Kararsızım	35	14,2
Katılıyorum	18	7,3
Kesinlikle Katılıyorum	7	2,8
Toplam	247	100,0

Öğrencilere "İlahiyat Önlisans'ta Hadis Usulü ile ilgili okudukları kaynakların yeterli olup olmadığı" sorulmuş öğrencilerin % 26,7'si "kesinlikle katılmıyorum", % 49'u "katılmıyorum" cevabını verirken, % 14,2'si "kararsızım", % 7,3'ü "katılıyorum", % 2,8'i "kesinlikle katılıyorum" demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin % 75,7'si İlahiyat Önlisans'ta Hadis Usulü ile ilgili okudukları kaynakların yeterli olmadığını ifade etmiştir.

**Tablo 8.** Örgün İlahiyat eğitim öğrencilerine göre hadis birikiminin yeterli olduğunu düşünüyorum

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	20	8,1
Katılmıyorum	77	31,2
Kararsızım	83	33,6
Katılıyorum	44	17,8
Kesinlikle Katılıyorum	23	9,3
Toplam	247	100,0

“Örgün İlahiyat eğitim öğrencilerine göre hadis birikimlerinin yeterli olup olmadığı” İLİTAM bölümü öğrencilerine sorulmuş öğrencilerin % 8,1’i “kesinlikle katılmıyorum”, % 31,2’si “katılmıyorum” cevabını verirken, % 33,6’sı “kararsızım”, % 18,8’i “katılıyorum”, % 9,3’ü “kesinlikle katılıyorum” demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin % 26,1’i Örgün eğitim öğrencilerine göre hadis birikimlerinin yeterli görmektedir.

**Tablo 9.** Hadis Metinleri Dersleri hocayla en çok doğrudan iletişim kurma ihtiyacı duyduğum derslerdendir

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	2	,8
Katılmıyorum	33	13,4
Kararsızım	60	24,3
Katılıyorum	103	41,7
Kesinlikle Katılıyorum	49	19,8
Toplam	247	100,0

İLİTAM Bölümü öğrencilerine “Hadis Metinleri Derslerinin hocayla en çok doğrudan iletişim kurma ihtiyacı duyduğu derslerden olup olmadığı” sorulmuş öğrencilerin % 0,8’i “kesinlikle katılmıyorum”, % 13,4’ü “katılmıyorum” cevabını verirken, % 24,3’ü “kararsızım”, % 41,7’si “katılıyorum”, % 19,8’i “kesinlikle katılıyorum” demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin % 61,5’i Hadis Metinleri Derslerinin hocayla en çok doğrudan iletişim kurma ihtiyacı duyduğu derslerden biri olduğunu belirtmiştir.

**Tablo 10.** *Hadis Metinleri Dersleri esnasında usul konularına yer verilmesi, dersten alınması gereken mesajı gölgelemektedir*

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	43	17,4
Katılmıyorum	126	51,0
Kararsızım	46	18,6
Katılıyorum	25	10,1
Kesinlikle Katılıyorum	7	2,8
Toplam	247	100,0

Öğrencilere “Hadis Metinleri Dersleri esnasında usul konularına yer verilmesi, dersten alınması gereken mesajı gölgeleyip gölgelemediği” sorulmuş öğrencilerin % 17,4’ü “kesinlikle katılmıyorum”, %51’i “katılmıyorum” cevabını verirken, % 18,6’sı “kararsızım”, % 10,1’i “katılıyorum”, % 2,8’i “kesinlikle katılıyorum” demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin % 68,4’ü Hadis Metinleri Dersleri esnasında usul konularına yer verilmesinin, dersten alınması gereken mesajı gölgelemediğini belirtmiştir.

### **3.2. İLİTAM Bölümü Öğrencilerinin Hadis Usulü, Hadis Tarihi ve Hadis İlimleri Birikimlerine Yönelik Bulgular**

**Tablo 10.** *Hadis ile ilgili kavramları biliyorum*

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	5	2,0
Katılmıyorum	31	12,6
Kararsızım	64	25,9
Katılıyorum	131	53,0
Kesinlikle Katılıyorum	16	6,5
Toplam	247	100,0

“Hadis ile ilgili kavramları bilip bilmedikleri” öğrencilere sorulmuş öğrencilerin % 2’si “kesinlikle katılmıyorum”, % 12,6’sı “katılmıyorum” cevabını verirken, % 25,9’u “kararsızım”, % 53’ü “katılıyorum”, % 6,5’i “kesinlikle katılıyorum” demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin % 59,5’i hadis ile ilgili kavramları bildiklerini ifade etmişlerdir.

**Tablo 12.** *Vahiy ve sünnet arasındaki ilişkiyi açıklayabiliyorum*

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	2	,8
Katılmıyorum	4	1,6
Kararsızım	16	6,5
Katılıyorum	154	62,3
Kesinlikle Katılıyorum	71	28,7
Toplam	247	100,0

İLİTAM Bölümünde okuyan öğrencilere “*Vahiy ve sünnet arasındaki ilişkiyi açıklayıp açıklayamayacakları*” sorulmuş “öğrencilerin” % 0,8’i “*kesinlikle katılmıyorum*”, % 1,6’sı “*katılmıyorum*” cevabını verirken, % 6,5’i “*kararsızım*”, % 62,3’ü “*katılıyorum*”, % 28,7’si “*kesinlikle katılıyorum*” demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin % 91’i vahiy-sünnet ilişkisini açıklayabildiklerini ifade etmiştir.

**Tablo 13.** *“Hadis Usulü” kavramının ne ifade ettiğini açıklayabilirim*

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	2	,8
Katılmıyorum	5	2,0
Kararsızım	45	18,2
Katılıyorum	153	61,9
Kesinlikle Katılıyorum	42	17,0
Toplam	247	100,0

Öğrencilere “*Hadis Usulü kavramının ne ifade ettiğini açıklayıp açıklayamayacakları*” sorulmuş öğrencilerin % 0,8’i “*kesinlikle katılmıyorum*”, % 2’si “*katılmıyorum*” cevabını verirken, % 18,2’si “*kararsızım*”, % 61,9’u “*katılıyorum*”, % 17’si “*kesinlikle katılıyorum*” demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin % 78,9’u Hadis Usulü kavramının ne ifade ettiğini açıklayabildiklerini belirtmiştir.



**Tablo 14.** *Hadis Usulünde âhad, mütevâtir, sahîh, hasen, zayıf, kavramlarının ne ifade ettiğini muhatabımı ikna edecek şekilde açıklayabilirim*

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	2	,8
Katılmıyorum	25	10,1
Kararsızım	56	22,7
Katılıyorum	130	52,6
Kesinlikle Katılıyorum	34	13,8
Toplam	247	100,0

*“Hadis Usulünde âhad, mütevâtir, sahîh, hasen, zayıf, kavramlarının ne ifade ettiğini muhatabımı ikna edecek şekilde açıklayıp açıklayamayacakları”* öğrencilere sorulmuş öğrencilerin % 0,8’i *“kesinlikle katılmıyorum”*, % 10,1’i *“katılmıyorum”* cevabını verirken, % 22,7’si *“kararsızım”*, % 52,6’sı *“katılıyorum”*, % 13,8’i *“kesinlikle katılıyorum”* demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin % 66,4’ü Hadis Usulünde âhad, mütevâtir, sahîh, hasen, zayıf, kavramlarının ne ifade ettiğini muhatabımı ikna edecek şekilde açıklayabileceklerini belirtmiştir.

**Tablo 15.** *Bir hadisin “sahîh” olarak kabul edilmesi için hangi şartları taşıması gerektiğini biliyorum*

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	2	,8
Katılmıyorum	9	3,6
Kararsızım	30	12,1
Katılıyorum	155	62,8
Kesinlikle Katılıyorum	51	20,6
Toplam	247	100,0

İLİTAM Bölümü öğrencilerine *“Bir hadisin “sahîh” olarak kabul edilmesi için hangi şartları taşıması gerektiğini bilip bilmedikleri”* sorulmuş öğrencilerin % 0,8’i *“kesinlikle katılmıyorum”*, % 3,6’sı *“katılmıyorum”* cevabını verirken, % 12,1’i *“kararsızım”*, % 62,8’i *“katılıyorum”*, % 20,6’sı *“kesinlikle katılıyorum”* demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin % 83,4’ü *“bir hadisin “sahîh” olarak kabul edilmesi için hangi şartları taşıması gerektiğini bildiklerini”* ifade etmiştir.

**Tablo 16.** *Mütekaddimûn Dönemi Hadis Usulü kitaplarının temel niteliklerini biliyorum*

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	9	3,6
Katılmıyorum	71	28,7
Kararsızım	93	37,7
Katılıyorum	67	27,1
Kesinlikle Katılıyorum	7	2,8
Toplam	247	100,0

"Mütekaddimûn Dönemi Hadis Usulü kitaplarının temel niteliklerini bilip bilmedikleri" öğrencilere sorulmuş öğrencilerin % 3,6'sı "kesinlikle katılmıyorum", % 28,7'si "katılmıyorum" cevabını verirken, % 37,7'si "kararsızım", % 27,1'i "katılıyorum", % 2,8'i kesinlikle katılıyorum demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin % 29,9'u Mütekaddimûn Dönemi Hadis Usulü kitaplarının temel niteliklerini bildiklerini belirtmiştir.

**Tablo 17.** *Mütekaddimûn ve Müteahhirûn Dönemi Hadis Usulü kitaplarına birer örnek verebilirim*

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	10	4,0
Katılmıyorum	68	27,5
Kararsızım	98	39,7
Katılıyorum	63	25,5
Kesinlikle Katılıyorum	8	3,2
Toplam	247	100,0

İLİTAM Bölümü öğrencilerine "Mütekaddimûn ve Müteahhirûn Dönemi Hadis Usulü kitaplarına birer örnek verip veremeyecekleri" sorulmuş öğrencilerin % 4'ü kesinlikle katılmıyorum, % 27,5'i katılmıyorum cevabını verirken, % 39,7'si kararsızım, % 25,5'i katılıyorum, % 3,2'si kesinlikle katılıyorum demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin % 28,7'si Mütekaddimûn ve Müteahhirûn Dönemi Hadis Usulü kitaplarına birer örnek verebileceğini ifade etmiştir.

**Tablo 18.** *En çok rivayette bulunan beş sahabe râvisinin isimlerini sayabilirim*

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	2	8,
Katılmıyorum	9	3,6
Kararsızım	33	13,4
Katılıyorum	143	57,9
Kesinlikle Katılıyorum	60	24,3
Toplam	247	100,0

İLİTAM Bölümü öğrencilerine “*En çok rivayette bulunan beş sahabe râvisinin isimlerini sayıp sayamayacakları*” sorulmuş öğrencilerin % 0,8’i “*kesinlikle katılmıyorum*”, % 3,6’sı “*katılmıyorum*” cevabını verirken, % 13,4’ü “*kararsızım*”, % 57,9’u “*katılıyorum*”, % 24,3’ü “*kesinlikle katılıyorum*” demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin % 82,2’si En çok rivayette bulunan beş sahabe râvisinin isimlerini sayabileceklerini belirtmiştir.

**Tablo 19.** *Hadis Metinleri Derslerinde Hadis Usulü bilgimin azlığı nedeniyle zorlanıyorum*

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	12	4,9
Katılmıyorum	74	30,0
Kararsızım	47	19,0
Katılıyorum	92	37,2
Kesinlikle Katılıyorum	22	8,9
Toplam	247	100,0

“*Hadis Metinleri Derslerinde Hadis Usulü bilgilerinin azlığı nedeniyle zorlanıp zorlanmadıkları*” öğrencilere sorulmuş, öğrencilerin % 4,9’u “*kesinlikle katılmıyorum*”, % 30’u “*katılmıyorum*” cevabını verirken, % 19’u “*kararsızım*”, % 37,2’si “*katılıyorum*”, % 8,9’u “*kesinlikle katılıyorum*” demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin % 46,1’i Hadis Metinleri Derslerinde Hadis Usulü bilgisinin azlığı nedeniyle zorlandıklarını ifade etmiştir.

**Tablo 20.** “Riyâzu’s-Sâlihîn” adlı eserin kim tarafından yazıldığını ve içeriğini biliyorum

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	3	1,2
Katılmıyorum	15	6,1
Kararsızım	32	13,0
Katılıyorum	122	49,4
Kesinlikle Katılıyorum	75	30,4
Toplam	247	100,0

Öğrencilere “Riyâzu’s-Sâlihîn” adlı eserin kim tarafından yazıldığını ve içeriğini bilip bilmedikleri” sorulmuş öğrencilerin % 1,2’si “kesinlikle katılmıyorum”, % 6,1’i “katılmıyorum” cevabını verirken, % 13’ü “kararsızım”, % 49,4’ü “katılıyorum”, % 30,4’ü “kesinlikle katılıyorum” demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin % 79,8’ü “Riyâzu’s-Sâlihîn” adlı eserin kim tarafından yazıldığını ve içeriğini bildiklerini ifade etmiştir.

**Tablo 21.** İLİTAM ders programına Hadis Usulü ve Hadis Tarihi dersleri konulmasını istiyorum

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	6	2,4
Katılmıyorum	13	5,3
Kararsızım	28	11,3
Katılıyorum	120	48,6
Kesinlikle Katılıyorum	80	32,4
Toplam	247	100,0

İLİTAM Bölümü öğrencilerine “İLİTAM ders programına Hadis Usulü ve Hadis Tarihi dersleri konulmasını isteyip istemedikleri” sorulmuş öğrencilerin % 2,4’ü kesinlikle “katılmıyorum”, % 5,3’ü “katılmıyorum” cevabını verirken, % 11,3’ü “kararsızım”, % 48,6’ı “katılıyorum”, % 32,4’ü “kesinlikle katılıyorum” demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin % 89’u İLİTAM ders programına Hadis Usulü ve Hadis Tarihi dersleri konulmasını istediklerini ifade etmiştir.

**Tablo 22.** *Hadis Metinleri Derslerinde Hadis Tarihi bilgimin azlığı nedeniyle zorlanıyorum.*

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	9	3,6
Katılmıyorum	62	25,1
Kararsızım	53	21,5
Katılıyorum	98	39,7
Kesinlikle Katılıyorum	25	10,1
Toplam	247	100,0

*“Hadis Metinleri Derslerinde Hadis Tarihi bilgilerinin azlığı nedeniyle zorlanıp zorlanmadıkları”* öğrencilere sorulmuş öğrencilerin % 3,6’sı *“kesinlikle katılmıyorum”*, % 25,1’i *“katılmıyorum”* cevabını verirken, % 21,5’i *“kararsızım”* % 39,7’si *“katılıyorum”*, % 10,1’i *“kesinlikle katılıyorum”* demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin % 49,8’i Hadis Metinleri Derslerinde Hadis Tarihi bilgilerinin azlığı nedeniyle zorlandıklarını ifade etmiştir.

**Tablo 23.** *“Muhtelifü'l-hadîs” kavramının neyi ifade ettiğini açıklayabilirim*

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	2	,8
Katılmıyorum	30	12,1
Kararsızım	56	22,7
Katılıyorum	130	52,6
Kesinlikle Katılıyorum	29	11,7
Toplam	247	100,0

Öğrencilere *“Muhtelifü'l-hadîs” kavramının neyi ifade ettiğini açıklayıp açıklayamadıkları* sorulmuş öğrencilerin % 0,8’i *“kesinlikle katılmıyorum”*, % 12,1’i *“katılmıyorum”* cevabını verirken, % 22,7’si *“kararsızım”*, % 52,6’sı *“katılıyorum”*, % 11,7’si *“kesinlikle katılıyorum”* demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin % 64,3’ü *“Muhtelifü'l-hadîs” kavramının neyi ifade ettiğini açıklayabildiklerini* ifade etmiştir.

### 3.3. İLİTAM Bölümü Öğrencilerinin Hadis Kaynaklarına Vukufiyetlerine Yönelik Bulgular

**Tablo 24.** “Kütüb-ü Tis’a” kavramının ne ifade ettiğini biliyor ve bu kaynakları sayabiliyorum

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	2	,8
Katılmıyorum	28	11,3
Kararsızım	60	24,3
Katılıyorum	96	38,9
Kesinlikle Katılıyorum	61	24,7
Toplam	247	100,0

İLİTAM Bölümü öğrencilerine “Kütüb-ü Tis’a” kavramının ne ifade ettiğini biliyor ve bu kaynakları sayıp saymadıkları” sorulmuş öğrencilerin % 0,8’i “kesinlikle katılmıyorum”, % 11,3’ü “katılmıyorum” cevabını verirken, % 24,3’ü “kararsızım”, % 38,9’u “katılıyorum”, % 24,7’si “kesinlikle katılıyorum” demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin % 63,6’sı “Kütüb-ü Tis’a” kavramının ne ifade ettiğini bilip ve bu kaynakları sayabildiklerini ifade etmiştir.

**Tablo 25.** İmam Buhârî’nin eserini oluştururken nasıl bir metodu benimsediğini biliyorum

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	1	,4
Katılmıyorum	15	6,1
Kararsızım	49	19,8
Katılıyorum	128	51,8
Kesinlikle Katılıyorum	54	21,9
Toplam	247	100,0

Öğrencilere “İmam Buhârî’nin eserini oluştururken nasıl bir metodu benimsediğini bilip bilmedikleri” sorulmuş öğrencilerin % 0,4’ü “kesinlikle katılmıyorum”, % 6,1’i katılmıyorum cevabını verirken, % 19,8’i “kararsızım”, % 51,8’i “katılıyorum”, % 21,9’u “kesinlikle katılıyorum” demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin % 73,7’si İmam Buhârî’nin eserini oluştururken nasıl bir metodu benimsediğini bildiklerini ifade etmiştir.

**Tablo 26.** *İmam Buhârî'nin el-Câmiu's-Sahîh adlı eserinden en az bir bölümü baştan sona okudum*

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	9	3,6
Katılmıyorum	102	41,3
Kararsızım	37	15,0
Katılıyorum	72	29,1
Kesinlikle Katılıyorum	27	10,9
Toplam	247	100,0

"İmam Buhârî'nin el-Câmiu's-Sahîh adlı eserinden en az bir bölümü baştan sona okudukları" öğrencilere sorulmuş öğrencilerin % 3,6'sı "kesinlikle katılmıyorum", % 41,3'ü "katılmıyorum" cevabını verirken, % 15'i "kararsızım", % 29,1'i "katılıyorum", % 10,9'u "kesinlikle katılıyorum" demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin % 40'ı İmam Buhârî'nin el-Câmiu's-Sahîh adlı eserinden en az bir bölümü baştan sona okuduklarını ifade etmiştir.

### 3.4. İLİTAM Bölümü Öğrencilerinin Hadis Edebiyatından Yararlanma Kabiliyetine Yönelik Bulgular

**Tablo 27.** *Bir hadisi açıklarken hangi kaynaklardan yararlanabileceğimi biliyorum*

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	3	1,2
Katılmıyorum	35	14,2
Kararsızım	75	30,4
Katılıyorum	105	42,5
Kesinlikle Katılıyorum	29	11,7
Toplam	247	100,0

İLİTAM Bölümü öğrencilerine "Bir hadisi açıklarken hangi kaynaklardan yararlanabileceğini bilip bilmedikleri" sorulmuş öğrencilerin % 1,2'si "kesinlikle katılmıyorum", % 14,2'si "katılmıyorum" cevabını verirken, % 30,4'ü "kararsızım", % 42,5'i "katılıyorum", % 11,7'si "kesinlikle katılıyorum" demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin % 53,2'si bir hadisi açıklarken hangi kaynaklardan yararlanabileceğini bildiklerini ifade etmiştir.

**Tablo 28.** *Bir hadisin yer aldığı kaynağı tespit edebilir ve ilgili kaynakta bu hadisi bulabilirim*

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	3	1,2
Katılmıyorum	45	18,2
Kararsızım	83	33,6
Katılıyorum	91	36,8
Kesinlikle Katılıyorum	25	10,1
Toplam	247	100,0

Öğrencilere “Bir hadisin yer aldığı kaynağı tespit edip ve ilgili kaynakta bu hadisi bulup bulamayacakları” sorulmuş öğrencilerin % 1,2’si “kesinlikle katılmıyorum”, % 18,2’si “katılmıyorum” cevabını verirken, % 33,6’sı “kararsızım”, % 36,8’i “katılıyorum”, % 10,1’i “kesinlikle katılıyorum” demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin % 46,9’u bir hadisin yer aldığı kaynağı tespit edebileceğini ve ilgili kaynakta bu hadisi bulabileceğini ifade etmiştir.

### 3.5. İLİTAM Bölümü Öğrencilerinin Hadis Dersinin Diğer İslami İlimleri Anlamaya Katkısına Yönelik Bulgular

**Tablo 29.** *Hadis Metinleri Derslerinde edindiğim birikim, İslam Hukuku kapsamında karşılaştığım sorulara daha rahat cevap vermeme sağlar*

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	1	,4
Katılmıyorum	13	5,3
Kararsızım	40	16,2
Katılıyorum	134	54,3
Kesinlikle Katılıyorum	59	23,9
Toplam	247	100,0

“Hadis Metinleri Derslerinde edindikleri birikimin, İslam Hukuku kapsamında karşılaştıkları sorulara daha rahat cevap vermelerini sağlayıp sağlamadıkları” öğrencilere sorulmuş öğrencilerin % 0,4’ü “kesinlikle katılmıyorum”, % 5,3’ü “katılmıyorum” cevabını verirken, % 16,2’si “kararsızım”, % 54,3’i “katılıyorum”, % 23,9’u “kesinlikle katılıyorum” demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin % 78, 2’si Hadis Metinleri Derslerinde edindikleri birikimin, İslam Hukuku kapsamında karşılaştığı sorulara daha rahat cevap vermelerini sağladığını ifade etmiştir.



**Tablo 30.** *Hadis Metinleri Derslerinde edindiğim birikim, Kalam ilmi kapsamında karşılaştığım sorulara daha rahat cevap vermeme sağlar*

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	2	,8
Katılmıyorum	12	4,9
Kararsızım	54	21,9
Katılıyorum	127	51,4
Kesinlikle Katılıyorum	52	21,1
Toplam	247	100,0

İLİTAM Bölümü öğrencilerine “Hadis Metinleri Derslerinde edindikleri birikimin Kalam ilmi kapsamında karşılaştıkları sorulara daha rahat cevap vermelerini sağlayıp sağlamadıkları” sorulmuş öğrencilerin % 0,8’i “kesinlikle katılmıyorum”, % 4,9’u “katılmıyorum” cevabını verirken, % 21,9’u “kararsızım”, % 51,4’ü “katılıyorum”, % 21,1’i “kesinlikle katılıyorum” demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin % 72,5’i Hadis Metinleri Derslerinde edindikleri birikimin, Kalam ilmi kapsamında karşılaştığı sorulara daha rahat cevap vermelerini sağladığını ifade etmiştir.

**Tablo 31.** *Hadis Metinleri Derslerinde edindiğim birikim, Tefsir ilmi kapsamında karşılaştığım sorulara daha rahat cevap vermeme sağlar*

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	14	5,7
Katılmıyorum	32	13,0
Kararsızım	135	54,7
Katılıyorum	66	26,7
Kesinlikle Katılıyorum	52	21,1
Toplam	247	100,0

Öğrencilere “Hadis Metinleri Derslerinde edindikleri birikimin Tefsir ilmi kapsamında karşılaştıkları sorulara daha rahat cevap vermelerini sağlayıp sağlamadıkları” sorulmuş öğrencilerin % 5,7’si “katılmıyorum” cevabını verirken, % 13’ü “kararsızım”, % 54,7’si “katılıyorum”, % 26,7’si “kesinlikle katılıyorum” demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin % 81,4’ü Hadis Metinleri Derslerinde edindikleri birikimin, Tefsir ilmi kapsamında karşılaştığı sorulara daha rahat cevap vermelerini sağladığını ifade etmiştir.

### 3.6. İLİTAM Bölümü Öğrencilerinin Hadis Dersinin İçeriği ve Kendi Hayatlarına Etkilerine Yönelik Bulgular

**Tablo 32.** *Vahyi anlayabilmek ve uygulayabilmek için sünnetin rehberliğine ihtiyaç duyduğumuzu düşünüyorum*

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	1	,4
Katılmıyorum	5	2,0
Kararsızım	86	34,8
Katılıyorum	155	62,8
Kesinlikle Katılıyorum	52	21,1
Toplam	247	100,0

"Vahyi anlayabilmek ve uygulayabilmek için sünnetin rehberliğine ihtiyaç duyup duymadıkları" öğrencilere sorulmuş öğrencilerin % 0,4'ü "kesinlikle katılmıyorum", % 2'si "katılmıyorum" cevabını verirken, % 34,8'i "katılıyorum", % 62,8'i "kesinlikle katılıyorum" demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin % 97,6'sı Vahyi anlayabilmek ve uygulayabilmek için sünnetin rehberliğine ihtiyaç duyduklarını ifade etmiştir.

**Tablo 33.** *Anlamakta zorlandığım bir rivayetle karşılaştığımda, onun Hz. Peygamber tarafından söylenmiş olamayacağını kabul ederim*

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	34	13,8
Katılmıyorum	75	30,4
Kararsızım	95	38,5
Katılıyorum	33	13,4
Kesinlikle Katılıyorum	10	4,0
Toplam	247	100,0

İLİTAM Bölümü öğrencilerine "Anlamakta zorlandığı bir rivayetle karşılaştığında, onun Hz. Peygamber tarafından söylenmiş olamayacağını kabul edip etmedikleri" sorulmuş öğrencilerin % 13,8'i kesinlikle katılmıyorum", % 30,4'ü "katılmıyorum" cevabını verirken, % 38,5'i "kararsızım" % 13,4'ü "katılıyorum", % 4'ü "kesinlikle katılıyorum" demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin % 17,4'ü anlamakta zorlandığı bir rivayetle karşılaştığında, onun Hz. Peygamber tarafından söylenmiş olamayacağını kabul ettiklerini ifade etmiştir.

**Tablo 34.** *Hadis Usulü ile ilgili -ders kitabı haricinde- Türkçe bir eser okudum*

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	10	4,0
Katılmıyorum	110	44,5
Kararsızım	35	14,2
Katılıyorum	78	31,6
Kesinlikle Katılıyorum	14	5,7
Toplam	247	100,0

Öğrencilere “*Hadis Usulü ile ilgili -ders kitabı haricinde- Türkçe bir eser okuyup okumadıkları*” sorulmuş öğrencilerin % 4’ü “*kesinlikle katılmıyorum*”, % 44,5’i “*katılmıyorum*” cevabını verirken, % 14,2’si “*kararsızım*” % 31,6’sı “*katılıyorum*”, % 5,7’si “*kesinlikle katılıyorum*” demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin % 36,3’ü Hadis Usulü ile ilgili -ders kitabı haricinde- Türkçe bir eser okuduklarını ifade etmiştir.

**Tablo 35.** *Hadis Tarihi ile ilgili -ders kitabı haricinde- Türkçe bir eser okudum*

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	16	6,5
Katılmıyorum	117	47,4
Kararsızım	37	15,0
Katılıyorum	65	26,3
Kesinlikle Katılıyorum	12	4,9
Toplam	247	100,0

“*Hadis Tarihi ile ilgili -ders kitabı haricinde- Türkçe bir eser okuyup okumadıkları*” öğrencilere sorulmuş öğrencilerin % 6,5’i “*kesinlikle katılmıyorum*”, % 47,4’ü “*katılmıyorum*” cevabını verirken, % 15’i “*kararsızım*” % 26,3’sü “*katılıyorum*”, % 4,9’u “*kesinlikle katılıyorum*” demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin % 31,2’si Hadis Tarihi ile ilgili -ders kitabı haricinde- Türkçe bir eser okuduklarını ifade etmişken % 53,8’i de okumadıklarını ifade etmiştir.

**Tablo 36.** İlahiyat eğitimi almış biri olarak, bir topluluğa konuşma yaparken ahlakla ilgili en az üç hadisi metne bağlı kalmadan okuyabilirim

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	2	,8
Katılmıyorum	18	7,3
Kararsızım	52	21,1
Katılıyorum	129	52,2
Kesinlikle Katılıyorum	46	18,6
Toplam	247	100,0

İLİTAM Bölümü öğrencilerine “İlahiyat eğitimi almış biri olarak, bir topluluğa konuşma yaparken ahlakla ilgili en az üç hadisi metne bağlı kalmadan okuyup okuyamayacakları” sorulmuş öğrencilerin % 0,8’i “kesinlikle katılmıyorum”, % 7,3’ü “katılmıyorum” cevabını verirken, % 21,1’i “kararsızım” % 52,2’si “katılıyorum”, % 18,6’sı “kesinlikle katılıyorum” demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin % 70,8’i İlahiyat eğitimi almış biri olarak, bir topluluğa konuşma yaparken ahlakla ilgili en az üç hadisi metne bağlı kalmadan okuduklarını ifade etmiştir.

**Tablo 37.** İlahiyat eğitimim sırasında Hadis Tarihi ile ilgili edindiğimiz bilgiler ve okuduğumuz kaynaklar yeterlidir

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	26	10,5
Katılmıyorum	75	30,4
Kararsızım	92	37,2
Katılıyorum	48	19,4
Kesinlikle Katılıyorum	6	2,4
Toplam	247	100,0

Öğrencilere “İlahiyat eğitimi sırasında Hadis Tarihi ile ilgili edindikleri bilgiler ve okudukları kaynakların yeterli olup olmadığı” sorulmuş, öğrencilerin % 10,5’i “kesinlikle katılmıyorum”, % 34,4’ü “katılmıyorum” cevabını verirken, % 37,2’si “kararsızım” % 19,4’ü “katılıyorum”, % 2,4’ü “kesinlikle katılıyorum” demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin % 21,8’i İlahiyat eğitimi sırasında Hadis Tarihi ile ilgili edindikleri bilgiler ve okudukları kaynakları yeterli görmüştür.

**Tablo 38.** İlahiyat Fakültesi'nde eğitim almış biri olarak, bir topluluğa konuşma yaparken ibadetle ilgili en az üç hadisi metne bağlı kalmadan okuyabilirim

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	2	,8
Katılmıyorum	20	8,1
Kararsızım	53	21,5
Katılıyorum	119	48,2
Kesinlikle Katılıyorum	53	21,5
Toplam	247	100,0

"İlahiyat eğitimi almış biri olarak, bir topluluğa konuşma yaparken ibadetle ilgili en az üç hadisi metne bağlı kalmadan okuyup okuyamayacakları" öğrencilere sorulmuş öğrencilerin % 0,8'i "kesinlikle katılmıyorum", % 8,1'i "katılmıyorum" cevabını verirken, % 21,5'i "kararsızım" % 48,2'si "katılıyorum", % 21,5'i "kesinlikle katılıyorum" demıştır. Bu sonuçlara göre öğrencilerin % 69,7'si İlahiyat eğitimi almış biri olarak, bir topluluğa konuşma yaparken ibadetle ilgili en az üç hadisi metne bağlı kalmadan okuduklarını ifade etmiştir.

**Tablo 39.** Düzenli çalışan bir öğrenci olmama ve diğer derslerde zorluk yaşamama rağmen Hadis Metinleri Derslerinde zorlanıyorum

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	23	9,3
Katılmıyorum	81	32,8
Kararsızım	52	21,1
Katılıyorum	66	26,7
Kesinlikle Katılıyorum	25	10,1
Toplam	247	100,0

İLİTAM Bölümü öğrencilerine "Düzenli çalışan bir öğrenci olmalarına ve diğer derslerde zorluk yaşamamasına rağmen Hadis Metinleri Derslerinde zorlanıp zorlanmadıkları" sorulmuş öğrencilerin % 9,3'ü "kesinlikle katılmıyorum", % 32,8'i "katılmıyorum" cevabını verirken, % 21,1'i "kararsızım" % 26,7'si "katılıyorum", % 10,1'i "kesinlikle katılıyorum" demıştır. Bu sonuçlara göre öğrencilerin % 38,1'i düzenli çalışan bir öğrenci olmalarına ve diğer derslerde zorluk yaşamamasına rağmen Hadis Metinleri Derslerinde zorlandıklarını ifade etmiştir.

**Tablo 40.** İLİTAM programında aldığım Arapça dersleri, Hadis Metinleri Derslerini anlamada yeterli olmaktadır

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	31	12,6
Katılmıyorum	89	36,0
Kararsızım	65	26,3
Katılıyorum	52	21,1
Kesinlikle Katılıyorum	10	4,0
Toplam	247	100,0

Öğrencilere “İLİTAM programında aldıkları Arapça dersleri, Hadis Metinleri Derslerini anlamada yeterli olup olmadığı” sorulmuş öğrencilerin % 12,6’sı “kesinlikle katılmıyorum”, % 36’sı “katılmıyorum” cevabını verirken, % 26,3’ü “kararsızım” % 21,1’i “katılıyorum”, % 4’ü “kesinlikle katılıyorum” demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin % 25,1’i İLİTAM programında aldıkları Arapça dersleri, Hadis Metinleri Derslerini anlamada yeterli olduğunu ifade etmiştir.

**Tablo 41.** Hadis Dersinin sünneti doğru anlamada faydalı olacağını düşünüyorum

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	1	,4
Katılmıyorum	2	8,
Kararsızım	4	1,6
Katılıyorum	79	32,0
Kesinlikle Katılıyorum	161	65,2
Toplam	247	100,0

İLİTAM Bölümü öğrencilerine “Hadis Dersinin sünneti doğru anlamada faydalı olup olmayacağı” sorulmuş öğrencilerin % 0,4’ü “kesinlikle katılmıyorum”, % 0,8’i “katılmıyorum” cevabını verirken, % 1,6’sı “kararsızım”, % 32’si “katılıyorum”, % 65,2’si “kesinlikle katılıyorum” demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin % 97,2’si Hadis Dersinin sünneti doğru anlamada faydalı olduğunu ifade etmiştir.

**Tablo 42.** *Hadis Metinleri Derslerinde Arapça eğitim/seviyem yeterli olmadığı için zorlanmaktayım*

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	14	5,7
Katılmıyorum	55	22,3
Kararsızım	34	13,8
Katılıyorum	101	40,9
Kesinlikle Katılıyorum	43	17,4
Toplam	247	100,0

Öğrencilere “*Hadis Metinleri Derslerinde Arapça eğitim/seviyeleri yeterli olmadığı için zorlanıp zorlanmadıkları*” sorulmuş öğrencilerin % 5,7’si “*kesinlikle katılmıyorum*”, % 22,3’ü “*katılmıyorum*” cevabını verirken, % 13,8’i “*kararsızım*”, % 40,9’u “*katılıyorum*”, % 17,4’ü “*kesinlikle katılıyorum*” demıştır. Bu sonuçlara göre öğrencilerin % 58,3’ü Hadis Metinleri Derslerinde Arapça eğitim/seviyeleri yeterli olmadığı için zorlandıklarını ifade etmiştir.

**Tablo 43.** *Hadis Derslerinde öğrendiğim hadisler, ibadetlerimde daha dikkatli davranmamı temin eder*

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	2	,8
Katılmıyorum	3	1,2
Kararsızım	12	4,9
Katılıyorum	123	49,8
Kesinlikle Katılıyorum	107	43,3
Toplam	247	100,0

“*Hadis derslerinde öğrendikleri hadislerin, ibadetlerinde daha dikkatli davranmalarını temin edip etmedikleri*” öğrencilere sorulmuş öğrencilerin % 0,8’i “*kesinlikle katılmıyorum*”, % 1,2’si “*katılmıyorum*” cevabını verirken, % 4,9’u “*kararsızım*” % 49,8’i “*katılıyorum*”, % 43,3’ü “*kesinlikle katılıyorum*” demıştır. Bu sonuçlara göre öğrencilerin % 93,1’i hadis derslerinde öğrendikleri hadislerin, ibadetlerinde daha dikkatli davranmalarını temin ettiğini ifade etmiştir.

### 3.7. İLİTAM Bölümü Öğrencilerinin Medya ve Hadis İlişkisine Yönelik Bulgular

**Tablo 44.** Sosyal medyada düzenli olarak (her Cuma, önemli gün ve gecelerde vb.) hadis paylaşırım

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	25	10,1
Katılmıyorum	108	43,7
Kararsızım	45	18,2
Katılıyorum	55	22,3
Kesinlikle Katılıyorum	14	5,7
Toplam	247	100,0

İLİTAM Bölümü öğrencilerine “Sosyal medyada düzenli olarak (her Cuma, önemli gün ve gecelerde vb.) hadis paylaşım paylaşmadıkları” sorulmuş öğrencilerin % 10,1’i “kesinlikle katılmıyorum”, % 43,7’si “katılmıyorum” cevabını verirken, % 18,2’i “kararsızım” % 22,3’ü “katılıyorum”, % 5,7’si “kesinlikle katılıyorum” demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin % 28’i sosyal medyada düzenli olarak (her Cuma, önemli gün ve gecelerde vb.) hadis paylaştıklarını ifade etmiştir.

**Tablo 45.** Sosyal medyada hadis olarak paylaşılan sözlerin, gerçekten hadis kaynaklarında nakledilip nakledilmediğini sorgulamadan hadis olduğuna inanırım

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	94	38,1
Katılmıyorum	123	49,8
Kararsızım	20	8,1
Katılıyorum	9	3,6
Kesinlikle Katılıyorum	1	,4
Toplam	247	100,0

Öğrencilere “Sosyal medyada hadis olarak paylaşılan sözlerin, gerçekten hadis kaynaklarında nakledilip nakledilmediğini sorgulamadan hadis olduğuna inanıp inanmadıkları” sorulmuş öğrencilerin % 38,1’i “kesinlikle katılmıyorum”, % 49,8’i “katılmıyorum” cevabını verirken, % 8,1’i “kararsızım” % 3,6’u “katılıyorum”, % 0,4’ü “kesinlikle katılıyorum” demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin % 87,9’u Sosyal medyada hadis olarak paylaşılan sözlerin, gerçekten hadis kaynaklarında nakledilip nakledilmediğini sorgulamadan hadis olduğuna inanmadıklarını ifade etmiştir.



**Tablo 46.** *Basın yayın organlarındaki hadis ve sünnet konulu yayınları ilgiyle takip ederim*

	N	Yüzde
Kesinlikle Katılmıyorum	8	3,2
Katılmıyorum	54	21,9
Kararsızım	54	21,9
Katılıyorum	113	45,7
Kesinlikle Katılıyorum	18	7,3
Toplam	247	100,0

"Basın yayın organlarındaki hadis ve sünnet konulu yayınları ilgiyle takip edip etmedikleri" öğrencilere sorulmuş öğrencilerin % 3,2'si "kesinlikle katılmıyorum", % 21,9'u "katılmıyorum" cevabını verirken, % 21,9'u "kararsızım" % 45,7'si "katılıyorum", % 7,3'ü "kesinlikle katılıyorum" demiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin % 53'ü basın yayın organlarındaki hadis ve sünnet konulu yayınları ilgiyle takip ettiklerini ifade etmiştir.

## Sonuç

2021 yılı itibarıyla Türkiye'de İlahiyat Fakültesi ve İslami İlimler Fakültesi adları altında eğitim veren 116 Yüksek din öğretimi kurumu ve yaklaşık 10 bin akademik personel bulunmaktadır.<sup>19</sup> Örgün eğitim, ön lisans ve İLİTAM programları dahil yüz elli bini aşkın öğrenci yüksek din öğretimi programlarında okumaktadır.<sup>20</sup> Böylesine büyük bir eğitim faaliyeti yürüten İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerinin hem gelenekten gelen hem de çağın getirmiş olduğu süreçlerin gereği olarak devletin ve toplumun beklentileri doğrultusunda eğitim niteliklerini geliştirmeleri gerekmektedir. Özellikle büyüyen öğrenci sayıları ile birlikte İLİTAM programları başlangıçta iyi niyetle açılmış olsalar bile günümüzde geline nokta ilahiyat alanı ile ilgili temel yeterlilikler konusunda İLİTAM mezunlarının örgün ilahiyat mezunlarına göre istenilen düzeyde olmadıkları tespit edilmiştir.<sup>21</sup> Bununla birlikte İlahiyat fakültelerinin açık öğretim fakültelerine dönüştürülme

19 İlahiyat fakültelerinin sayısı Mart 2021 tarihinde Türkiye'deki üniversitelerin web sitelerine girilerek hesaplanmıştır.

20 Mustafa Kiriş, *İlahiyat Fakülteleri ve Diyanet İşleri Başkanlığı Ekseninde Türkiye'de Din Eğitimi*, (Ankara: İlâhiyât Yayınevi, 2018), 100.

21 DEM Rapor, s,3-7.

tehlikesi<sup>22</sup> İLİTAM programları ve eğitimi üzerine daha fazla çalışma yapmayı gerekli kılmaktadır.

İLİTAM bölümü öğrencilerinin hadis dersine yönelik tutumlarının incelendiği bu çalışmada öğrencilerin;

İLİTAM programındaki hadis derslerinin sayısının yetersiz olduğunu ifade ettikleri görülmüştür. Öğrenciler, İLİTAM programının 2. sınıf birinci ve ikinci yarısında ikişer saat olan Hadis Metinleri Derslerinin sayısını yetersiz bulmakta ve artırılmasını talep etmektedirler.

İlahiyat ön lisansta okudukları Hadis Tarihi ve Usulü kaynaklarının yetersiz kaldığını belirtmektedirler. Ön lisansta okumuş oldukları kaynaklar yetersiz olduğu için bu dersler için takviye istemektedirler. Ders programına onların bu eksiklerini giderici ilave dersler konulabilir.

Araştırma sonucunda İLİTAM bölümü öğrencilerinin kendilerini örgün İlahiyat öğrencilerine göre yetersiz hissettikleri görülmüştür. Bir önceki maddenin sonuçlarından biri olan bu durum genelde İLİTAM programında özelde ise Hadis derslerinde kendisini hissettirmektedir.

Öğrencilerin, İLİTAM programında yer alan Hadis Metinleri Dersinde hocaların usul konularına girmelerini önemsedikleri görülmüştür. Bu tespit önceki sonuçları doğrular ve destekler mahiyettedir. Hadis Tarihi ve Usulü ile ilgili eksiklerin öğretim elemanları tarafından tamamlanması öğrencileri memnun etmekte ve olumsuz bir durum oluşturmamaktadır. Öğrencilerin bu tutumu aynı zamanda Hadis dersi özelinde öğrenme arzularının yüksek olduğu şeklinde yorumlanabilir.

Öğrencilerin, Hadis Edebiyatından yararlanma konularında yetersiz kaldıkları görülmüştür. Örgün eğitimde ders sayısının ve çeşidinin fazla olması bu açığı kapatmaktadır. Örgün eğitimde ders içi ve ders dışı yapılan araştırma ve ödevlerin İLİTAM programında yapılamaması Hadis Edebiyatını tanıma ve ondan yararlanma imkânını azaltmaktadır.

Öğrencilerin, Hadis Usulü ve Tarihi konularında ders kitabı haricinde okuma yapmadıkları görülmüştür. Ders kitabı haricinde bir okuma yapmamak genellikle

22 Ekrem Demirli, "Asırlık Bir Müktesebat Yok Olmadan: İlahiyat Fakültelerini Açık öğretim Fakültesi Yapmak."ErişimTarihi:20.03.2020.<https://www.fikriyat.com/yazarlar/akademidekremdemirli/2019/02/10/asirlik-bir-muktesebat-heba-olmadanilahiyat-fakulteleriniacik-ogretim-fakultesi-yapmak>.

merak duymamak veya vakit bulamak nedeniyle olabilir. Bu durum yüz yüze eğitim ve iletişim ile giderilebilir.

Öğrencilerin Arapça eğitimi eksikliklerinden dolayı Hadis Metinleri Derslerinde zorlandıkları sonucu çıkmıştır. İLİTAM programında hazırlık programının bulunmaması ve Arapça ders saatlerinin sınırlı olması nedeniyle öğrencilerin Hadis Metinleri Derslerinde zorlandığı söylenebilir.

İLİTAM bölümünde okuyan öğrencilerin hadis dersine yönelik tutumlarını örgün İlahiyat bölümü öğrencilerine yönelik yapılan çalışmalarla<sup>23</sup> karşılaştırdığımızda iki bölüm öğrencilerinin Hadis Usulünün temel kaynaklarına vukufiyet ve Arapça dersleri konusunda yetersiz kaldıkları görülmektedir. Buna karşın örgün İlahiyatta okuyan öğrencilerin Hadis Usulü, Hadis Edebiyatı ve Hadis İlimleri konularında İLİTAM bölümü öğrencilerine göre daha iyi konumda olduğu sonucu çıkmıştır. Bunun sebebi olarak örgün eğitim öğrencilerinin Hadis Usulü ve Tarihi Derslerinin yanında gördükleri diğer hadis dersleri olduğu söylenebilir. Çünkü İLİTAM bölümü öğrencileri toplam dört saat Hadis Metinleri Dersi görürken örgün eğitimde ders saati seçmeli dersler hariç asgari 12 saattir. Seçmeli dersleri ilave ettiğimizde bu saatler daha da artmaktadır.

Bu bağlamda;

İLİTAM programı yeniden revize edilerek örgün İlahiyat müfredatı ile uyumlu hale getirilerek programa Hadis Usulü, Hadis Tarihi ve Hadis Edebiyatı gibi dersler konabilir,

Dil altyapısından kaynaklanan eksikler olabildiğince asgariye indirilerek Hadis Metinleri Derslerinin anlaşılabilirliği arttırılabilmek için Arapça ders saatleri fazlaştırılabilir,

İmkânlar ölçüsünde yüz yüze eğitim süresi artırılarak öğrencilerin öğretim elemanları ile doğrudan teması sağlanabilir. Böylece öğrencilerin öğrenmek istedikleri konuları öğretim elemanlarına doğrudan sorma imkânı doğacaktır. Asgari ölçüde de olsa öğretim elemanları ile doğrudan iletişim öğrencilerin bilgi, donanım ve motivasyonları açısından olumlu katkılar sunacaktır.

Sonuç olarak; İLİTAM programı mezunları örgün ilahiyat eğitimiyle aynı diplomayı aldıklarından dolayı eğitim açısından da olabildiğince aynı eğitimin verilmesi

23 Salih Kesgin, "İlahiyat Fakültelerinde Hadis Eğitiminin Dünü, Bugünü ve Yarını: Tespit ve Teklifler", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2 (2016).

standartlık ve kalite açısından önemlidir. Bu eğitim yapılırken İLİTAM programı öğrencilerini örgün ilahiyat öğrencilerine göre negatif ayrımcılık yapmamak<sup>24</sup> ve bu bölümde öğrenim gören öğrencilerin motivasyonunu yüksek tutmak verilen eğitimin niteliği açısından oldukça önemlidir.

## Kaynakça

- "25. İlahiyat ve İslâmî İlimler Fakülteleri Dekanlar Toplantısı Sonuç Bildirgesi – İlahiyat Fakültesi". Erişim: 24 Nisan 2021. <https://ilahiyat.sinop.edu.tr/25-ilahiyat-ve-islami-ilimler-fakulteleri-dekanlar-toplantisi-sonuc-bildirgesi/>.
- "26. İlahiyat ve İslâmî İlimler Dekanlar Toplantısı Sonuç Bildirisi". *adanapost*. Erişim: 24 Nisan 2021. <https://www.adanapost.com/26-ilahiyat-ve-islami-ilimler-dekanlar-toplantisi-sonuc-bildirisi-139717h.htm>.
- Altaş, N. "Türkiye'de Dini Yükseköğretim Alanında Uzaktan Eğitimle İlgili Algı Sorunları ve İLİTAM Uygulamaları". *Değerler Eğitimi Dergisi* 14/31 (2016): 7-42
- Altun, Emrah. "Eğitmenlerin Uzaktan Eğitime Yönelik Pedagojik Yeterliliklerinin Uzaktan Eğitim Ders Videoları Aracılığıyla İncelenmesi". Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2020.
- Arkan, Atilla. "İlahiyat Eğitimi ve İlahiyat Lisans Tamamlama Programları (İLİTAM)". *SETA*. Erişim 28 Aralık 2018. <https://www.setav.org/ilahiyat-egitimi-ve-ilahiyat-lisans-tamamlama-programlari-ILITAM/>.
- Arslan, F. Ö. Korkmaz. İLİTAM Lisans Tamamlama Uzaktan Eğitim Öğrencilerinin Etkileşim Kaygıları ve Uzaktan Eğitime Dönük Tutumları. *Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi Dergisi*, 1/1 (2019): 12-25.
- Bunker, E. The History of Distance Education Through the Eyes of The International Council for Distance Education. Ed. M. G. Moore & W. G. Anderson. *Handbook of distance education* içinde (ss. 49–66). New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, 2003.
- Çakan, İ. Lütfi. "İlahiyat Fakültelerinde Hadis Öğretimi". *Yüksek Öğretimde Din Bilimleri Öğretimi Sempozyumu Kitabı* içinde. ss. 353-361. Bu bildiri, 21-23 Ekim 1987 tarihleri arasında Samsun'da gerçekleştirilen Yüksek Öğretimde Din Bilimleri Öğretimi Sempozyumu'nda sunulmuştur. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yay., 1988.
- Değerler Eğitimi Merkezi (DEM) İlahiyat Lisans Tamamlama Programları ile İlgili Geçici Kanun Tasarısı Üzerine Değerlendirme (2018). Erişim 17.02.2019. [https://media.dem.org.tr/dir/dem/dem/proje/goruntuleme/20181229152145\\_0.pdf](https://media.dem.org.tr/dir/dem/dem/proje/goruntuleme/20181229152145_0.pdf).
- Demirli, E. (2019). Asırlık Bir Müktesebat Yok Olmadan: İlahiyat Fakültelerini Açıköğretim Fakültesi Yapmak. Erişim 20.03.2021. <https://www.fikriyat.com/yazarlar/akademi/ekremdemirli/2019/02/10/asirlik-bir-muktesebat-heba-olmadan-ilahiyat-fakultelerini-acik-ogretim-fakultesi-yapmak>.
- Gujjar, A. A., M. A. Malik. "Preparation of Instructional Material for Distance Teacher Education". *Turkish Online Journal of Distance Education* 8/1 (2007): 55–63.

24 İLİTAM bölümü öğrencilerine yönelik olumsuz durumlar için bk. Karateke, "İLİTAM Öğrencilerinin Bu Programı Seçme Nedenleri ve Karşılaştıkları Sorunlar", 249.

- Gümrükçüoğlu, S., M. F. Genç. "İLİTAM Bölümü Öğrencilerinin İlahiyat Eğitimine Bakışı Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İLİTAM Örneği". *İHYA Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi*. 6/2 (2020): 640-656.
- Karasar, N. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Nobel Yayınları, 2020.
- Karateke, Tuncay. "İLİTAM Öğrencilerinin Bu Programı Seçme Nedenleri ve Karşılaştıkları Sorunlar: Fırat Üniversitesi Örneği". *Değerler Eğitimi Dergisi* 18/39 (Haziran 2020): 235-262. <https://doi.org/10.34234/ded.634501>.
- Kaymakcan, Recep, Hasan Meydan, Adnan Telli, Kübra Cevherli. "Paydaşlara Göre İlahiyat Lisans Tamamlama (İLİTAM) Programının Değerlendirilmesi". *Değerler Eğitimi Dergisi*. 11/26 (2013): 71-110.
- Kaymakcan, Recep, Hasan Meydan, Adnan Telli, Kübra Cevherli. "İlahiyat Lisans Tamamlama Programının Verimliliği Üzerine Olgusal Bir Araştırma". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 13/26 (2014): 43-62.
- Kılıç, Y. "Eş Zamanlı ve Eş Zamansız Uzaktan Eğitim Ortamlarındaki Çevrimiçi Etkileşimlerin Yapısal Çözümlemesi". Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2010.
- Kiriş, Mustafa. *İlahiyat Fakülteleri ve Diyanet İşleri Başkanlığı Ekseninde Türkiye'de Din Eğitimi*. Ankara: İlahiyat, 2018.
- Köylü, M. "Türkiye'de Yüksek Din Öğretimi: Nicelik mi Nitelik mi?". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 35/35 (2013): 21-44.
- Martı, Huriye. "Hadis Usulü Bilincinin Geliştirilmesi Bağlamında İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Usul Algısına Yönelik Ampirik Bir Çalışma". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/28 (01 Mayıs 2009): 47-68.
- Moore, M. G. "Theory of transactional distance". *Theoretical principles of distance education* içinde. ss. 20-35. London: Routledge, 1993.
- Polat, Salahattin. "İlahiyat Fakültelerinde Hadis Dersleri (Amaç, Muhteva ve Metot Hakkında Teklifler)". *Yüksek Öğretimde Din Bilimleri Öğretimi Sempozyumu Kitabı* içinde. ss. 362-370. Bu bildiri, 21-23 Ekim 1987 tarihleri arasında Samsun'da gerçekleştirilen Yüksek Öğretimde Din Bilimleri Öğretimi Sempozyumu'nda sunulmuştur. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yay., 1988.
- Ürkmez, Ahmed. "Sosyal Kesimler ve Sünnet Algıları Araştırması: Malatya (Hadis Alan Yorumu)". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/28 (2012): 97-128.



# 13. Asır Misyoner ve Oryantalistlerinden William of Tripoli'nin Hz. Peygamber ve Kur'an Hakkındaki Görüşlerinin Tahli ve Tenkidi

**Öz:** 13. asır, Batı'nın haçlı seferleriyle birlikte Müslümanlara karşı misyonerlik faaliyetlerini artırdığı bir dönemdir. Bu maksatla Arapça bilen misyonerler İslâm dünyasına gönderilmiş ve İslâm dininin iyi bilinmesi bir zorunluluk olarak görülmüştür. William of Tripoli (ö. 1277), 13. asırda Doğu'da yaşamış olup İslâm ve Hz. Peygamber hakkında eser yazmış kişilerden biridir. Bu makalede, William of Tripoli'nin İslâm ve Hz. Peygamber hakkında Latince olarak kaleme aldığı *Notitia de Machometo* (Muhammed Hakkında Bilgi) ve *De statu Sarracenorum* (Müslümanların Durumu) adlı iki eseri çerçevesinde onun Hz. Peygamber ve Kur'an hakkındaki değerlendirmeleri ele alınacaktır. Amacımız, 13. asırda Doğu'da Müslümanlara yakın bir ortamda yaşamış birinin eserlerinden hareketle Kur'an ve Hz. Peygamber'e bakışını ve bunun Batı'da Hz. Peygamber imajının oluşmasındaki etkilerini ortaya koymaktır. William of Tripoli'nin başka yazarlarda görülmeyen bazı farklı görüşleri bulunmaktadır. Onun Kur'an veya Hz. Peygamber hakkında basit bilgi hataları ve birbirleriyle çelişen görüşleri mevcuttur. William'ın ileri sürdüğü bazı iddiaları ise Batı kaynaklarında tekrarlanmamıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Hz. Muhammed, Oryantalizm, William of Tripoli, Kur'an.

## Analysis and Criticism of the 13<sup>th</sup> Century Missionary and Orientalist William of Tripoli's Views on the Prophet Muhammad and the Quran

**Abstract:** The 13<sup>th</sup> century is a time when the West increased its missionary work against Muslims with the Crusades. With this regard, missionaries who were proficient in Arabic were sent to the Islamic world and the excellent knowledge of Islam was considered necessary. William of Tripoli (d. 1277) is one of the figures who have lived in the East in the 13th century and have written about Islam and the Prophet. In this article, the reviews of William of Tropol, about the Prophet and the Quran are discussed within the scope of his two works, *Notitia de Machometo* (Knowledge of Muhammad) and *De statu Sarracenorum* (The State of Muslims), which are written in Latin and about Islam and the Prophet. The aim is to reveal the view on the Quran and the Prophet, based on the works of someone who lived in the 13th century in an environment close to the Muslims in the East and its impact on the formation of the image of Prophets in the West. William of Tripoli has several different thoughts that have not been seen in other authors. He has simple mistakes and conflicting views about the Quran or the Prophet. Some of Williams' claims were not repeated in Western sources.

**Keywords:** Hadith, Muhammad, Orientalism, William of Tripoli, The Qur'an.

## Giriş

Haçlı seferlerinin devam ettiği sırada Avrupa'da İslâm'a karşı savaşla değil, misyonerlikle mücadele edilmesini savunanların sayısı zamanla artmış ve 13. asırda sistemli misyonerlik faaliyetleri başlamıştır. Bilhassa Fransisken ve Dominiken tarikatları Arapça bilen misyonerler yetiştirmişler ve bu kişileri İslâm dünyasına göndermişlerdir.<sup>1</sup> Ayrıca bazı Avrupalılar, Antakya Prensiği, Trablus Kontluğu ve Kudüs Krallığı gibi 12. ve 13. asırda Haçlılar tarafından Doğu'da kurulan Haçlı devletlerine yerleşmişlerdir. Avrupa'nın İslâm'ı tanınmasında Haçlı seferleri ve William of Tripoli ve Ricoldus de Monte Crucis gibi uzun süre Doğu'da yaşamış bazı yazarların İslâm'a dair yazdıkları eserler, Avrupa'da yeni bir İslâm imajının oluşmasında etkili olmuştur. Bunlardan birisi de aslen Avrupalı bir aileye mensup olan ve bugün Lübnan sınırları içinde bulunan Trablusşam'a nispet edilen William of Tripoli'dir. William, İslâm, Kur'an, Hz. Peygamber ve Müslümanlar hakkında 1271 ve 1273 yıllarında *Notitia de Machometo*<sup>2</sup> ve *De statu Sarracenorum*<sup>3</sup> adlı iki eser kaleme almıştır.<sup>4</sup> Aynı zamanda bir misyoner ve diplomat olan yazar, söz konusu eserleriyle Batı'da oluşan Hz. Peygamber imajında etkili olmuştur.

William of Tripoli, her iki eserinde Hz. Peygamber'in hayatı ve Kur'an hakkındaki görüşleri müstakil bir araştırmayı gerektirecek genişliktedir. Onun bilhassa Resûlullah'ın risâlet öncesi hayatı bağlamında Bahîra kıssası hakkındaki iddiaları başka eserlerde pek bulunmayan özellikler taşımaktadır. Onun Kur'an'ın oluşumuna dair iddiaları da bazı Doğu ve Batı Hıristiyan kaynaklarına göre bir kısım farklılıklar göstermektedir. Bu sebeple William'ın Hz. Peygamber ve Kur'an hakkındaki iddialarının müstakil bir araştırma konusu yapılması uygun görülmüştür.

- 1 Bu hususta geniş bilgi için bkz. Sabri Çap, *Goldziher Öncesi Oryantalizm ve Hadis*, (Ankara: İlahiyât, 2019), 138-140. Fransisken ve Dominiken tarikatları, 13. asrın başında kurulan ve dünyadan el-tek çekerek zühd hayatı yaşamayı ve Hıristiyanlığı tebliğ etmeyi hedefleyen mistik Katolik tarikatlardır. Bu tarikatlar hakkında geniş bilgi için bkz. Salihe Esen, "Dominiken Tarikatı ve Katolik Kilisesi'ndeki Yeri", (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2015), 69-146; Abdülkadir Kurt, "Hıristiyanlık Tarihinde Fransisken Tarikatı", (Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2012), 64-80.
- 2 Eserin tam adı *Notitia de Machometo et de libro legis qui dicitur Alcoran et de continentia eius et quid dicat de fide Domini nostri Iesu Christi* (Muhammed, Onun Kur'an denilen Şeriat Kitabı, Kur'an'ın Muhtevası ve Hz. İsa ve Dini Hakkında Söyledikleri) şeklindedir.
- 3 Eserin tam adı *De statu Sarracenorum et de Mahomete pseudopropheta eorum et de ipsa gente et eorum lege* (Müslümanların Durumu, Onların Sahte (!) Peygamberi Muhammed, Müslümanlar ve Dinleri Hakkında)'dır.
- 4 William of Tripoli'nin hayatı, eserleri, İslâm ve Müslümanlar hakkındaki bazı görüşleri için bkz. Sabri Çap, "Misyoner ve Oryentalist William of Tripoli'nin İslâm ve Hz. Peygamber Hakkındaki İki Eserinin Değerlendirilmesi". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52 (2020).



## 1. William of Tripoli'nin Hz. Peygamber Hakkındaki Görüşleri

William'ın dikkate alınması gereken görüşlerinin başında onun diğer oryantalistlerden bazı farklılıklar gösteren Hz. Peygamber hakkındaki düşünceleri gelmektedir. William, her iki kitabında da Hz. Peygamber'e geniş yer vermiştir. O, *Notitia de Machometo*'nun hemen başında ithaftan sonra üç konuyu ele alacağını söylemektedir. Bunlardan birincisi "Muhammed kimdir ve onun halkı (ümme) olan Müslümanlar ve yanlış inançları (!) nereden geldi, nasıl hızlı ve güçlü yayıldı?"; ikincisi, "Muhammed'in Arapça el-Kur'an veya Furkan denilen Şeriat Kitabı nasıl ortaya çıktı, onu kim yazdı veya bir araya getirdi"; üçüncüsü, "Bu Kitap hangi inançları ihtiva ediyor ve Hıristiyanlık dininden hangi unsurları taşıyor" şeklindedir.<sup>5</sup>

Her iki kitapta tamamen Hz. Peygamber'e ayrılmış konu başlıkları olduğu gibi farklı meseleler münasebetiyle de Resûl-i Ekrem'den söz edilmiştir. Yazarın polemik veya oryantalistik eserlerin geneli dikkate alındığında Hz. Peygamber için hakaret ifadelerinden kaçındığını söyleyebiliriz. Kanaatimizce bunun en büyük sebebi, aşağıda değinileceği üzere, onun Müslümanların kısa bir süre içinde Hıristiyan olacağına dair beklentisidir.

William, ilk kitabı *Notitia de Machometo*'da ilk üç konu başlığında Hz. Peygamber'den söz etmiştir. Bunlar;

1. "Hz. Muhammed'in<sup>6</sup> soyu ve ona tâbi olanlar",
2. "Hz. Muhammed nasıl kabul gördü",
3. "Hz. Muhammed'in topluluğu nasıl büyümeye başladı" konularıdır.<sup>7</sup> Yazar bunlardan ilk iki konuda Bahîra hâdisesini, sonuncu konuda ise İslâm'ın Hz. Peygamber'le başlayan yayılışını ve fetihleri ele almıştır. Bu kısımda ayrıca dört halife, Emevîler ve Abbasîler dönemine de değinmiştir.

Müellifin *De statu Sarracenorum* adlı ikinci kitabının ilk üç konusu diğer eseriyle aynı olup dördüncü olarak "Muhammed ne zaman öldü" şeklinde bir konu baş-

5 Wilhelm von Tripolis, *Notitia de Machometo*, Hrsg. Peter Engels, (Würzburg- Altenberge: Echter Verlag, Oros Verlag, 1992), 195. Yazar, *De statu Sarracenorum*'da ise yine kitabın hemen başında ithaftan sonra üç konuyu ele alacağını söylemektedir. William of Tripoli'nin iki eseri Peter Engels tarafından Almanca'ya çevrilmiş ve Latincesi ile birlikte yayımlanmıştır. Biz makalede Türkiye'de yayınlığı sebebiyle şahsın isminin İngilizce telaffuzunu (William of Tripoli) kullanmayı uygun gördük. Ancak onun iki eserinin yayınında Almanca telaffuz (Wilhelm von Tripolis) esas alındığı için yazarın eserlerine referanslarda Wilhelm von Tripolis şeklindeki telaffuzuna bağlı kaldık.

6 Yazara ait metinlerde geçen Resûlullah için saygı ifadeleri tarafımızdan konulmuştur.

7 Wilhelm von Tripolis, *Notitia de Machometo*, 195-209.

lığına yer vermiştir.<sup>8</sup> Biz, öncelikle daha geniş olan *De statu Sarracenorum*'daki anlatılanları esas alacağız.

### **1.1. Hz. Peygamber ve Bahîra**

William, kendisinden önce ve sonra İslâm'a karşı reddiye veya polemik türü eser yazan şahısların yaptığı gibi Bahîra'ya geniş yer ayırmıştır. Onun her iki eserinde de Resûlullah (s.a.v.) hakkında verdiği bilgilerin büyük bir kısmını Bahîra kıssası oluşturmaktadır. Yazarın yukarıda belirtilen ilk üç konuda iddia ettiğine göre;

“Milâdî 601 yılında<sup>9</sup>, Hıristiyanlık Mısır'da iyice geliştiği bir zamanda, Arap çölünden, Mekke Araplarının tarafından gelen, Kızıldeniz'in önünden, Sîna Dağı'nın solundan geçip devam eden (Suriye'den Mısır'a giden) yol kenarında bulunan bir manastırda Hıristiyanlık inancına sahip Bahîra adında dindar münzevî bir derviş yaşıyordu. Bahîra'nın münzevî bir hayat sürdürdüğü bu manastıra, dinlenme tesisi gibi, gün boyunca Suriye, Arabistan ve Mısır'dan gelen Hıristiyan ve Sarazen birçok tüccar uğrardı. Bahîra'ya ilhamla, bu manastıra gelenler arasında büyük ve güçlü bir halktan birinin geleceği ve bu kişinin Hıristiyanlara çok büyük sıkıntılar yaşatacağı bildirildi. Bahîra bu yeni doğan kişiyi görmeyi arzu etti ve hergün onun manastıra gelmesini bekledi.

Nihayet uzun süredir beklenen gün geldi ve Arapların “kâfile” dedikleri bir kervanla bir grup tüccar mezkûr manastıra ulaştı. Tüccarlar münzevî keşiş tarafından manastıra davet edildi. Fakat beklenen kişi onların arasında yoktu. Daha sonra hizmetçiler ve develeri bekleyenler de geldiler ve yine ilâhî ilhamla aranan kişi bulundu. Bu şahıs genç, yetim, hastalıklı, fakir ve yoksul, Genesis/Yaratılış, 16'da hakkında 'O, vahşi/yabanî bir adam olacak, onun eli herkese, herkesin eli de ona karşı uzak duracak. Bütün kardeşlerine göre o kendi çadırını kuracak (Kardeşleriyle anlaşmazlık içinde olacak) (Yaratılış, 16:12)' denilen İsmail'in soyundan gelen bir Arap deve bekçisidir. Bunu okuyan, bu gaybî haberin Hz. Muhammed'le gerçekleşip gerçekleşmediğini farkedebilir. Zira görüldüğü üzere, İsmail'in çocukları arasında böyle yabanî ve güçlü hiç birine rastlamıyoruz. Burada söz konusu olan kişiden başka hiç biri çadırlarını herkese karşı açmıyor/kurmuyor.

8 Wilhelm von Tripolis, *De statu Sarracenorum*, Hrsg. Peter Engels, (Würzburg- Altenberge: Echter Verlag, Oros Verlag, 1992), 269-279.

9 Bu tarih *Notitia de Machometo*'da 600 olarak zikredilmiştir. Bkz. A.g.e., 197. Onun bu tarihi niçin vurguladığı anlaşılabilir.

Müslümanlar, bu zamanı Tanrı'nın küçük kulu için gerçekleştirdiği ilk mucize olarak kabul ediyorlar. 'Müslümanların anlattıklarına göre' manastırın bahçesinin küçük kapısı, bu genç girmek istediğinde ilâhî bir işaret olarak genişlemiş ve bir yay gibi yukarıya doğru uzamış, kayser veya kral sarayının ana kapısının girişine benzemiştir.

Genç, sonunda rahip Bahira tarafından kabul edilmiş ve sevimli bir evlat gibi muamele görmüş, yedirilmiş ve giydirilmiştir. Herkes onu kalbine gömmüş, onu münzevî rahibin evlatlığı olarak isimlendirmiştir. O, putlara saygı göstermekten kaçınmak, tek ilâha saygı duymak ve bâkire Meryem'in oğlu İsa'ya tam bir teslimiyetle dua etmek hususunda eğitim-öğretime tâbi tutulmuştur. Manastır mensupları, bütün çabalarına rağmen bu genci sürekli manastırda tutmayı başaramadılar. Onlar, bu kişiden tekrar dönmesine dair söz alarak onu serbest bıraktılar.

Mezkûr genç aynı zamanda üvey babası olarak kabul ettiği zengin bir tüccara da bağlıydı. O, zamanla büyümüş, çalışmış, efendisinin kazancını artırmıştır. Bu arada sık sık manastırdaki hocasına da sadık kalmış ve onu arayıp sormuş, manastırla münasebetini devam ettirmiştir.

Nihayet genç Muhammed'in çabaları sonucu büyük bir refaha ulaşmış olan efendisi öldü. Onun dul eşi, gencin güzelliğini ve çalışkanlığını görünce onu eş olarak aldı. Böylece hizmetçi efendiye dönüştü, zengin oldu, malı, ailesi ve bağluları çoğaldı. Şairin dediği gibi: 'Çok malın olup zengin olursan, çok arkadaşın olur. Hava kararır/bulutlanırsa tekrar yapayalnız kalırsın.'

Daha sonra ona hediyeler sunulmuş, itaat sözü verilmiş, arkadaşları çoğalmış ve pekçok bağluları olmuştur. Bunların en başta geleni, kan akrabası olan kuzeni Ali'dir ve o, Hz. Muhammed'in Fâtıma adındaki kızıyla evlenmiştir. Böylece bütün halk ona saygı duymaya başlamış, onu başkan olarak isimlendirmiş, efendi, lider ve hükümdar gibi ona saygı duymuşlardır.<sup>10</sup> O, arkadaşlarından on kişiyi seçmiş olup bunlardan birincisi Ebû Bekir'dir.<sup>11</sup>

10 *Notitia de Machometo*'da buna ilave olarak onun putperestleri bir olan Allah'ı ibadet etmeye davet ettiği, Hıristiyanların Hz. İsa'yı sevmelerini ve ona saygı duymalarını, Yahudilerin de kendi Tanrı'larına yönelmelerini, hepsinin onu Allah'ın peygamberi olarak kabul etmelerini istediği herkesin "Allah'tan başka ilah yoktur ve Muhammed onun elçisidir" sözünü kabul etmelerini istediği ilave edilmektedir. Bkz. Wilhelm von Tripolis, *Notitia de Machometo*, 201.

11 William, burada diğerlerinin ismini zikretmemiştir. Fakat *Notitia de Machometo*'da onun bağlularının on kişi olduğu, bunlar arasında yeğeni Ali, Ebû Bekir, Hasan, Hüseyin, Osman ve diğerlerinin olduğu, önce on kişi olan bu grubun daha sonra yirmi, sonra kırk, sonra devasâ bir topluluk olduğu ve bunların onu Allah'ın elçisi ve peygamberi kabul ettikleri belirtilmektedir. Wilhelm von Tripolis, *Notitia de Machometo*, 199.

Zamanla Muhammed (s.a.v.) büyüdükçe büyümüş, ona tâbi olanların sayısı ve gücü de artmıştır. Yeryüzünde bulunan valiler, hükümdarlar, krallar ve milletler ondan korkmaya başlamışlardır. Bu arada o sık sık hocası Bahîra'yı ziyaret etmiş, onu arayıp sormuş ve uzun süre onun yanında kalmaya devam etmiştir. Fakat bundan arkadaşları üzüntü duymaya başlamışlardır. Hz. Muhammed (s.a.v.) onu severek dinlemiş ve onun için çok şeyler yapmıştır. Bu sebeple arkadaşları Bahîra'yı öldürme planı yapmışlar fakat krallarından korkmuşlardır.

Arkadaşları, münzevî rahibin bir gece kralları Hz. Muhammed'i, uzun süre tutarak sohbet ettiklerini gördüler ve buna çok kızdılar. Bu esnada krallarının sarhoş olduğunu fark ettiler ve geceleyin rahib Bahîra'yı Hz. Muhammed'in kılıcıyla öldürdüler. Böylece Hz. Muhammed'in aşırı sarhoşluğu sebebiyle hocasını ve destekçisini öldürdüğünü ileri sürerek suçu ona yüklemeyi hedeflediler. Sabah olduğunda Hz. Muhammed ayrılmak için izin istemek ve vedalaşmak maksadıyla hocasını aradı ve onun öldürüldüğünü gördü. Buna çok kızarak ve üzülerek kendinden geçti ve katilleri aramaya başladı. Fakat arkadaşları onu sarhoşken bu cinâyeti işlemekle suçladılar. O, kendi kılıcının kanlar içinde olduğunu gördü ve arkadaşlarının sözüne inandı. Zira o, geçen gece sarhoş olduğunu çok iyi biliyordu, üstelik kendi kılıcı da kanlar içindeydi. Bunun üzerine sarhoşluğu ve ona sebep olan içkiyi yasakladı, içki taşıyanı, içeni, satanı ve satın alanı lânetledi. Bu sebeple dindar Müslümanlar (içki içmeyen bir topluluk olan) 'Recabiten-Rachabitarum' gibi içki içmezler.<sup>12</sup>

Hıristiyan Bahîra öldükten sonra, Hz. Muhammed'in taraftarları bütün askerî disiplinlerden bağımsız, caniler (!) gibi sağa-sola saldırmışlar, yağmacılar gibi her şeyi toplamışlar, öldürmüşler, tahrip etmişler, eyaletleri ve krallıkları felakete sürüklemişler ve bunlar Hz. Muhammed'in ölümüne kadar devam etmiştir."<sup>13</sup>

12 William, *Notitia de Machometo*'da ise Bahîra münasebetiyle içki yasağı efsanesine yer verdiği gibi, İslâm'da domuz etinin niçin haram olduğuna dair de ilginç bir gerekçe söylemektedir. Buna göre Müslümanlar domuz eti de yemezler, çünkü herhangi bir zamanda bir domuz Müslümanlar tarafından yapılan bir camiye girmiş ve burayı kirlletmiştir. Wilhelm von Tripolis, *Notitia de Machometo*, 201. Engels, bu gerekçenin ne İslâm ne de Hıristiyan kaynaklarında bulunduğuna işaret etmektedir. Bkz. Peter Engels, *Wilhelm von Tripolis Tractatus de statu Sarracenorum et de Mahomete pseudopropheta et eorum lege et fide; Notitia de Machometo De statu Sarracenorum. Kommentierte lateinisch-deutsche Textausgabe*. Würzburg- Echter: Altenberge- Oros Verlag, 1992), 377, No: 16. Engels'in kendisine ait ifadelerin naklinde William'in eserlerini ona nisbet ederek referans verdik.

13 Wilhelm von Tripolis, *De statu Sarracenorum*, 269-277. Ayrıca bkz. Peter Engels, "Wilhelm von Tripolis: De Statu Sarracenorum, Bemerkungen zu einem Neuen Textfund". *Zeitschrift der*

William'ın Bahîra efsanesi, Batı kaynaklarında pek gözükmeyen bazı unsurlar taşımaktadır. O, ilginç bir şekilde Hz. Peygamber'in Bahîra ile, hiç gitmediği halde Mısır'da Sînâ Dağı yakınında buluştuğunu ve bir müddet onun yanında kaldığını iddia etmektedir. Yine isim vermeksizin İslâm kaynaklarına nispet etmesine rağmen siyer kaynaklarında bulunmayan bazı hususları zikretmekte ve hâdiseyi Hıristiyan apokaliptikleriyle irtibatlandırmaktadır. Bahîra, öncelikle saygın bir Hıristiyan olarak tanıtılmaktadır.

William'ın sözünü ettiği Bahîra kıssasının bir benzeri Ermeni kaynaklarında da görülmektedir. Ermeni tarihçi Vardan Areveltsi (ö. 1271), Sergius isminde ve Arianizme bağlı râhibin Mısır çölünde Hz. Peygamber'le buluştuğunu, ona Eski Ahid ve (Apokrif kabul edilen İnciller'den) Çocukluk İncili'ni öğrettiğini ileri sürmektedir. Benzer bilgileri Ermeni Kiakos von Gantzac (ö. 1270) da zikretmekte olup her ikisinin Ermeni Thomas Ardzroum/Ardzruni'ye (ö. 910'dan sonra) dayanması muhtemeldir.<sup>14</sup>

Bahîra'nın Hz. Peygamber tarafından öldürüldüğü iddiası ve bu sebeple içki yasağının başlaması iddiası da Batı kaynaklarında bilinmemektedir. Çağdaş yazarlardan Engels'e göre bu, sözlü kaynaklara dayanmaktadır ve Doğu kökenlidir. Ona göre bu, 12. asırda Antakya civarında yazılmış Latince bir kaynağa dayanmakta olup burada Hz. Peygamber Nestûrî hocasının şöhretini kıskanmış, onu uykuda iken öldürmüş fakat bir öğrencisinin onu öldürdüğü iddia edilmiştir. Hz. Muhammed'in yardımıyla öğrencisi tespit edilmiş ve o da öldürülmüştür. Sonra Nestorius'un yerine Hz. Muhammed lider olarak seçilmiş ve içki yasağı da bunun üzerine başlamıştır.<sup>15</sup> William'ın anlattığı Bahîra efsanesine benzer bir anlatım Mısır'da da bulunmaktadır.<sup>16</sup>

*Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Supplement VIII: XXIV. Deutscher Orientalistentag (1988), 81, Dipnot 20. Wilhelm, Notitia de Machometo'da da Bahîra ile ilgili bilgilere yer vermekte, fakat her iki eser arasında bazı farklar bulunmaktadır. Burada Hz. Ali ve Ebû Bekir'den başka Hz. Hasan, Hüseyin ve Osman'dan da bahsetmektedir. Bkz. Wilhelm von Tripolis, Notitia de Machometo, 197-201. Engels, William'ın naklettiği Bahîra hâdisesinin benzerinin Ermeni kaynaklarında da bulunduğunu belirtmektedir. Bkz. a.g.e., 77. William, Bahîra'nın Mısır yakınlarında bir manastırda bulunduğu iddiası başta olmak üzere birçok gerçek dışı bilgiye yer vermiştir. Onun Bahîra hakkındaki değerlendirmeleri için bkz. Engels, a.g.e., 75-81. William'ın Hz. Peygamber hakkındaki görüşlerinin önemli bir kısmını Bahîra ile münasebetleri oluşturduğundan bu konudaki ifadelerini olduğu gibi aktarmayı uygun gördük.*

14 Engels, *Wilhelm von Tripolis*, 77-78. Ermeni kaynaklarında Bahîra hakkında ayrıca bkz. Robert W. Thomson, "Armenian Variations on the Bahira Legend", *Harvard Ukrainian Studies* Vol. 3/4, Part 2. (1979-1980), 884-895.

15 Engels, *Wilhelm von Tripolis*, 79-80.

16 Bkz. Engels, *Wilhelm von Tripolis*, 80-81.

Bahîra'nın öldürülmesine Batı'lı Ricoldo de Monte Croce (ö. 1320) ve *Liber denudationis* adlı eserin mechul yazarı da yer vermiştir. Yine alkol ve domuz eti yasağına dair anlatım, 9. asırda yazılmış olan Arapça ve Süryânîce bir metinde yer almaktadır.<sup>17</sup> Pearson, içki ve domuz eti yasağına dair 9. asra ait Petrus'un Apokalipsinde gaybî haber olarak Mesih'in Petrus'un hocasını öldüreceğini, içki ve domuzu yasaklayacağını bildirdiğini nakleder.<sup>18</sup> Yine şarapla ilgili anlatım Mısır'da ve Doğu Haçlı devletlerinde bilinmektedir. Ayrıca 11 veya 12. asra ait *Liber Denudationis* adlı anonim bir eserde ve Bizans nakillerinde de mevcuttur.<sup>19</sup> Doğu ve Batı Hıristiyan kaynaklarında içkinin yasaklanması ve Bahîra ile irtibatlandırılmasının başka hangi kaynaklarda yer aldığı daha geniş bir araştırmayı gerektirmektedir.

Bahîra'nın öldürüldüğüne dair bilgiler 10. asırda yazılmış olan iki Ermeni kaynağına dayanmaktadır. Ermeni tarihçi Thomas Artsruni (ö. 904-908) ve Aghuank, tarihlerinde birbirinden farklı sebeplerle Bahîra'nın öldürülmesinden söz etmişlerdir.<sup>20</sup> Farklı sebeplerle Bahîra'nın öldürülmesiyle sonuçlanan birçok efsane bulunmaktadır. William ise Bahîra'nın öldürülmesinden söz eden birkaç Latin'den biridir.<sup>21</sup> Onun, Bahîra'nın öldürülmesiyle Hz. Peygamber'in onun rehberliğinden mahrum kaldığı ve bundan sonra ahlâkî değerlerden uzaklaştığı, saldırgan biri olduğu gibi bir kurgusu söz konusudur.<sup>22</sup>

William, Ricoldo ve mechul bir şahısla birlikte Bahîra adına yer veren üç Latin yazardan biridir. Başka eserlerde rahip Sergius'un putperest veya heretik biri ve Hz. Peygamber'e Hıristiyanlığı öğrettiği iddia edilirken William bunlardan bahsetmemektedir.<sup>23</sup> Diğer taraftan William'ın Bahîra efsanesiyle büyük ölçüde paralellik gösteren Arapça/Süryânîce bir metinden söz edilmektedir. Hz. Peygamber'in Bahîra ile karşılaşmasının Hıristiyanlık versiyonu olan bu metin, 9. yüzyıldan son-

17 Jeremy Daniel Pearson, *The Islamic World and the Latin East: William of Tripoli and his Syrian Context*, (PhD diss., University of Tennessee, Knoxville (ABD): 2018), 84-85.

18 Pearson, *The Islamic World and the Latin East*, 85.

19 Edeltraud Klüeting, "Quis fuerit Machometus? Mohammed im lateinischen Mittelalter (11.-13. Jahrhundert)", *Archiv für Kulturgeschichte* 90 (2008), 303.

20 Bkz. Barbara Roggema, *The Legend of Sergius Bahira Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam*, (Leiden - Boston: Brill, 2009), 189. Ayrıca bkz. Cahit Külekçi, "Ermeni Kaynaklarında Siyer Anlatıları -Movses Dasxurants'ının Tarihi Örneği-" *Akademik Siyer Dergisi*, I/1 (2020): 148-149.

21 Bu hususta geniş bilgi için bkz. Roggema, *The Legend of Sergius Bahira*, 189-196.

22 Böyle bir değerlendirme için bkz. Roggema, *The Legend of Sergius Bahira*, 165.

23 Pearson, *The Islamic World and the Latin East*, 76.

ra çoğalmaya başlamıştır.<sup>24</sup> Bahîra kıssasının Hıristiyanlık açısından Arapça, Süryânîce ve Latince birden çok varyantları bulunmakta olup bunların hangisinin önce olduğuna dair farklı görüşler mevcuttur.<sup>25</sup>

William, Hz. Peygamber'in Doğu Hıristiyan kaynaklarında genel olarak farklı vasıflarla ve isimlerle tanıtılan Bahîra ile ilişkilerine yer vermekte ve bu anlatımla İslâm'ın kaynağını Hıristiyanlığa bağlamaktadır.

Görüldüğü üzere Bahîra hâdisesi erken dönemlerden itibaren İbn İshak, İbn Hişâm, İbn Sa'd gibi müelliflere ait siyer kaynaklarıyla birlikte İslâm dışı kaynaklarda da yer almıştır. İslâm tarihinde Hz. Peygamber'in risâletini önceden haber verenlerden birisi Bahîra'dır. İslâm dışı kaynaklarda birçok versiyonunu görmenin mümkün olduğu bu hâdise, Hz. Peygamber hakkındaki çağdaş eserlerde de yerini almaya devam etmektedir. Bilhassa erken dönem İslâm dışı kaynaklarda hâdisenin bütün versiyonlarının tespiti ve ilk defa hangi eser veya eserlerde nasıl yer aldığı ve hangi maksatla uydurulduğunun daha geniş araştırılması gerekmektedir. Fakat bu, bizim konumuzun sınırlarını aşmaktadır.

Son zamanlarda ülkemizde artış gösteren Hz. Peygamber'in risâlet öncesi hayatına dair araştırmalarda onun Suriye yolculuğuna ve Bahîra kıssasına geniş yer verildiği görülmektedir. Bu araştırmalarda hâdisenin sahih olmadığına dair görüşler öne çıkmaktadır.<sup>26</sup> Müslüman yazarlar, Bahîra hâdisesini reddederken diğer bazı gerekçelerle birlikte daha çok müsteşriklerin İslâm'ın ve Kur'an'ın kaynağı olarak Bahîra'yı göstermelerini vurgulamışlardır. Hâlbuki Bahîra hâdisesi İslâm kaynaklarının dışında Süryânî ve Ermeni kaynakları başta olmak üzere Doğu Hıristiyan kaynaklarında, Bizans ve Latin/Batı Hıristiyan kaynaklarında birbirinden farklı şekillerde yer almaktadır. Bunların bazılarında Bahîra yüceltilirken bir kıs-

24 Bkz. Pearson, *The Islamic World and the Latin East*, 78-80; Sidney H. Griffith, "Muhammad and the Monk Bahîra: Reflections on a Syriac and Arabic Text from Early 'Abbâsîd Times, *Oriens Christianus* 79 (1995): 146-174. Bahîra hakkındaki literatürün teşekkülü, yazarları, Bahîra'ya nispet edilen isim ve özellikler ve Hz. Peygamber'le münasebetleri hakkında ayrıca bkz. Krisztina Szilagyi, "Muhammad and the Monk: the Making of the Christian Bahîra legend", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 34 (2008): 169-207.

25 Bkz. Hannes Möhring, *Der Weltkaiser der Endzeit: Entstehung, Wandel und Wirkung einer tausendjährigen Weissagung*, (Stuttgart: Jan Thorbecke Verlag, 2000), 128-130.

26 Örnek olarak bkz. Mehmet Apaydın, *Siyer Kronolojisi* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 236-251; Emine Demil, "Hz. Peygamber'in Risâlet Öncesi Hayatına Dair Rivâyetler", (Doktora Tezi, AÜSBE, 2016), 219-240; İsrâfil Balcı, *Peygamberlik Öncesi Hz. Muhammed*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 240-249; Gülgün Uyar, "Hz. Muhammed'in Risalet Öncesi Hayatına Dair Bazı Rivayet Farklarının Tesbiti", (Yüksek Lisans Tezi, MÜSBE, 1993), 49-56.

mında ise aşığılanmaktadır. Bahîra hâdisesini bütün İslâm ve İslâm dışı kaynakların dikkate alınarak coğrafya ve tarihte nasıl değişikliklere uğradığının ve birbirinden etkilenip etkilenmediğinin ancak etraflıca araştırmayla ortaya çıkacağı anlaşılmaktadır. Türkçe’de bu hususta sınırlı araştırmaya karşılık<sup>27</sup> Batı’da yapılan bir çok çalışma mevcuttur.<sup>28</sup> İslâm ve İslâm dışı kaynakların Bahîra hâdisesinde birbirini etkileyip etkilemediği, etkinin hangi yönde olduğu, gerçeklik, yorum ve ilave unsurlarının bulunup bulunmadığı, Mekke veya Medine yakınlarındaki Hıristiyanlardan biri yerine Busra’daki bir râhibin seçilmesinin sebebi gibi hususlar ayrıntılı araştırmayı gerektirmektedir. Zira İslâmî ve İslâm dışı kaynaklarda birbirinden çok farklı “Bahîra”lar vardır. William ise âdetâ İslâm ve Doğu-Batı Hıristiyan kaynaklarına dayanarak yeni bir Bahîra efsanesi oluşturmuştur.

- 27 Siyer ve İslâm tarihi araştırmalarında bölüm veya dolaylı olarak konuya yer veren çalışmaları bir tarafa bırakırsak; Ahmet Erçetin tarafından “Rivâyetler ve Farklı Yorumlar Işığında Rahip Bahîra Olayı” adıyla bir yüksek lisans tezi (SÜSBE, Konya 2008) hazırlanmıştır. İhsan Arslan’ın “Vahiy Bağlamında Rahip Bahîrâ Olayı’nın Değerlendirilmesi”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8 (2018): 313-341 ve Halis Demir, Recep Tayyip Gedikli, Mikail Şeker’in “İslam Tarihindeki Bir Vakanın Yorum Kritiği: Rahip Bahira Olayı”, *Ağrı İslami İlimler Dergisi*, 2018 (2): 57-92 adlı makaleleri bulunmaktadır. Yine Ali Rıza Sağman’ın İslâm Tarihinde Rahip Bahîrâ Meselesi, (İstanbul: Ahmet Sait Yayınları, 1959) adlı kitabı ile Fatimatüz Zehra Kamacı’nın Richard James Horatio Gottheil’in konuyla ilgili eserinin *Bir Hıristiyan Bahîrâ Efsanesi -Bir Tahrif Örneği (XI-XII. Yüzyıl)* adıyla yapılan tercüme, yorum ve değerlendirmesi (İstanbul: İnkılab Yayınları, 2008) konuyla ilgili çalışmalar arasındadır.
- 28 Örnek olarak bkz. Aloys Sprenger, “Mohammad’s Zusammenkunft mit dem Einsiedler Bahyrâ”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 12 (1858), 238-249; Krisztina Szilágyi, “Muhammad and the Monk: the Making of the Christian Bahira Legend”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 34 (2008), 169-214; Richard Gottheil, “A Christian Bahira Legend”, *Zeitschrift für Assyriologie*, 13 (1898), 189-210; 14 (1899-1900), 203-268; 15 (1901), 56-102; 17 (1903) 125-166; Barbara Roggema, “A Christian Reading of the Qur’an: The Legend of Sergius-Bahira and its Use of Qur’an and Sira”, *Syrian Christians under Islam the First Thousand Years*, Ed. David Thomas, (Leiden: Brill, 2001), 57-73; a.m.f., *The Legend of Sergius Bahira Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam*, Leiden-Boston: Brill, 2009; a.m.f., “Salvaging the Saintly Sergius: Hagiographical Aspects of the Syriac Legend of Sergius Bahîrâ”, *Entangled Hagiographies of the Religious Other*, edit.: Alexandra Cuffel & Nikolas Jaspert, Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2019, 55-83; a.m.f., “The Legend of Sergius-Bahîrâ Some Remarks on its Origin in the East and its Traces in the West”, *East and West in the Crusader States Context-Contacts-Confrontations-II*, Edit.: Krijna Nelly Ciggaar, Herman G. B. Teule, Acta of the Congress Held at Heren Castle in Mai 1997, Leuven: Uitgeverij Peeters, 1999, 107-123; Sidney H. Griffith, “Muhammad and the Monk Bahîrâ: Reflections on a Syriac and Arabic Text from Early ‘Abbâsîd Times”, *Oriens Christianus* 79 (1995): 146-174; Abjar Bahkou, “The Monk Encounters the Prophet-The Story of the Encounter between Monk Bahîra and Muhammad as it is Recorded in the Syriac Manuscript of Mardin 259/2”, *Cultural and Religious Studies*, 3/6 (Nov.-Dec. 2015): 349-357.



## 1.2. Hz. Peygamber'in Vefatı

William'ın *De statu Sarreconum*'da "Muhammed Ne Zaman Öldü" adlı dördüncü konuda ise şu bilgiler yer almaktadır:

Hz. Muhammed'in ölümü hakkında, tâbileri (ümmeti) onun, doğduğu Arap şehri olan Mekke'de öldüğünü söylüyorlar. *Chronica Orientalium*'da yer aldığı üzere onun, kayser Herakleios'un Suriye'de bulunduğu 11. yılda öldüğü kesindir. Bu senede Roma'da Honorius (ö. 638) papalığa seçildi ve Modestus (ö. 630) Kudüs'te patrik idi. Muhammed, kayserin Suriye'ye geldiği ilk yıldan itibaren 11 yıl süreyle refah ve şöhret içinde yaşadı. O, ölümünden sonra geride Fâtıma adında kızından başka vâris bırakmadı. Onun da kırk gün sonra babasının ardından vefat ettiği söylenir.<sup>29</sup>

William devamla Hz. Ebû Bekir'in halife olduğunu ve onun zamanında fethedilen yerlerin genişliğini açıklamaktadır. O, Hz. Peygamber'in ölümüne dair aktardıklarını Euty chius'un *Chronica Orientalium* adlı eserine nispet etmesine rağmen buradaki bilgilerin farklı olduğu belirtilmektedir.<sup>30</sup>

*Notitia de Machometo*'da ise William, Hz. Peygamber'in vefatı hakkında daha farklı bir bilgi vermektedir. İslâm yayılırken, İskenderiye'de bulunan yerlilerle Bizanslı tüccarlar arasında tartışma çıkmış, Bizanslılara karşı Mısırlılar ücret karşılığında Hz. Peygamber'in ordusundan yardım istemişlerdir. Hz. Muhammed onların bu talebini onaylamış, fakat İskenderiye'ye ulaşmadan 63 yaşında vefat etmiştir.<sup>31</sup>

Yazar, Müslümanlara isnad ederek Hz. Peygamber'in, doğduğu şehir olan Mekke'de vefat ettiğini bildirmektedir. Ortaçağ'da Batı'da Hz. Peygamber'in kabrinin Mekke'de olduğu bilgisi oldukça yaygındır.<sup>32</sup> Diğer bazı konularda olduğu gibi

29 Wilhelm von Tripolis, *De statu Sarracenorum*, 277.

30 Bkz. Engels, *Wilhelm von Tripolis*, 96-97.

31 Wilhelm von Tripolis, *Notitia de Machometo*, 203. Guibert de Nogent'in 1109'da yazdığı ve en erken Latince eserlerden kabul edilen *Gesta Dei per Francos* adlı eserinde Hz. Peygamber'in İskenderiye yakınlarında bilinmeyen bir yerde öldüğüne dair verdiği bilgi için bkz. Micheline Di Cesare, "On Relics and Mausoleums: The Death of the Prophet Muhammad between History and Legend in the Mediterranean Context", *Propaganda and (Un)covered Identities in Treatises and Sermons: Christians, Jews, and Muslims in the Premodern Mediterranean*, Edit.: Cándida Ferrero Hernández & Linda G. Jones (Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona Servei de Publicacions, 2020), 60, 63.

32 Bu hususta geniş bilgi için bkz. Cesare, "On Relics and Mausoleums: The Death of the Prophet Muhammad between History and Legend in the Mediterranean Context", 57-70; Rotter Ekkehart, "Mohammed in der Stadt, Die Erkenntnis um die Stadt Medina und das dortige Prophetengrab im mittelalterlichen Europa", *Zeitschrift für historische Forschung*, 36 (2009): 183-233.

onun bu hususta Batı'daki genel kabulün etkisinde kaldığını görmekteyiz. William'a göre Resûlullah'ın vefatından sonra onun on arkadaşıdan birincisi olan Ebû Bekir halife olmuş ve onun zamanında Müslümanların hâkimiyeti genişlemiştir.<sup>33</sup> Onun aşere-i mübeşşere telakkisine imada bulunduğu anlaşılmaktadır. William, Müslümanlardan nakilde bulunmakta, fakat bu hususta bir şahıs ismi ve herhangi bir eser adı zikretmemektedir. Bu bilgilerin yazılı veya sözlü kaynağa dayandığı hakkında bir şey söylemek mümkün değildir.

William, Hz. Peygamber'in vefatı hakkında açıkça yanlış olan iki farklı bilgi nakletmektedir. Onun bir nakline göre "Hz. Muhammed 63 yaşında İskenderiye önlerrinde" vefat etmiştir.<sup>34</sup> Diğerine göre ise "ona tabi olanlar, onun doğduğu şehir olan Mekke'de öldüğünü" söylemişlerdir.<sup>35</sup> Onun Müslümanlara nispet ederek aktardığı bilginin yanlış olması kasıt veya dikkatsizlik sonucu olabilir.

### **1.3. Mısır'ın Hz. Peygamber Tarafından Fethedildiği İddiası**

William'ın Mısır'ın Müslümanlar tarafından fethedildiğine dair nakilleri de Hz. Peygamber'le ilişkilidir. O, *Notitia de Machometo*'da, Bahîra öldükten sonra Hz. Muhammed'e bağlı olanların, Moğolların yaptığı gibi, şehirlere ve kalelere saldırdıklarını, Müslüman olmayanları öldürdüklerini, kendilerine katılanları ise koruduklarını, Herakleios'un (ö. 641) İran kırsası Hüsrev'i (ö. 628) yendikten sonra Konstantiniyye'ye çekilmiş olduğundan, Bizans'a bağlı eyaletlere Bizans ordularının koruyamadığı bir zamanda saldırdıklarını belirtir ve şöyle devam eder:

"Bu arada İskenderiye'de oturanlar arasında bir tartışma çıktı. Bir tarafta yerli Mısırlılar, diğer tarafta ise Rum asıllı tüccarlar vardı. Mısırlılar Rumların kendilerinden üstün olduklarını görünce o zamanda güçlü olan Hz. Muhammed'in ordusundan büyük bir ücret karşılığında destek istediler. Hz. Muhammed onların isteğini onayladı fakat kendisi İskenderiye'ye ulaşmadan 63 yaşında vefat etti. Buna rağmen ordu Hz. Muhammed'in verdiği sözü yerine getirdi. Mısırlılara yardım edildi, fakat onlar Rumların sürülmesi karşılığında söz verdikleri ücreti ödemek istemediler. Fakat galip gelen Müslümanlar 'söz verdiğiniz ücret sizde kalsın. Biz zaferden memnunuz, fetihle alınan ganimeti paylaşacağız. Güçlü ordumuzla fethettiğimiz şehir

33 Wilhelm von Tripolis, *De statu Sarracenorum*, 277-279. Bu değerlendirme, Üsâme ordusu hakkında olabilir.

34 Wilhelm von Tripolis, *Notitia de Machometo*, 221.

35 Wilhelm von Tripolis, *De statu Sarracenorum*, 277.

bizimdir. Önceleri siz yerli, biz misafirdik. Hz. Muhammed'in kabiliyet ve lütfuyla artık biz efendi olduk, sizler ise kölelersiniz' dediler. Böylece onlar bu şehrin heretik patriği Dioskoros (ö. ?) zamanından beri aralıksız olarak İskenderiye'ye sahipler."<sup>36</sup>

Bilindiği gibi Mısır, Hz. Peygamber zamanında değil, Hz. Ömer zamanında fethe edilmiştir. William'ın sözünü ettiği hususun Hz. Peygamber'in Mukavkis'a yazdığı mektupla irtibatlı olması ihtimal dâhilindedir. William ilginç bir şekilde hem Bahîra ile görüşmeyi hem de Hz. Peygamber'in vefatını Mısır'la irtibatlandırmıştır.

#### **1.4. Kâinatın Hz. Peygamber İçin Yaratıldığına Dair Tartışmalar**

William'ın dile getirdiği diğer bir husus ise kâinatın Hz. Peygamber için yaratıldığı, Hz. Peygamber yaratılmasaydı, kâinatın yaratılmayacağına dair tartışmalardır. Yazar, Cuma namazı hakkında geniş bilgi verirken namazın sonunda hutbede "Ravi'nin (kâdî) Allah'a hamd ettikten sonra peygamberi övüp medhettiğini, sonra Hıristiyanlara hakaret ettiğini, İncil'i tahrif ettikleri ve Hz. Muhammed'in düşmanı oldukları için onları azarladığını söylemektedir. Hatibin, hutbesini ve İslâm'ı methetmeyi, eğer Allah gelecekte böyle büyük bir peygamber göndermeyi takdir etmemiş olsaydı gökleri, yeri ve bütün insanları yaratmayacağını, bu peygamberin adının cennetin kapısının üzerinde yazılı olduğunu ve onun Allah'ın peygamberi olduğunu kabul etmeyen hiçbir kimsenin bu kapıdan giremeyeceğini bildirerek tamamladığını söylemektedir."<sup>37</sup>

#### **1.5. Hz. Peygamber'in Risâletini Reddetmesi**

William, Hz. Peygamber'in risâletini doğal olarak reddetmekte ve farklı konular münasebetiyle bunu mükerreren dile getirmektedir. Onun risâletle ilgili ileri sürdüğü polemik türü argümanları ise dört İlahî kitabın bildirdiğine göre Hz. İbrahim'den itibaren gönderilen bütün peygamberlerin İsrailoğullarından olduğu ve Hz. Muhammed'in Yahudi olmadığı ve Hz. İsa'nın onun peygamberliğini bildirmediğidir. Onun Hz. Peygamber hakkındaki polemiklerinin Batı ve Doğu Hıristi-

36 Wilhelm von Tripolis, *Notitia de Machometo*, 203-205. Yazar devamla İslâm fetihleri hakkında ayrıntılı bilgi vermektedir.

37 Wilhelm von Tripolis, *Notitia de Machometo*, 261. İslâm kaynaklarında böyle bilgiler bulunmakla birlikte bu ifadeler hutbede dile getirilmemektedir. Fakat erken dönemlerde gay-i Müslimlerle birlikte yaşanan beldelerde istisnai ve bireysel olarak böyle bir uygulama olabilir. Zira yazar, Haçlı seferlerinin devam ettiği bir ortamdan söz etmektedir.

yan kaynaklarıyla örtüşüğünü söyleyebiliriz. William, Resûlullah'ın risâletini red gerekçesi olarak peygamberlerden hiç birinin şehvet düşkününü, içki bağımlısı, katil, yağmacı, bütün insanları kendi peygamberliğini kabul etmeye zorlayan veya kılıcıyla öldüren Hz. Muhammed gibi despot/zalim (!) olmadığını iddia etmektedir. O, bütün Müslümanların da Hz. Muhammed gibi, insanları korkutarak İslâm'ı kabul etmeye zorladıklarını ve İslâm'ı kılıçla yaydıklarını iddia etmekte ve "Ey Müslüman! Nasıl peygamberin Muhammed'in Allah tarafından gönderildiğini ve onun dininin Allah'tan olduğunu iddia edersin?" diyerek polemik yapmaktadır.<sup>38</sup>

Yine Hz. Peygamber'in okuma-yazma bilmediği halde nasıl bir kitaba sahip olabileceğini, Kur'an'ın Hz. Osman'ın Peygamber'in ölümünden 11 yıl sonra, öldürülme korkusuyla Müslüman olan Yahudi ve Hıristiyanların yardımıyla bir araya getirdiğini bütün Müslümanların kabul ettiğini, bu sebeple Kur'an'ın Hz. Peygamber'e değil Osman'a ait olduğunu, Kur'an'da Hz. Peygamber'in isminin sadece bir yerde geçtiğini ve burada da onun övülmediğini, Kur'an'ın Hz. Meryem'i Hârûn'un kardeşi olarak zikrettiğini ve Hz. Peygamber'in gelecekte haber vermediğini bir Müslümanla polemik üslûbuyla dile getirmektedir.<sup>39</sup> William'ın Resûlullah'ın peygamber olmadığına delil olarak ileri sürdüğü diğer bir husus da yine birçok polemik eserinde görüldüğü üzere onun istikbalden haber veren gaybî haberlerinin olmadığıdır.<sup>40</sup> Ancak aşağıda görüleceği üzere o, Hz. Peygamber'e ait olduğunu belirttiği bazı gaybî haberleri delil olarak kullanmakta ve bunları doğru kabul etmektedir. Böylece o kendisiyle çelişmektedir. William'ın Hz. Peygamber'in risâletini reddederken diğer reddiye ve apolojik literatürdeki argümanlardan farklı bir şey ileri sürmediğini söyleyebiliriz.

William, diğer taraftan Memlûk sultanlarından I. Baybars'ın (1260-1277) Peygamber sevgisini ve Hz. Peygamber'e bağlılığını takdir etmektedir. Baybars hakkında övücü sözler söyleyen William, onun Hz. Muhammed'e çok saygılı olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre Baybars, sadece bir defa Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret etmiş olmaktan memnun değildi. Bu sebeple ikinci defa yola çıktı ve bu seferinden, "De statu Sarracenorum'un yazıldığı sene olan 1273" yılında dönmeğe istiyordu.<sup>41</sup>

38 Wilhelm von Tripolis, *Notitia de Machometo*, 245. William, devamlı "Senin bütün âlimlerin Muhammed'in asla bir harfi bile tanımadığını bilirler. O, nasıl dinini ihtiva eden bir kitap yazmış olabilir?" diyerek polemik sürdürmektedir.

39 Bkz. Wilhelm von Tripolis, *Notitia de Machometo*, 239-249; *De statu Sarracenorum*, 341.

40 Wilhelm von Tripolis, *Notitia de Machometo*, 249.

41 Wilhelm von Tripolis, *De Statu Sarracenorum*, 329.

### 1.6. Hz. Peygamber'in Hadislerini Delil Olarak Kullanması

Doğu'da ve Batı'da bilhassa Ortaçağ'da İslâm ve Hz. Peygamber aleyhtarını yazılan eserlerde Kur'an'dan alıntılar yapılırken hadisler nadir olarak kullanılmaktadır.<sup>42</sup> William'ın erken sayılabilecek bir dönemde hadislere yer vermesinin dikkat çekici olduğunu belirtmeliyiz.<sup>43</sup> O, genel olarak bir Müslümana hitaben yürüttüğü polemikte "Senin inancına göre İsa bütün peygamberlerden üstün ve gökte hayatta olup ölmemiş ve Muhammed ölmüş ve sen onun ruhunun nerede olduğunu bilmiyorsan, o hayatta iken kendi ümmetinin yetmiş gruba ayrılacağını, bunlardan sadece bir grubun kurtuluşa ereceğini ve bu grubu kimsenin tanımadığını söylemişse, sen böyle bilgisiz, hayırdan çok bozgunculuğu öğreten birinin yolundan gitmekten korkmuyorsun? Niçin hayatta olan ve kendisine tâbi olanlara hayat vaadeden İsa'ya koşmuyorsun?" diyerek 73 fırka hadisine<sup>44</sup> işarette bulunmakta ve bu rivayeti kendine göre yorumlamaktadır.<sup>45</sup> Erken dönemden itibaren William'la birlikte diğer bazı gayri-müslim yazarların hadisleri yorumlamaları müstakil bir çalışma hacmine sahiptir.

William, Müslümanların hükümdarlarından ve bu münasebetle Bağdat, Mısır ve Marakeş'te bulunan üç halifeden söz ederken Bağdat'taki halifenin Peygamber'in mirasına sahip olduğunu söyledikten sonra şöyle der: "Bu hükümdarı- her mezhebin âlimleri böyle diyorlar ve bu, Müslümanların umumî bir inancıdır- 42 vâris takip edecek ve daha sonra Muhammed'in soyu ve Ehl-i beyt'i zulüm ve şiddetle sona erecek. Artık bu şehirde başka bir halife gelmeyecek. Müslümanlar bunu Peygamber'in bir gayb haberi kabul ediyorlar. Bu sayının tamamlanmasından sonra diğer bir halife, yani 43. kişi gelince, Müslümanlar Hz. Muhammed'in gaybî haberinin gerçek olmadığına inandılar, fakat daha sonra Bağdat, 1253'de Moğollar tarafından alınıp tahrip edilince bunu hakikat/doğru kabul ettiler."<sup>46</sup>

William, *Notitia de Machometo'da* ise üç gaybî haber aktarır. O, Müslümanların dinlerinde Rumların veya Latinlerin onlar tarafından mağlub edileceğini, onların mağlup ve yok edilmeleri gerektiğinin yazılı olduğunu ve Müslümanlardan buna itiraz eden hiçbir kimsenin olmadığını belirtir.<sup>47</sup>

42 Oryantalistik eserlerde hadislere yer verilmesi hakkında geniş bilgi için bkz. Sabri Çap, *Goldziher Öncesi Oryantalizm ve Hadis*, İlahiyat, Ankara: 2019.

43 William of Tripoli'nin hadis nakli ve yorumları için ayrıca bkz. Çap, *Goldziher Öncesi Oryantalizm ve Hadis*, 150-154.

44 Ebû Dâvud, "Sünne", 1; Tirmizî, "İmân", 18; İbn Mâce, "Fiten", 17.

45 Wilhelm von Tripolis, *Notitia de Machometo*, 249.

46 Wilhelm von Tripolis, *Notitia de Machometo*, 251.

47 Wilhelm von Tripolis, *Notitia de Machometo*, 261. Benzer bir hadis için bkz. Müslim, "Fiten", 9.

William, *De Statu Sarracenorum* adlı eserinde “Müslümanların (Sarazenlerin) papaları olarak gördükleri halifenin hâkimiyeti ve kaç halife olacağına dair” adlı konu başlığında Hz. Muhammed’den sonra Arapların halife diye isimlendirilen ve Hz. Muhammed’in halefi olan 42 idarecinin bulunduğunu, bunun bir gaybî haber olduğunu, “yazarların ve Müslüman âlimlerin” Müslümanların hâkimiyetlerinin ve devletlerinin 42 halifeden sonra tahrip olup yok olacağını haber verdiğini söylemektedir. Yine onun iddiasına göre 43. halife işbaşına geçince birçok Müslüman, peygamberlerinin yalan söylediğine (!) inanmıştır. Ancak, Moğol hükümdarı Hülâgû’nun (ö. 663/1265) Bağdat’ı ele geçirip Hz. Muhammed’in Ehl-i beyt’inden olan 43. halifeyi bütün çocukları ve akrabalarıyla birlikte öldürünce onun neslinin hâkimiyetinin sona erdiğini kabul etmişlerdir. Çünkü Peygamber’in soyundan veya kabilesinden geride halife olarak isimlendirebilecekleri kimse kalmamıştı. Böylece Hz. Muhammed’in soyunun devleti ve hâkimiyeti, Araplardan Türklere geçmiştir.<sup>48</sup>

William’ın hadislere yer verdiği en geniş bölüm ise 23. konu olan “Müslümanların Sonu Hakkında”dır. O, Müslümanların kendi sonlarına dair kesin bilgi ve sağlam inanca sahip olduklarını iddia ettikten sonra şöyle der:

Muhammed şöyle demiştir: Müslümanlar muhacir olarak başladılar ve daha önce oldukları gibi tekrar muhacir olacaklar. Müslümanların âlimleri nakledilen bu sözü şöyle yorumluyorlar: Müslümanlar üç gruba ayrılacak suretiyle İslâm son bulacak. Bir grup kılıç altında ölecek, bir grup çöle kaçacak ve orada yok olup gidecek ve bir grup ise Hıristiyanlığa geçecek. Onların diğer bir inanç kaidesi ise şöyledir: Sarazenlerin dini Muhammed’in kılıcıyla yükseldi ve Allah’tan gelen bir kılıçla yıkılacaktır. Kısaca ifade edilecek olursa; İslâm kılıçla başladı, tekrar kılıçla sona erecektir.<sup>49</sup>

Diğer bir inanç ise şöyledir: Yahudiler kendi zaman ve mevkilerine sahip-tiler ve yok oldular. Aynen böyle, Sarazenlerin varlığı ve hâkimiyeti de yok olacaktır. Fakat Hıristiyanların inancı ve varlığı Hz. İsa şu an hayatta olarak beklediği gökten tekrar gelinceye kadar ve her şeyi dosdoğru yapıncaya kadar ve deccali öldürünceye kadar devam edecek.

48 Wilhelm von Tripolis, *De statu Sarracenorum*, 295-297. William, Müslümanların hiçbir halifesinin kalmadığını belirttiği diğer bir yerde de söz konusu gayb haberinin doğruluğunu belirtmektedir. bkz. *a.g.e.*, 303-305.

49 Wilhelm von Tripolis, *De statu Sarracenorum*, 331; *Notitia de Machometa*, 251. Ancak o, bu rivayetler için bir kaynak belirtmemektedir.

Yine kimsenin yalanlamadığı diğer bir inanç daha vardır ve bu metin şöyle der: Eğer Hz. Muhammed'in Ehl-i beyt'i ve Bağdat'ta halifenin sarayında sürekli saygı gösterilen soyu sona ererse, Müslümanların dini ve ümmeti de son bulur. Fakat Hülâgû adındaki Moğol hükümdarı tarafından Bağdat ele geçirilip halife öldürülünce bu hane tamamen yok oldu. Bu, daha önce söylendiği gibi 1253<sup>50</sup> yılında gerçekleşti. Bu yüzden Müslümanlar onların sonu çok yakındır diyorlar.

Yine diğer bir inanç daha vardır: Hebbas (Abbas) adıyla Bağdat'ta ilk halife olanın soyundan, sadece 42 halife gelecektir. Bu sayı, Hülâgû'nun 43. halifeyi öldürmesinden önce tamamlandı.

Diğer bir belge ise daha öncekileri de tasdik eden şu (bilgidir): Müslümanların devleti ve hükümraniği Arapların elinden alınacak ve Türklerin eline geçecektir. Müslümanların artık bir zamanlar Bizans Hıristiyanlarından aldıkları ülkede Araplardan gerçek bir sultanları yoktur. Onların, Araplardan ileride geleceğini bekleyebilecekleri bir halifeleri de yok. Zira Muhammed halifenin hâkimiyeti sona erer ermez, Arapların hükümraniğinin da sona ereceğini söylemişti.<sup>51</sup>

Görüldüğü üzere William fiten ve kıyamet alametleriyle ilgili bazı rivayetleri nakletmiştir. O, bu rivayetler için kaynak olarak bir şahıs veya eser belirtmemiştir. William'ın aynı zamanda İslâmî rivayetleri yorumladığını görüyoruz. Bu tarz yorumlar diğer bazı reddiye ve polemik türü eserlerde de vardır. Bu yorumlar İslâm âlimlerine, sözlü kaynaklara ve Müslümanlarla yaptıkları teolojik tartışmalara dayanabilir. William, fiten hadislerine ve nüzül-i İsâ rivayetlerine atıfta bulunmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki, bu tarz rivayetler teolojik tartışmalarda söz konusu edilmekte, bunlara Hıristiyanlık apokaliptik nakil ve yorumları da eklenmektedir.

### **1.7. Hz. Peygamber'e Hakaret İfadelerinin Azlığı**

Ortaçağ Latin polemik ve apolojik edebiyatında Hz. Muhammed için sahte bir peygamber, deccal'ın öncüsü, deccal, putperest veya heretik gibi çeşitli ifadeler kullanılırken<sup>52</sup> William'ın, kendi döneminde kullanılan hakaret ifadelerinden kaçındığını görmekteyiz. Kendisinden öncekilere, çağdaşlarına ve sonrakilere

50 Doğrusu 1258 yılıdır. Bkz. Siegfried Raeder, *Antworten auf den Islam, Texte christlicher Autoren vom 8. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, (Neukirchen: Neukirchener Verlag, 2006), 60-61.

51 Wilhelm von Tripolis, *De statu Sarrazenorum*, 331-335. Yazar bunlar arasında "Kur'an'da şöyle yazılıdır" diyerek Rûm sûresinin ilk âyetlerini de söz konusu etmektedir.

52 Maciej (Łódź)Dawczyk, "The Image of Muhammad in Riccoldo da Monte di Croce's Contra legem Sarrazenorum", *Studia Ceranea* 9 (2019): 394.

nispetle az sayıda hakaret ifadesi kullanan yazarın, Hz. Peygamber hakkında kullandığı tahkir ifadelerinin başında, birkaç defa tekrarladığı “sahte peygamber” ifadesi gelmektedir.<sup>53</sup> William, Hz. Muhammed hakkında bir miktar doğru bilgi nakletmekteyse de genel olarak o da Hz. Peygamber’i tarihî kimliğinden oldukça uzak bir şekilde takdim etmektedir.

## 2. William of Tripoli’nin Kur’an Hakkındaki Görüşleri

William’ın her iki eserinin önemli bir kısmı Kur’an hakkında bilgi vermeye ve Kur’an’dan yapılan nakillere ayrılmıştır. O, *Notitia de Machometo*’nun hemen başında eserin muhtevasını zikrettikten sonra Müslümanların şeriat kitabının (Kur’ân) nasıl oluştuğunu ele alacağını belirtir ve bu kitaba Arapça “Alcoran-el-Kur’ân” veya “Forcan (Furkân)” denildiğini belirtir.<sup>54</sup> William, 15 konu başlığından ibaret olan *Notitia de Machometo* adlı eserinin 5. “*Muhammed’in Kanunu/Kitabı nasıl ve nereden geldi*”, 6. “*Beş Kitap Allah’ın diniyle gökten geldi, Müslümanlar kendi kitaplarının kutsal kitaplar arasında olduğunu iddia ediyorlar*”, 7. “*Kur’an’ın girişi nasıldır*”, 9 ve 10. “*Sarazenlerin kitabının Hz. İsa, Hz. Meryem ve Hıristiyanlar hakkında şahitliği*” konu başlıkları altında Kur’an hakkında bilgi vermekte, 9 ve 10. konularda ise Kur’an’dan Hz. İsa, Hz. Meryem ve Hıristiyanlık hakkında âyetler aktarmaktadır.<sup>55</sup>

Yazarın diğer eseri *De statu Sarracenorum*’un ise 24. “*Kur’an nasıl oluşturuldu*”, 25. “*Kur’an’ın muhtevası*” ve 26. “*Müslümanların Allah’ın Tevrat ve İncil’den sonra niçin Kur’an’ı gönderdiğine dair görüşleri*” konu başlıkları doğrudan Kur’an hakkındadır.<sup>56</sup> Devam eden 27-48. konular ise Hz. İsa, Hz. Meryem ve Hıristiyanlık hakkında Kur’an’dan aktarılan çok sayıdaki âyetlerden oluşmaktadır.<sup>57</sup> Bu başlıkların bazılarında sadece âyetlere yer verilmiştir.

53 Bkz. Wilhelm von Tripolis, *De statu Sarracenorum*, 365.

54 Wilhelm von Tripolis, *Notitia de Machometo*, 195.

55 Wilhelm von Tripolis, *Notitia de Machometo*, 210-237. Arada kalan 8. konu ise cennet hakkında olup aynı zamanda birkaç âyet nakledilmiştir.

56 Wilhelm von Tripolis, *De statu Sarracenorum*, 334-341.

57 Wilhelm von Tripolis, *De statu Sarracenorum*, 341-361. William’ın, *Notitia de Machometo*’da tercüme ettiği âyetler şunlardır: Fâtiha sûresi; Bakara, 2/1-4, 253; Âl-i İmrân, 3/35-37, 42-43, 45-51, 55; Nisâ, 4/3, 155-158; Mâide, 5/46-47, 110, 112-115; Meryem, 19/16-33; Enbiyâ, 21/91; Rûm, 30/2-3; Zuhruf, 43/57-59, 63-64; Hadîd, 57/27; Saf, 61/14; Tahrim, 66/12; İhlâs, 112/1-4. Fâtiha ve İhlâs sûreleri hariç, diğer bazı âyetler biraz farklı biçimde *De statu Sarracenorum*’da da bulunabilmektedir. Bkz. Hartmut Bobzin, *Der Koran im Zeitalter der Reformation Studien zur Frühgeschichte der Arabistik und Islamkunde in Europa* (Würzburg: Ergon Verlag, 2008), 588.



Bobzin, *Notitia de Machometo*'daki Kur'an tercümelerinin Robert von Ketton (ö. 1160) veya Marcus von Toledo'nun (ö. 1256) daha önceki Kur'an tercümelerinden farklı olduğunu ve doğrudan Kur'an'dan yapıldığını düşünmektedir.<sup>58</sup> Engels ise, çevirilerin William'ın kendisine ait olduğuna dair tereddüt taşımaktadır.<sup>59</sup> O, tercümelerin en azından bir kısmını başka kaynaklardan almış olabilir.

## 2.1. Kur'an'ın Teşekkülü

William'ın her iki eserinde üzerinde durduğu konulardan birisi, Kur'an'ın anlamı, muhtevası ve cem edilmesi hususudur. Onun en tuhaf görüşlerinden biri Kur'an'ın teşekkülü hakkındadır. O, *De Statu Sarracenorum*'da "Kur'an nasıl bir araya toplandı" adlı 24. konuda Kur'an için "Alcoranum (el-Kur'ân)", "Meshaf (Mushaf)" veya "Hatine"<sup>60</sup> denildiğinden söz etmekte ve yazılı veya sözlü olduğunu belirtmeksizin İslâm âlimlerine nispet ederek Kur'an'ın nüzûlü, muhtevası ve bilhassa cem'i hakkında genişçe nakillerde bulunmaktadır.<sup>61</sup> William'ın devam eden 25. konusu da "Kur'an'ın Muhtevası" adını taşımaktadır.<sup>62</sup> Onun Kur'an hakkındaki üçüncü konu başlığı (26. konu) ise "Sarazenlerin Tevrat ve İncil'den sonra Allah'ın niçin Kur'an'ı indirdiği hakkındaki görüşleri" şeklindedir. O, bu hususta İslâm âlimlerine dayandırdığı bazı bilgileri nakletmektedir.<sup>63</sup> William, Kur'an hakkında İslâm âlimlerinden şöyle bir bilgi aktarmaktadır:

*"Müslümanların âlimlerinin anlattıklarına göre, Hz. Muhammed 45 yaşlarında iken<sup>64</sup>, Cebrail adlı meleğin ona ilâhî istekleri bildirmek ve öğretmek suretiyle kendisinin Allah'ın bir peygamberi olduğunu açıklamaya başladı. Bu vahyolunanlar daha sonra onun ümmeti tarafından bir araya toplandı ve*

58 Bobzin, *Der Koran im Zeitalter der Reformation*, 588.

59 Bobzin, *Der Koran im Zeitalter der Reformation*, 589. William'ın Arapça bilgisine dair Engels'in değerlendirmesi için bkz. Engels, *Wilhelm von Tripolis*, 85-89.

60 Engels, bu kelimenin gerçekte ne olduğunu tam olarak belirleyememiş, "hikmet", mühür anlamında "hatem", kutsal anlamında "haram" ve Kâbe'nin bir bölümü olan "hatim" anlamında olabileceğini belirtmiştir. Engels, *Wilhelm von Tripolis*, 434, Nr. 342. Prutz ise bu kelimeyi Latince "Harine" şeklinde kaydetmiştir. Bkz. Hans Prutz, *Kulturgeschichte der Kreuzzüge*, (Berlin: Königliche Hofbuchhandlung, 1883), 590.

61 Wilhelm von Tripolis, *De statu Sarracenorum*, 335-337. Ayrıca bkz. Raeder, *Antworten auf den Islam*, 64-65.

62 Wilhelm von Tripolis, *De statu Sarracenorum*, 337-339. Kur'an'da Hz. Peygamber'in isminin dört yerde (Âl-i İmrân 3/144; Ahzâb 33/40; Muhammed 47/2; Fetih 48/29) zikredildiği mälumdur.

63 Wilhelm von Tripolis, *De statu Sarracenorum*, 339-341.

64 Hz. Peygamber'e vahiy 40 yaşında iken geldiği bilinen bir husustur. Yazarın bu yanlış bilgiyi Müslümanlara nisbet etmesi anlaşılabilir.

*böylece zikredilen kitabı oluşturdular. Fakat onlar bu kitabın (bildirdiklerinin) gerçek olduğunu ispat edemezler. Zira hakikat Katolik Hıristiyanların onu anlattıkları gibidir.*

Muhammed'in ölümünden yaklaşık 40 yıl<sup>65</sup> sonra, onun arkadaşlarından hayatta olanlar, 'Muhammed vasıtasıyla Hacer ve İsmail'in soyundan gelen Arapların çocuklarına verilen, Allah'ın Kanunu ve Öğretisi' adını taşıyan bir kitap yazmayı görüşmek üzere bir araya geldiler. Oybirliğiyle alınan karar ile kitabı yazma ve biraraya toplama yetkisi, onlardan Effan'ın oğlu Esmen (Osmân b. Affân) isminde birine verildi.

Fakat Osman bu iş için yetişmediğinden, itibar ve saygınlığı olan mümtaz kitabı bir araya getirmede kendisine yardımcı olabilecek, âlim kabul ettiği, ölüm korkusuyla Müslüman olan mutsuz ve zayıf birkaç Hıristiyan ve Yahudi âlimi seçti. Bunlar bir araya gelip Muhammed'in ne hayatında ne de öğretilerinde söz edilmeye veya övülmeye değer hiçbir şey bulamadıklarından, yalancılığın ve hilekârlığın kralı gibi, edebî bir kompozisyona hâkim olmayan, öğretme sanatından hiçbir şey anlamayan, yazarken filozofun, tarihçinin ya da peygamberin izini takip etmeyen, aksine daha çok falcının peşinden giden, ne ahlâkı, ne bilgiyi, ne tarihi ve ne de inancı öğretmeyen kimseler olarak söz konusu kitabı, alıntılarını bir araya getirerek yazdılar.

Bu sebeple şöyle denilmesi yerindedir: Bu kitap, diğer kuşların renkli tüylerini ödünç alan ve onlarla süslenmiş olan, bir araya toplanmış kuşların meclisine giren ve cennetten gelmiş bir kuşmuş gibi itibar gören, fakat kuşlar onun tüylerini sükküp alınca garip tüylerle süslenmiş bir karga olduğu, güzel tüylerden mahrum olduğu ortaya çıkınca, kahkahalara yol açan bir karga gibidir. Yani sözü edilen bu kitap, kara bir karga gibidir. Çünkü bu kitapta Muhammed'e ait sadece karanlık ve çirkinlik vardır. Fakat Kitab-ı Mukaddes'ten alınmış güzel ve parlak sözlerle süslenmiş olduğu için, o ilâhî bir kaynaktan geliyormuş gibi görünmekte ve bu sebeple ona hayran olunmakta ve övülmektedir."<sup>66</sup>

Yazar, Müslümanların Kur'an'ın Hz. Peygamber 45 yaşında iken vahyolunduğunu söylediklerini ileri sürmekte, gerçekte Kur'an'ın vahiy olduğunu reddederek

65 Prutz (*Kulturgeschichte der Kreuzzüge*, 590), Raeder (*Antworten auf den Islam*, 64) ve Tolan (John Victor Tolan, *Saracens: Islam in the Medieval European Imagination*, (New York: Columbia University Press, 2002), 207) bu sayıyı 15 yıl olarak zikretmiştir. Hatanın nereden kaynaklandığı belirlenememiştir.

66 Wilhelm von Tripolis, *De statu Sarracenorum*, 335-337. O, bu benzetmeye diğer eserinde de yer vermektedir. Bkz. Wilhelm von Tripolis, *Notitia de Machometo*, 217.

Resûlullah'ın vefatından kırk yıl sonra Hz. Osman tarafından mühtedi Yahudi ve Hıristiyanlara yazdırıldığını ve Tevrat ve İncil'e dayandığını iddia etmektedir. Neredeyse her Müslümanın bildiği bir bilgi olan Hz. Peygamber'in kırk yaşında peygamber olduğu hususunun yanlış aktarılmasının sebebi belirlenememiştir. Doğu ve Batı'da Kur'an daha çok Sergius'a veya Bahîra'ya nispet edilirken o yeni bir kaynak senaryosu uydurmuştur. William'dan önce buna benzer bir görüşe sahip birini şimdilik bilmiyoruz.

## 2.2. Kur'an'ın Muhtevası

Bu hususta müstakil bir konu başlığına yer vermiş olan William, "*Kur'an'ın Muhtevası Hakkında* (25. konu)" adlı bölümde şöyle der:

"Müslümanların Kur'an veya Mushaf olarak isimlendirilen kitabı, Yaratıcı hakkında çok övgü ihtiva eder. Bir çok yerde Allah'ın gücü, bilgisi, ihsanı, merhameti, adaleti, hakkaniyeti ve sabrı övülür, Allah'a inanan ve iyilik yapanlar medhedilir, fakat iman ve dinin ne olduğu, kimin mü'min veya kâfir olduğu açıkça belirtilmez. Kur'an Meryem oğlu İsa'yı bütün insanların üzerinde medhette ve yüceltmekte, ilâhî güç ve Tanrı'nın ruhuyla bâkire olarak doğuran (ve bâkire) kalan Hz. Meryem'i de bütün kadınların üzerinde övmekte ve yüceltmektedir. Kur'an Tevrat, İncil, Zebur ve Peygamberler Kitabı olmak üzere dört kitabın gökten indirildiğini söyler ve bunların beşincisini "Alcoran-el-Kur'ân" olarak isimlendirir. Buna karşılık Kur'an, Muhammed'i yalnızca iki yerde zikreder<sup>67</sup> ve onun hakkında hiçbir medhiyede bulunmaz. Fakat Kur'an Rab İsa'dan harika övgüyle bahseder. Aynı şekilde onun annesi Meryem ve Hıristiyan denilen onun takipçileri hakkında da benzer şekilde medhiyelerde bulunur."<sup>68</sup>

William, Kur'an'da Hz. Peygamber'in isminin kaç defa zikredildiğini doğru bir şekilde belirtmediği gibi muhtemelen bilinçli olarak Resûlullah'ın konumunu ifade eden âyetleri de görmezden gelmektedir. Hâlbuki Kur'an'da Hz. Peygamber'in ahlâkını, imanını ve ibadetlerini öven pek çok âyet bulunmaktadır.<sup>69</sup> Onun,

67 Kur'an'da Hz. Peygamber'in adı dört yerde geçmekle birlikte (Âl-i İmrân, 3/144; Ahzâb, 33/40; Muhammed, 47/2; Fetih, 48/29) onun hangi âyetleri kasdettiği açık değildir. Kur'an'ın Hz. Peygamber'i medhetmediği iddiasını o birçok defa tekrarlamaktadır.

68 Wilhelm von Tripolis, *De statu Sarracenorum*, 337-339.

69 Örnek olarak bkz. Âl-i İmrân, 3/31, 32, 164; Tevbe, 9/128; Enbiyâ, 21/107; Ahzâb, 33/21; Kalem, 68/4.

Kur'an'ı ayrıntılı olarak incelemeye muhtemel gözükmemektedir. O, Kur'an'ı sadece "Hz. İsa, Hz. Meryem ve Hıristiyanları öven" bir kitap olarak görmektedir.

William'ın Kur'an hakkında bilgi verdiği diğer bölüm ise 26. konu olan "Sarazenlerin Tevrat ve İncil'den Sonra Allah'ın Niçin Kur'an'ı Gönderdiğine Dair Görüşü" adını taşımaktadır. O burada "Müslümanların âlimleri der ki" ifadesiyle İslâm âlimlerine dayandırdığı şu bilgileri nakletmektedir:

"Allah, insanları doğru yola iletmek için peygamber ve kitap göndermiştir. Gerçek Tanrı olarak tanınması ve saygı gösterilmesi için İbrahim'den sonra İsrailoğullarına Tevrat'ı vermiş, fakat onlar onu korumayı ihmal edip tahrif ettikleri için Allah insanlara kendisi hakkındaki bilgiyi iletmek için Tevrat'tan sonra İncil'i indirmiştir. Fakat İsmail vasıtasıyla İbrahim'in soyundan gelen ve İshâk'ın soyundan olan Yahudilerden daha büyük bir halk olan Araplar, peygambersiz kalmışlardır. Çünkü onlara ne Mûsâ'nın Tevrat'ı ne de Hıristiyanlık inancını bildiren İncil ulaşmıştır. Bu yüzden adaleti ve rahmeti gereği Allah onlara kendi soylarından ve kendi dillerini konuşan bir peygamber göndermiştir. Yahudiler Hz. Mûsâ'yı ve Hıristiyanlar Hz. İsa'yı takip ettikleri gibi Müslümanlar da Hz. Muhammed'i takip etmelidirler. Müslümanlar, Yahudilerin Tevrat'ı ve Hıristiyanların da İncil'i tahrif ettiklerini, buna karşılık kendilerinin ilâhî kitapları olan Kur'an'ı tam bir şekilde koruduklarını söylemek suretiyle kendilerini Yahudilerin ve Hıristiyanların önünde tutuyorlar."<sup>70</sup>

William, anlaşılabilir bir şekilde başka yerlerde Müslümanlardan veya İslâm âlimlerinden gerçek dışı bilgiler aktarırken onun bu bölümde naklettiği bilgiler İslâm kaynaklarına uygundur. Onun gerçek dışı aktardığı bilgilerin bir kısmı sıradan insanlara veya Doğu Hıristiyanlarına dayanıyor olabilir.

William, *Notitia de Machometo*'da "Muhammed'in Kitabı Nasıl ve Ne Zaman Geldi (5. konu)" başlığında ise Kur'an'ın cem'i hususunda farklı bir izahta bulunmaktadır. Buna göre Hz. Peygamber'in ölümünden kırk sene sonra, onun arkadaşlarından veya takipçilerinden -bunlar halkın önde gelenlerinden on kişi idi (ve bunlardan)- yedi kişi henüz hayatta idi. Onların elinde Hz. Peygamber'den kalmış olan bir şeriat yoktu. Fakat onun adı, şöhreti ve gücü, Allah'ın bir şeriatı gibi, tahmin edilemeyecek kadar parlak ve yaygın idi. Yine Hz. Peygamber'in bağlıları, şeriatı yönetilmemeleri için, "Muhammed'in Şeriatı" adını alacak bir akide oluştur-

70 Wilhelm von Tripolis, *De statu Sarracenorum*, 339-341.

mayı planladılar. Zira Allah'a inanan diğerlerinin bir şeriatları vardı. Yahudilerin Tevrat'ı, Hıristiyanların ise İncil'i mevcuttu. Şamlı olan Affân'ın oğlu Osman'dan başka onlar ne okuma biliyorlar ne de yazıdan anlıyorlardı. Müslümanlar, Osman'a bir komisyon kurma ve bu komisyona İslâm'a geçmiş olan Yahudi ve Hıristiyan bilginlerden yardım alma görevi verdiler. Komisyon, "*Cebrail Tarafından vahyolunan Peygamber Muhammed'in Şeriatı ve Kitabı*" adını taşıyan Arapça bir kitap yazacaktı. Hz. Osman, Hz. Peygamber'i gören veya dinleyen kişilerden Peygamber hakkında öğrendikleri her şeyi bu kitaba koyacaktı.

William'a göre "hakikatten ayrılmış" (!) ve İslâm'a geçmiş olan "bu kişiler", söz konusu kitabı yazmak için bir araya çağırıldı. Onlar, adı geçen Peygamber'in söz ve davranışları arasında övgüyü hak eden hiçbir hikmet, fazilet, maharet ve makul bir şey bulamamalarına rağmen, kurnazca bir hileyle, onun adını zikretmeksizin Peygamber'i harika bir şekilde medhettiler. William devamla onların bu kitapta Hz. Peygamber'in adını sadece bir yerde zikrettiklerini ileri sürmekte ve burada onu medhetmeksizin "*Muhammed sadece Allah'ın bir elçisidir. Ona inananlar şunu kabul etmelidir; o ölüyor veya öldürülürse ve bunun üzerine birisi dininden dönerse, onun hatası Allah'a zarar vermez (Âl-i İmrân 3/144)*" dediklerini zikretmektedir. Onun bu âyeti yüzeysel tercüme ettiği görülmektedir. William, Kur'an'da Hz. Mûsâ ve Hz. İsrâ'nın ise birçok yerde övüldüğünü, "Allah'ın Kelimesi" olarak isimlendirildiğini ve Hz. İsrâ'ya hakaret edenlerin ölümle cezalandırıldığını söylemektedir. Yazar, diğer bazı kişilerin de Hz. Osman gibi kitaplar yazdıklarını, fakat derin etkiye sahip, büyüleyici stiliyle ve edebî dil üstünlüğü sebebiyle Osman'ın adıyla anıldığını söylemektedir. Böylece bu kitap, ona göre sanki Müslümanların Hz. Muhammed'den duyduklarından ve onda gördüklerinden oluşturulmuş gibi kabul edilmiştir.

William, diğer bazılarının da (Peygamber'in sözlerini ve fiillerini) topladıklarını ve bunlardan kitaplar yazdıklarını, bu sebeple Müslümanlar arasında 200 yıl süren tartışmalar olduğunu, sonunda Hz. Osman'ın yazdığının muteber kabul edildiğini ve buna "*Peygamber'in Şeriatı, Müslümanların Âmentüsü, Peygamber Muhammed'e Allah Tarafından Vahyedilen Kitap, Allah'ın Kitabı ve Belgesi*" adını verdiklerini, "Alcoran (Kur'an)" veya "Forcan (Furkân)" dedikleri bu kitabı diğer dört ilâhî kitapların, Tevrat, Zebur, İncil ve Peygamberler Kitabı'nın arasına beşinci olarak soktuklarını ileri sürmektedir.<sup>71</sup>

71 Wilhelm von Tripolis, *Notitia de Machometo*, 211-215.

William'ın Hz. Osman'ın Şam'ı olduğunu iddia etmesinin sebebi onun daha önce ticaretle uğraşmasına dayanabilir. Onun Hz. Ebû Bekir zamanında Kur'an'ın cem'i ni değil de Hz. Osman zamanındaki nüsha çoğaltmayı söz konusu etmesinin sebebi de anlaşılammaktadır. Yine onun Kur'an'ın cem'i ile kıraat farklılıklarını birbirine karıştırdığı muhtemel gözükmektedir. Kur'an için uzun bir isim zikretmesi de Kur'an'ın özelliklerini veya sözlü kaynakların etkisini çağrıştırmaktadır. Yine onun Kur'an'la hadislerin yazılma sürecini de karıştırdığından söz edilebilir. Zira iki yüz yıl gibi bir süreden bahsetmesi hadislerle ilgili veya fikhî tartışmaları hatıra getirmektedir. O, suhuf için ise "Peygamberler Kitabı" ifadesini kullanmıştır. William'ın Kur'an'ın teşekkülüne dair anlattıkları nev'i şahsına münhasır gözükmektedir. İki eser arasında da bazı farklı senaryolar mevcuttur.

William, "Tanrı'nın şeriatı olarak gökten gelen beş kitap; Müslümanlar kendi kitaplarının kutsal kitaplar arasında olduğunu iddia ediyorlar" adlı 6. konuda "Bu kitabın âlimleri şöyle diyorlar" diye başlayıp Müslümanların, Yahudilerin Tevrat'ı, Hıristiyanların da İncil'i tahrif ettiklerinde yeryüzünde Allah'ın hak bilgisinin kalmadığı için Allah'ın Kur'an'ı indirdiğini, bu kitabın diğerlerinde bulunanları da ihtiva ettiğini söylediklerini aktarmaktadır.<sup>72</sup> Burada onun bir tefsirden mi veya devrindeki herhangi bir şahıstan mı nakilde bulunduğu anlaşılmmaktadır. Ortaçağ'da Batı'da İslâm ve Hz. Peygamber hakkında aktarılan bilgilerin kaynakları, Kur'an dışında genelde belirtilmemiştir. Bunun sebebi, söz konusu kitaplara ulaşmanın zorluğu olabilir. İslâm'a dair bilgiler için "kaynak bilinci"nin de oldukça geç oluştuğunu söyleyebiliriz.

### 2.3. Kur'an Hakkında Diğer Bazı Görüşleri

William, yukarıda geçtiği üzere Kur'an'ı kuşlar arasında kargaya benzetmektedir.<sup>73</sup> Öyle anlaşılıyor ki, onun zamanındaki teolojik tartışmalarda sık sık Müslümanlara karşı bu ifade kullanılmakta ve Kur'an'ın Tevrat ve İncil'e dayandığı iddia edilmektedir. Hıristiyanların bu iddiasını Hz. Peygamber dönemine kadar götürmek mümkündür. Zira müşrikler tarafından Kur'an'ı Resûlullah'a Ehl-i kitap'tan birinin öğrettiği iddia edilmiştir.<sup>74</sup>

72 Wilhelm von Tripolis, *Notitia de Machometo*, 215.

73 Wilhelm von Tripolis, *Notitia de Machometo*, 217.

74 Bkz. Nahl, 16/103 (Hiç kuşkusuz, "Kesin olarak bunları ona bir insan öğretiyor" dediklerini biliyoruz. Oysa ona öğretiyor dedikleri kişinin dili yabancıdır, bunun dili ise açık seçik Arapça'dır).

William, Kur'an'dan yaptığı nakillerin Müslümanların elindeki Kur'an'dan olduğunu göstermek için *Notitia de Machometo*'da *Kur'an'ın Önsözü/Girişi Nasıldır* adıyla bir bölüme (7. konu) yer vermiş ve burada Fâtiha sûresinin tamamını ve Bakara sûresinin ilk dört âyetini tercüme etmiştir. O, bununla Kur'an'ın gerçek metnini kullandığını ispat etmek istediğini söylemekte ve okuyucunun eline bir şekilde bir Kur'an tercümesi geçerse, Müslümanların elinde bulunan Kur'an'la aynı olduğunu görüp karşılaştırabilmesi için bunu yaptığını belirtmektedir. Onun bu tercümede metne sadık kaldığını söyleyebiliriz. Müellif, ilk sûre olarak kabul etmediği Fâtiha sûresini "Önsöz/Giriş" olarak nitelendirmiş ve Bakara sûresinin adını zikrederek onu ilk sûre saymıştır.

Yazar, "Elif Lâm Mîm" hakkında da ilginç bir değerlendirmede bulunmuştur. O, bunu tercüme etmeksizin "ALEM" şeklinde zikredip bunun anlamını kimsenin bilmediğini belirttikten sonra bu harflerin birleştirildiğinde "üzüntü/ızdırap" anlamında "elem" ifadesini oluşturacağını, bu kitaba bağlı olanlardan hiçbir kimsenin bunu telaffuz etmeye cesaret edemediğini, çünkü bunu yaparlarsa onların ızdıraptan ve cehennem azabından korktuklarını söylemektedir.<sup>75</sup> Onun, bu tarz naklettiği bilgileri Müslümanlarla müzakere etmediğini söylemek mümkündür.

William tercüme ettiği âyetlerde bazen ihtisarda bulunmuştur. Nitekim İhlâs sûresinin tercümesinde bunu görmek mümkündür. O, İhlâs sûresini ilk âyeti atlayarak tercüme etmiştir.<sup>76</sup>

#### **2.4. Kur'an'ın Hıristiyanlık İçin Delil Olarak Kullanılması**

William'ın Kur'an hakkında bahsedilmesi gereken diğer bir tavrı ise başta Hz. İsa ve Hz. Meryem hakkında olmak üzere Hıristiyanlıkla ilgili birçok âyeti nakletmesidir. O, Hz. Meryem'in doğumu, büyümesi, eğitilmesi, duası, Hz. İsa'nın doğumu, annesini savunması, ölümü hakkındaki tartışmalar, mucizeleri gibi hususlarda çok miktarda âyet nakletmektedir.<sup>77</sup> O, *Notitia de Machometo*'da ise *Müslümanların Kitabının Hz. İsa, Hz. Meryem ve Hıristiyanlar Hakkındaki Şahitlikleri* (9. ve

75 Wilhelm von Tripolis, *Notitia de Machometo*, 219. O, diğer hurûf-u mukattaalar hakkında ise bir görüş belirtmemiştir.

76 Wilhelm von Tripolis, *Notitia de Machometo*, 259. Bunun, tevhidden söz etmesi nedeniyle teslise aykırı görülüp kasıtlı olması mümkündür.

77 Bkz. Wilhelm von Tripolis, *De statu Sarracenorum*, 343-360.

10. konu) adlı bölümlerde peşpeşe 19 âyet nakletmektedir.<sup>78</sup> Onun bu âyetleri kendisinin mi tercüme ettiği yoksa başka tercümelere mi istifa ettiği hususunda kesin bir şey söylemek mümkün değildir.<sup>79</sup> William'ın naklettiği âyet sayısı bununla sınırlı değildir. O, *De statu Sarracenorum*'da Kur'an'ın Hz. İsa, Hz. Meryem ve Hıristiyanlar hakkında birçok bilgi aktardığını belirtir ve bu bölümlerde çok sayıda âyet nakleder. Hatta bazı bölümlerde sadece âyetler yer almaktadır.<sup>80</sup> Onun, Kur'an'ın Hıristiyanlığa dayandığını veya Hıristiyanlığı desteklediğini ispat için Kur'an'dan nakilde bulunduğunu söylemek mümkündür. O, Hz. İsa ve Hz. Meryem hakkında Tevrat ve İncil'e muhalif olan âyetleri ise görmezden gelmekte, polemik amaçlı da olsa bu âyetlere yer vermemektedir.

### 2.5. Kasıtlı Hatalı Kur'an Tercümesi

Yazar, âyetleri doğrudan Kur'an'dan aktardığını belirtmesiyle birlikte, Hıristiyanlık lehine yaptığı yorumlar bir tarafa, bazı âyetleri bilmeden veya kasıtlı olarak yanlış tercüme etmiştir. Bunlardan en önemlisi, onun birkaç yerde tekrarladığı çok kadınlı evlilik hakkındaki âyeti çarpıtmasıdır.

William, *Müslümanların Temel İnançları ve Öğretileri* bölümünde (51. konu) "Eğer birisi onlara Muhammed'in riâyet edilmesini istediği temel hayat ilkelerinden sorarsa şöyle derler" diyerek şu ifadelere yer vermektedir: "Sen iki, üç, dört -yani dokuz- eş sahibi olabilirsin. Zenginlik açısından gücün yettiği kadar cariye sahibi olabilirsin. Eğer bir kadın senin hoşuna gitmiyorsa, ona boşanma hükmünü ver ve bırak gitsin. Sana elin altında bulunanları bir merkeb veya bir atı kullandığın gibi kullanma hususunda izin verilmiştir."<sup>81</sup> O, neredeyse bütün reddiye ve polemik eserlerinde yer alan dört kadınlı evlenilebileceği hususuna, âyetten söz etmeksizin yer vermiştir. Ancak onun burada Nisa, 4/3. âyetine işaret ettiği ve âyette zikredilen rakamları toplayarak dokuz kadınlı evlenilebileceğini belirttiği anlaşılmaktadır. O, bu konuya *Notitia de Machometo*'da da yer vermekte, fakat burada zikrettiği metin biraz farklılık arz etmektedir.<sup>82</sup> O, burada da rakamları toplayarak Müslümanların

78 Wilhelm von Tripolis, *Notitia de Machometo*, 223-237.

79 Bobzin tercümelerin William'a ait olduğunu düşünürken (Bobzin, *Der Koran im Zeitalter der Reformation*, 588) Engels onun Arapça bildiğinden emin değildir (Engels, *Wilhelm von Tripolis*, 85-89).

80 Bkz. Wilhelm von Tripolis, *De statu Sarracenorum*, 341-361 (27-48. Bölümler).

81 Wilhelm von Tripolis, *De statu Sarracenorum*, 363; Raeder, *Antworten auf den Islam*, 67. O, Kur'an'da olmayan dokuz eşe izin verildiği iddiasını Kur'an'a nispet etmiştir.

82 Wilhelm von Tripolis, *Notitia de Machometo*, 217. Ayrıca bkz. A.g.e., 243. William bu hususu üç



dokuz kadınla evlenebileceğini ifade etmektedir. Batı'da Aydınlanma dönemine kadar hem Kur'an hem de İslâm kaynaklarının tercümelerinde bol miktarda kasıtlı-kasıtsız hatalar bulunmaktadır.

Trablusşamlı William'ın Kur'an'dan yüzeysel yaptığı bir nakil ise şöyledir: "Kur'an'da birçok yerde şu ifade vardır: "Kötülükleri bırak ve iyilik yap. Kim bunu yaparsa cennete girer." O, bunu "Müslümanlar şu süslü ve boş sözü söylemekten başka bir şey bilmezler" diyerek aktarmakta ve bu sözün Kur'an'da birçok yerde bulunduğunu iddia etmektedir.<sup>83</sup>

William'ın Kur'an'la birlikte tefsirlerden de nakilde bulunması muhtemel gözükmemektedir. Ancak bunun bir esere dayandığı açıkça belirtilmemektedir. Nitekim o, "Hz. İsa'nın Ölümü Hakkında Yanlış Düşünceye Dair" (44. konu) adlı bölümde "Bu hususta Kur'an müfessirleri şöyle diyorlar" şeklinde konuya giriş yapmakta ve Müslümanların, Yahudilerin Hz. İsa'yı çarmıha germediklerini söylediklerini aktarmaktadır.<sup>84</sup>

## 2.6. Kur'an'a Yöneltilen Eleştiriler

William'ın Kur'an'a yönelttiği eleştirilerden biri onu Kitab-ı Mukaddes'le kıyaslayıp diğer dört kitapta emir ve yasaklar bulunduğu halde, Kur'an'da olmadığını. O, Tevrat'ta 613 kanun olduğunu, bunlardan insan vücudundaki kemik sayısı kadar olan 248 adet emir bulunduğunu, bir yılın günleri kadar (365 adet) olan kalanlarının ise yasakları oluşturduğunu söyler. William, polemik üslubuyla "Fakat Senin kitabında inançla veya güzel ahlâkla ilgili bir tek kanun yoktur" diyerek karşılaştırma yapmakta, Kur'an'da birçok yerde "kim inanır ve salih ameller işlerse, mutlu kimselerden olacaktır" denildiğini, bunun ise ne inanç ne de ahlâk öğrettiğini iddia etmektedir.<sup>85</sup>

farklı yerde zikretmiş olup her biri diğerlerinden bazı lafız farklılığı taşımaktadır. Batı'da polemik vasıtası yapılan bu âyetin yine sayıların toplanması yoluyla "on kadın" olarak yorumuna dair bkz. Roggema, *The Legend of Sergius Bahira*, 519, Dipnot: 142. William'ın kadınlara hayvanlar gibi muamele edileceğine dair iddialarının reddiye ve apolojik eserlerde pek rastlanmadığını belirtmeliyiz.

83 Wilhelm von Tripolis, *Notitia de Machometi*, 255. William bu ifadelerinde iman edip salih amel işleyenlere cennet vad edilen âyetleri kasdetmektedir. Bkz. Bakara, 2/25, 82, 277; Nisâ, 4/57, 122, 124; A'râf, 7/42; Yunus, 10/9; İbrahim, 14/23; Hac, 22/14, 23.

84 Wilhelm von Tripolis, *De statu Sarracenorum*, 357.

85 Wilhelm von Tripolis, *Notitia de Machometi*, 243. William'ın Kur'an'da ahkâm bulunmadığını iddia etmesi de ancak kasıt, çarpıtma veya görmezden gelme sonucu olabilir. Kur'an'ın tercü-

William, Kur'an'a "Hak kitap" denilemeyeceğini, zira Kur'an'da Hz. İsa'nın annesi Hz. Meryem'in, Hz. Mûsâ ve Hârûn'un kardeşi olarak zikredildiğini, hâlbuki ikisi arasında 2000 yıldan fazla bir zaman olduğunu iddia etmektedir. Yine Kur'an'da hiçbir doğru bilgi bulunmadığını, kendisiyle çelişerek sadece Hz. Meryem ve Hz. İsa hakkında zikrettiği 19 âyetin hakikat olduğunu polemik üslûbuyla ileri sürmektedir. Kur'an'da birçok peygamberin saygıyla anlatıldığını, Hz. Muhammed'in ise sadece bir yerde övülmeksizin zikredildiğini ileri sürmektedir.<sup>86</sup>

Yazar, Kur'an'ın muhtevasını kötölemek için Kur'an'da şu sözün bulunduğunu iddia etmektedir: "Allah'ın düşmanına Allah'ın bir delilini göster. Bunu yaptıktan sonra onu yakala ve öldür."<sup>87</sup> Kur'an'da böyle bir âyet olmadığı malûmdur. Ancak onun, kâtıl âyetlerini kasdetmesi mümkündür. William, Kur'an'ın önceki inanç ve ahlâkı bozduğunu iddia ettiği gibi, bu yüzden birisinin Kur'an'da nelerin bulunduğunu, Kur'an ve Peygamber'in ne dediğini sormasının yasak olduğunu, böyle bir şey soranın öldürüldüğünü iddia etmektedir. Yine onun iddiasına göre kâdî denilen İslâm âlimlerinden biri Kur'an okur veya öğretirse kılıcını üç-dört parmak genişliğinde kınından çıkarır ve onu tehdit işareti olarak tutar. Birisi Kur'an'ın emrine karşı çıkarsa orada öldürülür.<sup>88</sup> William, Kur'an'da sadece Tevrat ve İncil'den alındığını iddia ettiği bilgileri doğru kabul etmektedir.

### 3. William of Tripoli'nin Sonraki Dönem Oryantalistik Düşünceye Etkisi

Haçlı seferleri, Batı'nın İslâm'ı tanınmasına katkısıyla birlikte<sup>89</sup> bilhassa Hz. Peygamber hakkındaki olumsuz bilgilerin daha da yayılmasına yol açmıştır ve bunda Haçlı seferlerinin görgü şahidi olan William'ın da katkısı vardır.<sup>90</sup> Onun söz ko-

melerinin sınırlı olduğu bir zamanda Batı'da Kur'an hakkında anlatılanların ne ölçüde gerçek dışı olduğu açıkça görülmektedir. Burada tarih boyunca Müslümanların Kur'an'ı başka dillere tercüme etmemiş olmalarının sonucunu da görmekteyiz.

86 Wilhelm von Tripolis, *Notitia de Machometi*, 247-249. O, başka bir yerde ise Hz. Peygamber'in Kur'an'da iki yerde geçtiğini iddia etmiştir.

87 Wilhelm von Tripolis, *Notitia de Machometi*, 217.

88 Wilhelm von Tripolis, *Notitia de Machometi*, 217-219.

89 İlk Haçlı seferinden sonra ilerleyen zamanlarda Kur'an, Hz. Peygamber ve İslâm hakkında doğru bilginin yayılması hakkında bkz. Dana Carleton Munro, *Munro, Dana Carleton, "The Western Attitude Toward Islam During the Period of the Crusades", Speculum A Journal of Mediaeval Studies 6/3 (July, 1931), 329-340. Haçlı seferlerinin oryantalistik düşünceye etkisine dair bkz. İbrahim Kutluay, "Oryantalistik Düşünceye Etkisi Açısından Haçlı Seferleri", Eyyübîler'de Siyasi ve Ekonomik İlişkiler, Ed.: Abdulhailm Oflaz, Rumeysa Seven vd., (İstanbul: Hiperlink Yayınları, 2020), 190-209.*

90 Bkz. Engels, *Wilhelm von Tripolis*, 43-44.

nusu eserlerinin birçok el yazmasının bulunması, onların oldukça yaygın ve etkili olduğunu göstermektedir.<sup>91</sup>

William'ın her iki eseri, sonraki bazı yazarlar için müracaat kaynağı olmuştur. *Notitia de Machometo*'dan istifade edenlerin başında Nikolaus von Kues (ö. 1464) ve eserlerinden doğrudan iktibaslarda bulunan Felix Fabri (ö. 1502) bulunmaktadır. Mezkûr eserin yazmaları sadece Almanya'da yayılmıştır.<sup>92</sup> *Notitia*'nın muhtevası Nikolaus von Kues tarafından çok iyi biliniyordu zira o bu eserden bir nüshaya sahipti. O, *Ciribratio Alkorani* adlı eserini yazarken *Notitia*'dan çok faydalanmıştır.<sup>93</sup> Felix Fabri'nin, içki yasağına dair Hz. Peygamber'in hizmetçisi tarafından onun kılıcıyla yeğeninin öldürüldüğünü anlattığı benzer bir uydurma daha söz konusudur.<sup>94</sup> Yine İslâm hakkında eser yazmış olan Ricoldo (ö. 1320), Bahîra efsanesini büyük ölçüde aynen aktarmış olan Giovanni Villani (ö. 1348), İtalyan devlet adamı Coluccio Salutati (ö. 1406), Bahîra hadisesini benzer şekilde aktaran İngiliz tarihçi Ranulph Higden (ö. 1363) William'ın *De statu Sarracenorum* adlı eserinden etkilenen kişiler olarak gösterilmektedir.<sup>95</sup> Fransız seyyah Jean de Mandeville (ö. 1372) İslâm dünyasına dair bilgileri William'ın eserinden aktarmıştır.<sup>96</sup> Zira o, William'ın *De statu Sarracenorum* adlı eserini çok iyi tanıyan ve kullanan şahıslardan biridir.<sup>97</sup>

Hz. Peygamber'in hocası olarak gösterilen Bahîra ve Kur'an'ın cem'i hususunda William'ın eserleri Batı'daki kaynaklardan oldukça farklı bilgiler sunmaktadır. Yine Hz. Ömer ve Memlük sultanı I. Baybars hakkında medhedici ifadelere yer vermekle diğer eserlerden farklılık göstermektedir.<sup>98</sup>

Diğer taraftan Prutz, 500 yıl gibi uzun bir zaman geçmesine ve Endülüs'te Müslümanlarla Hıristiyanlar yıllarca bir arada yaşamalarına rağmen 13. asrın ikinci yarısına kadar Kur'an ve İslâm hakkında bilgisizliğin devam ettiğini belirtmekte ve İslâm dünyasında uzun süre yaşayıp İslâm hakkında eser yazmış olan Ricoldo ve William'a işaret etmektedir.<sup>99</sup>

91 Eserin yazmalarına dair bkz. Engels, *Wilhelm von Tripolis*, 111-181.

92 Engels, *Wilhelm von Tripolis*, 99-103.

93 Klueting, "Quis fuerit Machometus", 298-299.

94 Bkz. Engels, *Wilhelm von Tripolis*, 102.

95 Bkz. Engels, *Wilhelm von Tripolis*, 103-110. Ayrıca bkz. Dawczyk, "The Image of Muhammad", 393.

96 Roggema, *The Legend of Sergius Bahira*, 192.

97 Bobzin, *Der Koran im Zeitalter der Reformation*, 71, Dipnot 216.

98 Engels, *Wilhelm von Tripolis*, 44-45.

99 Prutz, *Kulturgeschichte der Kreuzzüge*, 73.

William'ın eserleri, Batı'da Kur'an'ın Allah tarafından gönderilen vahiy yerine bir ineğin boynuzları arasında gelen veya bir güvercinin Hz. Peygamber'in yanına gelerek kulağına söylemesi şeklindeki "yalancı mucize" yerine Kur'an'ın Hz. Peygamber'den kırk sene sonra Hz. Osman başkanlığında kurulan komisyonla korkudan Müslüman olmuş Yahudi ve Hıristiyan âlimlerinin Tevrat ve İncil'den aldıkları bilgilerle oluşturulduğu iddiasını Batı'ya taşımıştır.<sup>100</sup> Kur'an'ın Tevrat ve İncil'e dayandığı iddiasını ileri süren başka yazarlar da vardır.

Avrupa'da Haçlı seferlerinden sonra İslâm ve Hz. Peygamber hakkındaki olumsuz ve gerçek dışı bilgiler yerine kısmen doğru bilgiler artmıştır.<sup>101</sup> William'ın eserleri bazı doğru bilgileri ihtiva etmektedir.

## Değerlendirme ve Sonuç

Haçlı seferleri esnasında veya muhtelif sebeplerle Doğu Latin/Haçlı devletlerinde bulunan şahıslarla Müslüman âlimlerin münasebetleri ve eserlerinde buna dair verdikleri bilgilerin oryantalizm açısından araştırılması gerekmektedir. Nitekim William'dan başka İslâm dünyasında kalmış veya Haçlı devletlerinde ikamet etmiş ve daha sonra Avrupa'ya dönmüş olup İslâm ve Hz. Peygamber hakkında yazdıkları eserlerle Batı'da İslâm ve Hz. Peygamber imajının oluşmasında etkili olan birçok kişiden bahsedilmektedir. Meselâ; Kudüs'te yaşamış olan William of Tyre (ö. 1183), bir süre Ortadoğu'da dolaşmış olan Magister Thietmarus (ö. 1217 sonrası), beşinci Haçlı seferine katılmış ve gözlemlerini yazmış olan Oliver of Paderborn (ö. 1227), Akka bişofu James of Vitry (ö. 1240), bir süre Tunus'ta kalmış olan Raymundus Martini (ö. 1284), Marsilya bişofu olup üç yıl Haçlı devletlerinde kalmış olan Benedictus de Alignano (ö. 1268), uzun süre Bağdat'ta kalmış olan Riccoldus de Monte Crucis (ö. 1320), Kudüs'e hac seyahatinde bulunmuş olup Müslümanlarla görüşmeler yapmış olan James of Verona (ö. 1335) ve Fas'ta bulunmuş olan Alfonsus Bonihominis (ö. 1353), William of Tripoli gibi yazdıkları eserlerde İslâm'dan ve Hz. Peygamber'den bahsetmiş olan kişilerdir.<sup>102</sup>

100 Klueting, "Quis fuerit Machometus", 301.

101 Haçlı seferleri öncesinde Batı'nın İslâm ve Hz. Peygamber hakkındaki düşünceleri ve bunun değişmeye başlaması hakkında bkz. Jeremy Daniel Pearson, "The Islamic World and the Latin East: William of Tripoli and his Syrian Context", (PhD diss., University of Tennessee, Knoxville (ABD), 2018), 21-25. William'ın buna olumlu katkısına dair bir değerlendirme için bkz. Klueting, "Quis fuerit Machometus", 301-302.

102 Bu kişiler ve eserleri hakkında bkz. Michelina De Cesare, *The Pseudo-Historical Image of the Prophet Muhammad in Medieval Latin Literature*, 171, 206, 215, 221, 278, 337, 381, 459, 467.

Araştırılması gereken diğer bir husus ise, Dominikenlerle Fransiskanların veya Doğu'da misyonerlik yapan Dominikenlerle Avrupa'dakilerinin eserlerinde Hz. Peygamber hakkında farklı veya aynı bilgilerin bulunup bulunmadığının karşılaştırılmasıdır. Mesela William'dan kısa bir süre sonra ölmüş olan Dominiken tarihçi John Colonna (Iohannis de Columna)'nın (ö. 1340?) *Mare Historiarum* adlı eserinde Kur'an ve Hz. Peygamber hakkında anlattıkları birbiriyle örtüşmemektedir.<sup>103</sup> Misyonerlik maksadıyla Doğu'da kalmış olan Dominiken ve Fransiskanların Avrupa'da Hz. Peygamber imajına nasıl bir katkıda buldukları araştırılması gereken bir husustur. Yine bu şahıslarla İslâm âlimlerinin münasebetlerinin tespiti için de önemli olduğunu belirtmeliyiz. Meselâ, Dımaşk ve Kahire'de yaşamış olan ve *Uyûnü'l-enbâ fi tabakâti'l-etibbâ* adlı eserin yazarı meşhur hekim İbn Ebî Usaybia (ö. 668/1269) William'la aynı dönemde yaşamış olup onun Hıristiyan hekimlerle münasebetleri olmuştur.<sup>104</sup> Ebû Şâme el-Makdisî'nin (ö. 665/1267) Nüreddin Mahmud Zengî ve Selâhaddîn-i Eyyûbî hakkındaki *Kitâbü'r-Ravzateyn*'i<sup>105</sup> ve Üsâme b. Münkız'ın (ö. 584/1188) *Kitâbü'l-İtibâr* adlı eseri, Kudüs'ün fethinden sonra 584'te (1188) Dımaşk'ta Selâhaddîn-i Eyyûbî ile görüşen ve Hittin Savaşı'nın cereyan ettiği alanı gezen, aynı yıl hükümdarın Antakya Prinkepşliği'ne karşı düzenlediği sefere askerlerin arasında bir tarihçi olarak katılmış olan<sup>106</sup> İzzeddin İbnü'l-Esir'in (ö. 630/1233) *el-Kâmil fi't-târih*'i Müslümanlarla Haçlılar arasındaki ilişkiler hakkında önemli kaynaklardır.<sup>107</sup> Haçlı devletlerinde Müslümanlarla bir kısmı Avrupalı olan Hıristiyanlar iki yüz yıla yakın birlikte yaşamışlardır.

William, özellikle Hz. Peygamber'in Bahîra ile münasebetleri ve Kur'an'ın cem'i gibi bazı konularda başka eserlerde pek görülmeyen hayal mahsülü değerlendirmelerde bulunmuştur. Ona göre Hz. Peygamber, Bahîra'yı öldürmüş, ayrıca

103 Bkz. Michelina Di Cesare, "New Sources for the Legend of Muhammad in the West", *East and West* 58 (2008), 25-29.

104 Eseri ve hayatı için bkz. Mahmut Kaya, "İbn Ebû Usaybia", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/445-446. Onun Hıristiyan hekimlerin dinî hayatı hakkında bilgi verdiği de anlaşılmaktadır. Bkz. Saim Yılmaz, Fatimatüz Zehra Kamacı Pekgeçgil, Levent Öztürk. "The Religious Life of the Christian Physicians according to Ibn Abu Usaybia", *39th International Congress on the History of Medicine*, Bari-İtalya, 5-10 Eylül 2004, 1: 152.

105 Eserin muhtevası hakkında bkz. Abdülkerim Özaydın, "Kitâbü'r-Ravzateyn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 26/112-113.

106 Abdülkerim Özaydın, "İbnü'l-Esir İzzeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/26-27.

107 William'ın çağdaşı İbnü'l-Esir'in nakline veya İslâm geleneğindeki benzer bir Bahîra hadisesi anlattığı şeklindeki bir yorum için bkz. Pearson, *The Islamic World and the Latin East*, 51-55.

Kur'an Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Osman tarafından yazılmıştır. William, İslâm'ın sona ereceğini ve bütün Müslümanların yakında Hıristiyan olacağını iddia etmiştir. O, görüşlerini desteklemek için Kur'an'dan ve hadislerden nakillerde bulunduğu gibi yazılı ve sözlü olduğunu belirtmeksizin Müslüman âlimlerden de bilgi aktarmıştır. William gibi şahısların Kur'an ve Hz. Peygamber hakkında yazdıkları eserlerin ayrıntılı olarak incelenmesinde zaruret vardır. Zira William, hem bir misyoner hem bir diplomat ve hem de İslâm ve Hz. Peygamber hakkında yazdığı iki eserle Haçlı seferleri boyunca ve daha sonra Avrupa'da önemli bir misyon sahibi olmuştur. Onun bu dönemde yazdığı eserler, Avrupa'da Aydınlanma dönemine kadar İslâm ve Hz. Peygamber imajının oluşmasında ve devamında önemli bir kaynak özelliği taşımıştır. Doğu'da Müslümanlara yakın bir ortamda yaşamış olması onu farklı bir konuma getirmiştir. Bununla birlikte onun Kur'an veya Hz. Peygamber hakkında ileri sürdüğü bazı iddiaların Batı kaynaklarında tekrarlanmadığı da dikkat çekmektedir. Zira Ortaçağ'da Avrupa'daki İslâm düşmanlığına göre onun yargıları hafif kalmaktadır. Onun misyonerliği Müslümanlara ve İslâm'a karşı daha müsamahakâr bir tutum içinde olmasını gerektirmiş gözüküyor.

William, eserlerinde âyetlerle birlikte bazı rivâyetleri nakletmiştir. Ancak o, bunların kaynağı olarak bir şahıs ismi veya herhangi bir eser zikretmemektedir. Bu rivâyetlerin yazılı veya sözlü kaynağa dayandığı hakkında bir şey söylemek mümkün değildir. William, *"Müslüman âlimlerin dediğine göre"* diyerek bazı bilgiler aktarmaktadır. İslâm'a dair yazılmış Batılı kaynaklarda görebildiğimiz kadarıyla genelde Müslüman idareciler dışında şahıs isimleri pek zikredilmemektedir. Batı'da "İslâm'ı kendi kaynaklarından öğrenme" düşüncesi güçlenene kadar bu tutum devam etmiştir.

Trablusşamlı William, bazı âyet ve hadisleri geleneksel İslâm anlayışının dışında yorumlamıştır. Bunların bir kısmı misyonerlik düşüncesiyle ve polemik maksadıyla art niyetli olarak yapılmıştır. Yine William başta olmak üzere İslâm coğrafyasında uzun süre kalarak misyonerlik yapan ve Müslüman âlimlerle teolojik tartışmalara giren şahısların anlattıkları bilgilerin çağdaşları Müslüman müelliflerin eserlerine yansıyor yansımadağı da araştırma gerektiren önemli bir husustur. Ortaçağ'da misyonerlik faaliyetlerinin Müslümanların Hıristiyanlaştırılmasına etkisinin olmadığı genel olarak ifade edilmektedir. Ancak İslâm'ın yayılmasını ve Hıristiyanların İslâm'a geçmesini ne ölçüde etkilediği konusu ise Müslüman araştırmacıları beklemektedir. Misyonerlik çalışmaları ve polemik türü eserler, Hıris-

tianların dinlerini korumalarında etkili olmuştur. Müslümanların başka dillerde İslâm'ı anlatan eserler kaleme alma veya İslâm karşıtı eserlere o dillerde cevap vermeyi düşünmemiş olmaları da büyük bir boşluk oluşturmuştur.

Haçlı devletleri olarak bir süre Batılı Hıristiyanların hâkimiyetinde bulunan bölgelerde yaşayan veya Haçlı seferlerine katılanların yazdığı eserlerde İslâm ve Müslümanlar hakkında doğru bilgiler olduğu gibi yanlış bilgiler de bulunmaktadır. Bu dönemde aynı bölgelerde veya civar şehirlerde yaşamış olan İslâm âlimlerinin eserlerinde bu şahıslarla münasebetlerden söz edilip edilmediği, teolojik tartışmaların yapılıp yapılmadığına dair ayrıca araştırmalara ihtiyaç vardır.

William, Bahîra, Kur'an'ın kaynağı, cem'i, çok evlilik gibi bazı konularda İslâm, Doğu ve Batı Hıristiyan kaynaklarını ve hayal gücünü kullanarak âdeta yeni efsaneler oluşturmuştur. Onun gibi ister misyonerlik, seyahat veya hac düşünceyle İslâm dünyasında bulunmuş kişiler, isterse Doğu veya Batı/Latin Hıristiyan camiasına mensup olup İslâm, Kur'an ve Hz. Peygamber hakkında eser yazmış olan kişiler hakkında biyografik ve bibliyografik araştırmaların yapılması çağdaş oryantalizmi anlamak için elzem gözükmektedir.

## Kaynakça

- Apaydın, Mehmet. *Siyer Kronolojisi*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.
- Arslan, İhsan. "Vahiy Bağlamında Rahib Bahirâ Olayı'nın Değerlendirilmesi". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8 (2018): 313-341.
- Bahkou, Abjar. "The Monk Encounters the Prophet-The Story of the Encounter between Monk Bahira and Muhammad as it is Recorded in the Syriac Manuscript of Mardin 259/2". *Cultural and Religious Studies* 3/6 (Nov.-Dec. 2015): 349-357.
- Bobzin, Hartmut. *Der Koran im Zeitalter der Reformation Studien zur Frühgeschichte der Arabistik und Islamkunde in Europa*. Würzburg: Ergon Verlag, 2008.
- Cesare, Michelina Di. "On Relics and Mausoleums: The Death of the Prophet Muhammad between History and Legend in the Mediterranean Context". *Propaganda and (un)covered identities in treatises and sermons: Christians, Jews, and Muslims in the premodern Mediterranean*. ed. Cándida Ferrero Hernández & Linda G. Jones. Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona Servei de Publicacions, 2020.
- Cesare, Michelina Di. *The Pseudo-Historical Image of the Prophet Muhammad in Medieval Latin Literature: A Repertory*. Berlin: De Gruyter, 2012.
- Cesare, Michelina Di. "New Sources for the Legend of Muhammad in the West" *East and West* 58 (2008): 9-31.
- Çap, Sabri. *Goldziher Öncesi Oryantalizm ve Hadis*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019.
- Çap, Sabri. "Misyoner ve Oryantalist William of Tripoli'nin İslâm ve Hz. Peygamber Hakkındaki İki Eserinin Değerlendirilmesi". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (2020).

- Dawczyk, Maciej (Łódź). "The Image of Muhammad in Riccoldo da Monte di Croce's Contra legem Sarracenorum". *Studia Ceranea* 9 (2019): 391-405.
- Demir, Halis - Recep Tayyip Gedikli - Mikail Şeker. "İslam Tarihindeki Bir Vakanın Yorum Kritiği: Rahip Bahira Olayı". *Ağrı İslami İlimler Dergisi* 2 (2018): 57-92.
- Ekkehart, Rotter. "Mohammed in der Stadt Die Erkenntnis um die Stadt Medina und das dortige Prophetengrab im mittelalterlichen Europa". *Zeitschrift für historische Forschung*, 36 (2009): 183-233.
- Engels, Peter. "Wilhelm von Tripolis: De Statu Sarracenorum, Bemerkungen zu einem Neuen Textfund". *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. Supplement VIII: XXIV. Deutscher Orientalistentag, (1988): 77-89.
- Engels, Peter. *Wilhelm von Tripolis Tractatus de statu Sarracenorum et de Mahomete pseudopropheta et eorum lege et fide; Notitia de Machometo De statu Sarracenorum. Kommentierte lateinisch-deutsche Textausgabe*. Würzburg- Echter: Altenberge- Oros Verlag, 1992.
- Esen, Salihe. *Dominiken Tarikatı ve Katolik Kilisesi'ndeki Yeri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Gottheil, Richard James Horatio. "A Christian Bahira Legend". *Zeitschrift für Assyriologie*, 13 (1898): 189-210; 14 (1899-1900): 203-268; 15 (1901): 56-102; 17 (1903): 125-166.
- Griffith, Sidney H.. "Muhammad and the Monk Bahirā: Reflections on a Syriac and Arabic Text from Early 'Abbāsīd Times. *Oriens Christianus*, 79 (1995): 146-174.
- Kamacı, Fatimatüz Zehra. *Bir Hıristiyan Bahîrâ Efsanesi -Bir Tahrif Örneği (XI-XII. Yüzyıl)*. İstanbul: İnkılab Yayınları, 2008.
- Kaya, Mahmut. "İbn Ebû Usaybia", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 19/445-446. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Klueting, Edeltraud. "Quis fuerit Machometus? Mohammed im lateinischen Mittelalter (11.–13. Jahrhundert)". *Archiv für Kulturgeschichte* 90 (2008): 283-306.
- Kurt, Abdülkadir. "Hristiyanlık Tarihinde Fransiskan Tarikatı". Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2012.
- Kutluay, İbrahim. "Oryantalistik Düşünceye Etkisi Açısından Haçlı Seferleri". *Eyyûbiler'de Siyasi ve Ekonomik İlişkiler*. ed. Abdulhalim Oflaz, Rumeysa Seven vd. İstanbul: Hiperlink Yayınları, 2020.
- Külekçi, Cahit. "Ermeni Kaynaklarında Siyer Anlatıları-Movses Dasxurants'ın Tarihi Örneği-". *Akademik Siyer Dergisi* 1/1 (2020): 140-154.
- Möhring, Hannes. *Der Weltkaiser der Endzeit: Entstehung, Wandel und Wirkung einer tausendjährigen Weissagung*. Stuttgart: Jan Thorbecke Verlag, 2000.
- Munro, Dana Carleton. "The Western Attitude Toward Islam During the Period of the Crusades". *Speculum A Journal of Mediaeval Studies* 6/3 (July, 1931): 329-343.
- Özaydın, Abdülkerim. "İbnü'l-Esîr İzzeddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/26-27. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Özaydın, Abdülkerim. "Kitâbü'r-Ravzateyn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/112-113. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Pearson, Jeremy Daniel. "The Islamic World and the Latin East: William of Tripoli and his Syrian Context". PhD diss., University of Tennessee, Knoxville (ABD), 2018.
- Prutz, Hans. *Kulturgeschichte der Kreuzzüge*. Berlin: Königliche Hofbuchhandlung, 1883.



- Raeder, Siegfried. *Antworten auf den Islam, Texte christlicher Autoren vom 8. Jahrhundert bis zur Gegenwart*. Neukirchen: Neukirchener Verlag, 2006.
- Roggema, Barbara. "A Christian Reading of the Qur'an: The Legend of Sergius-Bahira and its Use of Qur'an and Sira". *Syrian Christians under Islam the First Thousand Years*. ed. David Thomas. 57-73. Leiden: Brill, 2001,
- Roggema, Barbara. *The Legend of Sergius Bahira Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam*. Leiden - Boston: Brill, 2009.
- Roggema, Barbara. "Salvaging the Sainly Sergius: Hagiographical Aspects of the Syriac Legend of Sergius Bahirā". *Entangled Hagiographies of the Religious Other*. ed. Alexandra Cuffel ve Nikolas Jaspert. 55-83. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2019.
- Sprenger, Aloys. "Mohammad's Zusammenkunft mit dem Einsiedler Bahyrā". *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 12 (1858): 238-249.
- Szilagyi, Krisztina. "Muhammad and the Monk: the Making of the Christian Bahira Legend". *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 34 (2008): 169-214.
- Tolan, John Victor. *Saracens: Islam in the Medieval European Imagination*. New York: Columbia University Press, 2002.
- Wilhelm von Tripolis. *Notitia de Machometo*. Hrsg. Peter Engels, Würzburg- Altenberge: Echter Verlag, Oros Verlag, 1992.
- Wilhelm von Tripolis. *De statu Sarracenorum*. Hrsg. Peter Engels, Würzburg- Altenberge: Echter Verlag, Oros Verlag, 1992 (Engels iki eseri birlikte yayınlamıştır).
- Yılmaz, Saim, Fatimatüz Zehra Kamacı Pekgeçgil ve Levent Öztürk. "The Religious Life of the Christian Physicians according to Ibn Abu Usaybia". *39th International Congress on the History of Medicine*. Bari-İtalya, 5-10 Eylül 2004, ed. Alfredo Musajo-Somma, 541-545.



# Isparta Seferâğa Camii ve Haziresi

**Öz:** Anadolu'da hâkimiyet sürmüş ve hâkim olduğu bölgelerde başta cami olmak üzere çok sayıda eser bırakmış olan Selçuklu, Beylikler ve Osmanlıların önemli eserlerinin yer aldığı yerlerden biri de Isparta ve çevresidir. Bu yörelerde yer alan camiler başta Osmanlı dönemi olmak üzere Selçuklu ve Hamitoğulları Beyliği'ne aittir. Özellikle Osmanlılar döneminde inşa edilen hemen her caminin bahçesinde ya da civarında bir de hazireye yer verilmiştir. Bu cami ve hazirelerden biri de Isparta iline bağlı Sütçüler ilçesinde bulunan Seferâğa Camii'dir. Sonraki dönemlerde çok sayıda onarımlardan geçen ve böylelikle pek çok değişime uğrayan cami halen genel hatlarıyla erken dönem Osmanlı cami mimari üslubunu yansıtmaktadır. Bu çalışmamızda Seferâğa Camii ile günündeki haziresi ele alınmıştır. Söz konusu eser tarihçe, mimari, plan, malzeme ve tectik ile süsleme özellikleri gibi yönleriyle incelenmiştir. Hazirede yer alan az sayıdaki mezar taşı ise tipoloji, yazı çeşidi ve tezyinat yönüyle incelenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Isparta, Sütçüler, Seferâğa Camii, Hazire, Mezar taşın.

Emine  
GÜZEL 

## Isparta Seferaga Mosque and Cemetery

**Abstract:** Isparta and its surroundings are one of the places where important Works of the Selçuks, Principalities and Ottomans who ruled in Anatolia and left many Works, especially mosques, in the regions the dominated. The mosques in these regions belong to the Selçuks and Hamitoğulları Principality, especially during the ottoman period. Especially there is a graveyard in the garden or in the vicinity of almost every mosque built during the Ottoman period. One of these mosques and graves is Seferâğa Mosque located in Sütçüler district of Isparta province. The mosque which underwent many repairs and thus many changes in the following periods, still reflect the early Ottoman mosque architectural style in general. In this study Seferâğa Mosque and its graveyard in the south were examined. The mosque has been studied in terms of its history, architecture, plan, materials, technical and ornamental features. The few gravestones in the graveyard site were analyzed in terms of typology, writing type and decoration.

**Keywords:** Isparta, Sütçüler, Seferâğa Mosque, Gravyard, Tombstone.

\* Dr. Öğr. Üyesi. İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Türk İslam Sanatları Tarihi Anabilim Dalı. E-Posta: emineguzel2352@gmail.com ORCID ID: <https://www.orcid.org/0000-0003-3344-6271>

## Giriş

Çalışma konumuzu "Isparta Seferağa Camii ve Haziresi" oluşturmaktadır. Seferağa Camii erken Osmanlı cami mimari üslubunda tek kubbeli, kare planlı bir camidir. Farklı yıllarda birçok kez yapım ve tamir gören camide bu gün için orijinalliğini koruyan asıl bölüm minaresidir. Son depremlerle caminin çeşitli bölümlerinde meydana gelen belirgin çatlaklar yakın bir gelecekte ceminin yeniden bir onarımdan geçmesini mümkün kılmaktadır.

İnsanoğlu tarih boyunca her daim yaşadığı ortamı, mekânları ve inancıyla ilgili kutsal gördüğü eşyaları güzelleştirme ve onlara estetik bir görünüm kazandırma çabasına girmiştir. Bu doğrultuda Müslümanlar için kutsal mekânlardan biri olan camiler de mümkün olduğunca figürden uzak bitkisel ve geometrik motiflerle dekore edilmiştir. Seferağa Camii'nde kubbe, kubbe kasnağı ve pencere kenar bordürleri yoğun kalem işi süslemelerle ve klasik Osmanlı süsleme motifleriyle tezyin edilmiştir. Caminin güney cephesinde yer alan hazire ise küçük olmakla beraber kitabelerindeki yazı karakteri ve süslemeleriyle dikkat çeker.

Çeşitli nedenlerle tahrip olan ya da kasıtlı olarak tahrip edilen tarihi camilerimiz ve hemen yanı başındaki hazirelerle geçmişimizin tapu senetleri konumundaki mezar taşları her geçen gün yok olmakla karşı karşıya kalmaktadır. Dolayısıyla kadim bir tarihe dayanan Seferağa Camii ve haziredeki mezar taşlarının incelenip kayıt altına alınmasının bu önemli mirasın gelecek kuşaklara aktarılması adına önemli olduğu kanısındayız.

## Isparta

Isparta, Akdeniz Bölgesi'nin kuzeyinde Göller Bölgesinde yer alır. Kuzey ve kuzey batıdan Afyon, batıdan ve güneybatıdan Burdur, güneyden Antalya, doğu ve güneydoğudan ise Konya illeri ile çevrilidir. Yörede Lidyalılar, Frigler, Persler, Helenler, Romalılar, Bizanslılar, Selçuklular, Hamitoğulları Beyliği ve nihayet Osmanlılar hüküm sürmüşlerdir. 1204 yılında 3. Kılıç Arslan döneminde Türklerin eline geçen bölge, 1923 yılında bağımsız bir il hüviyetini kazanmış, 1926 yılında da *Isparta* adını almıştır.<sup>1</sup>

II. Kılıç Arslan zamanında (1156-1192) yoğunlaşan Bizans-Selçuklu savaşlarının en önemlisi olan Miryokefalon Savaşı 1176 yılında Isparta yöresinde vuku bul-

1 Isparta Merkez (Isparta: T.C. Isparta Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2012), 1.

muştur. Isparta ve çevresi tam olarak 1204 yılında Anadolu Selçuklu hükümdarı III. Kılıç Arslan döneminde ele geçirilmiştir. Anadolu Selçuklu Devleti'nden sonra önce Hamitoğulları Beyliği'ne geçen bölge (1301) son olarak 1390 yılında Osmanlı hâkimiyetine geçmiştir.<sup>2</sup>

Isparta tarih boyunca Orta Anadolu ile Ege ve Akdeniz bölgeleri arasında önemli bir kavşak noktası olmuş ve bunun bir sonucu olarak da pek çok kültürün kaynaştığı bir yer olmuştur.

## Sütçüler

Isparta ilinin güneyinde bulunan ve il merkezine 101 km uzaklıkta olan ilçenin doğusunda Konya iline bağlı Beyşehir, Derebucak ve kuzey batısında Eğirdir, Güneyinde Antalya iline bağlı Serik ve Manavgat ilçeleri yer almaktadır. Güney batısında Burdur Bucak'la komşu olan Sütçüler ilçesi, kuzeydoğusunda ise Isparta ilinin Aksu ilçesiyle komşudur.

Günümüzde Isparta iline bağlı küçük bir ilçe konumunda olan Sütçüler (Resim 1) MÖ 130'da Romalılar tarafından ele geçirilerek MÖ 102-149 yılları arasında Kilikia eyaleti içine alınmıştır. Daha sonra Asia eyaletine bağlanan bölge Roma İmparatorluğu'nun MS 395 yılında parçalanmasının ardından Doğu Roma İmparatorluğu (Bizans) sınırları içinde kalmıştır. 1204'te Sütçüler ve çevresi civardaki şehirlerle birlikte Anadolu Selçuklu Devleti'nin hâkimiyetine geçmiştir. Anadolu Selçuklu Devleti'nden sonra önce Hamitoğulları Beyliği'ne geçen bölge, son olarak 1390 yılında Osmanlı hâkimiyetine geçmiştir.<sup>3</sup>

1888 yılında tespit edilen antik kentin kuruluşun tarihi tam olarak bilinmiyor olsa da şehrin adı ilk kez MÖ II. Yüzyılda Termassos'la yapılan bir anlaşmada "Adada" şeklinde yer almıştır. Adada olarak bilinen bölge Roma İmparatorluğu döneminde özellikle İmparator Traianus, Hadrianus ve Antoninus Pius dönemlerinde en parlak devrini yaşamıştır.<sup>4</sup>

Anadolu'da günümüze kadar gelebilmiş en sağlam yerleşimlerden biri olan Sütçüler İlçesinin kuruluşunun MÖ 200 yıllarına kadar dayandığı bilinmektedir.

2 Isparta Merkez (Isparta: T.C. Isparta Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2012), 2; Fatih Bilgiç vd., Isparta Eko Turizm Parkurları Rehberi/Aksu, Eğirdir, Sürçüler Yenişarbademli (Isparta: Isparta Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2014), 19.

3 Isparta/Sütçüler (Isparta: T.C. Isparta Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2012), 2.

4 Isparta/Sütçüler, 2.

Ada'da olarak isimlendirilen bu antik kent Pisidya bölgesinde, Piyisdy Pamp-hiline bölgeleri arasında bulunmaktadır. Arkeoloji Literatüründe Adada olarak geçen kentin bir adının da Pavlu olduğu belirtilmiştir. Zira Pavlu ismi, buranın Türklerin eline geçmesinden sonra bile uzun süre kullanılmıştır. Bunun yanı sıra Pavlika olarak da anılan yöre, 1071 Malazgirt Zaferinden sonraki yıllarda Türklerin eline geçmiş olsa da, Türklerin hâkimiyetine kesin olarak girmesi 1224 Alaeddin Keykubat dönemine rastlar. Bu dönemde başta Atabey olmak üzere Isparta ve Eğirdir de Selçukluların hâkimiyetindedir. Hamitoğulları Beyliği'nin 1300 yıllarında Eğirdir'de varlık göstermesine kadar Sütçüler Selçukluların hâkimiyetinde kalmıştır. Seksen yıl kadar süren Selçuklu hâkimiyetinden günümüze bir Selçuklu eseri olarak Seferağa Camii kalmıştır. Daha sonra Hamitoğlu Beyliğine geçen bölge, beyliğin Osmanlı egemenliğine girmesinden sonra da bir süre Kara Bavlular olarak anılmıştır.<sup>5</sup>

Yıva (Pavlu) 1478-1501 tahrir kayıtlarında nahiye (zeamet), 1522 ve 1568 tahrir kayıtlarında kaza, Kâtip Çelebi'nin Cihannümasında ise kaza olarak görülmektedir. Sonrasında Bavullu şekline dönüşen isim, Cumhuriyet döneminde 1926 yılına kadar sürmüş bu tarihte ise dağlık anlamına gelen cebel ismini almıştır. Daha sonra Cebel Bucağı'nın teklifi ve il daimi encümen kararı ile yöre halkının İstanbul ve Ankara gibi büyük şehirlere süt ve süt ürünleri pazarlamacılığı yapması sebebiyle yörenin adı Sütçüler olarak değiştirilmiştir. Daha önce Eğirdir ilçesine bağlı iken, bucak merkezinin teklifi ile 28.05.1938 tarih ve 3919 sayılı resmi gazete yayımlanan 3393 sayılı kanunla Eğirdir İlçesinden ayrılarak Isparta'ya bağlı müstakil bir ilçe olmuştur.<sup>6</sup>

## Seferağa Camii ve Haziresi

Isparta Seferağa Camii Isparta ili, Sütçüler ilçe merkezinde, eğimli bir arazi üzerinde ve ilçeye hâkim bir konumda inşa edilmiştir. Sütçüler merkezindeki tarihi öneme sahip ve klasik Osmanlı cami mimarisi üslubunu taşıyan en eski cami olarak bilinir.<sup>7</sup> Bunu hem kitabesinde belirtilen tarihten hem de merkezi kubbesi ve kubbeye geçişte kullanılan pandantifler ile mukarnas bezemeli şerefesinde ve

5 <http://www.sutculer.gov.tr/tarihcesi>, Erişim tarihi:11.12.2020

6 <http://www.sutculer.gov.tr/tarihcesi>, Erişim tarihi: 11.12.2020

7 İ. Hakkı Göksoy, "Sütçüler ve Yöresinin Tarihi Üzerine Bir Araştırma", *Isparta'nın Dünü, Bugünü, Yarını Sempozyumu II*, (16-17 Mayıs 1998) 3/II (Isparta 2001): 194.

özellikle kubbe içinde kullanılan kalem işi bezeme motiflerinde görmek mümkündür. Zira klasik dönem mimarisinde mukarnas kavsaralı mihrap nişleri, sivri kemerler, mandantifli kubbe geçişleri, minarelerde sivri külâhın ve mukarnaslı şerefelerin tercihi gibi özellikler dikkat çeker.<sup>8</sup> Caminin etrafında evvelce oldukça büyük bir alanı kaplayan ilçe mezarlığı bulunmaktayken 1940'lı yıllarda caminin onarım ve genişletme çalışmaları sırasında mezarlık kaldırılarak bugünkü ilçe girişi yakınlarına taşınmıştır. Caminin güneybatısında bulunan küçük bir hazire konumundaki alanda bulunan mezar taşları ise taşınan mezarlıktan geriye kalan mezar taşları olup buraya sembolik olarak bırakılmışlardır.

#### Caminin Tarihi ve Bugünkü Durumu

Pek çok kez tamir gören Seferağa Camii 1745 yılında Ömer Ağa oğlu Hasan Paşa tarafından, Çandır civarındaki Fieyhler (Tekke) köyünde defnedilmiş olan Şeyh Muhammed Efendi'nin isteğiyle tekrar esaslı bir tamir görmüştür. Caminin biri harime giriş kapısı üzerinde mermer, diğeri de minarenin etrafı sonradan demir parmaklıklı camekân ile kapatılmış son cemaat yerinde kalan kaidesinde taş olmak üzere iki adet kitabesi mevcuttur (Resim 2, 3). Minarenin son cemaat bağlantı yerindeki H.1158/M.1745 tarihli kitabede, "Sâhibü'l-hayrat Hasan Mısri Paşa/ Bâşa İbn-i Ömer Ağa" yazılıdır (Resim 4, 5). Kapı üzerindeki kitabenin 20. ve 21. beyitlerinde ise kitabeyi yazanın isminin hattat Halil Efendi olduğu ve "Hafız" kelimesinde de tarihi düşülerek, ebced hesabıyla, H.998/M.1590 yılında tamamlandığı belirtilmektedir (Resim 6).<sup>9</sup>

Toplam 21 beyitten oluşan kapı üzerindeki bu kitabeye göre caminin yapımının kitabenin birinci beytinde ifade edildiği üzere Sefer Ağa'nın vasiyeti ile ve özellikle de Şeyh Mehmet Efendi'nin vesilesiyle olduğu, Hasan Paşa tarafından da tamamladığı anlaşılmaktadır. Harime giriş kapısı üzerinde bulunan mermer kitabede ise H.1184/M.1771 tarihi ile caminin, H.998/M.1590 tarihi ile de minarenin yapım tarihi belirtilmiştir. Ana kapının üst kısmında yer alan 21 beyitlik kitabede tarih düşülerek verilen H.998/M.1590 tarihi göz önünde bulundurulduğunda mermer kitabedeki tarihin caminin onarım kitabesi olduğunu söylemek mümkündür. Zira farklı kaynaklarda caminin inşa tarihi H.696/M.1296 yılında Selçuklu Devleti'nin (1076-1308) son zamanlarına tarihlendirilmekte, H.998/M.1590 'yılın-

8 Fatih Müderrisoğlu, "Klasik Dönem Osmanlı Mimarisi", *Türk İslam Sanatları Tarihi* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2019), 339.

9 Göksoy, "Sütçüler ve Yöresinin Tarihi Üzerine Bir Araştırma", 194, 195.

da (III. Murat devri) da tamir edildiği ifade edilmektedir. Yine eserin zamanla yıpranınca Muhiddin b. Şeyh Muhammed tarafından yıktırılarak yeniden yaptırıldığı ve son olarak 1955-1959 ile 1977 yıllarında tekrar restore edildiği de kaynaklarda geçen bilgiler arasındadır.<sup>10</sup> Yapılan bu son restorasyon çalışmalarında Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından esaslı bir onarıma tabi tutulan ve içi hüsn-i hat ve kalem işleriyle tezyin edilen yapı halen ibadete açıktır (Resim 7).

## Plân

Tek kubbeli klasik Osmanlı cami mimarisi üslubunu taşıyan eserde<sup>11</sup> kare plânlı ana mekânı örten kubbeye geçiş, köşelerde yer alan tromplarla sağlanmakta olup kubbe dıştan kurşunla kaplanmıştır (Resim 8, 9). Caminin kuzeyinde ise 4 mermer sütuna oturtulmuş sivri kemerlerden oluşan ve günümüzde camekânla kapatılmış olan 3 gözlü son cemaat yeri bulunmaktadır. Kesme taş malzmeden yapılmış orijinal minaresi ise yapının kuzeybatı köşesine bitişik bir konumdadır (Resim 7,10).

## Dış Mekân

Tek kubbeli ve kare plânlı bir yapıda olan cami, kesme ve moloz taş kullanılarak yapılmış olup üzeri kurşun kaplı kubbe ile örtülmüştür. Kuzey cephesinde dört sütuna oturtulmuş sivri kemerlerin oluşturduğu üç gözlü son cemaat yeri bulunan caminin asıl ibadet mahalli sekizgen ve yüksek bir kasnağa oturtulan büyük bir kubbeye örtülü iken ortada giriş kapısıyla son cemaat mahalli ise üç küçük kubbe ile örtülmüştür (Resim 7, 10). Sade başlıklı dört adet sütun üzerine oturtulmuş sivri kemerlerin oluşturduğu son cemaat yerinde yanlarda iki küçük mihrabiye yer almaktadır. Mihrabiye kavsaraları taşların kademeli olarak yükseltilmesiyle hareketlendirilerek mukarnas görünümünü kazandırılmıştır. (Resim 11, 12).

Kare plânlı Caminin minaresi kuzeybatı köşesinde yer alan minaresi kesme taştan yapılmış olup silindirik formu bir gövdeye sahiptir (Resim 13, 14). minare, tek şerefeli olup şerefe altlığı sıralı üçgen prizmalarla hareketlendirilerek mukarnas

10 ([https://gag.wikipedia.org/wiki/Dosye:Sefera%C4%9Fa\\_Cami\\_YT\\_1184.jpg](https://gag.wikipedia.org/wiki/Dosye:Sefera%C4%9Fa_Cami_YT_1184.jpg) /; (<https://isparta.ktb.gov.tr/TR-70964/camiler.html>

11 Tek kubbeli cami mimarisi için bkz. Metin Sözen, *Türk Mimarisinin Gelişimi ve Mimar Sinan* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1975); Oktay Aslanapa, *Osmanlı Mimarisi* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1996)



görünümü kazandırılmıştır (Resim 15). Silindir formlu gövde, üçgenlerle oluşturulan pabuçluğuyla sekizgen formlu yüksek bir kaide üzerinde yükselir. Orijinal halini koruyan tek şerefeli minarenin külahı kurşunla kaplıdır (Resim 16).

Batı cephesinde aşağıdan yukarıya simetrik olarak sıralanmış altı adet pencere açıklığı bulunmaktadır. Yukarıda kalan dört açıklık mazgal pencere formunda olup yuvarlak kemerli iken alt sıradaki iki açıklık ise nispeten daha büyük olup sivri kemerli ve demir parmaklıklarla kapatılmıştır (Resim 17, 18). Doğu ve güney cephede ise aynı formda ve aynı istifle sıralanmış beş adet pencere açıklığı bulunmaktadır. Üst kısımları yuvarlak kemer şeklinde düzenlenmiş olan dikdörtgen formlu açıklıklardan yukarıda kalanlar mazgal pencere formatında iken alt sıradaki iki açıklık ise daha büyük olup demir parmaklıklarla kapatılmıştır (Resim 19, 20). Güney duvarında yer alan pencerelerden birinin (sağ alt pencere) hemen yanında sonraki yıllarda onarımlar sırasında konulduğunu düşündüğümüz beyaz bir taş üzerine özentisiz bir şekilde tek minaresiyle caminin resmi kazınmıştır (Resim 21).

Caminin iki girişi bulunmaktadır. Bunlardan ilki etrafı sonradan camekânlarla kapatılmış olan son cemaat yerine açılırken diğeri asıl ibadet mekânına açılmaktadır. Caminin hârim bölümüne girişi sağlayan mavi renkli ahşap kapı, sade bir yapıda olup basık kemerli bir formdadır. Kapının sol tarafında üzerinde cami ve minarenin yapıp tarihlerinin yazılı olduğu mermer bir kitabe bulunmaktadır. Üst bölümünde ise kaş kemerle sınırlandırılmış bir alınlık ile bu alınlık içerisinde yer alan ikinci bir kitabe bulunmaktadır. Kitabenin hemen üzerindeki bölümde ise dikdörtgen formlu bir mazgal pencere yer almaktadır. (Resim 22, 23). Üç küçük kubbeye örtülü olan son cemaat yerinde kubbe merkezi ile kubbeye geçişi sağlayan üçgen pandantif yüzeyleri palmet ve rumilerin oluşturduğu kalem işi bitkisel motiflerle süslenmiştir. Kubbe göbeğindeki tezyinat, merkezinde sekiz köşeli bir yıldız ve çevresinde haçvari bir motif ile palmet ve rumilerden oluşan, en dışta her biri bir palmet ile sonlanan sekizgen şemse formunda bir düzenleme şeklinde olup, kubbe geçişlerindeki ise içerisinde yine palmet ve rumilerin yer aldığı ve etrafında üç dilimli yaprak şeklindeki üçgenlerin sıralandığı dairesel bir düzenleme şeklindedir (Resim 24, 25).

Caminin kuzey batı köşesinde ise etrafı kapatılmış ve üzeri kubbeye örtülü sekizgen formlu bir şadırvan bulunmaktadır (Resim 26, 27).

## İç Mekân

Kare planlı camide kubbeye geçiş tromp ve kubbe eteği boyunca sıralanan sağır kemer şeklinde düzenlenmiş yuvarlak kemerler ile bu kemerlerin meydana getirdiği pandantiflerle sağlanmıştır. (Resim 8, 9). İç mekânda ayrıca her cephe de duvar yüksekliğinde dekoratif amaçlı düzenlenmiş yuvarlak kemer yüzeyleri renkli kalemişi ile tezyin edilmiştir (Resim 28, 29). Mihrap duvarında ve mihrabın hemen üzerinde biri altta ikisi ise üste simetrik olarak yerleştirilmiş vitray tarzında düzenlenmiş sivri kemerli üç adet pencere ile en altta biri mihrabın sağında diğeri solunda olmak üzere dikdörtgen formlu iki adet ahşap pencere yer almaktadır (Resim 30).

Mihrap duvarındaki pencere sayı ve sistemi doğu duvarında tekrar edilmiştir (Resim 31). Batı duvarında ise ikisi altta ikisi üstte olmak üzere simetrik olarak yerleştirilmiş vitray tarzında düzenlenmiş dört adet pencere ile en altta simetrik olarak yerleştirilmiş dikdörtgen formlu iki adet ahşap pencere yer almaktadır (Resim 32).

Harim kısmının kuzey duvarında üstte kadınlar mahfili yer almaktadır. Kadınlar mahfilinin alt bölümü imam odası ile yerden yüksekçe yapılmış sağlı sollu iki ayrı namaz bölümü şeklinde düzenlenmiştir (Resim 33 )

Kible duvarında yer alan mihrap oldukça sade bir yapıda olup yağlı boya ile yapılmış perde motifiyle süslenmiştir (Resim 34). Hemen sağındaki ahşap minber ise son dönem yapımı olup günümüz ahşap tekniği uygulanmıştır (Resim 35, 36).

## Malzeme ve Teknik

Cami yapımında malzeme olarak moloz ve kesme taş ile ahşap, harç ve tuğla kullanılmıştır. Kadınlar mahfili, minber ve vaaz kürsü ile imam odası gibi bölümlerde ise günümüz ahşap malzeme özelliği ve tekniği uygulanmıştır.

## Süsleme

Seferağa Camii genel olarak sade bir yapıya sahiptir. Bununla birlikte yapının bazı bölümlerinde klasik Osmanlı üslubu tezyinat görülür. Tezyinat daha çok kubbe, kubbe eteği, kubbeye geçiş unsurları, duvar yüzeylerindeki kemer kuşakları ve pencere çerçevelerinde yoğunlaşmıştır.

Anadolu Türk Sanatı geleneğinin bir devamı olarak en erken kalemişi örnekleri geometrik desenler, rozetler, rumî ve palmetlerin yer aldığı bir kompozisyon

şeklinde çoğunlukla mimarî yapıların kubbe, tonoz ve kubbeye geçiş unsurları üzerinde uygulanmıştır. Bununla birlikte Osmanlı mimarisinde klasik dönemin sonunda kadar kalemişi süslemelerinde genellikle rumi, palmet ve Orta Asya'dan İran vasıtasıyla Anadolu'ya gelerek en yaygın kullanım alanına Osmanlılar devrinde ulaşan hatâyinin<sup>12</sup> yanı sıra kıvrık dal ve yapraklarla yıldız ve madalyon motifleri de söz konusu eserde görülen süsleme motifleri olarak karşımıza çıkmaktadır.

## Dış Mekân

Seferağa Camii, eğimli bir arazi üzerine inşa edilmiştir. Eser, merkezi plânlı tek kubbesi, her biri kubbeye örtülü üç gözlü son cemaat yeri ve tek şerefeli taş minaresi ile küçük bir Osmanlı camisi formundadır (Resim 7, 10, 13). Plân ve malzeme özellikleri yönüyle eser, Isparta il merkezindeki Mimar Sinan ve Atabey'deki Burhaneddin Paşa Camileri ile benzer özellik taşır.

Sivri kemerle dışa açılan son cemaat yeri, üç adet sivri kemer ile başlık ve gövde kısımları oldukça sadece üç sütun üzerine oturur (Resim 10, 13).

Caminin kuzeybatı köşesinde yer alan tek şerefeli minaresi kesme taştan yapılmış silindir formlu gövdeye sahiptir. Silindir formlu gövde, üçgenlerle oluşturulan pabuçluğuyla altıgen formlu yüksek bir kaide üzerinde yükselir. Orijinal halini koruyan tek şerefeli minarenin külâhı, kurşunla kaplıdır. Minare, sekizgen prizma formu bir kaideye sahiptir. Kaideden yüzeyleri tersli düzlü üçgenlerle pahlı pabuç kısmına geçilmektedir. Caminin, çatı hizasına kadar gittikçe daralarak yükselen bu bölümden sonra, dairesel formu, hafif dışa taşkın bir forma sahip bilezikle gövde yükselir. Oldukça kısa olan gövde, son derece sade olup yüzeyinde herhangi bir tezyinata yer verilmemiştir. Gövde üst kısmında yer alan ikinci bir bilezikten sonra şerefeye geçilir. Şerefe altlığı sıralı üçgen prizmalarla hareketlendirilerek mukarnas görünümü kazandırılmıştır. Minarenin petek kısmı da bütünlükle uyumlu olarak sade bir yapıda olup zaman içerisinde onarımlardan geçmiştir. Külâh kısmı ise kurşunla kaplıdır. (Resim 13, 14, 15, 16).

Doğu ve batı duvarları tamirat görmüş olan caminin bu bölümlerindeki pencere kemerleri ve alınlıkları orijinaldir (Resim 18, 19).

12 Yılmaz Can- Recep Gün, *İslam Sanatına Giriş* (İstanbul: Dem, 2015), 124; İnci A. Birol- Çiçek Derman, *Türk Tezyinî Sanatlarında Motifler* (Kubbealtı, 2018), 65.

Kuzey cephede bulunan üç gözlü son cemaat yerinde girişi sağlayan kapıdan başka bir de asıl ibadet mekânı olan harime girişi sağlayan ikinci bir kapı yer alır. Son dönem yapımı olan mavi renkli ahşap kapı basık kemerlidir. Kapı kemerinin üstünde yer alan kaş kemerli alınlığa sahip bölümde sonraki bölümde detaylandıracağımız yeşil ve sarı renkle boyalı 21 beyitten oluşan bir kitabe yer alır. Yatay yönde gelişen satırlar halinde ve sülüs hatla yazılmış olan kitabede her bir satır, üçerli gruplandırılarak yine yatay yönde gelişen oval kartuşlar içine alınmıştır. Kartuş aralarında meydana gelen yıldız formlu boşluklara daire, kanar boşluklarında ise yarım daire formlu geometrik motifler yerleştirilmiştir. Kitabe çerçevesi ile daireler yeşil renle boyanmışken, kartuş çerçeveleri ile kenar boşluklarından yer alan yarım daireler sarı renge boyanmıştır. Kitabe, her bir kartuşta iki satır olarak toplam 42 satırdan oluşmaktadır (Resim 6).

Kuzeyde cephedeki üç gözlü son cemaat yerini örten kubbelerin iç yüzeyleri beyaz badanalı olup, kubbe göbeği ile pandantiflerde mavi ve kırmızı yoğunluklu geleneksel Türk renklerinin kullanıldığı kalem işi bezemeler yer almaktadır. Harimde kubbe içi, pencere kenarları ve pandantiflerde de görülen aynı tarz bezemelerin bir kısmı orijinal olmakla beraber büyük bir kısmı aynı desenler üzerinden gidilmek suretiyle tamir edilmiştir. Kubbe göbeğindeki tezyinat, merkezinde sekiz köşeli bir yıldız ve çevresinde haçvari bir motif ile palmet ve rumilerden oluşan, en dışta her biri bir palmet ile sonlanan sekizgen şemse formunda bir düzenleme şeklinde olup, kubbeye geçişi sağlayan pandantiflerde ise ortada iri bir yaprak ile palmet ve rumilerin yer aldığı, etrafında üç dilimli yaprak şeklindeki üçgenlerin sıralandığı dairesel bir düzenleme şeklindedir (Resim 8, 9).

Kuzey duvarının doğu ve batı bölümlerinde simetrik olarak yerleştirilmiş iki adet mihrabiye bulunmaktadır. Yüzeyleri sade ve bezemesiz olan mihrabiye kavsaraları taşların kademeli olarak yükseltilmesiyle hareketlendirilerek mukarnas görünümü kazandırılmıştır (Resim 11, 12).

### **İç Mekân:**

Tek kubbeli plân tipine sahip olan yapıda iç mekânda kubbeyi taşıyan duvar içindeki kemerler dekoratif amaçlı düzenlenmiş friz kuşakları ile belirginleştirilmiştir. Güney duvarında bulunan taş mihrap oldukça sade bir yapıdadır. Mihrapta dikkati çeken tek özellik yeşil, kırmızı ve mavi renklerin kullanıldığı yağlı boya

ile yapılmış bir perde motifiyle bezenmiş olmasıdır. Mihrabı üç yönden kuşatmış olan silmeler ise kahverengiyle boyalıdır. Mihrap kavsarası taşların kademeli olarak yükseltilmesiyle hareketlendirilerek mukarnas görünümü kazandırılmış, kavsaranın tepe kısmı ise istiridyeye kabuğu şeklinde düzenlenmiştir. (Resim 34).

Cami iç mekânında dikkat çeken en belirgin bezeme unsurları kubbe içi, pandantifler, kubbeyi taşıyan kemer yüzeylerini dolaşan friz kuşakları ve pencere kenar sövelerinde görülen kalem işi bezemelerdir. Farklı renk ve tonların kullanıldığı klasik Osmanlı tarzındaki bu bezemelerin bir kısmı orijinalliğini korumuş olmakla beraber çoğu sonraki süreçlerde gerçekleştirilen onarımlarla yeniden şekillendirilmiştir.

Kubbe tavan göbeğinde görülen motifler merkezden kubbe yüzeyine paralel bir şekilde açılan dairesel bir madalyondan yıldız şeklinde etrafa saçılan motifler ve irili ufaklı madalyonlar, yıldızlar, şemseler şeklindedir. Pandantif yüzeylerinde de görülen benzer yoğun süsleme, kubbe eteğinde saçak bezemesi şeklinde düzenlenmiştir. (Resim 8, 9). Bu özellikleriyle de klasik Osmanlı dönemine tarihlenen yapı, dönemin en önemli eserlerinden biri olmuştur.

Minber ve vaaz kürsüsü tamamen günümüz malzemesi (çam) ve günümüz oyma tekniğinin kullanıldığı ahşap işçiliktir. Minberin külah, tepelik, aynalık ve merdiven korkulukları bölümlerinde kafes oyma tekniği uygulanmıştır. Merdiven korkulukları S ve C kıvrımları şeklinde düzenlenmiş akantus yapraklarıyla tezyin edilmiştir Yan aynalıklarda ortada güneş kursu ve etrafında yine S ve C kıvrımlı akantus yaprağı motifleri ile kenar bordürlerinde kıvrık dal ve yapraklarıyla beş yapraklı çiçek motiflerine yer verilmiştir. Üç dilimli kemer şeklinde düzenlenmiş süpürgelikler de aynı formdaki S ve C kıvrımlı akantus yapraklarıyla tezyin edilmiştir (Resim 35, 36, 37, 38, 39). Kafes oyma tekniğinin uygulandığı minber tepeliğinde de yine S ve C kıvrımları şeklinde hareketlendirilmiş akantus yapraklarıyla ortasında Lafzatullah'a (الله) yer verilmiştir. Minber aynalığında ise yine kafes oyma tekniğiyle Kelime-i Şehadet " لا إله إلا الله محمد رسول الله " iberesiyle sağ ve solunda الله ve محمد isimleri ile 1991 ve 1992 tarihlerine yer verilmiştir. Üç dilimli bir forma sahip olan minber kapı kemeri yüzeyi de benzer formadaki S ve C kıvrımlı akantus yapraklarıyla tezyin edilmiştir. Yüzeyi yaprak ve beş dilimli çiçek motifleriyle bezenmiş sütuncelerin başlıklarında da yine kafes oyma tekniğiyle yazılmış "الله ve محمد " isimlerine yer verilmiştir (Resim 39)

## Camide Yer Alan Kitabeler

Cami dış mekânında toplam üç adet kitabe bulunmaktadır Bunlardan biri harim giriş kapısının solunda, diğeri üst kısmında bir diğeri ise minarenin son cemaat bölümünde kalan kaidesi üzerinde yer almaktadır (Resim 2, 3, 4, 5, 6).

Ana giriş kapısının sol tarafında yer alan mermer kitabede (Resim 3) Latin harfleriyle şu ifade yazılıdır:

Seferağa Camii Y. T.1184

Minare kaidesinde bulunan kitabede ise Arapça olarak şu ifade yazılıdır:

“Sahibü'l-hayrât Hasan Mısırî Paşa/Bâşa ibn-i Ömer Ağa”

Ana giriş kapısının üst kısmında bulunan 21 beyitlik kitabe kitabenin (Resim 6) yöre sakinlerinden biri tarafından yazılmış el yazması bir nüshası caminin harim batı duvarına bırakılmıştır. Kitabenin son satırına ayrıca حَفِیْظ kelimesine düşülen ٩٩٨ “سنه هجرى” şeklindeki tarih ibaresiyle muhtemelen kitabeyi yazıya aktaran kişinin isminin belirtildiği ve bunu yazıya aktardığı tarihin yer aldığı “١٩٧٠/١٣٩٠” ibaresi yazılmıştır. Şu var ki kitabe yazıya aktarılan bazı kelimeler hatalı olarak yazılmıştır. Yeniden ele aldığımız kitabenin metni şu şekildedir:

3	2	1
يايولوب قالدى چون اولما دى زائر نيجه ييللر معطل اولدى	و يا ييلسون لولا ايچينده اولسون آباد بني ايتسون كورنلر خيرله ياد	سفر آغا وصيت ايتدي مرغوب ديدي بر روحى ايچون بر جامع ايچون
Yapılıp kaldı çün olmadı zâir Nice yıllar muattal oldu	Ve yapılıns liva içinde olsun âbâd Beni etsin görenler hayırla yâd	Sefer Ağa vasiyet etti mergüb Dedi bir ruhi içün bir cami' içün
6	5	4
داخى آتاسى ابراهيمه يا رب سن ايت رحمت يدى جدى ايله	معون اولدى آكا قره ده نبي الياس رفيقى اولسون آنك حضر الياس	حسن ايتدى تمام بو سجده كاهى قبول ايله سن آنى يا الهى
Dâhi atası İbrahime Yâ Râb Sen et rahmet yedi ceddî ile	Muayyen oldu ona karada nebi İlyas Refiki olsun ânın Hızır İlyas	Hasen etti tamam bu secde- gâhı Kabul eyle sen ânı yâ ilâhî
9	8	7
فناده انجى الور بويه محفل بقاده ويره الله يوجه منزىل	تمام اولدى ياييلدى بيت الله كورنلر هپ ديديلر بارك الله	بمشئت اولوب طوراغى هر برينك و آلالر ثيابى نيجه حورى عينك

Fenâda ancak olur böyle mahfil Bekâda vere Allah yüce menzil	Tamam oldu yapıldı Bey-tu'l-lah Görenler hep dediler bârekallah	Behişt(cennet) olup durağı her birinin Ve alalar siyabi nice huri ayının
12 نیازتم بود باری تعالی مقاماتی ایده عدن اعلی	11 یوروسون جنت ایچره اولسون ملکله حوریلر یولداشی اولسون	10 سفر آغایه ده حق رحمت ایتسون ترین کلشن طوراغک جنت ایتسون
Niyazımız budur bâri Te'âlâ Makâmâtını ede adn-ı a'lâ	Yürüsün cennet içre olsun Melekler huriler yoldaşı olsun	Safer Ağa'ya da hak rahmet etsin Türbeni gülşen durağın cennet etsin.
15 وصیتدن آلب جمله مالی ایرشد یردی کماله بو مالی	14 خصوصا شیخ محمد افندی آکا اولدی سبب بالذات کندی	13 رسولک حرمتیچون رب عزت سبب اولنلره سن ایله رحمت
Vasiyetten alıp cümle mâli Eriştirdi kemâle bu mâli	Hususan Şeyh Muhammed Efendi Ona oldu sebep bizzat kendi	Resulün hürmeti için Rabbi İzzet Sebeb olanlara sen eyle rahmet
18 شفیع ایت آنلری بونلره یا رین جحیمک کورمه سین هیچبری نارین	17 ابوبکر عمر و عثمان و حیدر که اولسون جمله سی آنک رهبر	16 جماعتنه حق رحمت ایتسون مکانک هر برینک جنت ایتسون
Şefi 'et onları bunlara yarın Cehimin görmesin hiçbirini nârın	Ebubekir Ömer ve Osman ve Haydar Ki olsun cümlesin anın rehber	Cemaatine hak rahmet etsin Mekânın her birinin cennet etsin
21 بونی یازدم یادکار اولمغیچون یازانه خیر دعا قیلمغیچون	20 تمامنک الله خلیل افندی حفیظ اسمنده تاریخی بولدی	19 قبول ایت بودوعایی یا الهی که سنسین جمله مخلوقک پناهی
Bunu yazdım yâdigar olmak için Yazana hayır dua kılmak için	Tamamının Allah Halil Efendi Hâfız isminde tarihi buldu.	Kabul et bu duayı ya ilahi Ki sensin cümle mahlûkun penâhi (koruyucusu)

Abubekir Allah, محمد، عمر، Caminin harimi örten merkezi kubbe eteğinde sırasıyla، حسن، حسین، عثمان، (Ebubekir, Hasan, Ali, Ömer, Muhammed, Allah, Osman, Hüseyin) isimleri yazılıdır (Resim 8, 9, 40).

## Cami Haziresi

Seferağa Camii haziresi, caminin güneybatı köşesinde bir grup ağaç arasında kalmış oldukça küçük bir hazire şeklindedir (Resim 41). Hazirede biri üst bölümden, diğeri alt bölümden kırık bir durumda olan toplam beş adet mezar taşı bulunmaktadır. Evvelce Caminin etrafında oldukça büyük bir alanı kaplayan ilçe mezarlığı bulunmaktayken 1940'lı yıllarda caminin onarım ve genişletme çalışmaları sırasında mezarlık kaldırılarak bugünkü ilçe girişi yakınlarına taşınmıştır. Mezarlıkta yer alan pek çok mezar taşı tahrip edilmiş, bir kısmı ise taşınan yeni mezarlık alanına gelişi güzel bırakılmıştır. Küçük bir hazire olarak düzenlenen bu bölümde yer alan mezar taşları da taşınan mezarlıktan geriye kalanlar olarak cami bahçesinde muhafaza edilmektedir.

Mezar taşı kitabelerinin hepsinde yazılar sülüs hatla ve kabartma tekniğinde yazılmıştır. Yazılarda dikkat çeken en önemli özellik ise harflerin kuyruk ya da çanak kısımlarının çiçek ve yaprak şeklindeki bitkisel motiflerle tezyin edilmiş olması, bazılarında ise aralardaki boşlukların stilize çiçek motifleriyle doldurulmuş olmasıdır. Mezar taşlarında pek az örneğine rastlanan benzer bir uygulama Malatya Sancaktar Mezarlığı'ndaki bir mezar taşı kitabesinde görülür.<sup>13</sup>

Mezar taşlarının ikisinde sarığın başlık üzerine yukarıdan aşağıya düşey olarak sarılmasıyla düşey dilimli başlık şeklinde adlandırılan<sup>14</sup> ve sarıklık kumaşın kavuk, külah ya da fes gibi farklı şekillerde olabilen başlık üzerine bir halat gibi burulmasından dolayı burma sarık olarak da isimlendirilen<sup>15</sup> başlık türü kullanılmıştır (Resim 1a, 1b, 3a, 3b).

Mezar taşı kitabelerinden edinilen bilgiler ışığında daha ziyade İstanbul, Bursa ve Edirne civarında rastlanan ve 16. yüzyıla tarihlenen bu tip başlıkları Eyüp Sultan'da Sokullu Mehmet Paşa türbesi civarındaki birçok mezar taşında görmek mümkündür. Bunlardan biri Kanuni Sultan Süeyman ve ve Sultan II. Selim dönemi vezirlerinden Lala Mustafa Paşa'ya aittir (M.1580) (Resim 42, 43). Benzer örnekler Malatya Sancaktar Mezarlığı'nda da görülmüştür (Resim 44, 45)<sup>16</sup>.

13 Emine Güzel, Malatya Sancaktar Mezarlığı'ndaki Osmanlı Dönemi Mezar Taşları (Konya: Çizgi Yayınevi, 2020), 443.

14 Halit Çal, "İstanbul Eyüp'teki Erkek Mezar Taşlarında Başlıklar", *Tarihi Kültürü ve Sanatıyla Eyüpsultan Sempozyumu III, Tebliğler*, (28-30 Mayıs, 1999). (İstanbul: Eyüpsultan Belediyesi Yayınları, 2000), 208.

15 Reşat Ekrem Koçu, *Türk Giyim Kuşam ve Süslenme Sözlüğü* (Ankara: Sümerbank Kültür Yayınları, 1967), 47.

16 Güzel, Malatya Sancaktar Mezarlığı'ndaki Osmanlı Dönemi Mezar Taşları, 443.



Heybetli görünümünden dolayı cengâverlik ve kabadayılık gibi vasıfların göstergesi olarak görülen, düz sarığa nazaran daha geç kirlenme ya da kirini kolayca belli etmeme gibi özelliklere de sahip olan bu bu tür başlıkların<sup>17</sup> en eski örneği Eyüp'teki Karyağdı Sokak'ta bulunan, 2 Zilhicce 918'de (9.1.1513) ölen Derviş Mehmet b. Mesih'in mezar taşıdır.<sup>18</sup>

XVI. yüzyılın başlarından itibaren görülen ancak XVII. yüzyılın sonlarına doğru kullanımdan kalkan bu tip başlıklar, zenginliğin bir ifadesi olarak iri sorguç kabbartmaları ile süslenmiştir.<sup>19</sup> Bu tür başlıkları sultanlar, sadrazam, vezir ve paşa gibi üst düzey devlet görevlilerinin mezar taşlarında görmek mümkündür.

17 Koçu, *Türk Giyim Kuşam ve Süslenme Sözlüğü*. 47

18 Hans-Peter Lequeur, *Hüve'l Baki İstanbul'da Osmanlı Mezarlıkları ve Mezar Taşları*, Çeviren : Selaf hattin Dilidüzgün (İstanbul : Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1997),141

19 Süleyman Berk, *Zeytin Burnu'nun Tarihi Mezar Taşları/Zamanı Aşan Taşlar* (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2006), 30

1. Numaralı Mezar Taşı



**Fotoğraf 1a:** 1 numaralı mezar taşı ve ön yüzündeki kitabe



**Fotoğraf 1b:** 1 numaralı mezar taşı ile ön ve yan yüzlerindeki kitabeler

**Ön Yüzündeki Kitabe Metni**

آه الموت  
المرحوم المغفور  
رحمة الله عليه  
سنة تسع وثلثين و سبعماء

**Okunuşu**

Ah el-mevt  
el-merhûm el-meğfûr  
rahmeti'l-lahi aleyhi  
Sene tis'a ve selâsine ve seb'amie



**Fotoğraf 1c:** 1 numaralı mezar taşı ve yan yüzündeki kitabe



**Fotoğraf 1d:** 1 numaralı mezar taşı ve yan yüzündeki kitabe

**Yan Yüzündeki Kitabe Metni**

الى دار السرور  
**Okunuşu**  
İlâ dâru'l-surûr

**Yan Yüzündeki Kitabe Metni**

الى دار البقى  
**Okunuşu**  
İlâ dâru'l-bekâ

**Tanım:** Bir baş şahidesi olan ve dikdörtgen prizma formundaki mezar taşında *burma sarıklı kavuk* türünde bir başlık kullanılmıştır. Üzerindeki destarların çift kat olarak tasarlandığı başlıkta destarlar arasında iki adet gül motifi yerleştirilmiştir (Fotoğraf 1a,b). Yatay yönde gelişen satırlar halinde sülüs hatla ve kabartma tekniğiyle yazılmış olan ön yüzeyindeki kitabede serlevha ibaresi sivri kemer formundaki bir kartuş içine alınmışken diğer satırlar yatay yönde gelişen dikdörtgen formlu kartuşlar içine alınmıştır (Fotoğraf 1a). Şahidenin dikey yönde gelişen tek satır halinde sülüs hatla ve kabartma tekniğiyle yazılmış olan yan yüzeyindeki kitabe ise yine dikey yönde gelişen dikdörtgen formlu bir kartuş içine alınmıştır (Fotoğraf 1c). Kitabelerde dikkat çeken husus ön yüzeydeki kitabenin serlevha ibaresindeki vav "و" harfinin kuyruk kısmının, yan yüzeylerindeki kitabelerde ise dal "د" harfinin üst kısmının birinde stilize yaprak, diğerinde ise lale motifi şeklinde düzenlenmiş, kaf "ق" harfi ile ye "ي" harfinin üst kısmında da stilize çiçek motiflerine yer verilmiştir (Fotoğraf 1a, c,d).

## 2. Numaralı Mezar Taşı



**Fotoğraf 2a:** 2 numaralı mezar taşı ve kitabesi



**Fotoğraf 1b:** 2 numaralı mezar taşı ve kitabe yüzeylerindeki bitkisel bezemeler

### Kitabe Metni

المغفور  
الي دار السرور  
المحتاج رحمة الغفور....  
المؤمنون لا يموتون  
.....

### Okunuşu

el-Mağfur  
İlâ daru'ssurûr  
el-muhtâc rahmeti'l-Ğafûr ....  
el-Mü'minin la yemûtûn  
.....

**Tanım:** Bir baş şahidesi olan ve dikdörtgen kesitli, düşey dikdörtgen gövdeli mezar taşının üst kısmı kırık bir durumdadır. Yatay yönde gelişen satırlar halinde sülûs hatla ve kabartma tekniğiyle yazılmış olan kitabede satırlar yatay yönde gelişen dikdörtgen formlu kartuşlar içine alınmıştır. (Fotoğraf 2a, b). Kitabede dikkat çeken husus ikinci satırdaki ye “ى” harfi ile üçüncü satırdaki nun “ن” harfinin kâse kısımlarının stilize lale motif; üçüncü satırda yine nun harfinin kâse kısmı ile lam elif’in “لا” orta bölümünün stilize yaprak motif ile tezyin edilmiş olmasıdır (Fotoğraf 2a, b).

### 3. Numaralı Mezar Taşı



**Fotoğraf 3a:** 3 numaralı mezar taşı ve kitabesi



**Fotoğraf 3b:** 3 numaralı mezar taşı ve kitabesi



**Fotoğraf 3c:** 3 numaralı mezar taşı ve yan yüzeyindeki kitabesi



**Fotoğraf 3d:** 3 numaralı mezar taşı ve yan yüzeyindeki kitabesi

**Kitabe Metni**

.... المرحوم

**Okunuşu**

el-merhum ....

**Kitabe Metni**

زبير علي چلي بن

**Okunuşu**

Zübeyr Ali Çelebi bin



**Fotoğraf 3e:** 3 numaralı mezar taşı ve yan yüzeyindeki kitabe



**Fotoğraf 3f:** 3 numaralı mezar taşı ve yan yüzeyindeki kitabe

**Kitabe Metni**

ابراهيم بك

**Okunuşu**

İbrahim Bey

**Kitabe Metni**

اتق الله حق قدره

**Okunuşu**

İttekillahе hakka kadrihi

**Tanım:** Bir baş şahidesi olan ve dikdörtgen prizma formundaki mezar taşında *burma sarıklı kavuk* türünde bir başlık kullanılmıştır. Başlık üzerindeki iri destarlar yukarıdan aşağıya çapraz olarak atılan ikinci sıra destarlarla sarılmıştır (Fotoğraf 3a, b). Şahide yüzeyindeki kitablar dikey dikey yönde gelişen satırlar halinde sülüs hatla ve kabartma tekniğinde yazılmış olup her biri yine dikey yönde gelişen dikdörtgen formlu kartuşlar içine alınmıştır (Fotoğraf 3a, b, c, d, e, f). Şahidede dikkat çeken özellik kitabelerden birinde bulunan mim "م" harfinin üst bölümü ile kuyruk kısmının rumi potifi ile tezyin edilmiş olmasıdır (Fotoğraf 3e).

#### 4. Numaralı Mezar Taşı



**Fotoğraf 4a:** 4 numaralı mezar taşı ve kitabesi



**Fotoğraf 4b:** 4 numaralı mezar taşı ve kitabesi

**Tanım:** Bir baş şahidesi olan ve dikdörtgen prizma formundaki mezar taşının üst bölümü kırık bir vaziyettedir. Yatay satırlar halinde sülüs hatla ve kabartma tekniğinde yazılmış olan kitabe, mezar taşı yüzeyinde meydana gelen kırılma ve aşınma gibi nedenlerden dolayı okunması güç bir durumdadır (Fotoğraf 4a, b). Bu nedenle mezar taşının kimliği tespit edilememiştir.

### 5. Numaralı Mezar Taşı



**Fotoğraf 5a:** 5 numaralı mezar taşı kitabesi



**Fotoğraf 5a:** 5 numaralı mezar taşı kitabesi

#### Kitabe Metni

في التاريخ  
.....

#### Okunuşu

Fi't-tarih  
.....

**Tanım:** Bir baş şahidesi olan ve sivri kemer formunda bir tepelik şeklinde düzenlenmiş olan mezar taşının büyük bir kısmı kırık olduğundan mezar taşının kimliği tespit edilememiştir. Sadece üst bölümü sağlam durumda olan kitabenin okuyabildiğimiz ilk satırı "fi't-tarih" şeklinde olmuştur (Fotoğraf 5a, b).

## Sonuç

Sahip olduğu plânıyla tipik bir Osmanlı eseri olan Seferağa Camii, geçirmiş olduğu onarımlar neticesinde pek çok değişime maruz kalmıştır. Yapının kısmen beden duvarları ile iç mekânda görülen kalem işi tezyinatı ve minaresi orijinallliğini korumaktadır. Kubbe içi ve eteği ile pendantifler ve pencerelerde yoğunlaşan tezyinatta klasik Osmanlı renk ve desenleri kullanılmıştır.

Caminin güneyinde bulunan ve oldukça küçük bir hazire olarak düzenlenen alanda Osmanlı dönemi mezar taşlarında görülen *burma sarıklı kavuk* türündeki başlıkların kullanıldığı beş adet mezar taşı bulunmaktadır. Bu mezar taşları camiyi çevreleyen büyük mezarlığın 1940'lı yıllarda ilçe merkezinden uzak bir alana taşınmasıyla geriye kalan sağlam mezar taşlarından oluşmaktadır. Mezarlığın taşınması esnasında birçok mezar taşı tahrip olmuş, hazirede sergilenenler dışında sağlam kalabilenler ise yeni mezarlık alanına taşınmıştır.

Mezar taşı kitabelerinin hepsinde yazılar sülüs hatla ve kabartma tekniğinde yazılmıştır. Hazirede bulunan toplam beş adet mezar taşından birinde kitabenin



tamamı kazınma ve kırılma gibi nedenlerle okunamamıştır. Diğer dört örnek ise kitabelerin bir kısmı kırık olsa da yazı karakterleri ve yazım şekli olarak oldukça net ve açık bir özelliğe sahiptir. İki örnekte burma sarıklı kavuk türünde başlık kullanılmıştır. Mezar taşı kitabelerini benzerlerinden ayıran en önemli özellik ise harflerin kuyruk ya da çanak kısımlarının stilize çiçek ve yaprak şeklindeki bitkisel motiflerle tezyin edilmiş olması, bazılarında ise aralardaki boşlukların stilize çiçek motifleriyle doldurulmuş olmasıdır. Söz konusu kitabeler bu özellikleriyle ülkemizin diğer pek çok bölgesinde görülen 18. ve 19. yüzyıl mezar taşlarıyla benzerlik göstermektedir. Sanatta bitkisel bezeme unsurlarının yoğunlaştığı bu dönemde bitkisel motifler mezar taşlarına da yansımıştır. Ancak benzer bir uygulamanın Malatya Sancaktar Mezarlığı'ndaki bir mezar taşı kitabesinde de görüldüğü<sup>20</sup> gibi harflerin başlangıç, bitiş ya da kâse kısımlarının stilize çiçek ya da yaprak şeklinde bitkisel motiflerle sonlandırılarak tezyin edilmesi ender görülen bir uygulama olarak karşımıza çıkmaktadır.

Günümüze kadar geçirdiği onarım faaliyetlerine ve yaşanan son depremlerle başta beden duvarları olmak üzere bazı bölümlerinde meydana gelen çatlama ve dökülmelere rağmen halen sağlam vaziyette ibadete açık olan caminin hâlihazırdaki vaziyetinin iyileştirilmesi ve bir kez daha gerekli onarımların yapılması bu kadim tarihin gelecek kuşaklara aktarılması adına önem arz etmektedir. Bunun yanı sıra geçmişin sessiz şahitleri olarak dönemin tarih, edebiyat, sosyoloji, inanç, düşünce yapısı, dil ve ifade özellikleri ile sanatı gibi pek çok hususta önemli bilgi kaynağı olan mezar taşlarının da gerekli hassasiyet gösterilerek korunması geçmişimizin bilinip tanınması açısından oldukça önemlidir.

## Kaynakça

- Aslanapa, Oktay. *Osmanlı Mimarisi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1996.
- Berk, Süleyman. *Zeytin Burnu'nun Tarihi Mezar Taşları/Zamanı Aşan Taşlar*. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2006.
- Bilgiç, Fatih vd., *Isparta Eko Turizm Parkurları Rehberi/Aksu, Eğirdir, Sütçüler Yenişarbademli*. Isparta: Isparta Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2014.
- Biol, İnci A. – Derman, Çiçek. *Türk Tezyinî Sanatlarında Motifler*. Kubbealtı: 2018.
- Can, Yılmaz – Gün, Recep. *İslam Sanatına Giriş*. İstanbul: Dem, 2015.
- ÇAL, Halit. "İstanbul Eyüp'teki Erkek Mezar Taşlarında Başlıklar", *Tarihi Kültürü ve Sanatıyla Eyüpsultan Sempozyumu III, Tebliğler, (28-30 Mayıs, 1999)*. İstanbul: Eyüpsultan Belediyesi Yayınları, 2000.

20 Güzel, Malatya Sancaktar Mezarlığı'ndaki Osmanlı Dönemi Mezar Taşları, 443.

- Çağman, Filiz vd.ğr. *The Sultan's Potrait: Picturing The House Of Osman*. İstanbul: TuRkiye İS, Bankası KüLTuR Yayınları, 2000.
- Doğanay, Aziz. "Eyüpsultan Camii Civarındaki Bazı Mezarların Naturalist Üslupta Klasik Devir Süslemeleri".Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla II. Eyüpsultan Sempozyumu Tebliğler. (8-10 Mayıs). 2060-2170. İstanbul: Eyüp Belediyesi yayınları, 1998.
- Güzel, Emine. *Malatya Sancaktar Mezarlığı'ndaki Osmanlı Dönemi Mezar Taşları*. Konya: Çizgi Yayınevi, 2020.
- Göksoy, İ. Hakkı. "Sütçüler ve Yöresinin Tarihi Üzerine Bir Araştırma", *Isparta'nın Dünü, Bugünü, Yarını Sempozyumu II, (16-17 Mayıs 1998)* 3/II. Isparta 2001.
- Isparta Merkez*. Isparta: T.C. Isparta Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2012.
- Isparta/Sütçüler*. Isparta: T.C. Isparta Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2012.
- Koçu, Reşat Ekrem. *Türk Giyim Kuşam ve Süslenme Sözlüğü*, Ankara: Sümerbank Kültür Yayınları, 1967.
- Lequeur, Hans-Peter. *Hüve'l Baki İstanbul'da Osmanlı Mezarlıkları ve Mezar Taşları*. çvr. Selahattin Dilidüzgün. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1997.
- Müderrişoğlu, Fatih. "Klasik Dönem Osmanlı Mimarisi", *Türk İslam Sanatları Tarihi*. 339-344. Ankara: Grafiker Yayınları, 2019.
- Sözen, Metin. *Türk Mimarisinin Gelişimi ve Mimar Sinan*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1975.
- T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı. 15 Aralık 2020. "Camiler". Erişim <https://isparta.ktb.gov.tr/TR-70964/camiler.html>
- T.C. Sütçüler Kaymakamlığı. "Sütçüler Tarihçesi". Erişim 11 Aralık 2020. <http://www.sutculer.gov.tr/tarihcesi>
- Vikipediya. "Isparta Seferağa Camii". Erişim 11 Aralık 2020. [https://gag.wikipedia.org/wiki/Dosye:Sefera%C4%9Fa\\_Cami\\_YT\\_1184.jpg](https://gag.wikipedia.org/wiki/Dosye:Sefera%C4%9Fa_Cami_YT_1184.jpg)

## Resimler



**Resim 1:** Sütçüler ilçe merkezi ve Seferağa Camii



**Resim 2:** Seferağa Camii giriş kapısındaki kitabeler



**Resim 3:** Seferağa Camii giriş kapısındaki kitabe



**Resim 4:** Seferağa Camii minare kaidesindeki kitabe



**Resim 5:** Seferağa Camii minare kaidesindeki kitabe



**Resim 6:** Seferağa Camii giriş kapısındaki kitabe

Emine GÜZEL  
Isparta Seferağa Camii ve Haziresi



**Resim 7:** Seferağa Camii



**Resim 8:** Seferağa Camii kubbe ve kubbeye geçiş bölgesi



**Resim 9:** Seferağa Camii kubbe ve kubbeye geçiş bölgesi



**Resim 10:** Seferağa Camii kuzey cephe



**Resim 11:** Seferağa Camii son cemaat yeri doğu bölümdeki mihrabiye



**Resim 12:** Seferağa Camii son cemaat yeri batı bölümdeki mihrabiye



**Resim 13:** Seferağa Camii kuzey cephe ve minaresi



**Resim 14:** Seferağa Camii minaresi



**Resim 15:** Seferağa Camii mukarnas süslemeli minare şerefesi



Emine GÜZEL  
Isparta Seferağa Camii ve Haziresi



**Resim 16:** Seferağa Camii minaresi



**Resim 17:** Seferağa Camii batı cephe ve pencere açıklıkları



**Resim 18:** Seferağa Camii batı cephe ve pencere açıklıkları



**Resim 19:** Seferağa Camii doğu cephe ve pencere açıklıkları



**Resim 20:** Seferağa Camii güney cephe ve pencere açıklıkları



**Resim 21:** Seferağa Camii güney duvarındaki cami kabartması



**Resim 22:** Seferaga Camii son cemaat yeri ve camiye giriş kapısı.



**Resim 23:** Seferaga Camii asıl giriş kapısı ve kitabe



**Resim 24:** Seferağa Camii son cemaat yeri kubbe iç yüzeyi



**Resim 25:** Seferağa Camii son cemaat yeri kubbe merkezindeki kalem işi



**Resim 26:** Seferağa Camii ve şadırvanı



**Resim 27:** Seferağa Camii ve şadırvanı



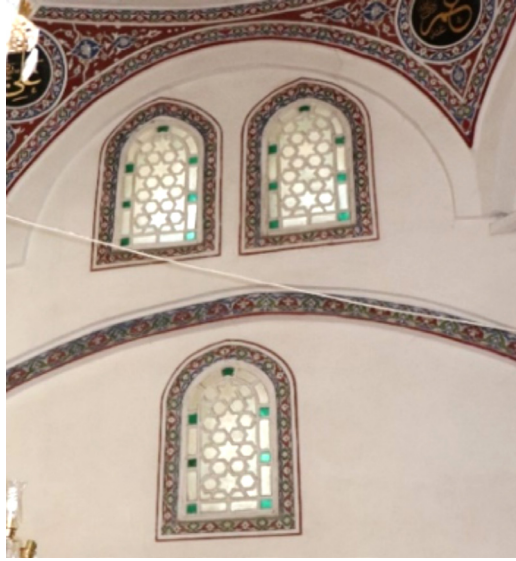
**Resim 28:** Seferağa Camii iç mekânda duvar yüzeyindeki friz kuşağı



**Resim 29:** Seferağa Camii iç mekânda duvar yüzeyindeki friz kuşağı



**Resim 30:** Seferağa Camii mihrap duvarındaki pencereler



**Resim 31:** Seferağa Camii doğu duvarındaki pencereler



**Resim 32:** Seferağa Camii batı duvarındaki pencerelere



Emine GÜZEL  
Isparta Seferağa Camii ve Haziresi



**Resim 33:** Seferağa Camii kuzey bölümdeki kadınlar mahfili



**Resim 34:** Seferağa Camii mihrabı



**Resim 35:** Seferağa Camii Minberi



**Resim 36:** Seferağa Camii mihrap ve minberi



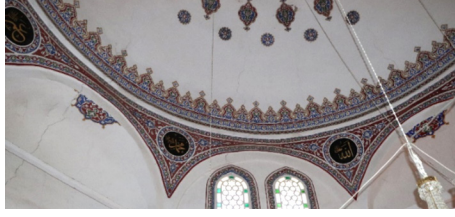
**Resim 37:** Seferağa Camii ahşap minberden detay



**Resim 38:** Seferağa Camii minberi süpürgelik



**Resim 39:** Seferağa Camii minberi kapı kemi, aynalık ve tepelik



**Resim 40:** Seferağa Camii kubbe eteğindeki hat yazıları

# Demirci Camilerindeki Ahşap Tavan Göbekleri

**Öz:** Demirci Manisa'nın bir ilçesi olup, il merkezine 160 km. mesafede bir yerleşim yeridir. Ahşap tavanlı cami yapma geleneğinin kökeni, Orta Asya Karahanlılar devrine kadar gitmektedir. Bu gelenek Anadolu'da da devam ettirilmiştir. Büyük Selçuklu, Gazneli, Anadolu Selçuklu, Beylikler ve Osmanlı devirlerinde bu teknikte Anadolu'da birçok cami inşa edilmiştir. 12. yüzyıldan 20. yüzyıl başlarına kadar Ankara, Konya, Niğde, Afyon ve Kastamonu çevreleri başta olmak üzere Anadolu'nun birçok bölgesinde ahşap tavanlı ibadet yapıları görmek mümkündür. Türkiye'nin birçok yöresinde olduğu gibi Demirci ilçesinde de tavanlı camiler inşa edilmiştir. Bunlar daha çok 19. yüzyıla ait örneklerdir. Bu çalışmanın konusu olan Demirci'deki ahşap tavan göbekli 13 adet cami, 18-20. yüzyıl mimarisi ve bezemesi hakkında değerli bilgiler sunmaktadır. Daha önce çalışılmamış olan bu eserler; plan, malzeme ve bezeme özellikleri bağlamında incelenmiştir. İncelenen eserlerin, Türk sanatındaki yeri ve önemi ortaya konulmaya çalışılmıştır. Ayrıca günümüzde kaderine terk edilmiş durumda olan eserlerin korunması yönünde adımlar atılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Manisa, Demirci, Cami, Ahşap, Ahşap Tavan.

**Halil İbrahim  
ERYILMAZ** 

## Wooden Ceiling Centre-Pieces in Demirci Mosques

**Abstract:** Demirci is a district of Manisa, it is a settlement 160 km from the city center. The origin of the tradition of making wooden ceilings dates back to the Karahanids. This tradition continued also in Anatolia. During the Great Seljukian, Ghaznavid, the Anatolian Seljukian, Principalities (Beyliqs) and Ottoman periods many mosques were built in this technique in Anatolia. From 12th through 20th century, it is possible to see religious constructions with wooden ceilings in a great many parts of Anatolia, particularly in and around Ankara, Konya, Niğde, Afyon and Kastamonu. As in many provinces of Turkey, mosques with wooden ceilings were constructed in Demirci as well, mostly from 19th century. The thirteen mosques with wooden ceilings centre-pieces in Demirci, which is the subject of this study, provide valuable information about the architecture and ornaments of the 18th-20th century. The buildings that have not been studied before have examined in the context of their plan, material and the ornament features. It has been tried to reveal the importance in Turkish art of the buildings that examined. Also, it will be taken a step to protect of these buildings that have survived in a dilapidated condition at the present day.

**Keywords:** Manisa, Demirci, Mosque, Wooden, Wooden Ceiling.

\* Dr. Öğr. Üyesi. İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Türk İslam Edebiyatı ve Sanatları Anabilim Dalı. E-posta: halilibrahim.eryilmaz@ikc.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5973-9972>.

## Giriş

Türk İslâm sanatının estetik zenginliğine katkıda bulunan önemli bir sanat dalı da ahşap işçiliğidir. Ahşap, doğal yapı malzemeleri içinde elde edilmesi, taşınması ve uygulanması en kolay olan bir yapı unsurudur. Ayrıca organik nem kapıcı ve anizotropik bir malzemedir. Isıya karşı neredeyse genleşmemesi, ses emilimi için ideal olması, statik elektriği içermemesi, hafif, bol çeşitli ve dekoratif oluşu gibi özellikleri, ahşabı bir inşaat malzemesi olarak kullanmak için oldukça uygun yapmaktadır.<sup>1</sup> Bu kolaylığının ötesinde ahşap, sıcak dokulu bir malzemedir. Sıcaklığı depolar ve insan duyguları üzerinde olumlu bir etki yaratır. Ayrıca ahşap, dünyanın faniliği düşüncesinin simgesi haline gelmiştir.<sup>2</sup> Bütün bunlardan dolayı İslâm sanatının bütün dönemlerinde sevilerek kullanılan bir malzeme olmuştur. Bazen yapının bütünü, bazen de çatı ve tavanlar ile tavanı taşıyan destekler ahşap malzeme ile inşa edilmiştir. Ahşap sanatında ağaçlar ceviz, ıhlamur, şimşir, meşe, elma, sedir ve armut gibi yerli ağaçlarla; abanoz ve gül gibi dışarıdan getirilen tropikal ağaçlar tercih edilmiştir. İslâm dininin plastik şekilde tasvirleri uygun görmemesi sebebiyle oymacılık bağımsız bir sanat olarak gelişmemiş, her zaman mimariye bağlı bir süsleme unsuru olmuştur.<sup>3</sup> Ahşap malzemeyi, taşınabilir ve taşınmaz özellikli ağaç işleri olarak iki başlıkta ele alınabilir. Taşınmaz özellikli olanlar kendi arasında mimariyi oluşturan ya da mimariyi tamamlayan elemanlar olarak ikiye ayrılabilir. Sütun, ayak, tavan, çatı, duvar, taban vb. elemanlar mimariyi oluşturan öğelerdir. Kapı ve pencere kanatları, minber, kürsü ve mihrap vb. elemanlar mimariyi tamamlayıcı unsurlardır. Rahle, Kur'an ve cüz mahfazası, sandık, sehpa vb. ise taşınabilir ahşap malzemelere örneklerdir.<sup>4</sup>

İslâm mimarisinde, kerpiç duvarlarla çevrili avlu içindeki gölgeyiğin hurma ağacı gövdelerinden yapılmış olmasından hareketle, Hazret-i Muhammed'in (sav) Medine'deki mescidi ilk ağaç direkli cami kabul edilmektedir. Bu uygulama Fustat'ta Amr ibnü'l-As Camii'nde olduğu gibi yedinci yüzyılın ilk yarısında inşa edilen bazı camilerde de uygulanmıştır. Fustat'ta Amr ibnü'l-As tarafından inşa ettirilen camiye hurma ağacı gövdelerinden kirişler yapılmış, tavan yine hurma ağacından

- 1 Ramazan Özen, "İnşaat Malzemesi Olarak Ahşap; Avantaj ve Dezavantajları", *Ahşap Kültürü Anadolu'nun Ahşap Evleri* içinde, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001), 1-5.
- 2 Haşim Karpuz, "Erzurum ve Konya Evlerinde Ahşap Malzeme Kullanımı", *Ahşap Kültürü Anadolu'nun Ahşap Evleri*, ed. Aysun Özköse, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001), 114; Doğan Kuban, *Kaybolan Kent Hayalleri Ahşap Saraylar*, (İstanbul:Yapı Endüstri Merkezi Yayınları, 2001), 9-104.
- 3 Erdem Yücel, "Ahşap", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, 2, (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1989): 182; Erdem Yücel, "Selçuklu Ağaç İşçiliği", *Sanat Dünyamız*, 4 (1975): 3.
- 4 H. Örcün Barışta, *Osmanlı İmparatorluğu Dönemi İstanbul Cami ve Türbelerinden Ağaç İşleri*, (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2009), 2.

yapılan direklere oturtulmuştur. Fakat daha sonra bu cami büyütülmüş, ağaç direkler kaldırılarak yerlerine mermer sütunlar konulmuştur.<sup>5</sup> Camiü'l-Kebir'in tavanı zamanında ahşaptan yapılmış olup oyma tekniğiyle ve parlak renklerle süslenmiştir. Abbasi mimarisinin önemli eseri Samarra Camiü'l-Kebir'in mihrabının da süslü ahşap plakalarla kaplı olduğu nakledilmektedir. Ayrıca Aksa Camii ile İbn Tulun Camii'nin duvarları da zaman zaman büyük ahşap panolarla kaplanmıştır.<sup>6</sup>

Orta Asya karakterine bürünmüş olan ahşap sütunlu cami tipi Orta Asya'dan göçen Türkler tarafından Anadolu'ya getirilmiş ve ahşap sütunlu cami tipi Anadolu'da yeni gelişme alanları bulmuştur.<sup>7</sup> Bunun en güzel ve en zengin örneklerini Anadolu Selçuklu sanatında görmek mümkündür.<sup>8</sup> Ankara, Alâeddin Camii (1197)<sup>9</sup>, Afyon Ulu Camii (1273), Sivrihisar Ulu Camii (1274), Ankara Arslanhane (1289-90), Beyşehir Eşrefoğlu Camii (1298-99) ve Ayaş Ulu Camii (14./15. yüzyıl) iç mimaride ahşap malzemenin kullanıldığı, Selçuklu devrinin en fazla ün yapan örnekleridir. Bugün orijinal şeklini yitiren Erzurum Ulu Camii (1174-1189) ve Konya Sâhip Ata Camii (1258) gibi daha birçok Selçuklu caminin, devrinde ahşap sütunlu olduğu tahmin edilmektedir. Ahşap sütunlu cami geleneğinin Orta Asya çadır sanatına dayandığı ve Türkistan'da bir grup ahşap direkli camilerle benzerlik gösterdiği kabul olunmaktadır.<sup>10</sup>

Selçukluların ahşap işçiliği, Beylikler devrinde de aynı üslup, teknik ve işçilikle devam etmiştir. 14.-15. yüzyıl Beylikler devri cami ve mescitlerinde ahşap sütunlu ve tavanlı örnekler daha da artmıştır. Bu örnekler daha çok Kastamonu, Ankara gibi bölgelerde yoğunlaşmıştır.<sup>11</sup> 13. yüzyıl sonunda Ankara yöresinde son derece ileri bir ağaç işçiliği vardı. Buradaki çeşitli atölyelerden yetişen sanatkârlar Anadolu'nun birçok bölgesine dağılmışlardır. Anadolu Beyliklerinde Selçuklu geleneğini sürdüren Ankaralı sanatkârların imzalarına rastlanması, burasının önemli bir ağaç işçiliği merkezi olduğunu göstermektedir. Selçuklu (Arslanhane Camii, Ahi Elvan Camii gibi.) ve Beylikler devri ağaç işçiliğinin en güzel örnekleri Ankara camilerinde bir araya toplanmıştır.<sup>12</sup> Ankara Hacı İvaz Camii, Poyracı,

5 Aptullah Kuran, *Anadolu'da Ahşap Sütunlu Selçuklu Mimarisi* Malazgirt Armağanı, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1972), 180.

6 Oleg Grabar, *İslâm Sanatının Oluşumu*, çev. Nuran Yavuz, (İstanbul: Kanat Yayınları, 2010), 113.

7 Kuran, *Anadolu'da Ahşap Sütunlu Selçuklu Mimarisi*, 181.

8 Ali Murat Aktemur, "Türk Ahşap İşçiliği", *Türkler*, 6, (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002): 99.

9 Demet Taşkan, "Ankara (Merkez) Cami ve Mescitlerindeki Ahşap Tavan Göbekleri", *Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Özel Sayı, (Aralık 2016): 71-101.

10 Gönül Öney, *Süsleme ve El Sanatları*, (Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları, 1978), 141-142.

11 Öney, *Süsleme ve El Sanatları*, 122-123.

12 Yücel, "Selçuklu Ağaç İşçiliği", 5.

Örtmeli, Geneği, Sabûni, Eyyûbi Mescitleri; Kastamonu Kasaba Köyü Candaroğlu Mahmud Bey Köyü, Küre-i Hadid Köyü, İsmail Bey Camileri; Konya Meram, Niğde Şah Mescit, Beyşehir Köşk Köyü, İlisra Ulu ve Tekkeci Camileri, ahşap tavan kirişleri, konsolları, sütunları ve sütun başlıkları ile Türkistan geleneklerini Anadolu'da sürdüren, orijinal bir mimari oluşturan eserlere örnek gösterilebilir.<sup>13</sup>

Türk mimarlık tarihinde ahşap tavanlı ve ahşap direkli cami yapma geleneği Osmanlı döneminde de devam etmiştir. Çoğu ahşap olup, kerpiçle yapılan bu mescitler ahşap çatı ile örtülmüştür. Mimarîleri, ahşap konutların mimarîsine benzemektedirler. Plânları ve iç düzeniyle büyük camilerinkine benzemekle beraber, üslûp bakımından farklıdır. Bu mescitlerin iç süslemesi büyük camilerde olduğu gibi çinilerle yapılmamış; daha ucuza mal olan duvar resimleriyle ve ahşap boyamayla yapılmıştır.<sup>14</sup>

Ahşap tavanlı cami yapma geleneği Karahanlı ve Gazneli dönemlerinde başlayıp Selçuklular, Beylikler ve Osmanlılarda da devam etmiştir. Anadolu'da 12. yüzyıldan itibaren ahşap tavanlı camileri görmek mümkündür. Aftundere Orhan Gazi Camii ve Orhan Gazi Çantı Câmii ahşap camilere örnek verilebilir. Ankara, Hacı Musa Camisi (1421), Ankara, Hacı Bayram Camisi (1428), Ankara, Zincirli Camisi (1685) ve Ankara, Hacı İlyas Camisi (1701)<sup>15</sup> de ahşap tavanlı camilerin güzel örneklerindedir. Hacı Bayram Camii, bir ev gibi sıcak halinden başka, sırlı tuğla ile yapılması, hareketli köşeleri, çatı dalgalanmaları, dolu ve boşluk oranları ile ayrıca bir güzelliğe sâhiptir. Bu câmiin özellikle harim tavan göbeği ile mahfilindeki tavan süslemesi son derece etkileyicidir. Fatih Dönemine ait Beyceğiz Mescidi, Yatağan Mescidi<sup>16</sup> ve Manisa, Ali Bey Camii (1418)<sup>17</sup> ahşap camilere örnek verilebilecek diğer eserlerdir. İstanbul, Takkeci İbrahim Ağa Camii (16. yüzyıl), Gelibolu Gazi Süleyman Paşa Camii (17. yüzyıl)<sup>18</sup>, Tokat, Genç Mehmet Paşa Camii (17.yüzyıl), Tokat, Mahmutpaşa Camii (17.yüzyıl), Tokat, Silahtar Ömer Paşa Camii (17.yüzyıl)<sup>19</sup> Osmanlı Döneminde farklı bölgelerde, farklı zaman dilimlerinde inşa edilen ahşap tavanlı cami örneklerindedir.

13 Öney, *Süsleme ve El Sanatları*, 123.

14 Celal Esad Arseven, *Türk Sanatı*, (Yy: Cem Yayınevi, 1984), 89.

15 E. Hakkı Ayverdi ve İ. Aydın Yüksel, *İlk 250 Senenin Osmanlı Mimarisi*, (İstanbul: Baha Matbaası, 1976), 61; Taşkan, "Ahşap Tavan Göbekleri", 71-101.

16 Ayverdi ve Yüksel, *İlk 250 Senenin Osmanlı Mimarisi*, 189, 221.

17 Hakkı Acun, *Manisa'da Türk Devri Yapıları*, (Ankara: TTK Yayınları, 1999), 80.

18 Barışta, *İstanbul Camii ve Türbelerinden Ağa İşleri*, 428, 444.

19 Çiğdem Özay, Geometrik Kompozisyonların Tokat Yapılarındaki Ahşap Tavan Göbeklerine Yansımaları; Mahmutpaşa Camii, Ulu Camii, Genç Mehmet Paşa Camii Örneği", *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 15/1 (2020): 82.



18. yüzyıldan itibaren başlayan ve 19. yüzyıla doğru etki alanını bütün Anadolu'ya yayan üslup değişikliklerinin etkileri ahşap camilerde de görülür. Bu camilerde ahşap işçilik minber, vaaz kürsüsü, tavan göbeği ve sütun başlıklarında yoğunlaşmaktadır. Batılı etkilerin bölgesel sanat anlayışlarıyla kaynaştırılarak bir arada kullanıldığı bu işçiliğin en güzel örneklerinden biri Ardahan Derviş Bey Camii'dir (1861). Bu eser, Doğu Anadolu'daki geç dönem Osmanlı ahşap işçiliğinin zengin örneklerini ve üslup değişiminin yöresel anlayışla kaynaşımını göstermektedir.<sup>20</sup> Bir başka ahşap yapı eseri Emirgan Camii'dir. I. Abdülhamid'in eşi Hümaşah Sultan anısına 1781/82'de yapılan bu eser II. Mahmud tarafından 1838/39'da ahşap çatılı olarak yeniden inşa ettirilmiştir. Bu yapı sultan camileri içinde ahşap çatılı tek camidir. Diyarbakır'da 1869-75 yılları arasında, Kurt lakaplı İsmail Paşa tarafından yaptırılan sekizgen planlı Kurt İsmail Paşa Camii de ahşap tavanlı ve ahşap çatılı bir camidir. Bu eser Osmanlı mimarisinde başka eşi olmayan bir geç dönem yapısıdır<sup>21</sup>. 19. yüzyıl eserlerinden Göynük, Gazi Süleyman Paşa Camii<sup>22</sup>, İstanbul, Çiçekçi Camii, Mehmet Tahir Efendi Camii, Vaniköy Camii Anadolu Hisarı'ndaki Fatih Camii, Defterdar Burnu İbrahim Paşa Camii ve Arpacılar Mescidi de süslemeli tavanlarıyla dikkat çekicidir.<sup>23</sup>

Ayrıca Babakale Ulu Câmii (18. yüzyıl)<sup>24</sup>, Yozgat, Cevahir Ali Efendi Camii (1788), Soma Hızır Bey Camii (1792), Yozgat Başçavuşoğlu Camii(1801)<sup>25</sup>, Denizli, Yazır Köyü Camii (1802)<sup>26</sup>, Niğde, Dörtayak Camii<sup>27</sup>, Gümüşhane, Örenşar Köyü Camii (1835)<sup>28</sup>, Soma, Damgacı Camii (19. yüzyıl ilk yarısı)<sup>29</sup>, İzmir Namazgâh Kurşunlu Camii, Naturzade Camii (19. yüzyıl)<sup>30</sup>, Amasya, Kızılkışlacık Köyü Camii (1865), Amas-

20 Aktemur, "Türk Ahşap İşçiliği", 103.

21 Doğan Kuban, *Osmanlı Mimarisi*, (İstanbul: Yem Yayınları, 2007), 544,574.

22 Şenay Özgür Yıldız ve Aliye Özsüner, "Bolu Göynük'te Türk Devri Mimarisi", *Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 10/2 (2020): 343-345.

23 Barışta, İstanbul Cami ve Türbelerinden *Ağaç İşleri*, 266.

24 Zekiye Uysal, "18. Yüzyıldan Ahşap Direkli İki Cami", *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 9/10 (Fall 2014): 1107-1123.

25 Rüşan Arık, *Batılılaşma Dönemi Türk Mimarisi Örneklerinden Anadolu'da Üç Ahşap Cami*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi: 1973), 10-28.

26 Rüşan Arık, *Anadolu Tasvir Sanatı*, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988), 42-46.

27 Halit Çal, *Niğde Şehrindeki Ahşap Tavanlı Camiler ve Mescitler*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000), 77-86.

28 Haldun Özkan, "Gümüşhane'de Ahşap Tavanlı Camiler", *Sanat Dergisi*, 18 (2011): 63 – 80.

29 İnci Kuyulu, "Geç Dönem Anadolu Tasvir Sanatından Yeni Bir Örnek: Soma Damgacı Camii", *Arkeoloji ve Sanat Tarihi Dergisi*, 4 (1988): 67-78.

30 Harun Ürer, "İzmir Kent Merkezinde Bulunan Cami ve Mescitlerden Örnekler", *Tüba-Ked Türkiye Bilimler Akademisi Kültür Envanteri Dergisi*, 16 (2017): 194-200.

ya, Şıhlar Köyü Camisi<sup>31</sup>, Çaykara, Akköse Camii (19. yüzyıl)<sup>32</sup>, Çanakale, Tıflı Camii (1890)<sup>33</sup>, Bademli-Kılıczade Mehmet Ağa Cami (1898)<sup>34</sup>, Akseki Belenalan Köyü Camii (19. Yüzyıl), Antalya, Akseki Çimi Köyü Camii<sup>35</sup>, Antalya, Elmalı, Toklular Camii<sup>36</sup>, Pınarbaşı, Medhiye Köyü Camii (1902), Pınarbaşı, Hilmiye Köyü Camii (1904-06)<sup>37</sup>, Burdur, Günalan (Lengüme) Köyü Camii (1892), Burdur, Gazi Camii (1916), Burdur Ulu Camii (1919)<sup>38</sup> ile Gümüşhane, Köycük Eski Camii (1919-20)<sup>39</sup> gibi eserler Osmanlı'nın son dönem sanat üslubunu açık bir şekilde sergilemektedirler.

Süsleme olarak, Anadolu Türk sanatında görülen geometrik kompozisyonların büyük bir kısmının ahşap malzeme üzerinde yer aldığı görülmektedir.<sup>40</sup> Bunda geometrik motiflerin, ağaç üzerine oymacılıkta kullanılan maddenin doğal özelliğine çok iyi uyum sağlaması önemli bir etkidir. Geometrik motiflerin yanında bitkisel süsleme motiflerine de öncelik verilmiştir. Örneğin Selçuklu minberleri, Selçuklu taş tezyinatındaki rûmî, palmet ve lotus gibi bitkisel bezeme örneklerini içerir.<sup>41</sup> Rûmî desenler arasına pek nadir olarak insan ve hayvan figürleri de yerleştirilmiştir. Selçuklu devri ağaç işlerinde bu örneklerin yanında tavus kuşu, Mühr-i Süleyman, yazı ve selvi gibi motiflere de zaman zaman rastlanmaktadır.<sup>42</sup>

Ahşap sanatı en yüksek düzeye Osmanlılarda ulaşmıştır. Osmanlı dönemi ahşap ustaları Selçuklu ve Beylikler devri ustalarını takip ederek özellikle oyma, şebekeli oyma ve künde-kârî (geçme) tekniklerinde en güzel eserler vermişlerdir.<sup>43</sup> Osmanlı

- 31 Fazilet Koçyiğit, "Amasya'da Ahşap Tavanlı İki Cami Örneği: Şıhlar ve Kızılışlacık Köyü Camileri", *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8/2 (2019): 1641-1658.
- 32 Haşim Karpuz, "Doğu Karadeniz Bölgesinde Bazı Ahşap Camiler", *Sanat Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 37-45. (Erişim tarihi: 16.02.2021,) [https://www.academia.edu/12508986/Do%C4%9Fu\\_Karadeniz\\_B%C3%B6lgesinde\\_Baz%C4%B1\\_Ah%C5%9Fap\\_Camiler](https://www.academia.edu/12508986/Do%C4%9Fu_Karadeniz_B%C3%B6lgesinde_Baz%C4%B1_Ah%C5%9Fap_Camiler).
- 33 Halil İbrahim Eryılmaz, *Türkiye'deki İI. Abdülhamid Camileri*, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2019), 227-240.
- 34 İnci Kuyulu, "Bademli-Kılıczade Mehmet Ağa Cami (Ödemiş/ İzmir)", *Vakıflar Dergisi*, 24 (1994): 147-158.
- 35 Aslı Büyükkal, "Antalya Yöresi Mimarisinde Ahşap Malzemenin Kullanımı", (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 115, 119.
- 36 Serkan Kılıç, "Elmalı'daki Ahşap Tavanlı Cami ve Mescitler (Osmanlı Dönemi)", *Mediterranean Journal of Humanities*, 8/2 (2018): 407-425.
- 37 Mustafa Denктаş, "Pınarbaşı-Uzunyayladaki Ahşap Direkli Camiler", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 16 (2004/1): 54, 58.
- 38 Mustafa Murat Bozcu, *Burdur İlinde Türk Mimarisi Selçuklu, Beylikler ve Osmanlı Eserleri*, (Burdur: Burdur Ticaret ve Sanayi Odası Yayınları, 2013), 25, 62, 80.
- 39 Özkan, "Gümüşhane'de Ahşap Tavanlı Camiler", 63-80.
- 40 Selçuk Mülayim, *Geometrik Süslemeler-Selçuklu Çağı*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1982), 57.
- 41 Aktemur, "Türk Ahşap İşçiliği", 101.
- 42 Yücel, "Selçuklu Ağaç İşçiliği", *Sanat Dünyamız*, 4 (1975): 24.
- 43 Arseven, *Türk Sanatı*, 220; Yücel, "Ahşap", 182.

süslemelerinde rûmî ve palmet kompozisyonları ile birlikte bitkisel motiflerinin de ağırlık kazandığı dikkat çekmektedir. Beylikler dönemi ile Osmanlı Dönemi arasında geçiş sağlayan 15. yüzyıl eserlerinde bitkisel motiflerin yanında yazı ve geometrik motiflerle zenginleştirilmiş daha farklı bir kompozisyon programı görülmektedir. 16. yüzyıl ahşap işçiliğinde sonsuza açılan yıldızlar ile dikdörtgen biçimlerin yanı sıra, rûmîlerle daha karmaşık bir üslûba girerek bütün yüzeyi kaplayan bitkisel bezeme söz konusudur. Ahşap sanatında daha önce kullanılmayan çintemani motifi de kullanılmaya başlanmış, fildişi kakma yazı frizleriyle kompozisyon tamamlanmıştır.<sup>44</sup> 17. yüzyıl ağaç işlerinde, orijinal durumlarından ayrılarak, stilizasyona doğru ilerleyen bitkisel motifler görülmeye başlanmıştır. Ana konuda sonsuzluk hâkimdir, ancak sâdelikten kısmen uzaklaşmış; hareketli, göz doldurucu bezemeye doğru adım atılmıştır.<sup>45</sup> 17- 18. yüzyıllarda Avrupa'nın Barok ve Rokoko üsluplarının etkisiyle ahşap işçiliğinde "C" ve "S" kıvrımlı bitkisel bezemeler, natürlük kompozisyonlar ve çiçek demetleri görülmeye başlanmıştır.<sup>46</sup> Bundan sonra ağaç işçiliği Türk karakterini kaybederek tamamen Avrupalılaşmış; artık eserleri İtalyan Barok, Fransız Rokokosundan ayırma imkânı hemen hemen ortadan kalkmıştır. 19. yüzyılda yine aynı Batılı akımların etkisiyle Türk mimarisinde, ışınsal bir yaklaşımla tasarlanmış rozet, istiridye motifleri ile natüralist üsluplu çiçek motifleri ağaç işçiliğinde de ortaya çıkarak sivil ve dini mimaride çoğunlukla kullanılır hale gelmiştir.<sup>47</sup> 20. yüzyılda ise yıldız, dikdörtgen gibi önceki yüzyıllarda kullanılan geometrik motiflerin yanı sıra bitkisel, yazılı ve nesneli bezemeler kullanılmıştır.<sup>48</sup>

Görüldüğü gibi ahşap işçiliği, İslâm öncesi Türk sanatlarında erken örneklerini vermiş ve ilk dönemlerden itibaren İslâm ülkelerinin çoğunda büyük önem kazanmış bir sanat dalı olmuştur. Anadolu'da Selçuklularla gelişip kendine has bir nitelik kazanmış olan bu sanat, Osmanlılarda da zengin örneklerle yaygınlaştırılarak kullanılmış ve konumuz olan Demirci yöresindeki bazı camilerde de sevilerek uygulanmaya devam etmiştir.

## 1. Demirci Küpeler Mahallesi Eski Camii

Küpeler Mahallesi'nde bulunan eser, 8,47 x 10,00 m. ebatlarında derinlemesine dikdörtgen planlı bir yapıdır. Kuzey cephesinde bulunan kitabede verilen bilgiye göre ilk olarak H. 779 / M. 1377-78 yılında inşa edilen eser H. 1307 / M. 1889-90 yılında onarım görmüştür. Harimin kuzeyinde yer alan son cemaat mahalli, ah-

44 Barışta, *İstanbul Cami ve Türbelerinden Ağaç İşleri*, 383-415; Yücel, "Ahşap", 182-183.

45 Yücel, "Selçuklu Ağaç İşçiliği", 26.

46 Yücel, "Ahşap", 183; Barışta, *İstanbul Cami ve Türbelerinden Ağaç İşleri*, 483-490.

47 Yücel, "Selçuklu Ağaç İşçiliği", 26; Barışta, *İstanbul Cami ve Türbelerinden Ağaç İşleri*, 543-551.

48 Barışta, *İstanbul Cami ve Türbelerinden Ağaç İşleri*, 568-569.

şap direklerle üç açıklıklı bir düzenlemeye sahiptir. Örtü sistemi dıştan kırma çatı ile kaplanmış düz ahşap tavanla sağlanan yapıda çatı doğrudan caminin beden duvarlarına oturmaktadır. Cami 2020 yılında restorasyon geçirmiş olup henüz ibadete açılmamıştır.

**Harim Tavan Göbeği:** Harim, kuzey-güney doğrultusunda dikdörtgen tabana oturan, kirişlemesi alttan kaplamalı, tek kat bindirmeli tavanla örtülüdür.

Tavanın ortasında applike tekniğinde, ahşap malzemeli, soyut bitkisel motiflerle süslenmiş, dairesel formlu (madalyon) bir göbek yer almaktadır. Bu süsleme tarzı Klasik Osmanlı mimarisinde hemen hemen tüm malzeme gruplarında görülen bir düzenlemedir. Göbek merkezinde ışınsal desenler ile onu çevreleyen bitkisel motifler yer almaktadır. Işınsal desenlerin etrafında ters-düz 'C' kıvrımlı biçimlerin yan yana birim tekrarının çiviler yardımı ile çakılmasıyla stilize bitkisel motifler oluşturulmuştur. Dairesel madalyon dış taraftan iki sıra sarı ve krem renkli baklava motifleriyle kuşatılmıştır. Böylelikle tavan ile tavan göbeği arasındaki sınır oluşmuştur. Bu bölümün dışında kalan kısımlar düz tavanla örtülüdür (Fotoğraf 1).

## 2. Demirci Ahmetler Mahallesi Camii

Ahmetler Mahallesi'nde bulunan eser, kuzey cephesinde bulunan kitabeye göre H. 1187/ M. 1772-73 tarihinde inşa edilmiştir. Yapılan tadilat ve onarımlarla yapı doğu ve kuzey bölümlerde genişletilmiştir. Özgün haline göre eser 8,33 x 8,33 m ebatlarında kare planlı bir yapı iken günümüzde 13,73 x 10,97 m ebatlarında enine dikdörtgen planlıdır. Örtü sistemi dıştan kırma çatı ile kaplanmış düz tavanla sağlanan yapıda çatı doğrudan caminin beden duvarlarına oturmaktadır. Yığma taş strüktürlü caminin temelinde ve beden duvarlarında kaba yonu taş, muhdes duvarlarda betonarme, özgün yapının üst örtü sisteminde ise ahşap malzeme kullanılmıştır.

**Harim Tavan Göbeği:** Özgün harim, kare tabana oturan, kirişlemesi alttan kaplamalı, tek kat bindirmeli tavanla örtülüdür.

Tavan göbeği ilk bakışta sahte künde-kâri hissi veren asimetrik düzende yerleştirilmiş bir süslemeden meydana gelmektedir. Çıtalarla birbirinden ayrılan çiçek ve yaprak formlarından meydana gelen süsleme çakma ve yapıştırma künde-kâri görüntüsünü anımsatmaktadır. Göbeğin merkezinde oyma tekniği ile yapılmış ahşap bir kabara mevcuttur. Göbek, merkezde bulunan çiçek etrafında kare panoların diyagonal dizilmesiyle oluşan kompozisyondan ibarettir. Bu panoların merkezinde pembe renkli küçük çiçek motifleri, dört köşede ise sarı renkli, yeşil yapraklı natüralist üslupta çiçek desenleri görülmektedir. Kare çerçevenin köşelerinde de beyaz renkli ve ikişerli sarı renkli, yeşil yapraklı natüralist üslupta çiçek desenleri

bulunmaktadır. Tavan göbeğini oyma süslemeli ince bir şerit ile dar bir bordür çevrelemektedir. Böylelikle düz tavan ile tavan göbeği arasındaki sınır oluşmaktadır. Bu bölümün dışında kalan kısımlar düz tavanla örtülüdür (Fotoğraf 2).

### 3. Demirci Üşümüş Mahallesi Camii

Üşümüş Mahallesi'nde bulunan cami, doğu cephesindeki harim giriş kapısı üzerinde yer alan tabelaya göre H. 1242/1826-27 tarihinde inşa edilmiştir. Eser 7,66 x 14,00 m ölçülerinde, derinlemesine dikdörtgen planlıdır. Örtü sistemi dıştan kırma çatı ile kaplanmış düz tavanla sağlanan yapıda çatı doğrudan caminin beden duvarlarına oturmaktadır. Yığılma taş strüktürlü caminin temelinde ve beden duvarlarında kaba yonu taş, üst örtü sisteminde ise ahşap malzeme kullanılmıştır.

**Harim Tavan Göbeği:** Mahfil dışındaki harim alanın büyük bölümü, kare tabana oturan, kırışması alttan kaplamalı, döner eksenli, beş kat bindirmeli tavanla örtülüdür. Mahfil ile harim tavan göbeği arasındaki alan ise düz tavanla örtülüdür.

Tavanın merkezinde iç içe üç kareden oluşan, ilk bakışta sahte künde-kârî hissi veren çiçek ve yaprak formlarından meydana gelen çakma ve yapıştırma künde-kârî ve oyma tekniği ile yapılmış tavan göbeği bulunmaktadır. Beşinci katta yer alan tavan göbeğinin merkezindeki daire içerisine etrafındaki ışınal kollarla birlikte bir kabara motifi applike edilmiştir. Daire ile zikzak motifleriyle bezenmiş kare bordür arasında kalan bölümler oyma çiçek ve yaprak motifleriyle doldurulmuştur. Dördüncü katta, baklava panolarının sonsuzluk izlenimi uyandıracak şekilde yan yana ve alt alta tekrarlanmasıyla oluşan bir kompozisyon yer almaktadır. Bu panoların merkezinde oyma tekniğiyle yapılmış çiçek desenleri görülmektedir. Zikzak motifli bordürlerin çevrelediği üçüncü katın köşebentlerinde oyma tekniğiyle yapılmış çiçek ve selvi motifleri yer almaktadır. İkinci katın köşebentleri ise çitalar yardımıyla oluşturulmuş baklava şekilleriyle doldurulmuştur. Kalan diğer kısımlar düz tavanla örtülmüştür (Fotoğraf 3).

**Kadınlar Mahfili Tavan Göbeği:** Tavan göbeği düzgün bir kare biçiminde olup, en dışta, oyma tekniğiyle yapılmış baklava ve çiçek motifleriyle bezenmiş geniş bir bordür bulunmaktadır. Ortada, onikigen içerisinde oyma bir kabara mevcuttur. Bunun etrafında yine onikigenle çevrelenmiş, oyma tekniğinde stilize çiçek ve yaprak motifleri görülmektedir. Bu alanı da zikzak motifleriyle süslenmiş dar bir bordür çevrelemektedir (Fotoğraf 4).

### 4. Demirci Köylüce Mahallesi Eski Camii

Köylüce Mahallesi'nde bulunan cami, batı cephesinde yer alan kitabeye göre H. 1292/ M. 1876-77 tarihinde inşa edilmiştir. 7,60 x 14,30 m ölçülerinde enine dik-

dörtgen planlıdır. Örtü sistemi dıştan kırma çatı ile kaplanmış düz tavanla sağlanan yapıda çatı doğrudan caminin beden duvarlarına oturmaktadır. Yığma taş strüktürlü caminin temelinde ve beden duvarlarında kaba yonu taş, üst örtü sisteminde ise ahşap malzeme kullanılmıştır. Cami günümüzde kullanılmamaktadır.

**Harim Tavan Göbeği:** Harim, kirişlemesi alttan kaplamalı, eksenleri aynı doğrular üzerinde bulunan tavanla örtülüdür.

Harimin merkezinde bulunan ahşap tavan göbeği basit bir düzenleme ile yapılmıştır. Göbek dıştan, zikzak motifli, ince çıtalarla oluşturulan bir bordür ile bordür içinde, yine zikzak motiflerinin diyagonal sıralanmasıyla oluşan bir kompozisyon şeklindedir. Mavi zeminli göbekteki çıtalar sarı ve yeşil renklerle boyanarak kompozisyona hareketlilik kazandırılmıştır (Fotoğraf 5).

## 5. Demirci Kerpiçlik Mahallesi Camii

Kerpiçlik Mahallesi'nde bulunan eser, giriş kapısı üzerinde yer alan tabelaya göre 1882 yılında inşa edilmiştir. Yapının özgün hali 5,63 x 11,18 m ebatlarındadır. Derinlemesine dikdörtgen planlı bir yapı olan caminin kuzeyinde yer alan son cemaat mahalli sonradan yapılmıştır. Örtü sistemi dıştan kırma çatı ile kaplanmış düz tavanla sağlanan yapıda çatı doğrudan caminin beden duvarlarına oturmaktadır. Yığma taş strüktürlü caminin temelinde ve beden duvarlarında kaba yonu taş, üst örtü sisteminde ise ahşap malzeme kullanılmıştır.

**Harim Tavan Göbeği:** Harim, kirişlemesi alttan kaplamalı, tek kat bindirmeli tavanla örtülüdür.

Sekizgen şekilli tavan göbeği ilk bakışta sahte künde-kârî hissi veren simetrik düzende yerleştirilmiş bir süslemeden meydana gelmektedir. Köşelerinde baklava motifli bulunan bir kare içerisinde yer alan göbek, merkezinde stilize çiçek motifinin yer aldığı geometrik formlardan meydana gelmektedir. Göbek süslemeleri çıtalarla birbirinden ayrılarak çakma ve yapıştırma künde-kârî görüntüsünü anımsatmaktadır. Göbeğin merkezinde oyma tekniğiyle yapılmış altı adet çiçek motifinin yer aldığı beyaz zeminli bir daire bulunmaktadır. Dairenin etrafını saran sekizgen alan, sonsuzluk izlenimi verecek şekilde, ortasında çiçek motifinin yer aldığı turuncu, yeşil ve kahverengi renkli, diyagonal altıgenlerle doldurulmuştur. Beyaz zeminli köşebentlerin merkezinde birer adet çiçek motifli bulunmakta iken bugün çiçeklerin bulunduğu yerlere dekoratif amaçlı birer ampul takılmıştır. Karenin köşelerinde birer adet iç içe baklava deseni bulunmaktadır. Tavan göbeğini en dışta zikzak süslemeli ince bir bordür çevrelemektedir. Böylelikle düz tavan ile tavan göbeği arasındaki sınır oluşmaktadır. Bu bölümün dışında kalan kısımlar düz tavanla örtülüdür (Fotoğraf 6).

## 6. Demirci Ahatlar Mahallesi Camii

Ahatlar Mahallesi'nde bulunan cami, doğu cephesindeki giriş kapısı üzerinde yer alan tabelaya göre 1885 tarihinde inşa edilmiştir. Eser 7,75 x 10,07 m ölçülerinde, derinlemesine dikdörtgen planlıdır. Harimin doğusunda muhdes hazırlık mekânı yer almaktadır. Örtü sistemi dıştan kırma çatı ile kaplanmış düz tavanla sağlanan yapıda çatı doğrudan caminin beden duvarlarına oturmaktadır. Yığma taş strüktürlü caminin temelinde ve beden duvarlarında kaba yonu taş, muhdes mekânda ve üst örtü sisteminde ise betonarme malzeme kullanılmıştır.

**Harim Tavan Göbeği:** Yapılan onarımlar sırasında caminin tavanı yenilediği için orijinal tavan göbeği muhdes mekânın kuzey duvarında bulunmaktadır. Taklit künde-kârî ve oyma tekniklerinin kullanıldığı tavan göbeğinde ok uçlarından oluşan baklava motiflerinin, sonsuzluk izlenimi uyandıracak şekilde, yan yana ve alt alta tekrarlanmasıyla oluşan bir kompozisyon yer almaktadır. Bu panoların merkezinde oyma tekniğiyle yapılmış stilize çiçek desenleri görülmektedir. Tavan göbeğini sade bir bordür sonlandırmaktadır (Fotoğraf 7).

## 7. Demirci Söğütçük Mahallesi Camii

Söğütçük Mahallesi bulunan eser, 12,78 x 15,00 m ebatlarında boyuna dikdörtgen planlı bir yapıdır. Doğu cephesindeki kitabeye göre yapı 1887 tarihinde inşa edilmiştir. Harimin kuzeyinde yer alan son cemaat mahalli, doğu cephesinde yer alan tabelalara göre 1963 yılında yapılmıştır. Bu esnada caminin örtü sistemi de yenilenmiştir.<sup>49</sup> Örtü sistemi dıştan kırma çatı ile kaplanmış düz tavanla sağlanan yapıda çatı doğrudan caminin beden duvarlarına oturmaktadır. Yığma taş strüktürlü caminin temelinde ve beden duvarlarında kaba yonu taş, üst örtü sisteminde ise ahşap malzeme kullanılmıştır. Muhdes son cemaat mahalli betonarme yapılıdır.

**Harim Tavan Göbeği:** Mahfil dışındaki harim alanı, kare tabana oturan kirişlemesi alttan kaplamalı, döner eksenli, üç kat bindirmeli tavanla örtülüdür. Kadınlar mahfili ise düz tavanla örtülüdür.

Tavanın merkezinde iç içe üç kareden oluşan, ilk bakışta sahte künde-kârî hissi veren çiçek ve yaprak formlarından meydana gelen çakma ve yapıştırma künde-kârî ve oyma tekniği ile yapılmış tavan göbeği bulunmaktadır. Tavan göbeğinde taklit künde-kârî, aplike, çitakârî ve oyma teknikleri birlikte kullanılmıştır. Tavanın merkezinde aplike tekniğiyle, stilize bitkisel motiflerle oluşturulmuş bordürlerle

49 Caminin eski imamı 02.09.1966 doğumlu Mustafa Çötel'in verdiği bilgilere göre harimin ahşap tavanı Kütahya/Sınavlı Minnetçi Halil Usta tarafından 1963-1966 yılları arasında yapılmıştır.

çevrili, iç içe üç kareden oluşan tavan göbeği bulunmaktadır. Üç katın köşelerine yine applike tekniği ile oluşturulan stilize çiçek motifleriyle doldurulmuş çeyrek daireler yerleştirilmiştir. Tavan göbeğinin tam merkezinde applike tekniğiyle oluşturulmuş bitkisel desenli sekizgen içerisinde, etrafı ince çıtalarla çerçevelemiş, yine applike tekniğiyle içi oyularak stilize bitkisel motiflerle doldurulmuş sekiz kollu iri bir yıldız yer almaktadır. Üçüncü katın merkezdeki bu yıldız ile yıldız çevreleyen sekizgen arasındaki boşluklar sonsuzluk izlenimi verecek şekilde, çıtalar yardımıyla oluşturulan karelerle doldurulmuştur. Sekizgen ile kare arasında bulunan sarı zeminli üçgen bölümler boş bırakılmıştır. Applike tekniğiyle, oluşturulmuş iki kare bordür arasında kalan bölümlere ise taklit künde-kârî tekniğiyle dikdörtgen plakalar yerleştirilmiştir. İkinci katı oluşturan karenin köşebentlerine, sonsuzluk izlenimi verecek şekilde taklit künde-kârî tekniğiyle dikdörtgen plakalar yerleştirilmiştir. En dıştaki bitkisel bordürle çevrelenmiş birinci katı oluşturan karenin köşebentlerinde de ortasında çiçek motifi bulunan karenin etrafına dikdörtgenlerin yatay ve dikey yerleştirilmesiyle oluşturulmuş taklit künde-kârî tekniğiyle yapılmış bir kompozisyon yer almaktadır (Fotoğraf 8).

## 8. Demirci Sevinçler Mahallesi Eski Camii

Sevinçler Mahallesi'nde bulunan cami, doğu cephesinde yer alan tabelaya göre H. 1303/ M. 1887-88 tarihinde inşa edilmiştir. Eser 9,27 x 9,51 m ölçülerinde, kareye yakın dikdörtgen planlıdır. Harimin doğusunda muhdes hazırlık mekânı yer almaktadır. Örtü sistemi dıştan kırma çatı ile kaplanmış düz ahşap tavanla sağlanan yapıda çatı doğrudan caminin beden duvarlarına oturmaktadır. Caminin beden duvarlarında kabayonu taş ve kerpiç malzeme kullanılmıştır. Cami günümüzde kullanılmamaktadır.

**Harim Tavan Göbeği:** Harim, kirişlemesi alttan kaplamalı, tek kat bindirmeli tavanla örtülüdür.

Taklit künde-kârî ve çitakârî tekniğinde yapılmış sekizgen şekilli tavan göbeği, köşelerinde altı köşeli yıldız (Mühr-i Süleyman) motifi bulunan bir kare içerisinde yer almaktadır. Göbeğin merkezinde, çitakârî tekniğiyle, zikzak desenleriyle oluşturulan başka bir sekizgen, bu sekizgenin merkezinde de ortadaki bir altıgen yıldız şekli etrafında gelişen damlacıkların radyal dizilişi ile oluşturulmuş sekiz yapraklı iri bir çiçek motifi yer almaktadır. İki sekizgen arasına yan yana sıralanmış tek sıra baklava motiflerinden oluşturulan ince bir bordür yerleştirilmiştir. Tavan göbeğini en dışta zikzak süslemeli ince bir kare bordür çevrelemektedir. Bu bölümün dışında kalan kısımlar ise düz tavanla örtülüdür (Fotoğraf 9).



## 9. Demirci Esenyurt Mahallesi Camii

Esenyurt Mahallesi'nde bulunan cami, doğu cephesindeki giriş kapısı üzerinde yer alan tabelaya göre 1889 tarihinde inşa edilmiştir. Eser 8,26 x 11,46 m ölçülerinde, derinlemesine dikdörtgen planlıdır. Harimin doğusunda muhdes hazırlık mekânı yer almaktadır. Örtü sistemi dıştan kırma çatı ile kaplanmış düz tavanla sağlanan yapıda çatı doğrudan caminin beden duvarlarına oturmaktadır. Yığma taş strüktürlü caminin temelinde ve beden duvarlarında kaba yonu taş, muhdes mekânda ise betonarme malzeme kullanılmıştır.

**Harim Tavan Göbeği:** Mahfil dışındaki harim alanı, dörtgen tabana oturan, kirişlemesi alttan kaplamalı, döner eksenli, üç kat bindirmeli tavanla örtülüdür. Her katta soyut bitkisel motiflerin dendanlı şeklinde yan yana birim tekrarının çiviler yardımı ile çakılmasıyla ahşap kenarlıklar oluşturulmuştur. Kadınlar mahfili ise harim alanından farklı olarak düz tavanla örtülüdür.

Tavan göbeği ilk bakışta sahte künde-kâri hissi veren simetrik düzende yerleştirilmiş bir süslemeden meydana gelmektedir. Çiçek ve yaprak formlarından meydana gelen süsleme çıtalarla birbirinden ayrılarak çakma ve yapıştırma künde-kâri görüntüsünü anımsatmaktadır.

Tavan göbeği taklit künde-kâri ve aplike tekniği ile yapılmış, iç içe üç adet kareden oluşmaktadır. Göbeğin merkezinde barok üsluplu stilize bitkisel desenlerle doldurulmuş daire biçimli madalyon yer almaktadır. Üçüncü kat tavanın madalyon dışındaki yüzeyi, ince çıtalarla, aralarında küçük kareler oluşturacak şekilde, sepet örgüsü biçiminde düzenlenmiş bir taksimat sergilemektedir. Küçük karelerin bir kısmında çiçek motifi bulunmaktadır. İkinci katı oluşturan karenin köşebentleri ise ortasında çiçek motifinin yer aldığı iç içe üçgenlerle doldurulmuştur. Birinci katı oluşturan karenin köşebentleri ise merkezinde, sonsuzluk izlenimi veren çiçek motifli altıgenlerin yer aldığı iç içe üçgenlerle doldurulmuştur. Geri kalan tavan yüzeyinde ise ince çıtaların birbirine vev ve yatay olarak yerleştirilmesiyle oluşturulan küçük baklava dilimli geometrik kompozisyon bulunmaktadır (Fotoğraf 10).

## 10. Çandır Mahallesi Camii

Çandır Mahallesi'nde bulunan cami, harim giriş kapısı üzerinde yer alan kitabeye göre H. 1325 / M. 1909-10 tarihinde inşa edilmiştir. Eser 7,21 x 9,27 m ölçülerinde, derinlemesine dikdörtgen planlıdır. Harimin kuzeyinde muhdes hazırlık mekânı yer almaktadır. Örtü sistemi dıştan kırma çatı ile kaplanmış düz tavanla sağlanan yapıda çatı doğrudan caminin beden duvarlarına oturmaktadır. Caminin beden duvarlarında yığma taş, muhdes mekânda ise betonarme malzeme kullanılmıştır.

**Harim Tavan Göbeği:** Mahfil dışındaki harim alanı, dörtgen tabana oturan, kirişlemesi alttan kaplamalı, döner eksenli, üç kat bindirmeli tavanla örtülüdür. Kadınlar mahfili ise düz tavanla örtülüdür.

Tavanın merkezinde iç içe üç kareden oluşan, ilk bakışta sahte künde-kâri hissi veren, merkezinde çiçek formlarının yer aldığı çakma-yapıştırma künde-kâri ve oyma tekniğiyle yapılmış tavan göbeği bulunmaktadır. Tavan göbeği taklit künde-kâri, applike ve oyma tekniği ile yapılmış, iç içe üç adet kareden oluşmaktadır. Göbeğin merkezinde stilize bitkisel desenlerle doldurulmuş altıgen biçimli bir madalyon yer almaktadır. Üçüncü kat tavanın madalyon dışındaki yüzeyinde ortalarında çiçek motifi bulunan, ince çıtaların birbirine yatay ve dikey olarak yerleştirilmesiyle oluşturulmuş çokgen ve dikdörtgen biçimli geometrik kompozisyon bulunmaktadır. Bu alanın etrafını applike tekniğiyle oluşturulmuş stilize bitkisel motiflerden bir bordür çevrelemektedir. İkinci katı oluşturan karenin köşebentlerine ise baklava motifleriyle doldurulmuş birer üçgen yerleştirilmiştir. Birinci katı oluşturan kare alan, ince çıtalarla aralarında küçük kareler oluşturacak şekilde, sepet örgüsü biçiminde düzenlenmiş bir taksimat sergiler. Küçük karelerin içinde çiçek motifi bulunmaktadır. Geri kalan tavan yüzeyinde ise ince çıtaların birbirine yatay ve vev olarak yerleştirilmesiyle oluşturulan küçük baklava dilimli geometrik kompozisyon bulunmaktadır (Fotoğraf 11).

## 11. Demirci Kuloğlu Camii

Merkez Hacı Hamza Mahallesi'nde bulunan eser, 9,60 x 9,81 m ebatlarında, kareye yakın dikdörtgen planlı bir yapıdır. Eserin kesin inşa tarihi bilinmemektedir. Örtü sistemi dıştan kırma çatı ile kaplanmış düz ahşap tavanla sağlanan yapıda çatı doğrudan caminin yağma taş strüktürlü beden duvarlarına oturmaktadır. Harimin doğusunda muhdes hazırlık mekânı yer almaktadır. En sonu 2020 yılında olmak üzere, yapılan restorasyon çalışmalarıyla caminin özgün yapısı büyük değişikliğe uğramıştır.

**Harim Tavan Göbeği:** Harim, kirişlemesi alttan kaplamalı, tek kat bindirmeli tavanla örtülüdür. Orijinal ahşap tavan yakın zamanda yenilenen tavan örtüsünün altında kalmıştır.

İlk bakışta sahte künde-kâri hissi veren asimetrik düzende yerleştirilmiş bir süslemeden meydana gelmektedir. Çiçek formlarından meydana gelen süsleme çıtalarla birbirinden ayrılarak çakma ve yapıştırma künde-kâri görüntüsünü animatmaktadır. Tavan yüzeyine göre çökertilmiş olan sekizgen göbeğin merkezinde oyma ahşap bir kabara motifi, bunun etrafında da içlerinde çiçek motifi yerleştirilmiş altıgen ve baklava motifleri bulunmaktadır. Bunun etrafını, oyma

teknîğiyle bezenmiş bir bordür çevrelemektedir. Sekizgenin iki köşesine içinde çiçek motifi bulunan üçgenler yerleştirilmiştir. İçteki sekizgen ile düz-ters üçgen motiflerle bezenmiş beyaz zeminli bordürün arası, sonsuzluk ifade edecek şekilde, ortalarında oyma tekniğinde çiçek motifleri bulunan kare ve baklava motifleriyle doldurulmuştur. Göbeği çevreleyen dışta taraftaki beyaz zeminli içbükey alan boş bırakılmıştır. En dıştaki köşebentlere ise ortasında çiçek motifi bulunan üçgenler yerleştirilmiştir. Göbek kompozisyonu en dış kısımda zikzak şekilli ince bir bordürle çevrelenerek düz tavan ile sınır oluşturulmuştur (Fotoğraf 12).

## 12. Demirci Boyacık Mahallesi Eski Camii

Boyacık Mahallesi'nde bulunan eser 8,03 x 7,68 m ebatlarında, enine dikdörtgen planlı bir yapıdır. Yapım tarihi tam olarak bilinmemektedir. Örtü sistemi dıştan kırma çatı ile kaplanmış düz tavanla sağlanan yapıda çatı, doğrudan caminin beden duvarlarına oturmaktadır. Yığma taş strüktürlü caminin temelinde ve beden duvarlarında kaba yonu taş, son cemaat mahallinde bağdadi duvar, üst örtü sisteminde ise ahşap malzeme kullanılmıştır. Cami günümüzde kullanılmamaktadır.

**Harim Tavan Göbeği:** Harim, girişlemesi alttan kaplamalı, tek kat bindirmeli tavanla örtülüdür.

Harimin merkezinde bulunan ahşap tavan göbeği basit bir düzenlemeye sahiptir. Harim tavanının ortasında bulunan göbek, ahşap malzemedeki oyma, çitakâri ve applike tekniğiyle yapılmıştır. Göbek merkezinde ince çitalarla vasıtasıyla kare içine alınmış bir kabara motifi ile bu motiften çıkan ışınal desenler yer almaktadır. Tavan göbeğini en dışta yumurta frizli ve baklava motifli ince bir bordür çevrelemektedir. Tavan göbeği ile bordür arası ince çitalarla oluşturulan üçgen motifleriyle doldurulmuştur. Göbek dışındaki tavan örtüsünde ise çitalar yardımıyla oluşturan iç içe kareler şeklinde bir kompozisyon görülmektedir (Fotoğraf 13).

## 13. Demirci Kuzeyir Mahallesi Eski Camii

Kuzeyir Mahallesi bulunan eser 10,73 x 7,81 m ebatlarında, enine dikdörtgen planlı bir yapıdır. Kesin inşa tarihi bilinmemektedir. Örtü sistemi dıştan kırma çatı ile kaplanmış düz tavanla sağlanan yapıda çatı doğrudan caminin beden duvarlarına oturmaktadır. Harimin batısında yer alan son cemaat mahalli, sonradan yapılmıştır. Yığma taş strüktürlü caminin temelinde ve beden duvarlarında kaba yonu taş, üst örtü sisteminde ise ahşap malzeme kullanılmıştır. Cami günümüzde kullanılmamaktadır.

**Harim Tavan Göbeği:** Harim, girişlemesi alttan kaplamalı tavanla örtülüdür.

İlk bakışta sahte künde-kârî hissi veren simetrik düzende yerleştirilmiş bir süslemeden meydana gelmektedir. Çiçek formlarından meydana gelen süsleme çitallerla birbirinden ayrılarak çakma ve yapıştırma künde-kârî görüntüsünü anımsatmaktadır. Ahşap tavan göbeğinde hasır örgü motifi bulunmaktadır. Ortalarında oyma teknikleriyle oluşturulmuş çiçek motifi bulunan bu kompozisyon, aynı süslemenin sonsuzluk izlenimi uyandıracak şekilde diyagonal olarak tekrarlanmasıyla meydana gelmiştir. Göbeğin doğu tarafında çitakârî tekniğinde, merkezi daireden giderek yayılan ışınsal kollarla çevrelenmiş güneş şekilli yelpaze tavan uygulaması yer almaktadır. Göbeğin batı tarafında ise çitaller yardımıyla oluşturulmuş iç içe baklava desenleri görülmektedir (Fotoğraf 14).

## Değerlendirme ve Sonuç

Gerilme gücü taştan daha üstün, daha hafif ve işlenmesinin daha kolay olması nedeniyle ahşap, tarih boyunca hem camilerde hem de sivil sivil mimari örneklerinde çok fazla tercih edilen bir malzeme olmuştur. Ahşap malzeme küçük, mütevazı binalarda, özellikle örtü ve taşıyıcı unsur olarak yoğun bir şekilde kullanılmıştır.<sup>50</sup>

Tanımladığımız tavan göbekleri hakkında genel bir değerlendirme yaparsak, Demirci camilerinde on dört adet orijinal tavan göbeğine rastlanmıştır. Kirişlemesi alttan kaplamalı olan bu tavan göbeklerini biçim bakımından kiriş ve bindirmeleri paralel olanlar ve kirişleri köşeli birleşenler olarak ikiye ayırmak mümkündür. Kirişleri köşeli birleşen tavanları da döner eksenli ve iç içe bindirmeli olarak ikiye ayırabiliriz. Köylüce ve Kuzeyir mahalle camileri kiriş ve bindirmeleri paralel olanlardır. Çankırı Sakarca Köyü Camii (19. yüzyıl)<sup>51</sup> Çankırı Yeni Camii<sup>52</sup>, Çanakkale, Kayserili Ahmed Paşa Camii (19. yüzyıl)<sup>53</sup> de benzer düzenlemeye sahiptir (Tablo 1). Kirişleri köşeli birleşen döner eksenli tavanlara göbeklerine Üşümüş, Esenyurt, Çandır ve Söğütçük Mahalle camilerinin tavan göbekleri örnek verilebilir. Bu eserlerde görülen tavan göbeklerine benzer bir düzenleme, Sivrihisar Akdoğan Mescidi (15. yüzyıl)<sup>54</sup>, Trabzon, Çaykara, Akköse<sup>55</sup>, Amasya, Belmebük Köyü Camii, Amasya Dadı Köyü Camii, Merzifon, Hanife Hatun camilerinde de görülmekte-

50 Aktemur, "Türk Ahşap İşçiliği", 103; Kuran, *Anadolu'da Ahşap Sütunlu Selçuklu Mimarisi*, 172.

51 Özlem Aktaşçı, "Çankırı/Kızılırmak Sakarca Köyü Camisi", *Akademi Sosyal Bilimler Dergisi*, 6/16 (2019): 1-18.

52 [http://www.mustafacambaz.com/details.php?image\\_id=39170&sessionid=fcd6bd-f0a7c030d5667b39e4f673b727](http://www.mustafacambaz.com/details.php?image_id=39170&sessionid=fcd6bd-f0a7c030d5667b39e4f673b727) (Erişim tarihi: 21.03.2021).

53 Mesut Dündar, "Çanakkale'de Geç Osmanlı Dönemi Camileri", *Çanakkale Araştırmaları Türk Yılığ*, 15/23 (2017): 61-92.

54 Canan Parla ve Erol Altınsapan, "Sivrihisar Akdoğan Mescidi", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 4/32 (Kasım 2016): 1-11.

55 Haşim Karpuz, "Doğu Karadeniz Bölgesinde Bazı Ahşap Camiler", 44.

dir (Tablo 2).<sup>56</sup> Kirişleri köşeli birleşen iç içe bindirmeli tavanlara göbeklerine ise Küpeler, Ahmetler, Boyacı, Kerpiçlik, Sevinçler ve Kuloğlu camilerinin tavan göbekleri örnek verilebilir. İstanbul, Beşiktaş Kaptan İbrahim Ağa Camii<sup>57</sup>, Merzifon, Ortaova Köyü, Amasya, İpekköy Camii, Merzifon, Yeşilören Köyü Camii ve Muğla Ulu Camii<sup>58</sup> de iç içe bindirmeli tavan göbeklerine sahip camilerdendir (Tablo 3).<sup>59</sup>

Tarihlendirme açısından ele aldığımızda tavan göbeklerinin camilerin inşa edildiği zaman diliminde yapı ile birlikte yapıldıkları söylenebilir. Birbirine benzer özellikler taşıyan Esenyurt Mahalle Cami tavan göbeği 19. yüzyılın sonu ve Çandır Mahalle Cami tavan göbeği 20. yüzyılın başında yapılmıştır. Küpeler mahallesi ve Söğütçük mahalle camilerinde yapılan onarımlarda tavan göbekleri de yenilenmiştir. Buna göre en son Söğütçük Mahallesi Camii tavan göbeği (1963-1966 yılları arasında) yapılmıştır.

Yöre camilerinde görülen tavan göbeklerinin hepsi ahşap malzemedendir; taklit künde-kâri, applike, oyma ve çıtakâri teknikleri kullanılarak yapılmıştır. Köylüce Mahallesi Eski Camii tavan göbeği, sözünü ettiğimiz diğer tavan göbeklerine göre oldukça basit bir düzenlemeye sahiptir. Söğütçük Mahallesi Camii tavan göbeği ise incelediğimiz göbeklerin içerisinde en gösterişli olanıdır. Burada applike tekniği ile çıkarılmış parçaların yüzeye yerleştirildiği görülmektedir.

Motif ve kompozisyon bakımından, göbek yüzeylerine uygulanan bezemeleri bitkisel ve geometrik motifler şeklinde ikiye ayırabiliriz. Ahmetler, Ahatlar, Üşümüş, Kuloğlu, Esenyurt, Çandır, Kerpiçlik, Kuzeyir ve Söğütçük camilerinin tavan göbeklerinde çoğunluğunu çiçek motiflerinin oluşturduğu bitkisel motifler görülmektedir. Bu motifler genellikle geometrik desenlerin içini doldurmak için kullanılmıştır. Küpeler Mahallesi Camii tavan göbeğinde ise madalyon içerisinde stilize bitkisel motifler yer almaktadır. Benzer süslemeye Amasya, Kızılkışlacık Köyü Camii tavan göbeğinde de rastlanmaktadır (Tablo 4).

Geometrik motifler bitkisel motiflere göre çok daha fazladır ve çoğunlukla taklit künde-kâri tekniğiyle oluşturulan göbeklerde kullanılmıştır. Baklava, üçgen, kare,

56 Neslihan Korkmaz, "Amasya Camilerinde Ahşap Bindirme Tavan", (Doktora Tezi, Anadolu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016), 68-91.

57 Eryılmaz, *Türkiye'deki II. Abdülhamid Camileri*, 187-188.

58 <http://www.akmb.gov.tr/userfiles/files/%C4%B0LLER%20VE%20ULU%20CAM%4%B0LER%4%B0/MU%4%9ELA/MU%4%9ELA%20ULU%20CAM%4%B0%4%B0/MU%4%9ELA%20ULU%20CAM%4%B0%4%B0.pdf> (Erişim tarihi 21.03.2021).

59 Neslihan Korkmaz, "Amasya Camilerinde Ahşap Bindirme Tavan", 91-107.

dikdörtgen, madalyon<sup>60</sup>, çokgen, yıldız, mühr-i Süleyman<sup>61</sup>, zikzak, ok başı ve hasır örgü motifleri uygulanan geometrik motiflerdir. Figürlü ve nesneli motiflere ise hiç yer verilmemiştir. Kuloğlu, Boyacık, Esenyurt, Çandır, Kuzeyir, Sevinçler ve Sögütçük cami tavanlarında yer alan baklava, üçgen, kare, sekizgen motifleri Muğla Ulu camii<sup>62</sup> ve Konya Hacı Hasan Camii tavan göbeklerinde<sup>63</sup>; yıldız motifi ise Anadolu Hisarı Camii (1885), İstanbul Makbul İbrahim Paşa Camii<sup>64</sup>, Aksaray Eskil Ulu Camii<sup>65</sup>, Kocaeli Derbent Hikmetiye Camii(1889)<sup>66</sup>, Konya Hacı Hasan Camii ve Kastamonu Çaycevhler Köyü Camii<sup>67</sup> ve Elmalı Toklular Mescidi<sup>68</sup> ve Günalan Köyü Lengüme Cami tavan göbeğinde de görülmektedir (Tablo 5).<sup>69</sup>

Sonuç olarak Demirci'de ahşabın bu kadar çok kullanılmış olması bölgenin ormanlık bir alana sahip olmasına bağlamak mümkündür. Herhangi bir araştırma konusu olmayan yöre camileri, ahşap tavanlı camilerin Anadolu'daki geç dönem örnekleri arasında yer almaktadır. Ahşap tavan göbekleri, mahalli sanatçıların özel becerilerini ortaya koyması ve geleneksel ahşap mimarisinin taşradaki şaşırtıcı örnekleri olması bakımından oldukça önemlidir. Tespit edilen ahşap tavan

- 60 Kare, adaletin sembolü sayılmış, ateş, hava, su ve yer ile ilişkilendirilmiş, özellikle yeryüzünün değişmez sembolü olmuştur. Dikdörtgen, din, ilim, adalet ve hakikati; sekizgen, sonsuzluğu temsil etmiştir. Daire (madalyon), Allah'a varış, gökyüzü ve sonsuzluk sembolü sayılmış, evrendeki düzeni, birliği ve bütünlüğün ifadesi kabul edilmiştir. Bkz. Ahmet Çaycı, *İslam Mimarisinde Anlam ve Sembol*, (Konya: Palet Yayınları, 2017), 66-71; Beşir Ayvazoğlu, *Aşk Estetiği*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2000), 121.
- 61 İç içe iki üçgenden meydana gelmiştir. Hz. Süleyman (as) a isnat edilerek "Müher-i Süleyman" olarak isimlendirilmiştir. Nazara karşı etkiyi iki kat arttıran iki gözü tasvir etmektedir. Bundan dolayı, hastaları iyi etmek ve insanları kötü gözlerden koruma gücüne sahip bir tılsım olarak da kabul edilmiştir. Ayrıca tarih boyunca pek çok millet ve kültür tarafından bereket, bolluk ve güç sembolü olarak algılanmış ve kullanılmıştır. Bkz. Halil İbrahim Eryılmaz, *Türk İslâm Sanatları II*, (Ankara: Gazi Yayınları, 2020), 90; İskender Pala, *Müher-i Süleyman*, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, 31, (İstanbul: Diyanet İslâm Ansiklopedisi, 2006), 524-526; C. E. Arseven, *Türk Sanatı*, (İstanbul: Duran Ofset Basımevi: 1970), 206.
- 62 <http://www.akmb.gov.tr/userfiles/files/%C4%B0LLER%20VE%20ULU%20CAMI%4%B0LER-%C4%B0/MU%4%9ELA/MU%4%9ELA%20ULU%20CAMI%4%B0%4%B0/MU%4%9ELA%20ULU%20CAMI%4%B0%4%B0.pdf> (Erişim tarihi 21.03.2021).
- 63 [http://www.mustafacambaz.com/details.php?image\\_id=19875](http://www.mustafacambaz.com/details.php?image_id=19875) (Erişim tarihi: 21.03.2021).
- 64 [https://www.mustafacambaz.com/details.php?image\\_id=37538](https://www.mustafacambaz.com/details.php?image_id=37538) (Erişim tarihi: 21.03.2021).
- 65 Bekir Deniz, "Aksaray'da (Niğde) Ahşap Sütunlu İki Köy Camii", *Arkeoloji-Sanat Dergisi*, 4/4 (1988): 19-56.
- 66 [http://www.mustafacambaz.com/details.php?image\\_id=31369](http://www.mustafacambaz.com/details.php?image_id=31369) (Erişim tarihi: 21.03.2021).
- 67 Aynur Durukan, "Safranbolu'daki Ahşap Tavanlı Camiler", *I. Ulusal Tarih İçinde Safranbolu Sempozyumu (4-6 Mayıs 1999) Bildirileri Kitabı*, (Yy: yy, 2003), 23-58.
- 68 Kılıç, "Elmalı'daki Ahşap Tavanlı Cami ve Mescitler (Osmanlı Dönemi)", 414.
- 69 Burcu Karaca, "Burdur ve Çevresinde Bulunan Camilerin Ahşap Üzerine Kalemî Şüslemeleri", (Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta, 2017), 143.

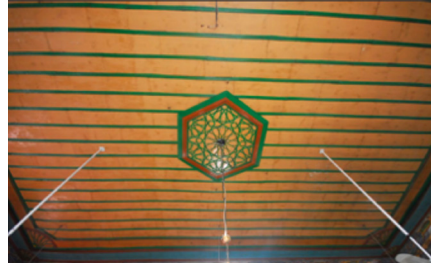
göbeklerinin tümünün Osmanlı Dönemi sonu ve Cumhuriyet Dönemi'ne tarihlendikleri ve yapılarının 1960'lı yılların ortalarına kadar sürdürüldüğü söylenebilir. Tavan göbeği örneklerinin farklı olması her bölgenin kendine has bir üslubunun var olduğunu ortaya koymaktadır.

Günümüzde bir kısmı harap bir halde bırakılarak kaderine terk edilen bu ahşap tavanların döşeme ve süsleme elemanı olmasının yanında, bir kültür mirası olduğu da unutulmamalıdır. Bu değerli eserlerin korunması ve kayıtlara geçmesi yönünde çalışmalar hızla yapılmalıdır.

**Tablo 1.** *Kiriş ve bindirmeleri paralel olan tavan göbek örnekleri.*



Köylüce Mahallesi Eski Camii



Çankırı Yeni Camii



Çankırı Sakarca Köyü Camii

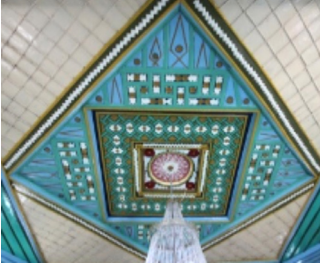


Çanakkale Kayserili Ahmed Paşa Camii



Kuzeyir Mahallesi Eski Camii

**Tablo 2.** Döner eksenli tavan göbek örnekleri



Üşümüş Mahallesi Camii



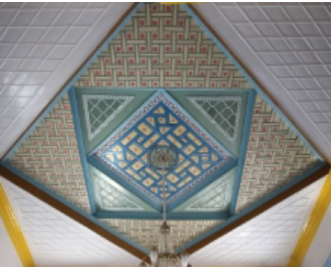
Sivrihisar Akdoğan Mescidi



Esenyurt Mahallesi Camii



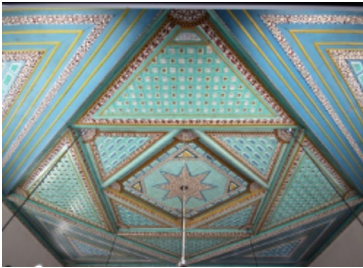
Amasya Belmebük Köyü Camii



Çandır Mahallesi Camii



Kocaeli Derbent Hikmetiye Camii



Söğütçük Mahallesi Camii



Merzifon Hanife Hatun Camii



**Tablo 3.** İç içe bindirmeli tavan göbek örnekleri.



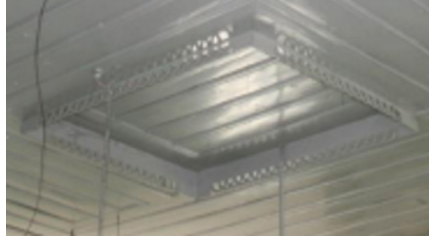
Ahmetler Mahallesi Camii



Beşiktaş Kaptan İbrahim Ağa Camii



Boyacı Mahallesi Eski Camii



Merzifon Ortaova Köyü Camii



Kerpiçlik Mahallesi Camii



Merzifon Yeşilören Köyü Camii



Muğla Ulu Camii

**Tablo 4.** Bitkisel motifli tavan göbek örnekleri



Küpeler Mahallesi Eski Camii



Sivrihisar Akdoğan Mescidi

**Tablo 5.** Geometrik motifli tavan göbek örnekleri



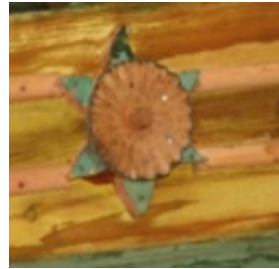
Amasya Göynücek Şihlar Köyü Camii



Merzifon ilçesi Büyük Hacı Hasan Camii



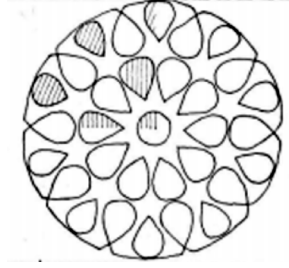
Sevinçler Mahallesi Camii



Amasya Büyük Kızılca Köyü İstasyon Camii



Kuloğlu Mahallesi Camii



Aksaray Eski Ulu Camii



Konya Hacı Hasan Camii



İstanbul Makbul İbrahim Paşa Camii



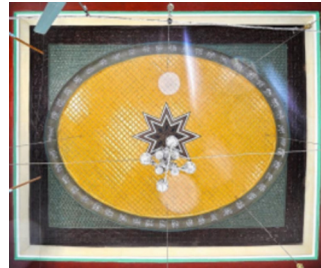
Söğütçük Mahallesi Camii



Kastamonu Çaycevhher Köyü Camii



Elmalı Toklular Mescidi



Burdur Günalan Köyü Lengüme Camii

## Kaynaklar

- Acun, Hakkı. *Manisa'da Türk Devri Yapıları*. Ankara: TTK Yayınları, 1999.
- Aktaşçı, Ö. "Çankırı/Kızılırmak Sakarca Köyü Camisi". *Akademi Sosyal Bilimler Dergisi*. 2019; 6(16): 1-18.
- Aktemur, Ali Murat. "Türk Ahşap İşçiliği". *Türkler*, Cilt 6, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Arık, Rüşçan. *Batılılaşma Dönemi Türk Mimarisi Örneklerinden Anadolu'da Üç Ahşap Cami*. Ankara Üniversitesi Basımevi, 1973.
- Arık, Rüşçan. *Batılılaşma Dönemi Anadolu Tasvir Sanatı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988.
- Arseven, Celal Esad. *Türk Sanatı*. Cem Yayınevi, 1984.
- Ayvazoğlu, Beşir. *Aşk Estetiği*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2000.
- Ayverdi, E. Hakkı ve İ. Aydın Yüksel. *İlk 250 Senenin Osmanlı Mimarisi*. Baha Matbaası: İstanbul, 1976.
- Barıştı, H. Örcün. *Osmanlı İmparatorluğu Dönemi İstanbul Cami ve Türbelerinden Ağaç İşleri*. Atatürk Kültür Merkezi Yayınları: Ankara, 2009.
- Bozcu, Mustafa Murat. *Burdur İlinde Türk Mimarisi Selçuklu, Beylikler ve Osmanlı Eserleri*, Burdur Ticaret ve Sanayi Odası Yayınları: Burdur, (2013), 25, 62, 80.
- Büyükkal, Aslı. *Antalya Yöresi Mimarisinde Ahşap Malzemenin Kullanımı*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Can, Yılmaz ve Recep Gün. *Ana Hatlarıyla Türk İslâm Sanatları ve Estetiği*. İstanbul: Kayhan Yayınları, 2011.
- Çal, Halit. *Niğde Şehrindeki Ahşap Tavanlı Camiler ve Mescitler*. Ankara: T.C Kültür Bakanlığı, 2000.
- Çaycı, Ahmet. *İslam Mimarisinde Anlam ve Sembol*. Konya: Palet Yayınları, 2017.
- Denktaş, Mustafa. "Pınarbaşı-Uzunyayla'daki Ahşap Direkli Camiler". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 16 (2004): 53 – 89.
- Deniz, Bekir. "Aksaray'da (Niğde) Ahşap Sütunlu İki Köy Cami". *Arkeoloji-Sanat Dergisi*, 4(4) 1988: 19-56.
- Durukan, Aynur. "Safranbolu'daki Ahşap Tavanlı Camiler". *I. Ulusal Tarih İçinde Safranbolu Sempozyumu (4-6 Mayıs 1999) Bildirileri Kitabı*, 2003, 23-58.
- Dündar, Mesut. "Çanakkale'de Geç Osmanlı Dönemi Camileri". *Çanakkale Araştırmaları Türk Yıllığı*, (2017): 15-23, 61-92.
- Eryılmaz, Halil İbrahim. *Türkiye'deki II. Abdülhamid Camileri*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2019.
- Eryılmaz, Halil İbrahim. *Türk İslâm Sanatları II*. Ankara: Gazi Yayınları, 2020.
- Grabar, Oleg. *İslâm Sanatının Oluşumu*. Çev. Nuran Yavuz, İstanbul: Kanat Yayınları, 2010.
- Karaca, Burcu. *Burdur ve Çevresinde Bulunan Camilerin Ahşap Üzerine Kalemişi Süslemeleri*. Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta, 2017.
- Karpuz, Haşim. "Erzurum ve Konya Evlerinde Ahşap Malzeme Kullanımı". *Ahşap Kültürü Anadolu'nun Ahşap Evleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.
- Kılıç, Serkan. "Elmalı'daki Ahşap Tavanlı Cami ve Mescitler (Osmanlı Dönemi)". *Mediterranean Journal of Humanities*, 8/2 (2018): 407-425.
- Koçyiğit, Fazilet. "Amasya'da Ahşap Tavanlı İki Cami Örneği: Şihlar ve Kızılkışlacık Köyü Camileri". *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8 (2), (2019): 1641-1658.
- Korkmaz, Neslihan. "Amasya Camilerinde Ahşap Bindirme Tavan". *Doktora Tezi*, Anadolu Üniversitesi, 2016, 68-91.

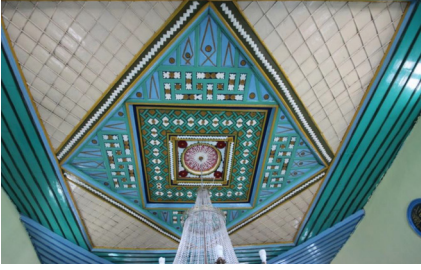
- Kuban, Doğan. *Kaybolan Kent Hayalleri Ahşap Saraylar*. İstanbul: Yapı Endüstri Merkezi Yayınları, 2001.
- Kuban, Doğan. *Osmanlı Mimarisi*. İstanbul: Yem Yayınları, 2007.
- Kuran, Aptullah. "Anadolu'da Ahşap Sütunlu Selçuklu Mimarisi." *Malazgirt Armağanı*, (1972): 179-186.
- Kuyulu, İnci. "Geç Dönem Anadolu Tasvir Sanatından Yeni Bir Örnek: Soma Damgacı Camii". *Arkeoloji ve Sanat Tarihi Dergisi*, 4 (1988): 67-78.
- Kuyulu, İnci. "Bademli-Kılıczade Mehmet Ağa Cami (Ödemiş/İzmir)". *Vakıflar Dergisi*, 24 (1994): 147-158.
- Mülayim, Selçuk. *Anadolu Türk Mimarisinde Geometrik Süslemeler-Selçuklu Çağı*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1982.
- Öney, Gönül. *Anadolu Selçuklu Mimarisinde Süsleme ve El Sanatları*. Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları, 1978.
- Özay Çiğdem. "Geometrik Kompozisyonların Tokat Yapılarındaki Ahşap Tavan Göbeklerine Yansıması; Mahmutpaşa Camii, Ulu Camii, Genç Mehmet Paşa Camii Örneği". *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 15/1 (2020): 81-89.
- Özen, Ramazan. "İnşaat Malzemesi Olarak Ahşap; Avantaj ve Dezavantajları". *Ahşap Kültürü Anadolu'nun Ahşap Evleri*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.
- Özgür Yıldız, Şenay ve Aliye Özsüner. "Bolu Göynük'te Türk Devri Mimarisi". *Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 10/2, (2020): 343-345.
- Özkan, Haldun. "Gümüşhane'de Ahşap Tavanlı Camiler." *Sanat Dergisi*, 18, (2011): 63 – 80.
- Pala, İskender. "Mühr-i Süleyman". *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, 31, İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, (2006): 524-526.
- Parla, Canan ve Erol Altınşapan. "Sivrihisar Akdoğan Mescidi." *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 4/32, (2016): 1-11.
- Ramazanoğlu, Gözde. *Mimar Sinan'da Tezyinat Anlayışı*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1995.
- Taşkan, Demet. "Ankara (Merkez) Cami ve Mescitlerindeki Ahşap Tavan Göbekleri". *Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Özel Sayı, (Aralık 2016): 71-101.
- Uysal, Zekiye "18. Yüzyıldan Ahşap Direkli İki Cami". *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turki.*, 9/10 (Fall 2014): 1107-1123.
- Ürer, Harun. "İzmir Kent Merkezinde Bulunan Cami ve Mescitlerden Örnekler". *Tüba-Ked Türkiye Bilimler Akademisi Kültür Envanteri Dergisi*, 16, (2017): 194-200.
- Yücel, Erdem. "Selçuklu Ağaç İşçiliği." *Sanat Dünyamız*, 4, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, (1975): 3, 4, 5, 26.
- Yücel, Erdem. "Ahşap". *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, 2, İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, (1989): 182-183.
- <http://www.akmb.gov.tr/userfiles/files/%C4%B0LLER%20VE%20ULU%20CAM%4%B0LER-%C4%B0/MU%C4%9ELA/MU%C4%9ELA%20ULU%20CAM%4%B0/MU%C4%9ELA%20ULU%20CAM%4%B0%4%B0.pdf> (Erişim tarihi 21.03.2021).
- [https://www.academia.edu/12508986/Do%C4%9Fu\\_Karadeniz\\_B%C3%B6lgesinde\\_Baz%C4%B1\\_Ah%C5%9Fap\\_Camiler](https://www.academia.edu/12508986/Do%C4%9Fu_Karadeniz_B%C3%B6lgesinde_Baz%C4%B1_Ah%C5%9Fap_Camiler). (Erişim tarihi: 16.02.2021)
- [http://www.mustafacambaz.com/details.php?image\\_id=39170&sessionid=fcd6bdf0a7c030d-5667b39e4f673b727](http://www.mustafacambaz.com/details.php?image_id=39170&sessionid=fcd6bdf0a7c030d-5667b39e4f673b727) (Erişim tarihi: 21.03.2021).
- [http://www.mustafacambaz.com/details.php?image\\_id=19875](http://www.mustafacambaz.com/details.php?image_id=19875) (Erişim tarihi: 21.03.2021).
- [http://www.mustafacambaz.com/details.php?image\\_id=31369](http://www.mustafacambaz.com/details.php?image_id=31369) (Erişim tarihi: 21.03.2021).
- [https://www.mustafacambaz.com/details.php?image\\_id=37538](https://www.mustafacambaz.com/details.php?image_id=37538) (Erişim tarihi: 21.03.2021).



**Fotoğraf 1:** Küpeler Mahallesi Camii tavan göbeğinden genel görünüm



**Fotoğraf 2:** Ahmetler Mahallesi Camii tavan göbeğinden genel görünüm



**Fotoğraf 3:** Üşümüş Mahallesi Camii tavanından genel görünüm



**Fotoğraf 4:** Üşümüş Mahallesi Camii kadınlar mahfili tavanından genel görünüm



**Fotoğraf 5:** Köylüce Mahallesi Camii tavan göbeğinden genel görünüm



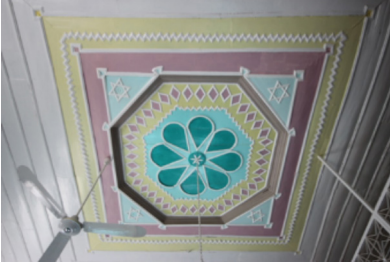
**Fotoğraf 6:** Kerpiçlik Mahallesi Camii tavan göbeğinden genel görünüm



**Fotoğraf 7:** Ahatlar Mahallesi Camii eski tavan göbeğinden genel görünüm



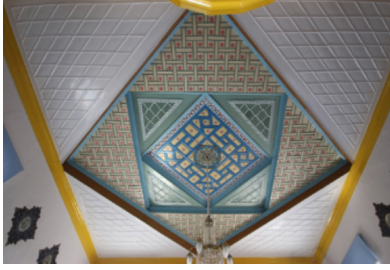
**Fotoğraf 8:** Söğütçük Mahallesi Camii tavanından genel görünüm



**Fotoğraf 9:** Sevinçler Mahallesi Eski Camii harim tavan göbeğinden genel görünüm



**Fotoğraf 10:** Esenyurt Mahallesi Camii harim tavanından genel görünüm



**Fotoğraf 11:** Çandır Mahallesi Camii harim tavanından genel görünüm



**Fotoğraf 12:** Merkez Kuloğlu Camii harim tavanından genel görünüm



**Fotoğraf 13:** Boyacık Mahallesi Eski Camii harim tavan göbeğinden genel görünüm



**Fotoğraf 14:** Kuzeyir Mahallesi Eski Camii harim tavan göbeğinden genel görünüm





# İslam Eserlerinde Kullanılan Altıgen Tabanlı Geometrik Desenlerin Çözümlemesine Yönelik Yeni Bir Yaklaşım

**Öz:** Geometrik süslemeler tarihin hemen her döneminde kullanılmıştır. İslam eserlerinde Emevi, Abbasi, Karahanlı, Gazneli ve Büyük Selçuklu dönemlerinde geliştirilmiş, coğrafi bölge ve kullanılan malzemenin türüne bağlı olarak bu alanda farklı biçimlerde ortaya çıkmıştır. İran bölgesinde özellikle tuğla malzemeyle uygulanan kompozisyon biçimleri, Anadolu'ya taşındığında daha çok taş malzemeyle uygulanmıştır. Taşın yanında ahşap ve çinide de geometrik motifler önemli örneklerle zenginleşerek devam ettirilmiştir. Bezenin her alanında hemen her malzemeyle uygulanmış olan geometrik kompozisyonlar bitkisel, yazı ve figürlü kompozisyonlar ile birlikte Selçuklu, Beylikler ve Osmanlı devirleri boyunca varlığını kesintisiz olarak sürdürmüştür. İslam eserlerinde kullanılan geometrik desenler kare, beşgen, altıgen, yedigen, sekizgen, dokuzgen, ongen, on altıgen, yirmi dörtgen, daire gibi birbirinden farklı geometrik şekillerden oluşur. Konumuzla ilgili yapılmış herhangi bir envanter çalışması olmadığı için bazı kaynak kitaplardan ve internet sayfalarından elde edilen verilerden hareketle Fas, Hindistan, İran, İspanya, Mısır, Özbekistan, Suriye, Türkiye ile İngiltere'deki bazı müze ve kütüphanelerde tespit edilen toplam 223 eserdeki 39 farklı geometrik desen, 13 grup halinde incelenmiştir. Çalışmamızın sınırları gereği kronoloji, coğrafi konum ya da kullanılan malzeme farkı gözeteneksizin sadece altıgen tabanlı geometrik desenler şekil bakımından incelenmiştir. Bu desenleri daha pratik olarak çizmek için tarafımızdan altıgen tabanlı yeni bir ızgara sistemi oluşturulmuştur. Bahsi geçen yeni yaklaşım budur. Ayrıca birbirine benzer ya da birbirinin varyasyonu kabul edilebilecek desenler gruplandırılmış, ortaya konulan yeni ızgara vasıtasıyla desenlerin çizimleri gösterilmiştir. Makalenin sınırları gereği detaylı desen analizi yapılamamış, sadece desenlerin ızgaraya yerleşme biçimi gösterilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Eserleri, Desen, Geometrik Desen, Altıgen, Altıgen ızgara.

**Halil İbrahim  
ERYILMAZ** 

**Bahar  
SELIMGİL** 

## A New Approach for The Analysis of Hexagonal-Based Geometric Patterns Used in Islamic Works

**Abstract:** Geometric ornaments have been used in almost every period of history. It was developed in the periods of Umayyad, Abbasi, Karakhanid, Gazneli and Great Seljuk in Islamic art and different forms emerged depending on the geographical region and the type of material used. The composition forms applied especially with brick material in the Iranian region were mostly applied with stone materials when they moved to Anatolia. In addition to stone, geometric motifs in wood and tiles continued to be enriched with important examples. In addition to the geometric compositions, herbal, writing and figured compositions applied with almost every material in every aspect of decoration, it continued its existence uninterruptedly throughout the Seljuk, Principalities and Ottoman periods. The geometric patterns used in Islamic works consist of different geometric shapes such as square, hexagon, pentagon, decagon, octagon, twenty quadrilaterals, circular. Since there is no inventory study on our subject, we have taken action with the data we have obtained from some source books and internet pages. Accordingly, Morocco, India, Iran, Spain, Egypt, Uzbekistan, Syria, 39 different geometric patterns in a total of 223 works identified in some museums and libraries in the UK and Turkey, were investigated in 13 groups. In this study, only geometric patterns with hexagonal base were examined in terms of shape, regardless of chronology, geographical location or the material used. A new grid system with hexagonal base has been created to draw these patterns more practically by us. In addition, the detailed drawings of the patterns are shown through the new grid created by grouping the patterns that are similar to each other or can be considered as variation of each other. Detailed pattern analysis could not be made due limitations of the article, only shown that patterns are placed on the grid.

**Keywords:** Islamic Artifacts, Pattern, Geometric Pattern, Hexagonal, Hexagonal Grid.

\* Dr. Öğr. Üyesi İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Türk İslam Edebiyatı ve İslam Sanatları Anabilim Dalı. E-Posta: halilibrahim.eryilmaz@ikc.edu.tr ORCID ID: <https://www.orcid.org/0000-0002-5973-9972>

\*\* Yüksek Lisans Öğrencisi. İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı. E-Posta: baharselimgil@gmail.com ORCID ID: <https://www.orcid.org/0000-0002-4146-4499>

## Giriş

Türk-İslam eserlerinin süslemeleri dekoratif ve uygulama açısından farklılık içerdiğinden genellikle figür (insan ve hayvan motifleri), bitkisel, yazı ve geometrik bezeme olmak üzere dört başlık altında ele alınmıştır.<sup>1</sup> Bazı süslemelerde bunların bir arada kullanıldığı da görülmektedir. Hatta geometrik ve bitkisel süslemenin bir arada kullanıldığı, sonsuza giden, karmaşık ve anlaşılması zor olan süslemeler Arabesk olarak adlandırılmıştır.<sup>2</sup> Geometrik süsleme dışında kalan diğer süslemelerin farklı özelliklere sahip olması, işlev ve uygulama aşamasında farklı hususları içermesinden dolayı çalışmamızda sadece geometrik süsleme ele alınmıştır.

Türk-İslam dünyasında var olan hayvan ve insan tasvirine karşı soğuk tutum, yeni konulara ve çizgi türlerine yönelime sebep olmuştur. Bu sayede, hayal gücü ve hendese biliminin birleşmesiyle geometrik kompozisyonlar özgün bir süsleme haline gelmiştir. Boşluk korkusu olarak da ifade edilen, dik açılı veya yıldız motifli şekiller bakımından zengin, karmaşık geometrik kompozisyonlar ortaya çıkmıştır.<sup>3</sup> Arabesk süslemenin uygulamada yoğun kullanımı bu korkuyu destekler niteliktedir.<sup>4</sup>

İslam coğrafyasında eser üretenler tasvir yasağı bağlamında tasvirden yani insan ve hayvanların resimlerini, heykellerini yapmaktan uzak durmuşlardır ki bu da geometrik desen oluşturmada ilerlemeye sebep olmuştur.<sup>5</sup> Geometrik düzenlemelerde sistem evrenin matematiği kadar karmaşık, temel figürler temel gerçekler kadar sade ve berraktır. Yıldız merkez etrafındaki ritmik uyum, evrensel düzenin ritmidir.<sup>6</sup>

Tasavvufun yaygın olduğu dönemlerde geometrik tezyinat İslam eserlerinde hâkim süsleme unsuru olmuştur. Vahdet-i vücut nazariyesinin de etkisiyle geometrik desenlerdeki düzen ve ahenk, her şeyin tam, ölçülü ve muazzam bir

- 1 Selçuk Mülayim, *Anadolu Türk Mimarisinde Geometrik Süslemeler-Selçuklu Çağı*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1982), 7.
- 2 Selçuk Mülayim, *Türk Sanatında İkonografik Dönüşümler Değişimin Tanıkları*, (İstanbul: Kaknüs Yayıncılık, 2015), 245.
- 3 Selçuk Mülayim, Geometrik Kompozisyonların Çözülmesine Bir Yaklaşım, *Sanat Tarihi Dergisi*, 1 (1982), 51.
- 4 Oliver Leaman, *İslam Estetiğine Giriş*, (İstanbul: Küre Yayınları, 2019), 69.
- 5 Mülayim, *Anadolu Türk Mimarisinde Geometrik Süslemeler*, 68.
- 6 Semra Ögel, *Anadolu Selçuklu Sanatı Üzerine Görüşler*, (İstanbul: Matbaa Teknisyenleri Basımevi, 1986), 98.

mükemmellikte yaratılmış olduğunu ve böylesi bir düzenin de sadece tek bir yaratıcı vasıtasıyla sağlanabileceğini ifade etmiştir.<sup>7</sup> Geometrik desenlerin onlara bakan gözlere hatırlattığı şey yaratıcının tek olduğudur. Bununla birlikte, matematiksel uyum, tabiatdaki maddenin diyalektiği, malzemenin orijinal yapısından ve tekniğinden hareketle geometrik kompozisyonların işlevsel yönüne dikkat çeken görüşler de mevcuttur.<sup>8</sup> Örneğin geometrik desenler ile maddenin moleküler düzeydeki iç yapısında yer alan kristaller kıyaslanarak aralarında bir benzerlik kurulmaya çalışılmıştır.<sup>9</sup> E. Makovisky, Paul J. Seinhardt ve Peter J. Lu çini örneklerini inceleyerek çini süslemelerdeki yarı-kristallerin yapısına tam olarak benzeyen, şerit örgü olarak bilinen, beşgenlerden ve ongenlerden oluşan motifleri keşfettiklerini ileri sürmüşlerdir. İslam matematikçileri yaptıkları çalışmalarla geometrinin gelişmesinde önemli katkılar sağlamıştır. Ancak matematikçiler ile özellikle geometri ile ilgilenenlerle sanatçılar arasında nasıl bir ilişki olduğu bugün bilinmemektedir.<sup>10</sup>

Geometrik düzenlemelerin kuruluşlarında yer alan temel figürlere tarih boyunca çeşitli anlamlar yüklenmiştir. Üçgen, Aşkın ile beşer arasında bağlantı unsuru veya bilinç ve ahengin vasıtası kabul edilmiştir.<sup>11</sup> Kare, adaletin sembolü sayılmış ayrıca dört unsurla (ateş, hava, su ve yer) ilişkilendirilmiş, özellikle yeryüzünün değişmez sembolü olmuştur. Dikdörtgen, din, ilim, adalet ve hakikati; sekizgen, sonsuzluğu temsil etmiştir.<sup>12</sup> Allah'a varış (menzil), gökyüzü ve sonsuzluk sembolü sayılan daire, evrendeki düzeni, birliği ve bütünlüğün ifadesi kabul edilmiştir.<sup>13</sup> Ayrıca küp: yer; piramit: ateş; üçgen prizma: hava; on ikiyüzlü prizma: kozmos; yirmi yüzlü prizma: suyun sembolü kabul edilmiştir.<sup>14</sup>

Geometrik desenlerin kökeniyle ilgili olarak, bu desenlerin Büyük Selçuklu döneminde gelişerek Azerbaycan ve İran üzerinden, Türklerin Anadolu'ya gelmeleriy-

7 Beşir Ayvazoğlu, *Aşk Estetiği*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2000), 123.

8 Mülayim, *Değişimin Tanıkları*, 68.

9 Serap Ekizler Sönmez, *Mimar Sinan Camileri ve İslam Sanatında Geometrik Desenler*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 43.

10 Şenay Özgür, "İslam Sanatında Geometrik Süslemenin Ardındaki Matematik," *XI. Ortaçağ-Türk Dönemi Kazı Sonuçları ve Sanat Tarihi Araştırmaları Sempozyumu Kitabı* içinde. Bu bildiri, 17-19 Ekim 2007 tarihleri arasında XI. Ortaçağ-Türk Dönemi Kazı Sonuçları Ve Sanat Tarihi Araştırmaları Sempozyumu'nda sunulmuştur. (İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi, 2009), 296-303.

11 Ahmet Çaycı, *İslam Mimarisinde Anlam ve Sembol*, (Konya: Palet Yayınları, 2017), 66.

12 Çaycı, *İslam Mimarisinde Anlam ve Sembol*, 70-71.

13 Beşir Ayvazoğlu, *Aşk Estetiği*, 121; Semra Ögel, *Anadolu Selçuklu Sanatı Üzerine Görüşler*, 95, 101.

14 Ögel, *Anadolu Selçuklu Sanatı Üzerine Görüşler*, 94-95.

le birlikte Anadolu'ya ulaştığı ileri sürülmektedir.<sup>15</sup> Necipoğlu ve bazı Batılı araştırmacılara göre ise geometrik süslemenin kökeni Abbasilere dayanmaktadır.<sup>16</sup> Tahran'daki İslam müzesinde bulunan IV-V. yüzyıllara tarihlenen alçı tekniğiyle yapılmış kare tabanlı bir geometrik desen örneği aslında geometrik süslemenin kökeninin İslamiyet öncesine kadar gidebileceği konusunda bize ipucu vermektedir.<sup>17</sup> Bu konuda daha kesin bilgilere ulaşabilmek için arkeolojik çalışmaların artmasına ve geometrik süsleme buluntularının detaylı incelenmesine ihtiyaç vardır.

Türk-İslâm sanatının karakteristik görünüşlerinden biri olan geometrik süslemelerin İslam kültürünün egemen olduğu bütün coğrafyalarda, farklı tekniklerle, taş, çini, tuğla, ahşap, minyatür, cilt, tezhip gibi çok farklı malzemeler üzerinde uygulandığı görülmektedir.<sup>18</sup> Şam Ulu Camii'nin (715) batı girişindeki mermer pencere şebekelerindeki yarım daire kemerin ayırdığı yüzey bütünüyle geometrik bir kompozisyonla ağ gibi kaplanmıştır. Mermer şebekelerde ise; dikey ve diyagonal düz çizgiler, "S" biçimli kıvrımlar ve daire yaylarından oluşturulmuş altı dilimli yoncalar görülmektedir. Bu motifler İslam sanatının en eski tarihli, önemli geometrik örnekleri kabul edilmektedir. Kahire İbn Tulun Camii geometrik kompozisyonlarında görülen dik ve çapraz eksenindeki daire veya altıgen unsurlar geometrik süslemede özel bir yer tutmaktadır.<sup>19</sup>

Tunus, Kayrevan'daki Seydi Ukba Camii'nin (867) ahşap minberinde olağanüstü incelikte geometrik motiflerin çeşitliliği bulunmaktadır. Yıldız, haç, gamalı haç ve sekizgen geçmelerle oluşturulan düzenlemeler, daire biçimleri, yonca ve zengin bitki süslemeler IX. yüzyıl Abbasi çağının ahşap geometrisinin zenginliğini göstermektedir.<sup>20</sup>

Harrekan'daki 1067 ve 1093 tarihli iki kümbette görülen örneklerde tuğlalar düz derzli sade diziler ve çok çeşitli geometrik kompozisyonlar yapacak biçimde örülmüştür. İran bölgesinde, özellikle Azerbaycan bölgesindeki Kümbed-i Surh (1147) ve Kümbed-i Kebud'da (1196) geometrik kompozisyonlar karmaşıklaşmış ve renk unsurunun da eklenmesiyle zenginleştirilerek Anadolu'ya örnek olacak eserler meydana getirilmiştir.<sup>21</sup>

15 Mülayim, *Anadolu Türk Mimarisinde Geometrik Süslemeler*, 93

16 Sönmez, *İslam Sanatında Geometrik Desenler*, 23.

17 Bkz. <https://patterninislamicart.com/archive/1/tim006>

18 Yıldız Demiriz, *İslam Sanatında Geometrik Süsleme*, (İstanbul: Hayalperest Yayınevi, 2017), 10.

19 Mülayim, *Anadolu Türk Mimarisinde Geometrik Süslemeler*, 16-17.

20 Mülayim, *Anadolu Türk Mimarisinde Geometrik Süslemeler*, 17.

21 Mülayim, *Anadolu Türk Mimarisinde Geometrik Süslemeler*, 17.

Orta Asya, Anadolu Türk mimarisinin gelişmesinde önemli bir yer tutmaktadır. Anadolu'daki önemli eserlerde görülen birçok geometrik kompozisyonun kaynağı Orta Asya mimari süslemeleridir. Özkent, Buhara, Semerkant gibi şehirlerdeki eserlerde kullanılan bazı teknik ve motifler özellikle Karahanlılar aracılığıyla zenginleşerek İran üzerinden Anadolu'ya geçmiştir.<sup>22</sup>

Geometrik süslemenin çok zengin örneklerine Anadolu Selçuklu sanatında rastlamak mümkündür. Selçuklular geometrik geçme ağ, örgü, yıldız gibi çeşitli geometrik motifleri mimaride, halıda, çinide, ahşapta ve kitap sanatlarında severek kullanmışlardır.<sup>23</sup> Anadolu Selçuklu sanatında geometrik motifler vazgeçilmez bir süsleme unsuru olarak dış malzemede taş, iç malzemede ise mozaik çini üzerinde uygulanmıştır.<sup>24</sup> Anadolu taş işçiliğinde görülen geometrik kompozisyonlar, geçme ağlar, bordürler, kufi yazılar vb. desenler, İran Selçuklu mimarisindeki tuğla süslemesinin taşta uygulanmış biçimidir. Ancak geometrik desenler taş malzemenin yapısı nedeniyle farklı bir kimlik ve görünüş kazanmıştır.<sup>25</sup> Örneğin Divriği Kale Camii ve Sitte Melik Türbesi'nin portallerinde görülen geometrik örneklerde tuğla etkisi çok belirgindir. XIII. yüzyıl sonuna doğru geometrik desenler bitkisel motifler ile aynı yüzeyler üzerinde kaynaştırılarak kullanılmıştır. Bu yüzyılda, Sivas Keykavus Şifahanesi'nin (1217) türbe kasnağında yer alan altıgen ve on iki kollu yıldızlardan oluşan kompozisyonlar önemli bir gelişmedir.<sup>26</sup>

XIV. yüzyıl, mimari süslemede sadeliğin tercih edilmeye başlandığı bir dönemdir. Önceki yüzyıl süslemelerinde çokça kullanılan bazı geometrik desenlerden bitkisel motiflere doğru bir değişim söz konusudur. Portal ve mihraplarda yer alan geometrik süslemeler yerine bitkisel süslemeler yer almaya başlamış, geometrik süslemeler ikincil yapı unsurlarında kullanılmıştır.<sup>27</sup>

Osmanlı döneminde geometrik bezemenin önemini yitirdiğine dair bir yanlış görüş söz konusudur. Hâlbuki geometrik motifler yoğun olarak kullanılmakla kalmamış, motiflerin çeşitliliği de artmıştır.<sup>28</sup> Osmanlı süslemelerinde geometrik

22 Mülayim, *Anadolu Türk Mimarisinde Geometrik Süslemeler*, 18-19.

23 Gönül Öney, *Anadolu Selçuklu Mimari Süslemesi ve El Sanatları*, (Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1992), 73-192.

24 Demiriz, *İslam Sanatında Geometrik Süsleme*, 13.

25 Öney, *Anadolu Selçuklu Mimari Süslemesi ve El Sanatları*, 12

26 Mülayim, *Anadolu Türk Mimarisinde Geometrik Süslemeler*, 27.

27 Mülayim, *Anadolu Türk Mimarisinde Geometrik Süslemeler*, 39-40.

28 Demiriz, *İslam Sanatında Geometrik Süsleme*, 13.

motifleri meydana getiren ana çizgi veya prensipler çok daha sade ve basittir. Dahası bu dönemde de geometrik desenler tezhip, ahşap, çini, cild ve minyatürlerde yer almıştır.<sup>29</sup> Geometrik motiflerin Osmanlı mimarisinde değişik mimari elemanlarda kullanımı söz konusudur. Ahşap kapı kanatları, pencere kepenkleri, taş, mermer ve bronz şebekelerde geometrik formlar ince bir işçilikle uygulanmıştır. Kompozisyonlarda ise çokgenlerin kenar sayısı artmış, dairesel yaylardan meydana gelen geometrik formlar sık görülmeye başlamıştır. Özellikle Osmanlı ahşap işçiliğinde kullanılan geometrik desenler son günlerine kadar büyük bir özen ve incelikte devam etmiştir.<sup>30</sup>

## 1. İslam Eserlerinde Kullanılan Geometrik Desenler

Geometrik süslemenin bütün İslam coğrafyasında birçok teknikte, çok farklı malzemelere uygulandığı görülmektedir. Bu çeşitlilik, zor ve karmaşık gibi görünen geometrik desenlerin sanılanın aksine, çiziminde ve uygulanmasında basit ve esnek bir yöntem izlendiğinin bir göstergesidir.

Geometrik desenleri incelediğimizde ilk bakışta karmaşık görünür fakat detaylı olarak bakıldığında aslında daha basit şekillerin birbirini tekrar etmesiyle oluştuğu fark edilir. Bu durum matematikçilerin de zaman zaman vurguladığı bir durumdur; karmaşık şekiller daha küçük ve basit şekillerin çeşitli biçimlerde birleşmesi ile oluşur.<sup>31</sup> Öyleyse geometrik desenleri incelemeye desenin kendini tekrar etmeyen en basit şeklini ele alarak başlamalıyız. Bu basit şekilleri (üçgen, kare, beşgen gibi) incelerken matematikten yararlanmak zorundayız. Matematik hayatın birçok alanında olduğu gibi (mühendislik, mimarlık, zanaat, medya vs.) mimari süslemelerde de baş aktördür. Tarihte İslam coğrafyasındaki eserlerde uygulanan geometrik desenler de matematik bilimi sayesinde oluşturulmuştur ve bu desenlerde gelişmiş bir matematik kullanıldığı açıkça görülmektedir.

İslam eserlerinde kullanılan geometrik desenlerin ortak özelliği olarak, desenin kendini tekrar etmeyen en küçük bölümünün çizildiğini ve sonrasında farklı açılarda farklı yönlere ayna simetrisi denilen yöntemle çoğaltıldığını söyleyebiliriz. Bu, desenin çizilirken kullanıldığı açılara bağlı olarak kare tabanlı, beşgen tabanlı ya da altıgen tabanlı olmasına göre 4 yöne, 5 yöne ya da 6 yöne simetrik olarak kopyalanıp çoğaltılmasıdır. Böylece desen sonsuza kadar çoğaltılıp, büyütülebilir.

29 Demiriz, İslam Sanatında Geometrik Süsleme, 14-31.

30 Mülayim, Anadolu Türk Mimarisinde Geometrik Süslemeler, 42-43.

31 Tuncay Baydemir, Çizge Teorisi, Bilim ve Teknik Dergisi, 54 (2020):26.

### 1.1 Altıgen Tabanlı İzgara ve Türevi

İslam eserlerinde kullanılan geometrik desenlerle ilgili çalışmalar az olsa da bu konuya olan ilgi günümüzde gittikçe artmaktadır. Bu konuda son dönemde yapılan çalışmalarda çeşitli tekniklerle (ızgara, poligon, nokta birleştirme gibi) geometrik desenler analiz edilmeye çalışılmaktadır. Fakat bu çalışmalarda desenlerin bulunduğu eserlerin yapıldığı dönemin koşulları göz ardı edilmektedir. Hâlbuki günümüzde bilgisayar kullanılarak çizilen bu desenlerin o dönemlerde (VIII. ve IX. yüzyıl) ne şekilde çizildiği, hangi ebatlarda ve nasıl uygulandığı sorularının cevabı tam olarak verilememektedir. Burada önemli olan geometrik desenlerin analizinin yapılıp, çizilebilmesi değil, uygulandığı dönemin koşullarında ne şekilde çizildiği, nasıl ve hangi ebatlarda uygulandığıdır. Bunu tespit edebilmek için detaylı bir kaynak araştırması yapmak elzemdir. Geometrik desenler konusunda özellikle İslam eserlerinde kullanılanlar hakkında yapılan çalışmalar oldukça azdır. Yazılı kaynak olarak sadece 3 adeti parşömen rulo, 2 âdeti de yazma eser olmak üzere toplam 5 farklı eser bulunmaktadır. Bunlar:1. Sanatkârların ihtiyacı olan geometrik konstrüksiyonlar hakkında kitap – Kitâb fîmâ yahtâcu ilayhi el-sânî' min a'mâl el-hendese, Ebü'l Vefâ el-Bûzcânî (farklı nüshaları mevcut); 2. Taşkent Parşömenleri (Doğu Araştırmaları Enstitüsü); 3. Mirza Akbar Parşömenleri (Victoria & Albert Müzesi, Londra); 4. İç içe geçen benzer veya karşılıklı şekiller hakkında, Fî tadak-hul el-eşkâl el-müteşâbihe ev mütevâfike, Anonim, Farsça, 40 varak (Bibliothèque Nationale, Paris); 5. ve son kaynak eser ise çalışmamıza da ana kaynak teşkil eden Topkapı Parşömeni'dir (Topkapı Saray Müzesi Kütüphanesi).<sup>32</sup>

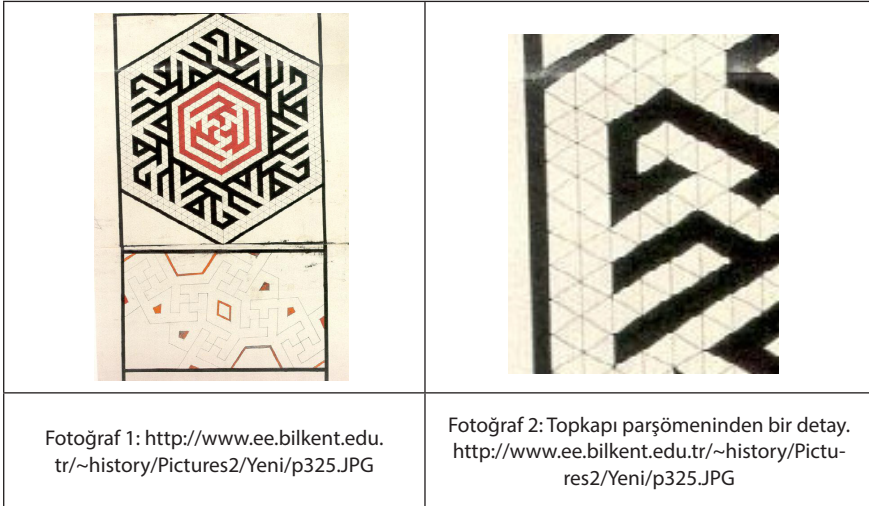
Bu konuda hazırlanmış en geniş kapsamlı kaynak olarak Gülru Necipoğlu tarafından 1995 yılında yayınlanan Topkapı Scroll-Geometry and Ornament in Islamic Architecture adlı kitabı söyleyebiliriz. Bu kitapta geometrik desenlerin tarihsel sürecinden bahsedilirken ayrıca geometrik desenlerin nasıl çizildiğine dair önemli ipuçları veren parşömen rulolar hakkında da detaylı bilgiler yer almaktadır. Bu rulolar Topkapı Parşömeni, Taşkent Parşömeni ve Mirza Akbar Parşömeni'dir. İslam eserlerinde kullanılan geometrik desenleri analiz edebilmek için ilk bakılması gereken kaynaklar bu rulolardır.

İçeriğindeki ızgara çizimleri dolayısıyla Topkapı Parşömeni üzerinde duracağız. Bu çalışmanın merkezinde yer alan Topkapı rulosu, türünün en iyi korunmuş örne-

32 Hüseyin Şen, "İslam Sanatında Geometrik Desenler," *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*,8 (2013):105-112.

ğidir. Bu parşömen İslam eserlerinde yer alan geometrik desenler ile geometrik desenlerin uygulanması noktasında geniş kapsamlı bir bakış açısı sunmaktadır. Topkapı Sarayı Kütüphanesi envanterinde M. 1956 numarasıyla kayıtlı olan, yaklaşık 29.5 metre uzunluğunda ve 33 cm genişliğindeki bu parşömende kare ve dikdörtgen çerçeveli 114 adet çizim bulunmaktadır. Bu parşömenin XV-XVI. yüzyıllar arasında İran'da hazırlandığı tahmin edilmektedir.<sup>33</sup> Fakat parşömenin ne zaman ve nerede hazırlandığı hakkında veya Osmanlı devleti hazine koleksiyonuna ne şekilde girdiğine dair herhangi bir yazı, tarih veya özel işaret bulunmamaktadır.<sup>34</sup> Topkapı Parşömeni'nde yer alan geometrik desenler, çeşitli ızgara sistemleri ile oluşturulmuştur. Bu desenler siyah mürekkeple ve bir kamış kalemle çizilmiş; bazıları kırmızı mürekkeple ya da farklı renklerle vurgulanmıştır (Fotoğraf 1).

Topkapı Parşömeni'nde ayrıca üçgen ızgaralar üzerinde kaligrafik yazı ve geometrik desenli çizimler de bulunmaktadır. Bu makalenin konusunu oluşturan altıgen tabanlı geometrik desenlerin oluşumuna ışık tutacak olan bu çizimlerdir.



Topkapı parşömeninde yer alan çizimler, altta eşkenar üçgenlerden oluşan ızgara ve onun üzerindeki üçgenler takip edilerek siyah ve kırmızı renkle oluşturulan kaligrafik yazı ve desenler diğer altıgen tabanlı desenlerin oluşumuyla

33 Necipoğlu, *The Topkapı Scroll*,46.

34 Güllü Necipoğlu, *The Topkapı Scroll-Geometry and Ornament in Islamic Architecture*, ( New York: The Getty Center, 1995), 44; Şen, "İslam Sanatında Geometrik Desenler", 106.



ilgili önemli ipuçları vermektedir (Fotoğraf 1, Fotoğraf 2). Burada dikkat edilmesi gereken desenin üçgenler üzerinden devam ettirildiğidir ki bu da desenin boyutunun üçgenin boyutuna bağlı olması demektir. Yani üçgenin eşkenarlarını hangi ölçüde çizersek desen de o oranda meydana gelmektedir. Deseni küçültmek istediğimizde de altta yatan ızgarada yer alan üçgeni küçültmemiz yeterli olacaktır. Bu da desenleri herhangi bir eserde, herhangi bir ebatta, istediğimiz gibi uygulamaya olanak vermektedir. İlave olarak tek ve aynı ızgaradan her türlü kompozisyonun çıkarılabileceği hatta bu ızgara kullanılarak daha önce hiç örneği görülmemiş farklı desenlerin de oluşturulabileceği dikkate alınmalıdır.

Topkapı Parşömen'indeki çizimlerde sadece eşkenar üçgenlerden oluşan bir ızgara kullanıldığı ortaya çıkmaktadır<sup>35</sup> (Çizim 1 ve Çizim 2). Bazı desenler oluşturulan bu ızgaraya tam olarak yerleşmektedir (Çizim 3). Fakat altıgen tabanlı olmasına rağmen bazı desenlerin bu ızgaraya tam olarak uymadığı görülmektedir (Çizim 4). Nitekim bu ızgaraya yerleşmeyen altıgen tabanlı desenlerin çizimini bazı araştırmacılar daire çizerek ve nokta birleştirme yöntemiyle oluşturmaya çalışmışlardır<sup>36</sup> (Fotoğraf 3). Fakat bu yöntem oldukça zahmetli ve karmaşık bir işlemdir. Ayrıca deseni başka bir zamanda ya da başka bir eserde farklı bir ebatta tekrar etmek istediğimizde her defasında daire çizme yöntemiyle yeniden oluşturmak durumunda kalırız ki bu işlem uygulama safhasında ciddi zaman ve emek kaybına neden olacaktır. Fakat 60-60-60 derecelik eşkenar üçgenlerden oluşan bu ızgaradan hareketle (Çizim 7), 30-60-90 derecelik dik üçgenlerle yeni bir ızgara oluşturduğumuzda altıgen tabanlı desenlerin bu yeni ızgaraya tam olarak yerleştiği gözlemlenmiştir (Çizim 5). Bu ızgaranın oluşturulmasında karelerden de yararlanmak mümkündür.<sup>37</sup> Çizim 6'da görüldüğü üzere uzun dik kenarı 7 birim kare, kısa kenarı 4 birim kare şeklinde bir 30-60-90 derecelik dik üçgen hazırlayabiliriz. Bu dik üçgenleri yan yana ayna simetrisi ile birleştirdiğimizde yaklaşık olarak bir eşkenar üçgen oluşturabiliriz. Böylece tüm yüzeyi kaplayabilir ve ızgaramızı oluşturabiliriz<sup>38</sup> (Çizim 8). Bazı araştırmacılar tarafından daire yöntemiyle çizilmeye çalışılan kimi desenlerin de oluşturmuş olduğumuz bu ızgaraya tam olarak yerleştiği aşağıda verilen 3e Grubunda görülmektedir<sup>39</sup> (Fotoğraf 3, Çizim 20).

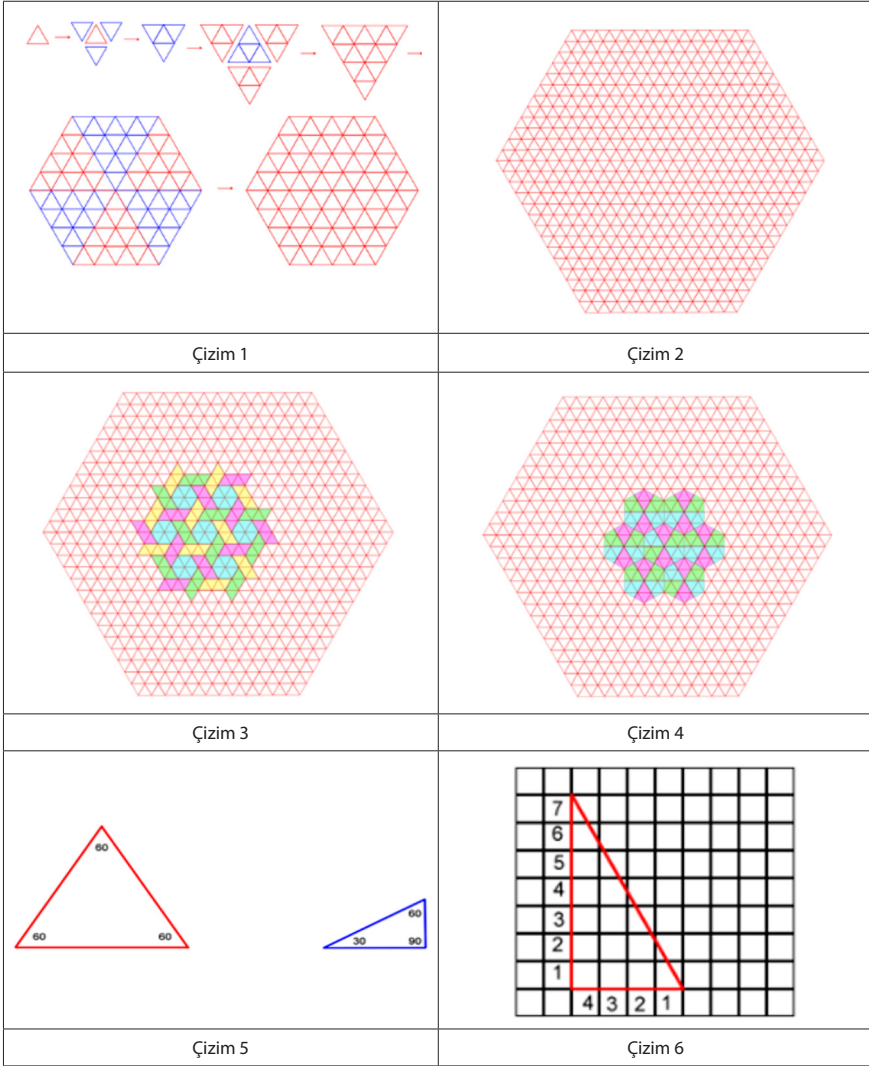
35 Sönmez, İslam Sanatında Geometrik Desenler, 125-127.

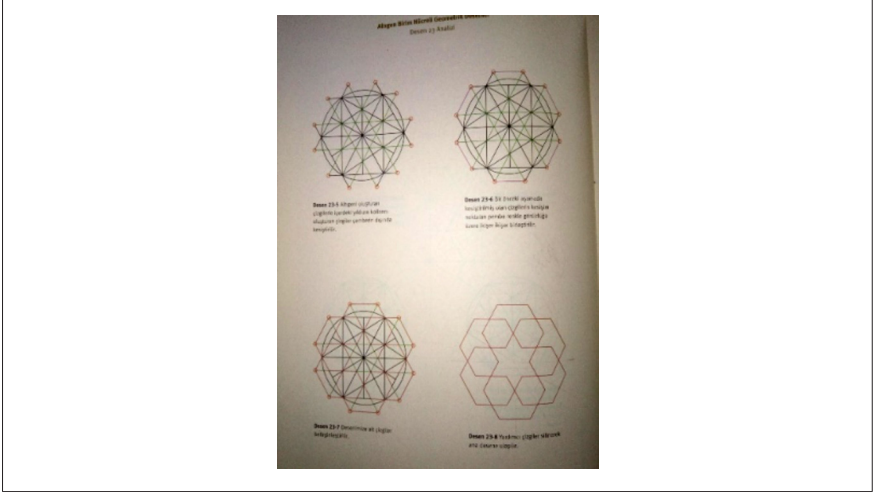
36 Eric Broug, İslam Sanatında Geometrik Desenler, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 37-40.

37 Sönmez, İslam Sanatında Geometrik Desenler, 137.

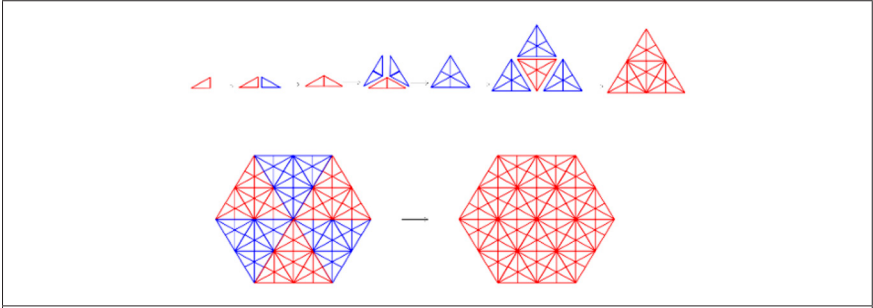
38 Metin Arık, Mustafa Sancak, *Pentapleks Kaplamalar*, (Ankara: Tübitak Kitaplar Müdürlüğü, 2012), 3.

39 Bkz. 3E grubu.

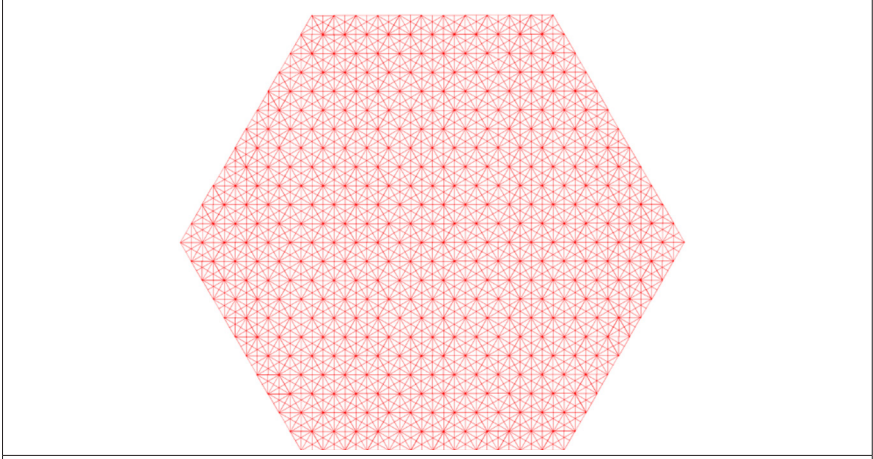




**Fotoğraf 3:** Daire çizme ve nokta birleştirme yöntemiyle oluşturulan altıgen tabanlı desen örneği (Ekizler Sönmez)

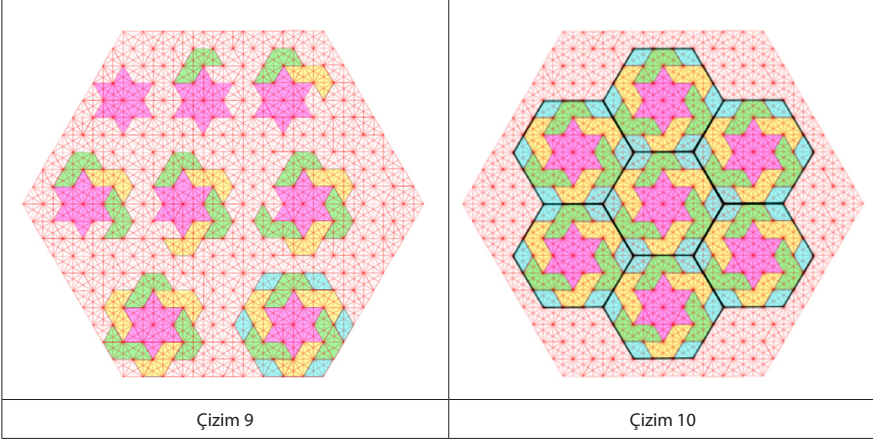


Çizim 7



Çizim 8

Makalenin sınırları gereği her bir desen için ayrı ayrı desen analizi yapma imkânı olmadığı için sadece 5c Grubundan Çizim 26'da yer alan desenin analizini vermekle yetineceğiz. Bu desende, ızgaraya yerleşme biçimine göre önce altı köşeli yıldız şeklini çizdik, ardından yıldızın etrafına dolanan şekli altı adet olarak yerleştirdik. En son, altı adet küçük paralelkenar şekilleri köşelere çizdikten sonra bir altıgen elde ettik. Bu elde ettiğimiz altıgen, desenin kendini tekrar etmeyen en küçük birimidir. Bu çalışmamızda da ele aldığımız tüm desenlerin kendini tekrar etmeyen en küçük birimi altıgendir. Bundan dolayı bu desenler altıgen tabanlı olarak nitelendirilmiştir. Bu altıgen ızgara istenilen ebatlarda çoğaltılarak desen de istenilen miktarda çoğaltılabilir, hatta bu şekilde sonsuza kadar gidebilir. Biz bu desendeki altıgeni yedi adet olarak çoğalttık ve ortada yer alan altıgenin altı kenarına ayna simetrisi ile yerleştirerek deseni oluşturduk. Ayrıca bu yöntem sayesinde desen istenildiği kadar büyütülebilir. Izzarının ebatları ne kadar büyütülürse desenin boyutu da o kadar büyümektedir. Bu da desenlerin istenilen ebatla kolayca çizilebilmesini sağlayacaktır (Çizim 9 ve Çizim 10).



## 2. Altıgen Tabanlı Geometrik Desenlerin Izzara Üzerinde Şematik Gösterimi

İslam eserlerinde kullanılan geometrik desenleri basit bir gözle incelediğimizde bile desenlerin birbirlerine olan benzerliklerini, basit ve karmaşık olanlarını ayırt edebiliriz. Tarihsel sürece baktığımızda da geometrik desenlerin, matematiksel gelişme ile bağlantılı olarak gittikçe daha karmaşık bir hal aldığını tespit edebiliriz. Bu durumda geometrik desenleri incelemeye en basit olanlardan başlamak gerekmektedir.

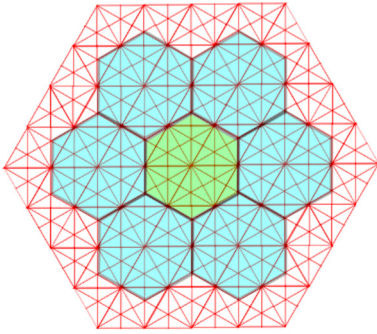
Aşağıdaki çizimlerde, çeşitli kaynak kitaplardan ve internet sayfalarından elde edilen verilerden hareketle Fas, Hindistan, İran, İspanya, Mısır, Özbekistan, Suriye, Türkiye ile İngiltere'deki bazı müze ve kütüphanelerde tespit edilen toplam 223 eserdeki 39 farklı geometrik desen, 13 grup halinde incelenmiştir. Bu desenler VIII.-XVIII. yüzyıllar arasında, Fatımi, Selçuklu, Mengücek, Eyyübi, Muvahhidler, İlhanlı, Khalji, Karamanoğulları, Memlûk, Osmanlı, Timurlu, Akkoyunlu, Babür, Şeybani, Rajput, Safevi, Alevi, Tolunoğulları ve Emevi dönemi eserlerinde yer almaktadır. Bu çizimlerde farklı coğrafyalarda, apayrı eserlerde ve bambaşka tarihlerde yapılmış altıgen tabanlı 39 farklı desenin yeni ızgaraya tam olarak nasıl yerleştiğini görebiliriz. Daha anlaşılır olması için desenlerde yer alan farklı şekiller farklı renklerde gösterilmiştir. Desenler hakkında detaylı bilgiler EK 1, EK 2 ve EK 3'te yer almaktadır.

## 2.1 Birinci Grup

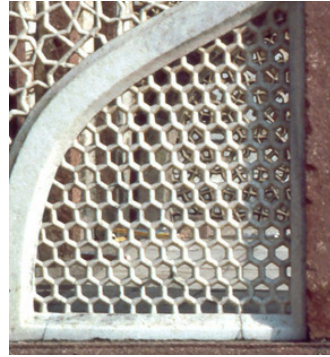
Bu grupta altıgen şekil kullanılarak oluşturulan desenler yer almaktadır

### 2.1.1 1a Grubu

Bu desen sadece altıgen şekil kullanılarak oluşturulmuştur. Altıgenler altı yönde ayna simetrisi ile birleştirilmiştir.



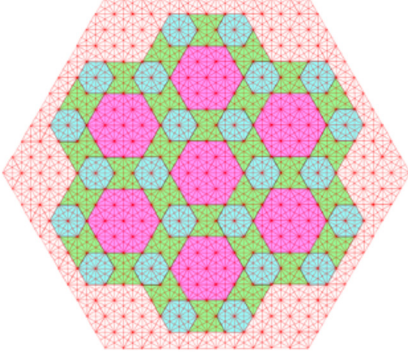
Çizim 11



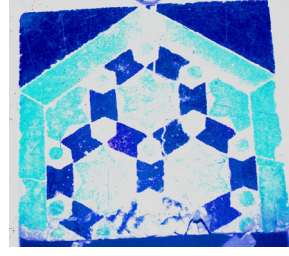
**Fotoğraf 4:** <https://patternislimamicart.com/archive/1/ind0731>

### 2.1.2 1b Grubu

Bu desen altıgen şekil ile altıgen şekillerin aralarına daha küçük altıgenlerin yerleştirilmesi ve ayna simetrisi ile birleştirilmesiyle oluşturulmuştur.



Çizim12



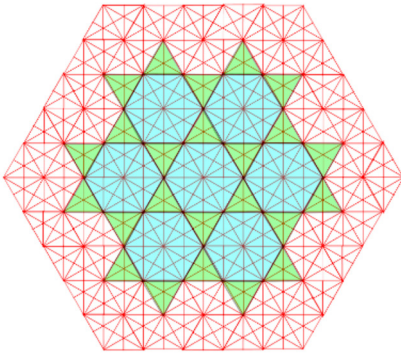
Fotoğraf 5: <https://patternislamicart.com/archive/1/ti008>

### 2.2 İkinci Grup

Bu grupta altıgen ve üçgen şekillerinin bir arada kullanılmasıyla oluşturulan desenler yer almaktadır.

#### 2.2.1 2a Grubu

Bu desen, bir altıgen ile altıgenin bir kenar uzunluğuna eşit uzunlukta altı adet eşkenar üçgenin birleşmesi ve ayna simetrisi ile çoğaltılmasıyla oluşturulmuştur.



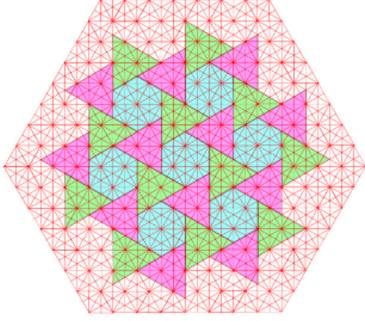
Çizim13



Fotoğraf 6: <https://twitter.com/tarihkonya/status/1006643597779853314/photo/4>

**2.2.2 2b Grubu**

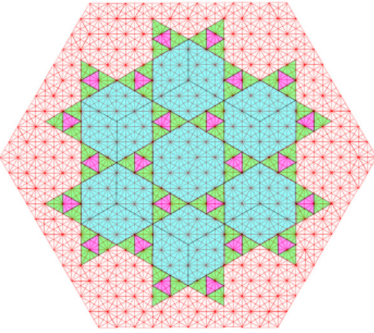
Bu desen, bir altıgen ve onun etrafına ayna simetrisi ile gelen, altıgenin kenar uzunluğunun iki katı uzunlukta altı adet eşkenar üçgenin birleştirilmesiyle oluşturulmuştur.



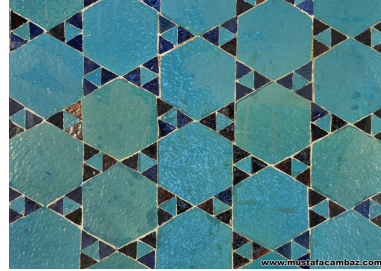
Çizim 14

**Fotoğraf 7:** <http://blog.istanbul1881.com/fatih-sultan-mehmet-ve-topkapi-sarayi/cinili-kosk-10/>**2.2.3 2c Grubu**

Bu desen bir altıgen ve onun etrafına ayna simetrisi ile gelen, altıgenin kenar uzunluğunun yarısı uzunlukta 24 adet eşkenar üçgenin birleştirilmesiyle oluşturulmuştur.



Çizim 15

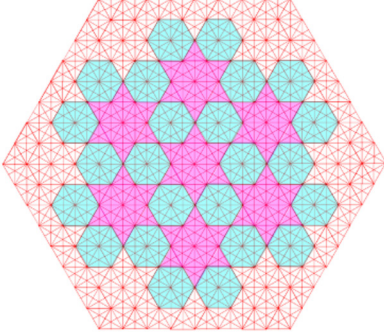
**Fotoğraf 8:** [http://www.mustafacambaz.com/details.php?image\\_id=20054](http://www.mustafacambaz.com/details.php?image_id=20054)

### 2.3 Üçüncü Grup

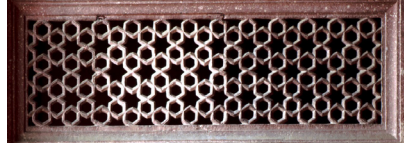
Bu grupta altıgen ve yıldız şekillerinden oluşan desenler yer almaktadır.

#### 2.3.1 3a Grubu

Bu desen bir adet altı köşeli yıldız ve onun etrafına ayna simetrisi ile yerleştirilmiş altı adet altıgen şeklin birleştirilmesiyle oluşturulmuştur.



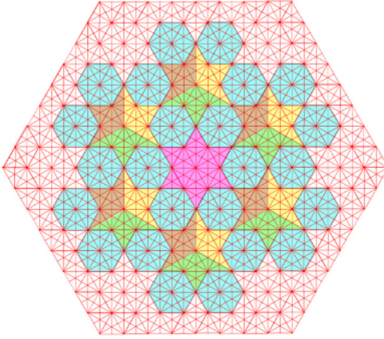
Çizim 16



Fotoğraf 9: <https://patterninislamcart.com/archive/1/ind0400>

#### 2.3.2 3b Grubu

Bu desen, üçe bölünmüş bir adet altı köşeli yıldız ve onun etrafına ayna simetrisi ile gelen altı adet altıgen şeklin birleştirilmesiyle oluşturulmuştur.



Çizim 17

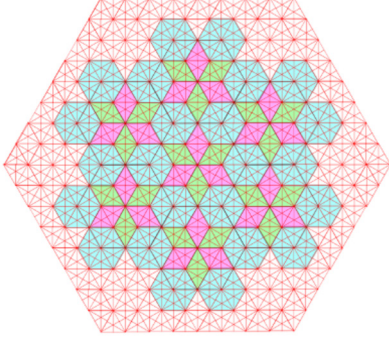


Fotoğraf 10: <https://patterninislamcart.com/archive/1/ind0706>



### 2.3.3 3c Grubu

Bu desen, altıya bölünmüş bir adet altı köşeli yıldız ve onun etrafına ayna simetrisi ile yerleştirilen altı adet altıgen şeklin birleştirilmesiyle oluşturulmuştur.



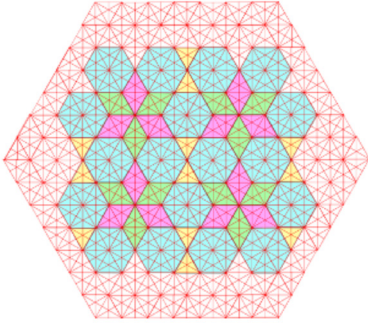
Çizim 18



**Fotoğraf 11:** <https://patterninislamcart.com/archive/1/egy0512>

### 2.3.4 3d Grubu

Bu desen, altıya bölünmüş bir adet altı köşeli yıldız ve onun etrafına ayna simetrisi ile yerleştirilen altıgen ve üçgen şekillerin birleştirilmesiyle oluşturulmuştur.



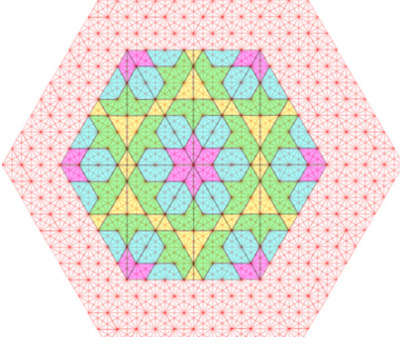
Çizim19



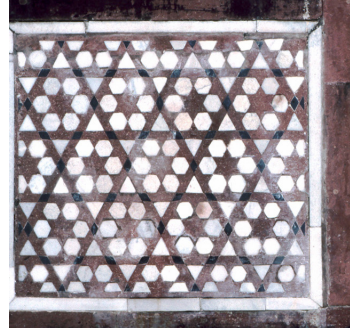
**Fotoğraf 12:** <https://islamansiklopedisi.org.tr/zaganos-pasa-kulliyesi>

### 2.3.5 3e Grubu

Bu desen bir adet altı köşeli yıldız, onun etrafına ayna simetrisi ile yerleştirilmiş altı adet altıgen ve onların da etrafını saran geometrik şekillerden oluşturulmuştur.



Çizim 20



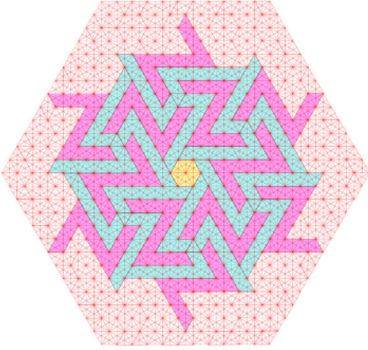
Fotoğraf 13: <https://patterninislamcart.com/archive/1/ind0507>

### 2.4 Dördüncü Grup

Bu grupta altı yönde birbirinin etrafını fırıldak gibi saran geometrik şekillerden oluşan desenler yer almaktadır.

#### 2.4.1 4a Grubu

Bu desen, merkezde yer alan altıgen ile altıgenin etrafını altı yönde fırıldak şeklinde saran "Z" biçimli şekillerin birleştirilmesiyle oluşturulmuştur.



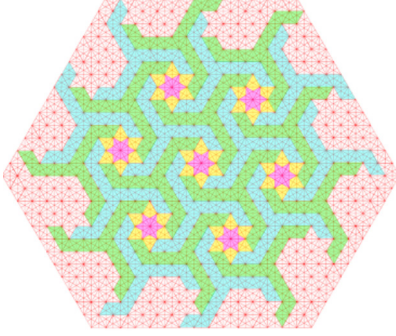
Çizim 21



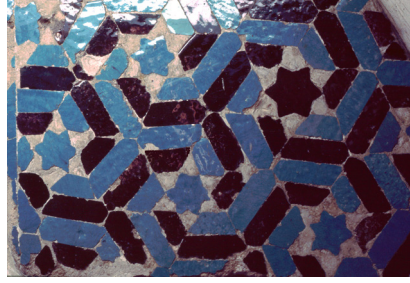
Fotoğraf 14: <https://www.flickr.com/photos/zamito44/>

### 2.4.2 4b Grubu

Bu desen ortada yer alan altı köşeli yıldız ile yıldızın etrafını fırıldak gibi saran geometrik şekillerin birleştirilmesiyle oluşturulmuştur.



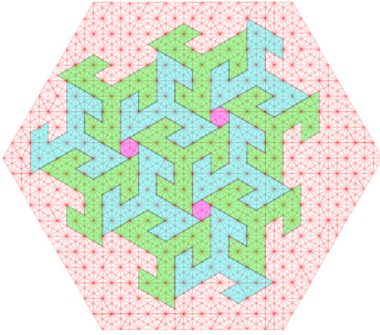
Çizim 22



Fotoğraf 15: <https://patterninislamcart.com/archive/1/tur0318>

### 2.4.3 4c Grubu

Bu desen ortada yer alan altıgen ile altıgen şeklin etrafını fırıldak gibi saran geometrik şekillerin birleşmesiyle oluşmuştur.



Çizim 23



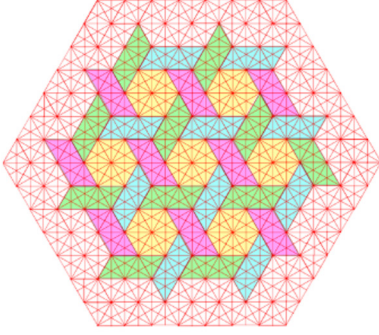
Fotoğraf 16: [http://www.mustafacambaz.com/details.php?image\\_id=10824](http://www.mustafacambaz.com/details.php?image_id=10824)

## 2.5 Beşinci Grup

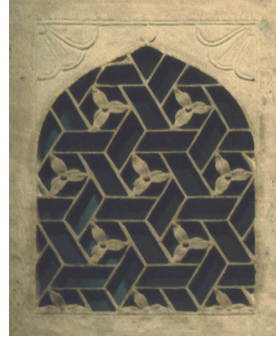
Bu grupta altıgen ve yıldızlar şekilleri ile bu şekillerin etrafını dönerek saran geometrik şekillerle oluşan desenler yer almaktadır.

### 2.5.1 5a Grubu

Bu desen bir adet altıgen ile altıgenin etrafını dönerek saran altı adet paralelkenar şeklin birleştirilmesiyle oluşturulmuştur.



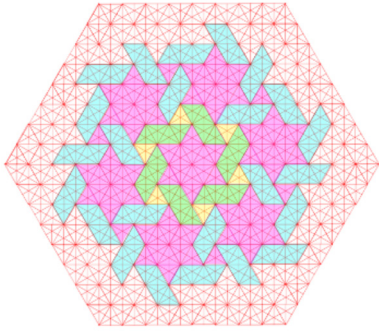
Çizim 24



Fotoğraf 17: <https://patterninislimcart.com/archive/1/va046>

### 2.5.2 5b Grubu

Bu desen bir adet altı köşeli yıldız ile onun etrafını dönerek saran altı adet paralelkenar ve üçgen şekillerin birleştirilmesiyle oluşturulmuştur.



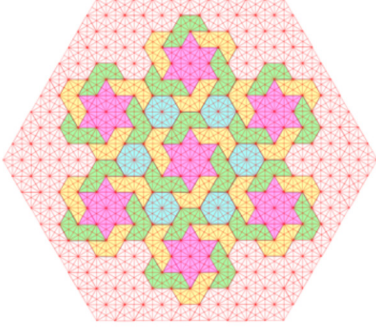
Çizim 25



Fotoğraf 18: <http://www.selcuklumarasi.com/architecture-detail/kumbet-i-karagan>

### 2.5.3 5c Grubu

Bu desen, ortada bir adet altı köşeli yıldız ile altıgenle birlikte yıldızın etrafını saran geometrik şekillerin birleştirilmesiyle oluşturulmuştur.



Çizim 26



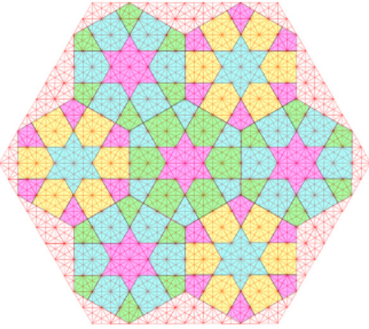
Fotoğraf 19: <https://patternislamicart.com/archive/1/ind0416>

### 2.6 Altıncı Grup

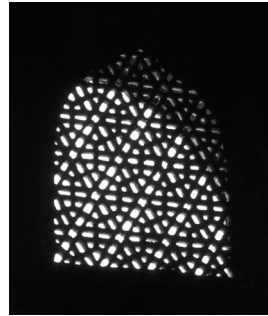
Bu grupta, ortadaki altı köşeli yıldız ile yıldızın etrafını saran çubuk şekilleriyle meydana gelen altıgenlerin birleşmesiyle oluşmuş desenler yer almaktadır.

#### 2.6.1 6a Grubu

Bu desen, ortadaki altı köşeli yıldız ile yıldızın etrafını saran **çubuk şekillerin** birleşmesiyle oluşan altıgenlerden meydana gelmiştir.



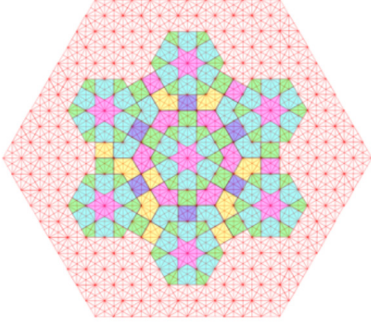
Çizim 27



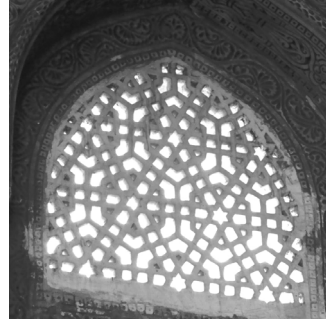
Fotoğraf 20: <https://patternislamicart.com/archive/1/egy0317x>

### 2.6.2 6b Grubu

Bu desen, ortadaki altı köşeli yıldız ile yıldızın çevresini saran çubuk şekillerinden oluşan altıgenlerin çevrelerindeki diğer geometrik şekillerle birleştirilmesiyle oluşturulmuştur.



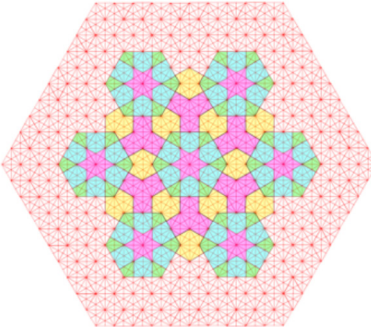
Çizim 28



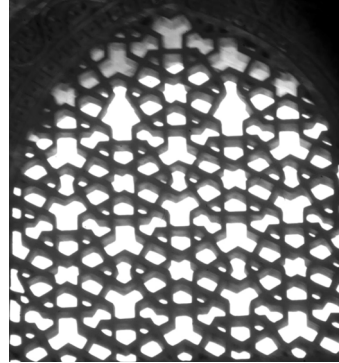
Fotoğraf 21: <https://patterninislimicart.com/archive/1/egy0329x>

### 2.6.3 6c Grubu

Bu desen, ortadaki altı köşeli yıldız ile yıldızın etrafını saran çubuk şekilleri ile oluşan altıgenlerin, altıgen aralarında bulunan diğer geometrik şekillerle birleştirilmesiyle oluşturulmuştur.



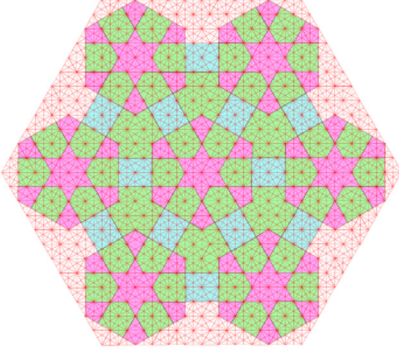
Çizim 29



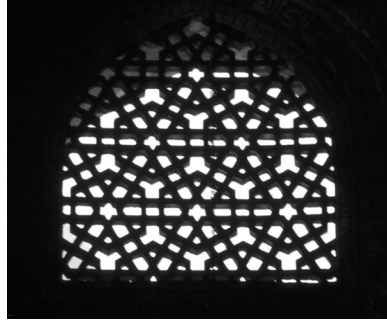
Fotoğraf 22: <https://patterninislimicart.com/archive/1/egy0226x>

### 2.6.4 6d Grubu

Bu desen, ortada yer alan altı köşeli yıldız ile yıldızın etrafını saran çubuk şekilleri ile oluşan altıgenlerin, altıgen aralarındaki diğer şekillerle birleştirilmesiyle oluşturulmuştur.



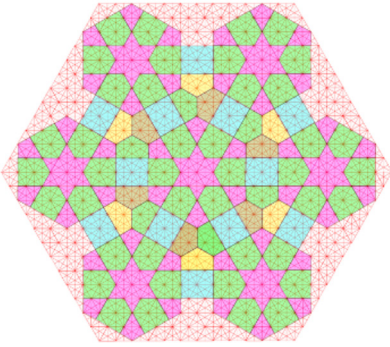
Çizim 30



Fotoğraf 23: <https://patternislimamicart.com/archive/1/egy0221x>

### 2.6.5 6e Grubu

Bu desen, ortadaki altı köşeli yıldız ile yıldızın etrafını saran çubuk şekilleriyle oluşan altıgenlerin diğer geometrik şekillerle birleştirilmesiyle oluşturulmuştur.



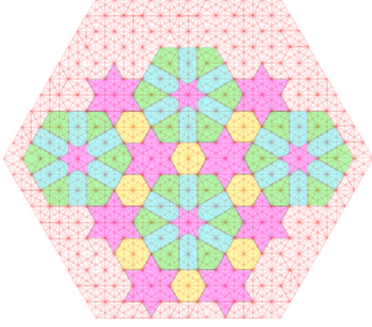
Çizim 31



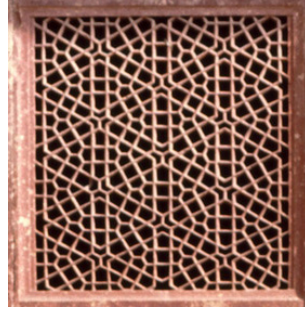
Fotoğraf 24: <https://patternislimamicart.com/archive/1/ind0316>

### 2.6.6 6f Grubu

Bu desen, ortada yer alan üçe bölünmüş altı köşeli yıldız ile yıldızın etrafını saran çubuk şekilleriyle oluşan altıgenlerin, altıgen aralarındaki diğer geometrik şekillerle birleştirilmesiyle oluşturulmuştur.



Çizim 32



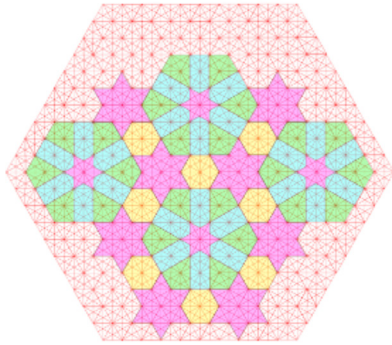
Fotoğraf 25: <https://patterninislamcart.com/archive/1/ind0807>

### 2.7 Yedinci Grup

Bu grupta altı köşeli yıldız ile yıldız şeklin etrafını saran çubuk şekilleriyle oluşan altıgenlerin, altıgen aralarında yer alan yıldız şekilleriyle birleştirilmesinden oluşan desenler yer almaktadır.

#### 2.7.1 7a Grubu

Bu desen, merkezde yer alan altı köşeli yıldız şekli ile yıldızın etrafını saran çubuk şekilleriyle oluşan altıgenlerin, daha küçük altıgenler ve merkezdeki yıldızdan farklı yöne döndürülmüş altı köşeli yıldız şekliyle birleştirilmesiyle oluşturulmuştur.



Çizim 33

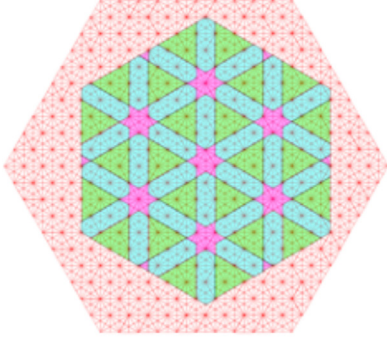


Fotoğraf 26: <https://patterninislamcart.com/archive/1/egy0409x>

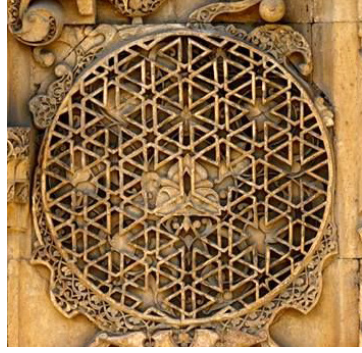


### 2.7.2 7b Grubu

Bu desen, ortada yer alan altı köşeli yıldız şekli ile yıldız şeklin etrafını saran çubuk şekillerinin birleştirilmesiyle oluşturulmuştur.



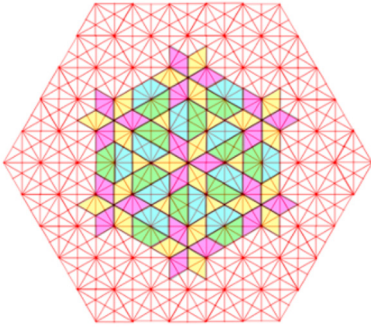
Çizim 34



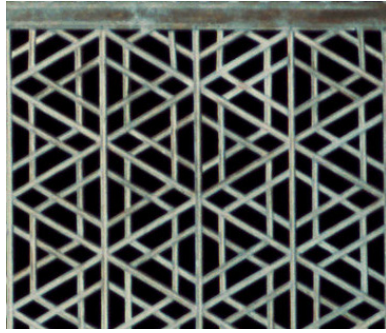
Fotoğraf 27: <https://i.pinimg.com/originals/16/5b/3a/165b3ae3924a9b29ca40345b61bc09ed.jpg>

### 2.7.3 7c Grubu

Bu desen, ortada yer alan altıya bölünmüş altı köşeli yıldız ile yıldız şeklin etrafını saran diğer geometrik şekillerin birleştirilmesiyle oluşturulmuştur.



Çizim 35



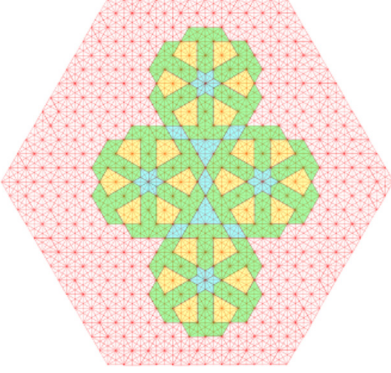
Fotoğraf 28: <https://patterninislamcirt.com/archi-ve/1/tra0123>

## 2.8 Sekizinci Grup

Bu grupta altı köşeli yıldız ile yıldız şeklin etrafını saran "T" biçimindeki şekillere in birleşmesiyle oluşmuş desenler yer almaktadır.

### 2.8.1 8a Grubu

Bu desen bir adet altı köşeli yıldız ile yıldız şeklin etrafını saran "T" biçimli şekiller ile diğer geometrik şekillerin birleştirilmesiyle oluşturulmuştur.



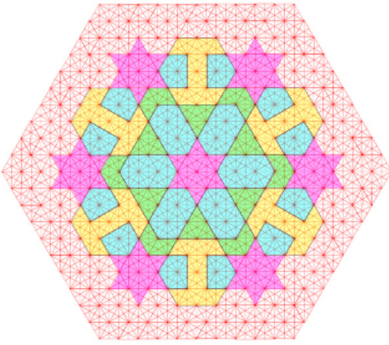
Çizim 36



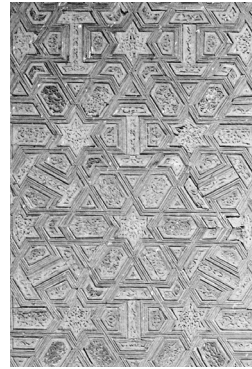
Fotoğraf 29: <https://twitter.com/BizimSivas/status/985977089139658753/photo/1>

### 2.8.2 8b Grubu

Bu desen, ortadaki altı köşeli yıldız ile yıldız şeklin etrafını saran "T" biçimli şekiller ile diğer geometrik şekillerin birleştirilmesiyle oluşturulmuştur.



Çizim 37



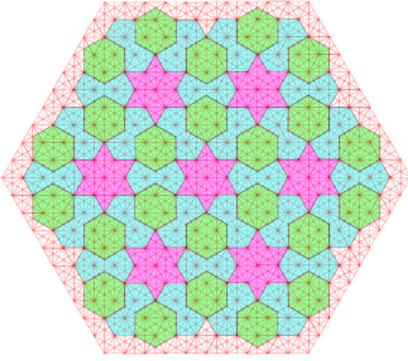
Fotoğraf 30: <https://patternislamicart.com/archive/1/spa2122x>

## 2.9 Dokuzuncu Grup

Bu grupta, altı köşeli yıldız ile yıldız şeklin etrafını saran altıgen ve deltoid (kez lebek) şekillerin birleşmesiyle oluşan desenler yer almaktadır.

### 2.9.1 9a Grubu

Bu desen, ortada yer alan altı köşeli yıldız ile onun etrafını saran altıgen ve deltoid (kelebek) şeklin birleştirilmesiyle oluşturulmuştur.



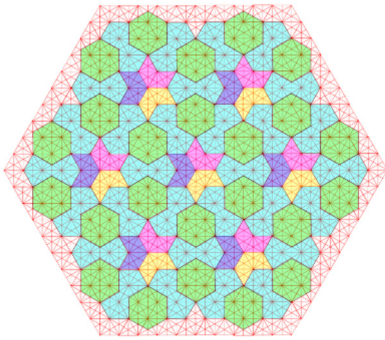
Çizim 38



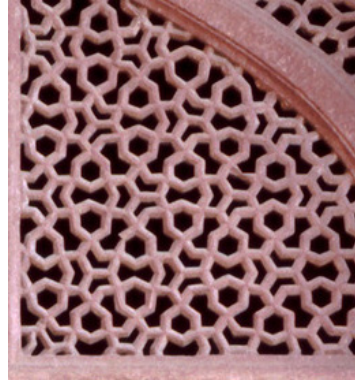
Fotoğraf 31: <https://patterninislimicart.com/archive/1/ind0230>

### 2.9.2 9b Grubu

Bu desen, üçe bölünmüş altı köşeli yıldız ile onun etrafını saran altıgen ve deltoid (kelebek) şeklin birleştirilmesiyle oluşturulmuştur.



Çizim 39



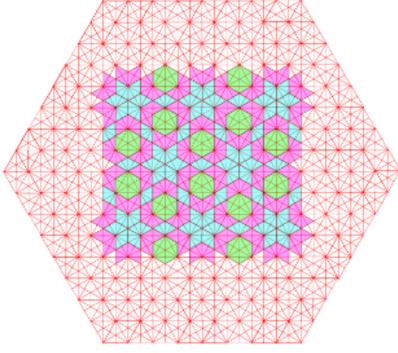
Fotoğraf 32: <https://patterninislimicart.com/archive/1/ind0808>

## 2.10 Onuncu Grup

Bu grupta altı köşeli yıldız ile yıldız şeklin etrafını dönerek saran geometrik şekillerin birleşmesiyle oluşan desenler yer almaktadır.

### 2.10.1 10a Grubu

Bu desen, altı köşeli yıldız ile yıldız şeklin etrafını dönerek saran ok ucu ve altıgen şekillerin birleşmesiyle oluşmuştur.



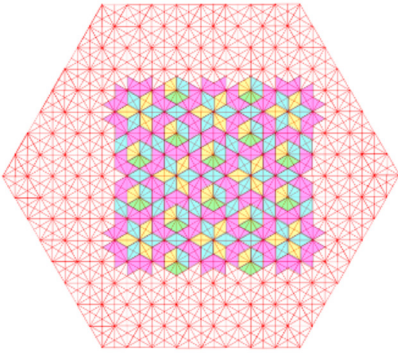
Çizim 40



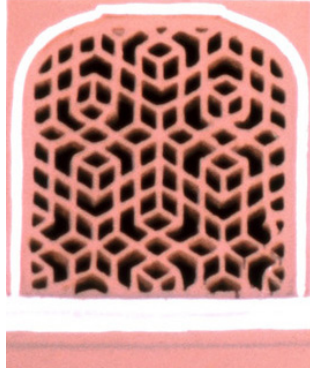
Fotoğraf 33: [http://www.mustafacambaz.com/details.php?image\\_id=10293](http://www.mustafacambaz.com/details.php?image_id=10293)

### 2.10.2 10b Grubu

Bu desen, altıya bölünmüş altı köşeli yıldız ile yıldız şeklin etrafını dönerek saran ok ucu ve baklava şekillerin birleştirilmesiyle oluşturulmuştur.



Çizim41



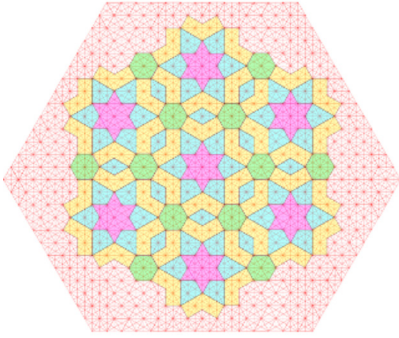
Fotoğraf 34: <https://patterninislamcicart.com/archi-ve/1/ind1013>

## 2.11 On Birinci Grup

Bu grupta altı köşeli yıldız ile yıldız şeklin etrafını saran altıgen ve diğer geometrik şekillerle oluşan desenler yer almaktadır.

### 11a Grubu 2.11.1

Bu desen, altı köşeli yıldız ile yıldız şeklin etrafını saran altıgen, baklava ve diğer geometrik şekillerin birleştirilmesiyle oluşturulmuştur.



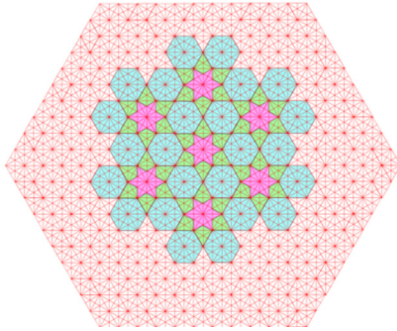
Çizim 42



Fotoğraf 35: <https://patterninislamcart.com/archive/1/mor0427>

### 2.11.2 11b Grubu

Bu desen, altı köşeli yıldız ile yıldız şeklin etrafını saran altıgen ve diğer geometrik şekillerin birleştirilmesiyle oluşturulmuştur



Çizim 43



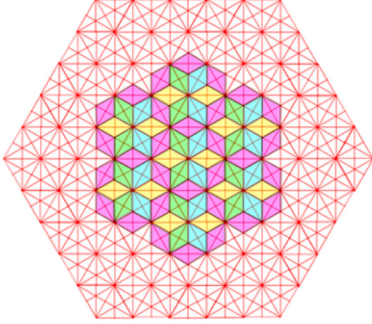
Fotoğraf 36: <https://patterninislamcart.com/archive/1/ind0712>

## 2.12 On İkinci Grup

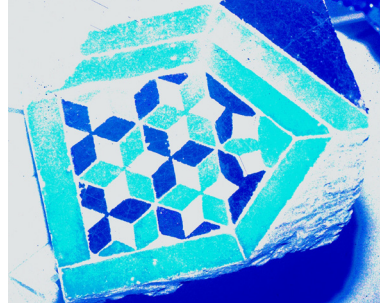
Bu grupta altı köşeli yıldız ve baklava şekilleri kullanılarak oluşturulan desenler yer almaktadır.

### 2.12.1 12a Grubu

Bu desen sadece baklava şekli kullanılarak oluşturulmuştur.



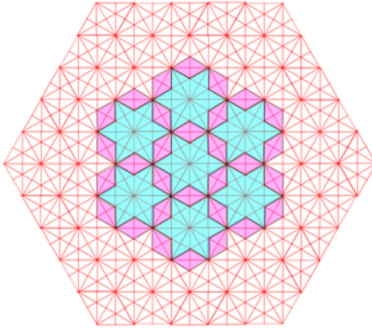
Çizim 44



Fotoğraf 37: <https://patterninislamcart.com/archive/1/ti006>

### 2.12.2 12b Grubu

Bu desen altı köşeli yıldız ve baklava şekli kullanılarak oluşturulmuştur.



Çizim 45



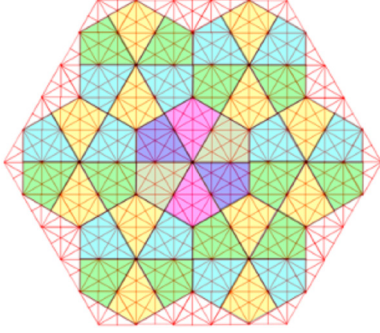
Fotoğraf 38: <https://www.aniharabeleri.org/ani-bolgesi/ebul-menuehr-camii>

### 2.13 On Üçüncü Grup

Bu grupta uçurtma şekli kullanılarak oluşan desenler yer almaktadır.

#### 2.13.1 13a Grubu

Bu desen sadece uçurtma şekli kullanılarak oluşturulmuştur.



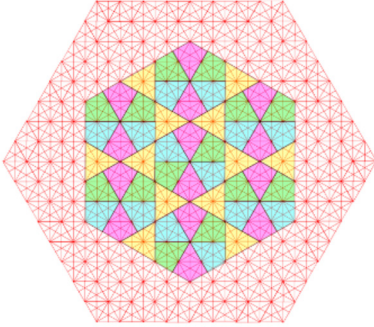
Çizim 46



**Fotoğraf 39:** <https://patterninislamcart.com/archive/1/ind1028>

#### 2.13.2 13b Grubu

Bu desen uçurtma ve üçgen şekli kullanılarak oluşturulmuştur.



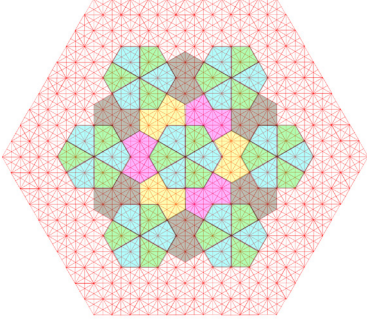
Çizim 47



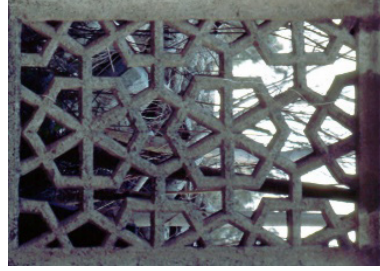
**Fotoğraf 40:** <https://kulturenvanteri.com/yer/sivrihisar-ulu-camii/#17/39.450996/31.537127&gid=1&pid=1>

### 2.13.3 13c Grubu

Bu desen uçurtma şekli ve onun etrafını saran deltoid (kelebek) şekiller kulanılarak oluşturulmuştur.



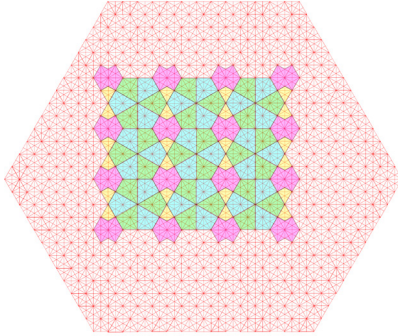
Çizim 48



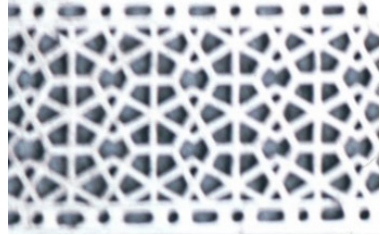
Fotoğraf 41: <https://patternislamicart.com/archive/1/tur0123>

### 2.13.4 13d Grubu

Bu desen uçurtma şekli ve onun etrafını saran diğer geometrik şekiller kullanılarak oluşturulmuştur.



Çizim 49



Fotoğraf 42: <https://patternislamicart.com/archive/1/ind1026>

## Değerlendirme ve Sonuç

Evrenin yasaları sonsuz, zorunlu ve değişmez yasalardır. Evrenin matematik sistemi de birçok anlam yüklü geometrik şekillerle yansımaktadır. Geometrik sistemlerdeki ritmik düzen ve ahenk evrensel düzenin de ahengini ifade etmektedir. Geometrik kompozisyonlar sonsuzluk ifadesine sahiptirler. Buna en güzel



örnek yıldız sistemleridir.<sup>40</sup> İslam eserlerinde kullanılan geometrik desenler de matematik bilimi ile doğrudan bağlantılıdır. Hatta tarihsel dönemleri incelediğimizde matematik biliminin gelişmesi ile birlikte kullanılan geometrik desenlerin de bu gelişmeyle paralel olarak daha karmaşık bir hal aldığını görüyoruz. Bu çalışmamızda nispeten daha basit olarak görülen ve altıgen tabanlı olarak niteleyebileceğimiz bazı geometrik desenleri incelemeye çalıştık. Bu desenlerin bölgelere, kullanılan malzemeye ve tarihsel sürece göre analizlerini yaptık.

Altıgen tabanlı geometrik desenler 80 adet ile en çok Türkiye’de görülmüştür. Bunu 66 adet ile Hindistan, 22 adet ile Mısır, 13 adet ile Özbekistan, 12 adet ile İngiltere’deki müzeler, 11 adet ile İran, 9 adet ile Suriye, 4 er adet ile Fas ve İspanya takip etmiştir (EK 1).

Altıgen tabanlı geometrik desenlerin en çok taş malzemeye uygulandığı tespit edilmiştir (79 adet). Ayrıca mozaik çini (39 adet), ahşap (26 adet) sıva ve renkli taş mozaik (23’er adet), taş mozaik ve dekoratif panel (12’şer adet), çini ve tuğla (4’er adet) ile kâğıt üzerine tezhip olarak (1 adet) uygulandığı da gözlemlenmiştir (EK 2).

Elimizdeki verilere göre altıgen tabanlı geometrik desenlerin 48 adet ile en çok XVI. yüzyılda uygulandığı görülmektedir. XIII. yüzyılda 34 adet, XVII. yüzyılda 31 adet, XV. yüzyılda 24 adet, XIV. yüzyılda 13 adet örnek görülmüştür. 12 adet XVIII. yüzyılda, 11 adet IX. yüzyılda, 9 adet XI. yüzyılda, 6 adet XII. yüzyılda, 4’er adet X. yüzyılda ve XIV-XV. yüzyılda, 3 adet VIII. yüzyılda ve 2 adet olmak üzere en az XIII-XV. yüzyılda altıgen tabanlı geometrik desenlere rastlanmıştır (EK 3).

Çalışmamızda ulaşabildiğimiz İslâm eserlerinin birbirinden farklı malzemelerle, değişik coğrafyalarda ve dönemlerde üretilmiş olmalarına rağmen eserlerde birbir aynı desenlerin kullanıldığı gözlemlenmiştir. Bu durum, bir şekilde elden ele ulaşan bir izgara ya da şablonun varlığını kanıtlar niteliktedir. Çünkü bu desenlerin analizi veya tekrar tekrar çizilip çoğaltılabilmesi için kılavuz çizgilerine (kareleme ya da ona benzer çizgilere ) ihtiyaç vardır.<sup>41</sup> Dolayısıyla bir izgara yöntemi ile oluşturulmuş desenlerin gezici ustalar vasıtasıyla farklı coğrafyalarda uygulanmış olması kuvvetle muhtemeldir.<sup>42</sup>

40 Ögel, *Anadolu Selçuklu Sanatı Üzerine Görüşler*, 98.

41 Mülayim, *Anadolu Türk Mimarisinde Geometrik Süslemeler*, 70.

42 Doğan Kuban, *Türk ve İslam Sanatı Üzerine Denemeler*, (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2015),36.

Bazı araştırmacılar geometrik desenleri açıklarken daireden hareketle sonsuz geometrik Şekillerin üretilebileceğini ifade etmişlerdir.<sup>43</sup> Ancak desenlerin oluşturulması konusunda daire çizmek yerine burada ortaya koyduğumuz ızgaradan faydalanmak, desenlerin farklı ebatlarda, tekrar tekrar üretilmesinde pratik bir yöntem olarak görölmektedir. Özellikle ebatlar söz konusu olduğunda geometrik desenlerin (herhangi bir yüzeye uygulanması noktasında) daire çizerek oluşturulmaya çalışılması işlerin oldukça karmaşık bir hal almasına yol açmaktadır. Bu çalışmamızda yer verdiğimiz 223 adet eserde yer alan 39 farklı desenin oluşturduğumuz yeni ızgara sistemine birebir uyduğu görölmektedir. Ayrıca farklı yöntemlerle çizilen bir desenin oluşturduğumuz yeni ızgara ile kolayca nasıl elde edilebileceği de açıklanmıştır. Sonuç olarak bu ızgara vasıtasıyla daha önce görölmemiş yeni desenler kolaylıkla oluşturulabilir. Oluşturulan tüm desenler bu yöntemle istenilen ebatlarda herhangi bir yüzeye rahatlıkla uygulanabilir. Ayrıca bu ızgara büyütölerek daha karmaşık geometrik kompozisyonlar da çok daha pratik Şekilde oluşturulabilir.

43 Ögel, *Anadolu Selçuklu Sanatı Üzerine Görüşler*, 95.

**EK 1**

<b>Altıgen Tabanlı Geometrik Desenler (Coğrafi Bölgeye Göre)</b>											
	<b>Grup</b>	<b>Fas</b>	<b>Hindistan</b>	<b>İngiltere</b>	<b>İran</b>	<b>İspanya</b>	<b>Mısır</b>	<b>Özbekistan</b>	<b>Suriye</b>	<b>Türkiye</b>	<b>Toplam</b>
A11	1a		5	5	3			1	2	5	21
A22	1b		1	1	1			2	1	1	7
A31	2a									3	3
A33	2b									2	2
A34	2c									1	1
A411	3a		19	1	2		3	4	1	16	46
A416	3b		1								1
A411a	3c						1				1
A414	3d									1	1
A417	3e		2							1	3
A61	4a									3	3
A62	4b									4	4
A62a	4c						1		1	3	5
A621	5a		1	2			1				4
A622	5b				2					3	5
A623	5c		2	1			1			1	5
A711	6a		6								6
A712	6b		2	1			2			1	6
A713	6c						1			2	3
A733	6d		1				4	1		2	8
A734	6e		3								3
A714	6f		1							1	2
A716	7a						1				1
A721	7b	1	2			2		1	3	4	13
A722	7c							3			3
A731	8a	1				1			1	1	4
A735	8b					1					1
A811	9a		7		2		1			5	15
A812	9b		5							1	6
A821	10a						4			4	8
A822	10b		3							1	4
A823	11a	2									2
A825	11b		1		1						2
A831	12a		2							4	6
A832	12b			1						3	4
A881	13a		1					1		6	8
A884	13b									1	1
A883	13c									2	2
A882	13d		1				2				3
		4	66	12	11	4	22	13	9	82	223

**EK 2**

**Altıgen Tabanlı Geometrik Desenler (Kullanılan Malzemeye Göre )**

	Grup	Ahşap	Çini	Dekoratif panel	Mozaik çini	Renkli taş mozaik	Sıva	Taş mozaik	Taş	Tezhip	Tuğla	Toplam
A11	1a			1	13		1	1	5			21
A22	1b				4	1			1	1		7
A31	2a				3							3
A33	2b				2							2
A34	2c				1							1
A411	3a	3		1	4	9	3	5	21			46
A416	3b			1								1
A411a	3c						1					1
A414	3d	1										1
A417	3e	1						1	1			3
A61	4a						1		2			3
A62	4b				2			1			1	4
A62a	4c					1			3		1	5
A621	5a						1		3			4
A622	5b				2		2				1	5
A623	5c					2			3			5
A711	6a						1		5			6
A712	6b			1		2	2		1			6
A713	6c						1	1	1			3
A733	6d				1	1	3		3			8
A734	6e								3			3
A714	6f	1							1			2
A716	7a						1					1
A721	7b	2	1	3	1	1			4		1	13
A722	7c	3										3
A731	8a	1	1		1	1						4
A735	8b	1										1
A811	9a	2	1	2		5	1		4			15
A812	9b			1					5			6
A821	10a	4					2		2			8
A822	10b						1	1	2			4
A823	11a				2							2
A825	11b				1			1				2
A831	12a			1	1				4			6
A832	12b	1			1			1	1			4
A881	13a	4	1				1		2			8
A884	13b	1										1
A883	13c			1					1			2
A882	13d	1					1		1			3
		26	4	12	39	23	23	12	79	1	4	223

**EK 3**

Altıgen Tabanlı Geometrik Desenler (Tarihsel Dönemlere Göre)															Dönemi bilinme yenler	Toplam
Grup	8.yy	9.yy	10.yy	11.yy	12.yy	13.yy	13- 15.yy	14.yy	14- 15.yy	15.yy	16.yy	17.yy	18.yy			
A11	1a			1		1			1	5	5	1	3	4	21	
A22	1b			2		1						3	1		7	
A31	2a									3					3	
A33	2b									2					2	
A34	2c					1									1	
A411	3a		1	1		2	4		3	1	3	15	11	1	4	46
A416	3b												1			1
A411a	3c		1													1
A414	3d									1						1
A417	3e										1	2				3
A61	4a					2		1								3
A62	4b					4										4
A62a	4c			1		2		1							1	5
A621	5a											2		2		4
A622	5b			1		1		3								5
A623	5c					1						3		1		5
A711	6a					2				1			1	2		6
A712	6b		2			1					2				1	6
A713	6c		1			1	1									3
A733	6d		3			1			2	1			1			8
A734	6e										3					3
A714	6f										2					2
A716	7a		1													1
A721	7b	3				1	2		1	1	1		1	2	1	13
A722	7c									2		1				3
A731	8a					2	1								1	4
A735	8b						1									1
A811	9a			1	2	1	1			1	6	3				15
A812	9b										6					6
A821	10a		2			2				4						8
A822	10b					1							3			4
A823	11a													2		2
A825	11b			1								1				2
A831	12a					3		1				1	1			6
A832	12b			1		1					1			1		4
A881	13a							1		1	5			1		8
A884	13b					1										1
A883	13c									1	1					2
A882	13d			2										1		3
		3	11	4	9	6	34	2	13	4	24	48	31	12	22	223

## Kaynakça

- Arık Metin, Mustafa Sancak, *Pentapleks Kaplamalar*, Ankara: Tübitak Kitaplar Müdürlüğü, 2012.
- Ayvazoğlu, Beşir, *Aşk Estetiği*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2000.
- Baydemir, Tuncay. Çizge Teorisi. *Bilim ve Teknik Dergisi*, 54 (2020):26.
- Çaycı, Ahmet, *İslam Mimarisinde Anlam ve Sembol*, Konya: Palet Yayınları, 2017.
- Ekizler, Sönmez Serap. *Mimar Sinan Camileri ve İslam Sanatında Geometrik Desenler*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Demiriz, Yıldız. *İslam Sanatında Geometrik Süsleme*. İstanbul: Hayalperest Yayınevi, 2017.
- Eric, Broug. *İslam Sanatında Geometrik Desenler*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.
- Kuban, Doğan, *Türk ve İslam Sanatı Üzerine Denemeler*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2015.
- Leaman, Oliver, *İslam Estetiğine Giriş*. İstanbul: Küre Yayınları, 2019.
- Mülayim, Selçuk, *Anadolu Türk Mimarisinde Geometrik Süslemeler- Selçuklu Çağı*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1982.
- Mülayim, Selçuk, *Geometrik Kompozisyonların Çözümlemesine Bir Yaklaşım*. *Sanat Tarihi Dergisi*, 1(1982):1.
- Mülayim, Selçuk, *Değişimin Tanıkları Ortaçağ Türk Sanatında Süsleme ve İkonografi*. İstanbul: Kaknüs Yayıncılık, 1999.
- Necipoğlu, Gülru. *The Topkapı Scroll-Geometry and Ornament in Islamic Architecture*. New York: The Getty Center, 1995.
- Ögel, Semra, *Anadolu Selçuklu Sanatı Üzerine Görüşler*. İstanbul: Matbaa Teknisyenleri Basımevi, 1986.
- Öney, Gönül. *Anadolu Selçuklu Mimari Süslemesi ve El Sanatları*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1992.
- Özgür, Şenay, "İslam Sanatında Geometrik Süslemenin Ardındaki Matematik." *XI. Ortaçağ-Türk Dönemi Kazı Sonuçları ve Sanat Tarihi Araştırmaları Sempozyumu Kitabı* içinde. Bu bildiri, 17-19 Ekim 2007 tarihleri arasında XI. Ortaçağ-Türk Dönemi Kazı Sonuçları Ve Sanat Tarihi Araştırmaları Sempozyumu'nda sunulmuştur. İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi, 2009.
- Sudeysi Muhammed, "Hendese", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 17 (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 196-199.
- Şen Hüseyin, "İslam Sanatında Geometrik Desenler," *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, 8 (2013):105-112.
- Erişim 7 Ocak 2021. <https://patterninislimicart.com/archive/main>
- Erişim 7 Ocak 2021. <http://www.mustafacambaz.com>
- Erişim 7 Ocak 2021. <https://pbase.com/dosseman>
- Erişim 7 Ocak 2021. <http://www.selcuklumirasi.com/architectural-buildings>

# C-h-l Kökü Bağlamında Üç Ayetin İncelenmesi: 6/En'âm 54, 16/Nahl 119 ve 4/Nisâ 17\*

**Öz:** Nüzül ortamından zaman ve zihinsel olarak uzaklaştığımız için Kur'an'ın ne dediğini anlamak zorlaşmıştır. Bulduğumuz çağın zihin dünyası ve kelimeleriyle geçmiş okumaya çalışmak yanlış anlamalara sebebiyet verebilmektedir. Çünkü kavramlar farklı dönemlerde farklı anlamlar ifade edebilmektedir. Dolayısıyla doğru anlamı yakalama yolunda kavram çalışmaları önem arz etmektedir. Bu çalışmada cehl kelimesi üzerinden "cehâletle günah işleyen" ifadesini barındıran üç ayete anlam verilmiştir. Kur'an öncesi şiirlerden, sözlüklerden çıkarılan sonuca göre c-h-l kökü, "sefeh, küfür, bagy ve tuğyan" kelimeleriyle eş, "tecrübe, hilm, sekinet ve müsamaha" kelimeleriyle zıt anlamlıdır. Kelimenin anlamları düşünüldüğünde "doğal eğilimlerin terbiye edilmemesi, eğitilmemesi durumunda ortaya çıkan davranış" manasına gelebileceği sonucuna varılmıştır. Özellikle meallerdeki "bilmeyerek günah işleyen" şeklinde çeviri "bilerek işlenen günahın tövbesinin kabul olmayacağı" sonucuna götürmektedir. Bu durumun da "kişinin yanlış davranıştan sonra tövbe ederse affedileceğini" söyleyen ayetlerle çelişki meydana getirdiği görülmüştür. Bu ayetlerdeki cehâletin "nefsin arzularına (hevaya)" anlamında kullanıldığı sonucuna varılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an, Cehl, Sefeh, Kavram, Heva, Nefs.

Hatice Merve  
ÇALIŞKAN BAŞER 

**The Examination of Three Verse in The Context of The Root C-h-l: 6/En'âm 54, 16/ Nahl 119 and 4/ Nisâ 17**

**Abstract:** It has become difficult to understand what the Quran says, as we have moved away from the nuzul environment in time and mentally. Trying to read the past with the mental world and words of our age can cause misunderstandings. Because concepts can mean different meanings in different periods. Therefore, concept studies are important to catch the right meaning. In this study, three verses containing the expression "who committed sins by ignorance" are given meaning through the word Jehl. According to the result extracted from pre-Quranic poems and dictionaries, the root c-h-l is synonymous with the words "sefeh, kufur, bagy and tuğyan", and the words "experience, hilm, sekinet and tolerance" have the opposite meaning. Considering the meanings of the word, it has been concluded that it can mean "behavior that occurs when natural tendencies are not trained or taught". Especially in the translations, the translation as "unknowingly sinning" leads to the conclusion that "repentance of a sin committed deliberately is unacceptable". It has been observed that this situation creates a contradiction with the verses that say "if a person repents after wrong behavior, she will be forgiven". It has been concluded that the ignorance in these verses is used to mean obeying "lust, the desires of the human soul".

**Keywords:** Qur'an, Jahl, Sefeh, Concept, Lust, Desire.

\* Bu çalışma, doktora tezinden üretilmiştir. Hatice Merve Çalışkan Başer, "Kur'an-ı Kerim'de C-h-l Kökünün Semantik Analizi", (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2020).

\*\* Dr. Öğr. Üyesi. İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı. E-Posta: haticemervecaliskan@gmail.com ORCID ID: <https://www.orcid.org/0000-0003-0877-7757>

## Giriş

Kur'an-ı Kerim'i anlama çabaları, indiği andan günümüze kadar her dönemde var olmuştur. Bu hususta farklı minvalde çalışmalar yapılmıştır ve yapılmaya devam etmektedir. Zaman geçtikçe, farklı kültür, bilgi birikimi gibi etkenlerle kelime veya kavramlar bazen değişmekte, bazen başka bir anlama dönüşebilmektedir. Kur'an'ın inşinin üzerinden on beş asır gibi uzun bir zaman geçmiş ve kavramlara yüklediğimiz yeni anlamlar nedeniyle onun ne demek istediğini anlamak zorlaşmaya başlamıştır. Bu nedenle kavramların ya da kelimelerin Kur'an'ın indiği dönemde nasıl kullanıldığını anlamak adına çalışmalar yapılmaktadır. Bu çalışma ile c-h-l kökünün anlam alanı ortaya koyulmaya çalışılmış ve bu kökün geçtiği birbirine benzeyen üç ayet bu bağlamda incelenmiştir. İnceleme yapılırken nüzul öncesi döneme ait şiirler, sözlükler ve tefsirler temel alınmıştır. Dolayısıyla bir nevi kavram incelemesi olan bu çalışma, Kur'an-ı doğru anlamak adına bir adım olarak yapılmıştır.

C-h-l kökü farklı formlarda Kur'an'da 24 ayette geçmektedir. Çalışmamızda, "kim cehâletle günah işler ardından tövbe ederse..." ortak ibaresi sebebiyle 6/En'âm 54, 16/Nahl 119 ve 4/Nisâ 17 ayetleri seçilmiştir. İki bölümden oluşan çalışmanın ilk kısmında, Kur'an'ın gelişinden önce yaşamış şairlerin şiirlerinde ve sözlüklerde cehl kelimesinin anlamlarına yer verilmiş ve bunlar doğrultusunda kelimenin eş ve zıt anlamları tespit edilmiştir. İkinci bölümde ise erken ve geç dönemden seçilen bazı müfessirlerden hareketle ayetler anlaşılmasına çalışılmıştır. Son olarak da sözlüklerden ve şiirlerden elde edilen anlamlar ve tefsirlerden yola çıkarak ayetlerin anlamı ortaya koyulmuştur.

## 1. C-h-l Kökünün Anlamsal Tahlili

İnceleyeceğimiz üç ayet de "kim cehaletle günah işler..." ibaresini barındırmaktadır. Ayetleri daha iyi anlamak için, öncelikli olarak "cehl" ile kastedilenin ne olduğunu ortaya koymak gerekmektedir. Bunu yaparken ilk olarak Kur'an inmeden önce yaşamış şairlerin şiirlerinde bu kelimenin hangi manada kullanıldığına bakacağız. Sonrasında ise sözlükleri baz alarak kelimenin eş ve zıt anlamlarını ortaya çıkarmaya çalışacağız.

### 1.1. Kur'an Öncesi Şiirlerde C-h-l Kökü

Bu bölümde 610'dan, yani Kur'an-ı Kerim'in nüzulünden önce yaşamış bazı şairlerin, içinde c-h-l kökünün geçtiği divanlarından örnekler vererek kelimenin anlamını ortaya koymaya çalışacağız.



İlk olarak şiirlerde bu kökün “taşkınlık, zorbalık” anlamında “hilm-sakinlik, yumuşaklık” kelimelerinin zıttı olarak kullanıldığını görmekteyiz. Nitekim Tarafe b. Abd el-Bekrî (ö.m.564[?])'nin divanında,

“يزعون الجهل في مجلسهم \* \* وهم أنصارُ ذي الحلم الصمد”<sup>1</sup>

“İnsanların bazılarının meclisinde zorba var sanırsın. Aslında onlar hilm ashabıdır.”  
Ve Amr b. Külsûm (ö.m.584veya600)'un şiirinde;

“ألا لا يجهلن أحد علينا \* \* فنجهل فوق جهل الجاهلينا”<sup>2</sup>

“Hele bir kimse bize karşı zorbalık etsin, o zaman her zorbadan daha zorba oluruz.”<sup>2</sup>  
Benzer şekilde En-Nâbîga ez-Zübyânî (ö.m.604[?])'nin divanında;

“فإن يك عامرٌ قد قال جهلاً ، \* \* فإنَّ مَظِنَّةَ الجَهْلِ السَّبَابُ فكنْ كأبيك ، أو كأبي براءٍ ، \* \* ”<sup>3</sup>  
“توافقك الحكومة والصواب ولا تذهب . بجلمك ، طاميات \* \* من الخيلاء ، ليس لهن باب”<sup>3</sup>

“Âmir cehl içeren (hiddetle) bir şey söylerse, o genç olduğu için böyle söylemiştir. Baban gibi ol ya da Berâ'nın babası gibi. Hikmet ve doğruluk sana yardım edecek. Kibir dalgalarının hilmi yok etmesine izin verme. Gurur insana bir kez girdi mi çıkışı zor olur.”

Ve Züheyr b. Ebî Sülmâ (ö.m.609[?])'nin divanında;

“وإن جتتهم ألفت حول بيوتهم ، \* \* مجالس قد يشقى بأحلامها الجهل”<sup>4</sup>

“(İyi, hayırlı işler yapan meclisler) bu meclisleri ziyaret ettiğinizde, kötülük orada olmaz. Hilmiyle zulmü, kötülüğü bile iyileştirir.” beyitleri yer almaktadır.

Bu beyitlere bakıldığında genelde hilmin, cehlin zıttı olan durumu ifade etmek için kullanıldığını görmekteyiz. Yani cehl; zorbalık, kötülük anlamında, huzurun ve sakinliğin zıttı olarak kullanılmıştır.

- 1 Tarafe b. Abd el-Bekrî, *Divânu Tarafe b. el-Abd*, nşr. Abdurrahmân el-Mustâvî, (Beyrut: yy. 2003), 19.
- 2 Komisyon, *Yedi Askı-Arap Edebiyatının Harikaları*, çev. Nurettin Ceviz vdğr., (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 62, 77; Ebu Bekr Muhammed b. Ömer b. Abd el-Aziz b. İbrahim el-Enb delüsî, *Kitâbü'l-Efâl*, (Beyrut-Lubnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 69; Enis v.dğr., *el-Mu'cemü'l-Vasît*, (Mısır: Dâru'l-Mearuf, 1972-1973), 1: 144.
- 3 Muhammed Zeki Aşmâvî, *En-Nâbîga ez-Zübyânî mea Dirâseti'l-Arabiyyeti Fi'l-Câhiliyye*, (Lübnan-Beyrut: Dâr'uş-Şurûk, 1994), 151.
- 4 Zuheyr b. Ebî Sülmâ, *Divânu Zuheyr b. Ebî Sülmâ*, nşr. Ali Hasan Fâ'ûr, (Beyrut: yy. 1988), 24.

Bazı şiiirlerde cehl kelimesinin ahmakça hareket anlamına gelen sefeh kelimesiyle izah edildiği de görölmektedir.

Hâris b. Hillize (ö.m.570[?])'nin divanında;

يا آل زَيْدِ مَنْأَةَ هَلْ مِنْ زَاجِرٍ \* \* لَكُمْ فَيَنْهَى الْجَهْلَ عَنْ هَمَامٍ مَا إِنْ يُسَافِرُهَا أَنْاسٌ سُوقَةٌ \* \* إِلَّا  
”سَنَشَعْبُ هَامَهُمْ فِي الْهَامِ“<sup>5</sup>

“Ey Zeyd Menât ailesi! Hemmâm'ın yaptığı kötülük (câhillik) için sizi uyaran yok mu? Eğer insanlar bizimle ahmakça (sefehçe) konuşursa, onların kafalarını keseriz.”

”وَكَانَ الْجَهْلُ لَوْ أَبْكَكَ رَسْمٌ \* \* وَلَسْتُ أَحَبُّ أَنْ أَدْعَى سَفِيًّا“<sup>6</sup>

“Eğer bir harabe görüp ağılıyorsan bu aptallıktır (cehalettir). Bu sebeple ben ahmak(sefeh) olarak anılmak istemem.” Şeklinde de bir başka divanda geçmektedir.

Dolayısıyla aciz davranmak, boş ve kötü konuşmak da câhillik sayılmış ve “sefeh-apıallık” kelimesiyle birlikte zikredilmiştir.

Yine yedi askı şairlerinden Tarafe b. el-Abd'ın (ö.m.564) muallakasının bir kısmında geçen;

”ستبدي لك الايام ما كنت جاهلا \* \* ويأتيك با لأخبار من لم تزود“

“Günler sana bilmediğin şeyleri gösterecek ve (haber toplaması için) yol azığı vermediğin kimse sana haberler getirecektir.”<sup>7</sup>

Beyitinde ise c-h-l kökü; habersizlik, olan bitenin bilincinde olmamak anlamında kullanılmıştır.

C-h-l kökünün farklı formlarının İslam öncesi şiiirlerde zorba, zalim, ahlaksız tavır sergileyen ve tavırlarında aşırıya kaçanlar, olan bitenden habersiz, farkındalığı olmayan, ahmak kimseler anlamlarında kullanıldığı görölmüştür.

5 El-Hâris b. Hillize, *Divânu'l-Hâris b. Hillize*, nşr. Hâşim et-Ta'ân, (Bağdat: yy. 1969), 26.

6 Amr b. Kamî'a, *Divânu Amr b. Kamî'a*, thk. Hasan Kâmil es-Sîrafî, Ma'hedü'l- Mahtûtât Arabiyye, (Kahire: yy. 1965), 131.

7 Komisyon, *Yedi Askı-Arap Edebiyatının Harikaları-*, 62,77.

## 1.2. Sözlük Anlamı Bağlamında Eş ve Zıt Anlam Köklerinin İncelenmesi

### 1.2.1. C-h-l Kökün Sözlük Anlamı

İsim formunda “cehl” ve “cehâlet”, sözlüklere göre “ilmin”<sup>8</sup> zıttıdır. Bir kişinin bilgi sahibi olmadığı durumu anlatmak için “Falan kişi bir şey hakkında câhil oldu” denir.<sup>9</sup> Ayrıca câhil, kendisine yüklenen bu sıfattan habersiz, ahmak kimsedir.<sup>10</sup> Tecrübesizliği ifade etmek için de aynı kelime kullanılmaktadır.<sup>11</sup> Yine başka bir formda isim olarak gelen “el-mechel” kelimesi; kendisinde yol, bilgi, hayat bulunmayan çöl manasındadır.<sup>12</sup> Çoğulu “el-mecâhil” ve “ardun mechelun” şeklinde kullanılarak keşfedilmemiş, üzerinde hayat belirtisi olmayan yer anlamına gelmektedir.<sup>13</sup> Başka bir isim formu olan “el-câhiliyye” kelimesi ise Kur'an'da sadece Medenî surelerde geçmektedir. Sözlüklerde bu kelime genellikle, İslamiyet'ten önce Arapların cehâlet ve dalalet içindeki dönemi<sup>14</sup> ve İslam zamanındaki şirk ehli<sup>15</sup> için kullanılmıştır. Yine ara dönem, sakinlik dönemi manasında İslam'dan önceki zamanı nitelemek amacıyla da kullanılmaktadır.<sup>16</sup>

Sözlüklere baktığımızda cehl kelimesinin “sefeh” anlamında da kullanıldığını görmekteyiz. Bu, bir şeyin olduğu halinin tersine inanmak,<sup>17</sup> ahmaklık, acelecilik ve isyan anlamına gelmektedir.<sup>18</sup>

- 8 Halil b. Ahmed Ferâhidî, *Kitâbü'l-Ayn*, trtp. Dâvud Sellûm, (Beyrut: Mektebetü Lubnan Nâşirûn, 2004), 133; Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer Ez-Zemahşeri, *Esâsü'l-Belâğa*, (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye, 1922), 1: 145; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed El-Ezherî, *Tezhibü'l-Lüğa*, (Mısır: Dâru'l-Misriyye, 1964), 6: 56; Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerriyya, *Mu'cemü Mekâyisi'l-Lüğa*, (Kahire: Dâru'l-Hayâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1366 h), 1: 489; Şertûnî el-Benêni, *Akrabü'l-Mevârid fi Fushi'l-Arabiyye ve's-Sevârid*, (Beyrut: Mektebetü Lubnan, 1992), 1: 146; Muhibbuddin Ebu'l-Feyz Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmus*, thk. Alî Şîrî, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994), 14: 129; Butrus el-Bustânî, *Muhitü'l-Muhit*, (Beyrut: Mektebetü'l-Lubnan, 1987), 133; İbrahim el-Endelûsî, *Kitâbü'l-Efâl*, 69.
- 9 Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mukarrem İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrut: Dâru Beyrut, 1956), 11: 129.
- 10 İbn Muhammed b. Ali el-Mekrî el-Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-Münir fi Garibi's-Şerhi'l-Kebir*, (Mısır: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1315 h.), 1: 53.
- 11 El-Benêni, *Akrabü'l-Mevârid fi Fushi'l-Arabiyye ve's-Sevârid*, 1: 147; el-Bustânî, *Muhitü'l-Muhit*, 133.
- 12 İbn Zekerriyya, *Mu'cemü Mekâyisi'l-Lüğa*, 1: 489; Ez-Zemahşeri, *Esâsü'l-Belâğa*, 1: 145; Ez-Zemahşeri, *Esâsü'l-Belâğa*, 1: 145; Muhammed b. Ebî Bekr b. Abd el-Kâdir er-Râzî, *Muhtârû's-Sihâh*, (ts., yy.), 274; Ez-Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmus*, 14: 130; El-Benêni, *Akrabü'l-Mevârid fi Fushi'l-Arabiyye ve's-Sevârid*, 147; El-Bustânî, *Muhitü'l-Muhit*, 133.
- 13 Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan b. Düreyd el-Ezdî, *Cemheretü'l-Lüğa*, (Beyrut-Lubnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 565; Firûzâbâdî, *Kâmûsu'l-Muhit*, (Mısır: Matbaatu's-Seâde, 1913), 3: 252; İbrahim Enis v.dğr., *el-Mu'cemü'l-Vasit*, (Mısır: Dâru'l-Mearuf, 1972-1973), 1: 144.
- 14 Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 133; Enis v.dğr., *el-Mu'cemü'l-Vasit*, 1: 144.
- 15 El-Ezdî, *Cemheretü'l-Lüğa*, 565.
- 16 El-Ezherî, *Tezhibü'l-Lüğa*, 6: 56; ez-Zemahşeri, *Esâsü'l-Belâğa*, 1: 145; İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, 11: 130.
- 17 Ez-Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmus*, 14: 130.
- 18 El-Benêni, *Akrabü'l-Mevârid fi Fushi'l-Arabiyye ve's-Sevârid*, 1: 146.

Kelimenin başka bir anlamı ise "hilm" kelimesinin zıttı olan<sup>19</sup>, ciddiyetsizlik, düşüncesizliktir. Sükûnet ve güven gibi kelimelere zıt bir anlam taşımaktadır.<sup>20</sup> Dolayısıyla aşırıya gitmek, sinirlenmek, köpürmek gibi durumlar için cehl kelimesi kullanılmaktadır.<sup>21</sup> İslam'dan önce Arapların, Allah'ı, peygamberi tanımayıp soyları ile övünerek despotluk yapmaları cehl örneği sayılmıştır.<sup>22</sup>

Bazı sözlükler bu manalara ek olarak aynı kelimeye, avını, kurbanını parçalayan "aslan" manasını vermişlerdir.<sup>23</sup> Bunların yanı sıra tefâul babından olan "tecâhele", bilmezden, görmezden gelmek, olmadığı halde aptal gibi davranmak;<sup>24</sup> tef'îl babından olan "cehhele", birine câhillik nisbet etmek, onu cehaletle suçlamak;<sup>25</sup> İf'al babında olan "echele", birini câhil bulmak anlamındadır.<sup>26</sup> Yine benzer şekilde İstif'al babına giren "istechele" fiili, birinin câhil olduğunu düşünmek ya da câhil olduğuna hükmetmek anlamını taşımaktadır.<sup>27</sup> Aynı fiil mecaz olarak kullanıldığında ise "hareket ettirmek/sallamak, hafife/alaya almak<sup>28</sup>, kur yapmak, tahrik etmek" anlamlarına gelmektedir. Arapçada "Rüzgâr dalı salladı" cümlesinde sallamak manasını,<sup>29</sup> "Seni hafife alan şey, seni küçümsemiş olur"<sup>30</sup> cümlesinde küçümsemek manasını yine aynı kelime vermektedir. Bunun yanında "el-mechele" şeklinde gelen kelime, "cehâlete götüren şey" anlamını verirken "el-ceyhele", "el-michel", "el-michele" formları, "küzü hareket ettiren tahta parçası, ateş

19 El-Ezdi, *Cemheretü'l-Lüğa*, 565.

20 İbn Zekeriyya, *Mu'cemü Mekâyisi'l-Lüğa*, 1: 489.

21 El-Ezherî, *Tezhibü'l-Lüğa*, 6: 56; Ez-Zemahşeri, *Esâsü'l-Belâğa*, 1: 14; Enis v.dğr., *el-Mu'cemü'l-Vasît*, 1: 143.

22 İbn Muhammed, *Nihayetü fi Garibi'l-Hadîs ve'l-Eser*, 1: 223.

23 Firûzâbâdî, *Kâmûsu'l-Muhît*, 3: 253; ez-Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmus*, 14: 130; Enis v.dğr., *el-Mu'cemü'l-Vasît*, 1: 144.

24 Ez-Zemahşeri, *Esâsü'l-Belâğa*, 1: 145; el-Benênî, *Akrabü'l-Mevârid fi Fushi'l-Arabiyye ve's-Sevârid*, 1: 146; el-Bustânî, *Muhîtü'l-Muhît*, 133.

25 Ez-Zemahşeri, *Esâsü'l-Belâğa*, 1: 145; er-Râzî, *Muhtârü's-Sihâh*, 274; el-Benênî, *Akrabü'l-Mevârid fi Fushi'l-Arabiyye ve's-Sevârid*, 1: 146; Enis v.dğr., *el-Mu'cemü'l-Vasît*, 1: 143; el-Bustânî, *Muhîtü'l-Muhît*, 133.

26 Ebû Ubeyde Ahmed b. Muhammed el-Herevî, *el-Garibeyni fi'l-Kur'âni ve'l-Hadis*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî, (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1999), 1: 391; El-Endelüsî, *Kitâbü'l-Efâl*, 69; Enis v.dğr., *el-Mu'cemü'l-Vasît*, 143.

27 Ez-Zemahşeri, *Esâsü'l-Belâğa*, 1: 145;

28 Er-Râzî, *Muhtârü's-Sihâh*, 274.

29 İbn Zekeriyya, *Mu'cemü Mekâyisi'l-Lüğa*, 1, 490; Ez-Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmus*, 14: 130; Ez-Zemahşeri, *Esâsü'l-Belâğa*, 1: 145; El-Benênî, *Akrabü'l-Mevârid fi Fushi'l-Arabiyye ve's-Sevârid*, 1: 146; İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, 11: 130; Firûzâbâdî, *Kâmûsu'l-Muhît*, 3: 253.

30 El-Ezdi, *Cemheretü'l-Lüğa*, (Beyrut: Dâru'l-Kütibi'l-İlmiyye, ts.) 1: 565; İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, c.11, 130.

çubuğu" manasına gelerek bambaşka bir nitelik kazanmıştır.<sup>31</sup> Aynı kelimenin bir kadın adı olduğunun bilgisine yer veren sözlükler de vardır.<sup>32</sup> Kelime "el-mecheletü" formunda geldiğinde ise "süt vermeyen deve" ya da "süt vermekten kesilmiş deve" anlamını taşımaktadır.<sup>33</sup>

### 1.2.2. Kökün Eş ve Zıt Anlamları

Bize göre, şiirlerden ve sözlüklerden hareketle c-h-l kökünün dört tane eş/yakın anlamı bulunmaktadır. Her bir anlam da başka kelimelerle ilişki içerisindedir.<sup>34</sup> Bunlar; ahmaklık, aptallık, acecelilik, hafiflik<sup>35</sup> manasında "sefeh", azgınlık yapmak, haddi aşmak<sup>36</sup> anlamında "tuğyan", bilmezden gelmek, gerçeklerin üstünü örtmek<sup>37</sup> manasında "küfür" ve doğruluktan sapmak, orta yoldan ayrılmak<sup>38</sup> demek olan "bağy" kelimeleridir.

Sefeh kelimesi, kişinin bir şeye meyletmesi<sup>39</sup>, nefis ve şehvet<sup>40</sup> anlamına gelen "heva" ve bir şeyin görerek değil, zihinsel faaliyet ile elde edildiği kesinlik anlamına gelen<sup>41</sup> "zan" ile ilişkilidir. Tuğyan; taşkınlık, zorbalık hali olduğu için sonucunda "zulüm"<sup>42</sup> meydana getirmektedir. Küfür kelimesi; gerçeğin üstünü örtmek, yanlış olanda ısrar etmek anlamına geldiği için "inat" kelimesiyle yakın ilişki içindedir. Bağy ise, tutuculuk, fanatiklik, hoşgörüsüzlük<sup>43</sup> anlamında "taassub" ile ilişkilidir.

31 El-Ezdi, *Cemheretü'l-Lüğa*, 1: 565; İbn Zekeriyya, *Mu'cemü Mekâyisi'l-Lüğa*, 1: 489; Ez-Zebidi, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmus*, 14: 130; El-Benêni, *Akrabü'l-Mevârid fi Fushi'l-Arabiyye ve's-Sevârid*, 147; El-Bustânî, *Muhîtü'l-Muhît*, 133; Enis v.dğr., *el-Mu'cemü'l-Vasît*, 1: 144.

32 İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, 11: 130; Firûzâbâdi, *Kâmûsu'l-Muhît*, 3: 253.

33 El-Ezherî, *Tehzibu'l-Lüğa*, 6: 57; Ez-Zemahşeri, *Esâsü'l-Belâğa*, 1: 145; Firûzâbâdi, *Kâmûsu'l-Muhît*, 3: 253; El-Bustânî, *Muhîtü'l-Muhît*, 133; Enis v.dğr., *el-Mu'cemü'l-Vasît*, 1: 144.

34 Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan –Kur'ani Dünya Görüşü'nün Semantiği*, çev. M. Kürşad Atalar, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2014), 45.

35 İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, 497; Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed el-Ma'ruf bi'r-Râğıb El-İsfahânî, *Müfredât-Kur'an Kavramları Sözlüğü*-, çev. Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu, (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), 50.

36 Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 571; Firûzâbâdi, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, 3: 863.

37 Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 848; Firûzâbâdi, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, 1: 99.

38 Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 82; El-İsfahânî, *Müfredât-Kur'an Kavramları Sözlüğü*-, 158.

39 Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 1026.

40 Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'Nezâir fi Kur'an'il Azîm*, thk. Sâlih ed-Dâmin, (Dubâi: Merkezû Cuma el-Mâcid li's-sekâfe ve't-türâs, 2006), 147.

41 İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, 13: 272; Firûzâbâdi, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, 3: 665.

42 Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'Nezâir fi Kur'an'il Azîm*, 214.

43 Kadir Güneş, *Arapça-Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Mektep Yayınları, 2014), 783.

Öte yandan c-h-l kökünün eş anlamlarının deneyim, düşünme eksiliği, zorbalık, taşkınlık, acelecilik gibi manaları barındırdığını ifade edebiliriz. Bu durumda cehl kelimesinin; tecrübe anlamına gelen “hıbra”, yumuşak huyluluk manasına gelen “hilm”, sakinlik demek olan “sekînet” ve kolaylık, sabır göstermek anlamında “müsamaha” ile zıt anlamlı olduğunu söyleyebiliriz.

### 1.2.3. Değerlendirme

Sözlüklerden ve şiirlerden ulaştığımız anlamlar ve oradan hareketle çıkardığımız eş/yakın-zıt anlamlardan sonra, c-h-l kökünün formlarının içerdiği manaları şu şekilde sıralayabiliriz;

الجهل-جهل: Bilmezlik, habersizlik/ kaba-zorba/ aşırıya gitmek-sinirlenmek/ ciddiyetsizlik

الجهالة: Bilgisizlik

الجاهل: İsyankâr, sefeh (aptal-ahmak), aslan

الجهول: Tecrübesizlik

تجاهل: Bilmezden gelmek

استجهل: Hareket ettirmek, sallamak/ hafife, alaya almak/ tahrik etmek, kur yapmak

المجهل: Üzerinde hayat belirtisi olmayan yer

المجهلة: Cehâlete götüren şey/ süt vermeyen deve

المجهل-الجهيلة: Közü hareket ettiren tahta parçası

الجاهلية: İslam’dan önceki, İslam’ın yerdiği davranış kalıplarını barındıran dönem

C-h-l kökünün; “hareket ve acelecilik hali, orta yolu aşarak taşkınlık-zulüm meydana getirmek, hareketin eksikliği, duyguları, benliği, nefsin arzularını kontrol edememe, sabır ve tecrübe eksikliği” anlamlarına geldiğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla, c-h-l kökünün özünde “doğal eğilimlerin terbiye edilmemesi, eğitilmemesi durumunda ortaya çıkan davranış” anlamının olduğunu düşünmekteyiz. Bu durum kimi zaman verimsiz, zararlı bir hale sebep olurken; kimi zaman da taşkınlık, zorbalık olarak kendini göstermektedir. İnsanın doğasında bulunan meyillerin eğitilerek kontrol altına alınmayışı; taassubu ve alışkanlıklarda ısrar etmeyi doğurmaktadır. Bu da kişiyi -bir meseleyi irdelemeden kabul ettiği için- davranışlarında saplantılı hale getirmektedir.

Sözlüklerin çoğu, cehl kelimesinin ilk anlamının “ilmin zıttı” olduğunu söylese de biz, kelimenin özünde “bir konudan habersiz, tecrübesiz olma” manasının

daha belirgin olduğunu düşünmekteyiz. Bir konuda tecrübe sahibi olmak, olan bitenin farkında olmak insanlarla birlikte yaşadığımız toplumda olması istenen, beklenen bir durumdur. Bunun yokluğu, ahmaklık, bildiği halde bilmiyor gibi davranmak veya habersizliktir. Bu, bazı davranışlarımızın yeteri kadar terbiye edilmemesinden, eğitilmemesinden kaynaklanmaktadır. Biz c-h-l kökünün ilmin zıttı anlamında kullanılmasının, kelimenin özünde sahip olduğu anlamdan evrilererek geldiğini düşünmekteyiz. Yani kelimenin içinde taşıdığı “tecrübesizlik” manası aslında bir açıdan bilgi eksikliği ile ilgilidir.

Diğer taraftan c-h-l kökünün eş anlamlarından olan “sefeh (aptallık/ahmaklık)” kelimesinin zan ve heva ile ilişkili olduğunu söylemiştik. Zannın (öğrenilerek elde edilmiş bir kesinlikte olmasa da) bir bilgi çeşidi, hevanın ise nefsin isteklerine uymak olduğu ve her iki durumun da keyfilik ve tembellik içermesi nedeniyle hakiki ilimden ve doğru olandan uzaklaştırdığı düşünülebilir.<sup>44</sup>

## 2. Üç Âyetin İncelenmesi

C-h-l kökü Kur'an-ı Kerim'de 24 ayette geçmektedir. Bu ayetleri detaylı olarak incelediğimizde ahmak, inatçı, iradesiz, sorumsuz, tutarsız, kaba, kibirli, zorba, acımasız gibi pek çok farklı davranışın “cehl” olarak adlandırıldığını görmekteyiz.<sup>45</sup> Konumuzu olan 6/En'âm 54, 16/Nahl 119 ve 4/Nisâ 17. ayetlerde cehl, “kim cehâletle günah işleyip ardından tövbe ederse...” şeklinde geçmektedir. Ayetin devamında bu kişilerin tövbesinin kabul edileceği söylenmektedir. Pek çok mealde “cehâletle” kelimesinin çevrilmeden bırakıldığını ya da ayetlerde geçen ibarenin “kim bilmeyerek günah işler...” şeklinde çevrildiğini görmekteyiz.<sup>46</sup> Bu

44 Tezimizde, c-h-l köküyle ilgili yapılan çeşitli makale, tez ve kitaplara ve onlarla ilgili değerlendirmelerimize yer verilmiştir. Bu çalışmada söz konusu eserlere yer vermek makalenin sınırları dışında kalacaktır. İlgili çalışmadaki değerlendirmelerimiz için bkz. Hatice Merve Çalışkan Başer, “Kur'an-ı Kerim'de C-h-l Kökünün Semantik Analizi”, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2020), 7-10, 48-50.

45 Bu husustaki detaylı incelemeler doktora tezinde çalışılmıştır. Bkz. Çalışkan Başer, “Kur'an-ı Kerim'de C-h-l Kökünün Semantik Analizi”, 146.

46 Bkz. 16/Nahl 119, 6/En'âm 54, 4/Nisâ 17. Salih Akdemir, *Son Çağrı Kur'an*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015, Nahl 119 “Yine Rabbin, bilmeden kötülük yapan, ama [yapmış olduğu kötülüğün] hemen ardından tövbe edip...”, 280; Talat Koçyiğit, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meâli*, Ankara: Kılıç Kitabevi, ts. Nisâ 17: “Allah katında (makbul olan) tövbe, bilmeden kötülük işleyip de...”, 79; Abdurrahman Abdullaahoğlu, *Ayetlerin İniş Sırasına Göre Kur'an Çevirisi*, İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2011, En'âm 54: “...İçinizden kim bilmeyerek bir kötülük işler de...”, 425; Edip Yüksel, *Mesaj-Kur'an Çevirisi*, (İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2013); Komisyon, *Kur'an-ı Kelim Meal*, (Ankara:

şekilde anlam verildiğinde tövbenin kabul şartının “günahı bilmeyerek işleme” olduğu sonucu çıkabilmektedir. Oysa bilmeyerek yapılan eylemler sorumluluk getirmemektedir. Öte yandan 5/Maide 39. ayette “Her kim de işlediği zulmünün arkasından tövbe edip durumunu düzeltirse kuşkusuz, Allah onun tövbesini kabul eder...” denilmektedir. Dolayısıyla diğer ayetlerdeki “cehâlet”e, “bilmeyerek” anlamı verilince ortada bir çelişki var gibi durmaktadır. Bu bölümde konumuz olan üç ayetin tefsirler bağlamında incelemesi yapılarak ayetlerin hangi manaya geldiği anlaşılmalı çalışılacaktır.

### 2.1. En’âm 54

وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا فَقُلْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَن عَمِلَ  
مِّنْكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِن بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ

Surenin 35. ayetine kadar, inananların alacağı mükâfattan bahsedilmiştir. Ayrıca fakir olan grubu yanından kovduğu takdirde Hz. Peygamber’in zalimlerden olacağı vurgulanmıştır. Nitekim ayetin iniş sebebi olarak Kureyş’in, Hz. Muhammed’e, yanındaki zayıf kimseleri kovduğu takdirde kendisine inanacaklarını söylemesi ve Hz. Muhammed’in de içine böyle bir umut girmesi gösterilmektedir.<sup>47</sup> Yani burada, Mekke’nin ileri gelenleri sınıfsal ayırım istemiş, Hz. Muhammed’in mesajına inanmaya şart koymuşlardır. Başka bir rivayete göre “Hz. Ömer Kureyşlilerin bu talebinden sonra Hz. Muhammed’den, onların dediklerini yapsa gerçekten sözlerinde durup durmayacaklarını fiilen görmesini istemiş ve 54. ayet de bu nedenle inmiştir” bilgisi mevcuttur. Bunların yanı sıra ayetin, bazı sahabilerin Hz. Muhammed’e gelerek çok büyük günahlar işlediklerini pişmanlıkla söylemeleri üzerine indiği<sup>48</sup> söylenmiştir. Bazı tefsir âlimleri ise bu ayetin Hz. Ömer hakkında, şirkten sonra tövbe etmesi üzerine indiğini belirtmektedir.<sup>49</sup> Buna benzer şekil-

Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 2006), Nisâ 17: “Allah katında (makbul) tövbe, ancak bilmeyerek günah işleyip çok geçmeden tövbe edenlerin tövbesidir...”, 79; daha fazla örnek için bkz. Elmalılı Hamdi Yazır, *Kur’an-ı Kerim ve Yüce Meâlî*, hazırlayan Kasım Yayla, (İstanbul: Mers ve Yayınları, 2002); Ahmed Didin, *Alt Yazılı Renkli Kelime Meâlî*, (Ankara: Gül Rayiha Yayıncılık, 2012); Bunların yanı sıra piyasada bulunan pek çok mealde de bu yaklaşımı görmekteyiz.

47 Ebû el-Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâb-ı Nüzûl*, thk. Kemâm Begûni Zeğlûl, (Beirut-Lübnan: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1991), 221-222.

48 El-Vâhidî, *Esbâb-ı Nüzûl*, 222.

49 Ebû Hasan Mukâtil b. Süleyman b. Beşir el-Ezdi, *Tefsîrû Mukâtil b. Süleymân*, thk. Ahmed Ferid, (Beirut-Lübnan: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003), 1: 349.



de kavminin Hz. Muhammed'e büyük günah işlediklerini söylemeleri üzerine bu ayetin geldiği ve Hz. Muhammed'den onlardan yüz çevirmemesi istendiği bilgisi de bulunmaktadır.<sup>50</sup> Aktarılan tüm rivayetleri düşündüğümüzde ayetlerin hatalı ya da kötü bir eylem neticesinde geldiğini görmekteyiz.

Taberî (ö. 310/923)'nin Mücâhid ve Dahhâk'tan aktardığı rivayetlere göre cehalet; helali, haramı bilmemek değil, onları işlemektir. Yine başka bir rivayete göre; kim Allah'a isyan ederse bu tavrından vazgeçene kadar câhildir.<sup>51</sup> Bu rivayetlerden anlaşıldığı üzere, müfessirlere göre ayette bilmeyerek günah işleme söz konusu değildir. Burada günah olduğu bilindiği halde ona meyletme durumu kastedilmiş ve bu durum cehl ile ifade edilmiştir.

Zemahşerî (ö. 538/1144)'ye göre "cehâlet", bir kişinin sonucunda zarara yol açan bir şeyi bilerek ya da zannederek yapmasıdır; ki bu ahmaklıktır. Şayet kişi kötü ve zarar veren şeyi bilmiyorsa o şeyin sebebini öğrenene kadar o eylemi yapmaması gerekir.<sup>52</sup> Yine bu anlama yakın olarak Râzî (ö. 606/1209), "bicehâletin" ifadesinin kişinin şehvet ile günah işlemesi anlamına geldiğini, bir işi hata ve yanlışlıkla yapmak anlamına gelemeyeceğini, çünkü hatanın tövbe gerektirmediğini söylemiştir.<sup>53</sup>

Son dönem tefsirlerinde "cehaletten" kastın, sefeh ve hafiflik olduğu,<sup>54</sup> günahın ancak cehalet nedeniyle işleneceği, buradaki hükmün tövbe edip ardından kendini düzeltenleri kapsadığı yorumlarını görmekteyiz.<sup>55</sup>

Ulaştığımız sebeb-i nüzul ve tefsir verilerinden hareketle burada, yanlış olduğunu bilerek bir günaha meyletme durumundan ziyade, nefsin isteklerine meylederek hatalı davranış sergileme vardır. Dolayısıyla cehl kelimesi ayette sefeh

50 Hûd b. Muhakkem el-Hevvârî, *Tefsîrû Kitâbillâhi'l-Azîz*, (Beyrut: Dâru'l-Garîbi'l-İslamiyyi, 1990), 1: 528.

51 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Muhsin el-Turki, (Kahire: Dirâsetü Arabiyye ve'l-İlmiyye, 2001), 9: 274-275; İbn Ebi Hâtim, Abdurrahman b. Muhammed b. İdris er-Razî, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azim*, thk. Es'ad Muhammed Tayyib, (Riyad: Mektebetü Nezâru'l-Bâz, 1997), 1300; İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azim*, thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme, (Riyad: Dâru Tayyiben, 1997), 3: 262.

52 Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer Ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, 1922), 2: 353.

53 Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahrüddin Er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1981), 13: 4-5.

54 Muhammed Abduh, Reşid Rıza, *Tefsîrû el-Kur'âni'l-Hakim*, (Kahire: Dâru'l-Menar, 1947), 7: 449-450.

55 Seyyid Kutub, *Fi Zilâli'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru'ş-Şerûk, 1968), 7: 1101.

kelimesiyle eş anlamlı kullanılmıştır ve bu da heva ile yakından ilişkilidir. Çünkü arzuları kişiyi hata yapmaya ya da günah işlemeye meyilli hale getirmektedir. Böylelikle ayet, inananların, zihinlerindeki bu gel-git hallerinden ötürü şüphe etmeleri yüzünden “günah işlemiş olabileceklerine ilişkin zanlarına” yönelik bir tesellidir. Buradaki hatalı davranış, iradesizliktir ve sonucu aşırılık, ahlaksızlık doğurur. Ama yine de pişmanlık, bunların affına sebep olacaktır.

Bu izahlardan sonra ayete şu anlamı verebiliriz; “Ayetlerimize inananlar sana geldiklerinde onlara şöyle söyle; ‘Selam size. Rabbiniz rahmeti kendi üzerine yazdı. Kim nefsin isteklerine (hevasına, arzularına) uyarak günah işler ve sonra tövbe eder düzelirse, Allah bağışlayıcıdır, merhametlidir.’”

## 2.2. Nahl 119

“ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ عَمِلُوا السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَحِيمٌ”

6/En’am 54. ayetin tefsirinde Taberî (ö. 310/923)’nin Mücâhid’den aktardığı rivayette “Rabbine isyan edenin bu tavrından vazgeçene kadar câhil olduğu” bilgisini, müfessir Yahyâ b. Sellâm (ö. 200/815) ve Ferrâ (ö. 207/822)’da da görmekteyiz. Onlar, bu ayeti izah ederken kötü iş yapan herkesin, o eylemi gerçekleştirenin câhil olduğunu söylemiştir.<sup>56</sup> Taberî (ö. 310/923), Allah’a isyan edenin kötü bir iş yapmakta olduğunu ve bunun ahmaklık olduğunu belirtmiştir.<sup>57</sup> Zemahşerî (ö. 538/1144) ise burada cehlin, kötülüğü bilmeden değil, sonuçlarının farkında olup şehvete uyarak işlemek olduğunu söylemiştir.<sup>58</sup> Yani aslında kişi, yaptığı eylemin kötü olduğunu ya da akıbetinin ne olduğunu bilmiyor değildir. Aksine bildiği halde bunu işlemek suretiyle ahmaklık etmektedir. Sonucunu bildiği halde eylemi gerçekleştirmesi onun nefsinde yenik düştüğü, heva ve hevesine uyduğu anlamına gelmektedir.

Râzî (ö. 606/1209)’ye göre buradaki cehl, ahlaka uygun olmayan her şeydir. Aynı zamanda küfür ve Allah’a isyandır. Kötülük bilmeden yapılır. Kimse bilerek onu yapmaya razı olmayacaktır. Ama kişi, şehvet baskın gelmedikçe isyan ve günaha

56 Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîrû Mukâtil b. Süleymân*, 2: 242; İbn Sellâm, Yahyâ et-Teymî, *Tefsîrû Yahyâ b. Sellam*, takdim ve thk. Hind Şelebî, (Beyrut-Lübnan: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2004), 1: 96; Ebu Zekerriyya Yahyâ b. Zeyd el-Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, (Kahire: Dâru’l-Kütübi’l-Mısriyye, 1900), 2: 114; El-Hevvârî, *Tefsîrû Kitâbilâhi’l-Aziz*, 2: 393; İbn Kesîr, *Tefsîrû’l-Kur’âni’l-Azim*, 4: 610.

57 Et-Taberî, *Câmiu’l-Beyân an Te’vili Âyi’l-Kur’ân*, 14: 392.

58 Ez-Zemahşerî, *Keşşâf*, 3: 482.

da meyletmez.<sup>59</sup> Müfessir bu izahlardan sonra ayette, şehvetine uyup kötülük yaptıktan sonra tövbe edip iyi işler yapanların affedileceğinin söylendiğini belirtmektedir.<sup>60</sup> Râzî (ö. 606/1209)'nin ilk izahında kötülüğün bilerek yapılmayacağını söylediğini ama ardından günahların şehvete uymak sonucunda işlendiği yorumunda bulunduğunu görmekteyiz. Muhtemelen müfessir cehl kelimesini "şehvete uyma" olarak anlamakta, ancak zihninde c-h-l kökünün bilgisizlik anlamı daha önce geldiğinden yorumunda bu anlamı öne çıkarma çabasıdır. Bu sebeple "cehl" kelimesinin "ilm" kelimesiyle zıt olduğu kabulünden tam kopamadan açıklama yaparak iki manayı birbiriyle bağıntılı olarak izah etmektedir. Oysa hata yapmaya meyilli insan isteyerek -ki bu şehvete uymak şeklinde de olabilir- pek tabi günahı seçebilir. Bu eylemde sonuçlarını kestirememe, düşünememe durumu olsa da kötü olan biliniyordur ve isteyerek seçilmiştir. Yine buna benzer açıklamayı İbn Âşûr (ö. 1973)'da görmekteyiz. O, ayetteki cehaletten kastın, gerekli bilginin kişide bulunmayışı olduğunu söylemektedir. Zira İslam gelmeden önceki dönemde yaşayanlar, peygambere isyanın günah olduğu bilgisi kendilerinde olmadığından câhiller olarak vasıflandırılmıştır. İbn Âşûr (ö. 1973) ayette kastedilenin bu olduğunu ancak bunun yanında haramlar konusunda kısıtlı bilgiye sahip müminlerin de bunun içine dâhil olabileceğini söylemiştir.<sup>61</sup> Bize göre burada müfessirin söylediği gibi bilgi eksiliğinden kaynaklanan bir nitelendirme yoktur. Kur'an'ın bu ayetlerdeki üslûbu öğretici olmaktan ziyade eleştireldir. Dolayısıyla burada cehl, yanlış olduğunu bildiği halde kişinin günaha meyletmesi veya onu tercih etmesi anlamında sefeh kelimesiyle eş anlamlıdır. Çünkü arzuları; iradesizlik sebebiyle kişiyi bazen hata yapmaya ya da günah işlemeye meyilli hale getirebilmektedir. Ayette ise, tövbe etmek bu yanlışlardan arınmak için bir yol olarak gösterilmiş, kişilere tövbeyle çıkış yolu sunulmuştur.

Görüldüğü gibi ayette "şehvete, hevaya uymak" ve "bilgi eksikliğinden kaynaklı hata" şeklinde iki farklı yorum bulunmaktadır. İlk yorum bize daha isabetli görünmektedir. Çünkü bilindiği üzere kişinin bilmeden yanlış bir eylemde bulunmasının bir yaptırımı yoktur. Ancak hataya meyilli olan insanın yanlış bir davranışta bulunduktan sonra, bu davranışından pişmanlık duyma ve hatadan arınma niyeti, affedilme için şart konulmuştur. İkincide ise, muhtemelen yine söz konusu

59 Er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 20: 135.

60 Er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 20: 135.

61 İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *Tefsîrû'î-Tehrir ve't-Tenvîr*, (Tunus: Dâru't-Tunusiyye, 1984), 14: 313-314.

dönemde ceahlin belirgin bir şekilde bilmenin zıttı anlamında kullanılması ve bu ayeti yorumlarken kelimeye bilmeme manası verildiğinde ortaya çıkan muğlak durum bu yorumları beraberinde getirmiştir.

Yine önceki ayetle benzer şekilde bu ayete şu manayı verilebiliriz; “Şüphesiz Rabbin nefsin isteklerine (hevasına, arzularına) uyararak günah işleyen sonra bunun ardından tövbe edip düzelen kimselerin yanındadır. Şüphesiz Rabbin bundan sonra da bağışlayıcıdır, merhametlidir.”

### 2.3. Nisâ 17

إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ فَأُولَئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا

Surenin başlarında yetim haklarından, miras ve vasiyet konularından bahsedilmiştir. Sonrasında zinâ yapanların hükmünün ne olacağı anlatılmış, ancak bu kişilerin tövbe edip kendilerini düzeltirlerse affedileceği söylenmiştir. Hemen ardından da Allah katında tövbenin şartlarını içeren bu ayet gelmektedir.

Zeyd b. Ali (ö. 122/740) ayetteki cehalet ibaresinin “kasten” manasına geldiğini söylemektedir.<sup>62</sup> Yani müfessire göre burada cehalet bilmemek değil aksine bilerek yapmaktır. Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) ise müminlerin işlediği her günahın câhili olduğunu söylemiştir. Yani onlar, bir günahı işlerken câhil gibi davranmıştır.<sup>63</sup> Ferrâ (ö. 207/822) ya göre ise, bu kişiler yaptıkları eylemin günah olduğundan habersiz değiller ancak işin aslını âlimin bildiği gibi bilmemektedirler.<sup>64</sup> Dolayısıyla bu yorumlardan müminlerin işlediği günahın tecrübesizlik ve gaflet sonucu olduğunu anlamaktayız. Mâtürîdî (ö. 333/944) ise hırs ve şehvete yenik düşerek işlenen ameli cehalet olarak adlandırmıştır.<sup>65</sup>

Taberî (ö. 310/923) buradaki cehalet kelimesi ile ilgili farklı görüşlerin olduğunu söylemektedir. Kendisinin de desteklediği ve Ebû'l-Âliye, Katâde, Mücâhid, Süd-

62 Ebû Hüseyin Zeyd b. Ali b. Hüseyin b. Ali b. Ebî Tâlib, *Tefsîrû Garibi'l-Kur'âni'l-Mecid*, Hindistan: Troop Baza, 2001), 1: 76.

63 Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîrû Mukâtil b. Süleymân*, 1: 221; El-Hevvârî, *Tefsîrû Kitâbillâhi'l-Aziz*, 1: 359.

64 El-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 1: 259.

65 Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azim-Te'vilëtü Ehlü's-Sünne*, thk. Fâtıma Yusuf el-Hiyemî, (Beirut-Lübnan: Resalah Yayıncılık, 2004), 1: 380.

dî, İbn Abbas ve İbn Zeyd'den gelen çeşitli rivayetlere göre kasıtlı olsun ya da olmasın her türlü isyan cehâlettir. Yine Dahhâk ve Mücâhid'den gelen diğer bir görüşe göre cehl, "kasten günah işlemek" anlamındadır. İkrime'den gelen rivayete göre ise dünyanın tamamı cehalettir. Bu yorumların haricinde müfessir bazı dilcilerin bu kelimeyi "yaptıkları günahın neticesini, âlimin ilmi gibi bilmeme" olarak anladıklarını söylemekte ancak bu görüşe kendisi katılmamaktadır. Çünkü bu durumda âlimin tövbesi geçerli olmayacaktır. Bu da Hz. Muhammed'in sözü olan "güneş batıdan doğmadığı sürece tövbe kapısı açıktır" ile çelişmektedir.<sup>66</sup> Buradan anlaşılacağı üzere Taberî (ö. 310/923) ayetteki cehalet kelimesini "günah işlemek, kötü davranışlarda bulunmak" olarak anlamaktadır. Benzer yorumları Zemaşşerî (ö. 538/1144)'de de görmekteyiz. Ona göre buradaki anlam beyinsizliktir, aptallıktır ve günah işlemek hikmet ve akıl işi değildir; şehvete uymaktır.<sup>67</sup>

Râzî (ö. 606/1209)'ye göre Allah'a isyan içeren fiillerin hepsi cehalettir. O, ayeti, "kişi günah işlerken o eylemin günah olduğu bilgisini kullanmadığı, ilmi yokmuş gibi davrandığı için câhil sayılır." diye izah etmektedir.<sup>68</sup> Bir önceki ayetin aksine müfessirin burada cehl kelimesine "bilmezden gelme" manasında bir açıklama getirdiğini görmekteyiz. Yani kişi sanki ilmi yokmuş gibi davranarak isyan etmiştir.

Abduh (ö. 1905) ve Reşid Rıza (ö.1935)'nin tefsirinde cehl ibaresi aptallık olarak yorumlanmış ve kişinin şehvetine uyması sonucu bu eylemde bulunacağı söylenmiştir.<sup>69</sup> Elmalılı (ö. 1942), ayetteki cehl ifadesine bilmeyerek manasını vermiş ve bundan sonra tövbe edip günahında ısrar etmeyen kişilerin kastedildiğini söylemiştir.<sup>70</sup> Buradaki cehl vasfının günah işleyenler olduğunu söyleyen Seyyid Kutub (ö. 1966), bu cehâletin ölümle burun buruna geldiğinde gerçekleşen bir yakarma olmadığını da eklemiştir.<sup>71</sup> İbn Âşûr (ö. 1973) ise, cehaletin kötü iş yapmak, zulüm meydana getirmek anlamına geldiğini söylemiştir. Müfessir, ayeti Yûsuf suresinin 33. ayeti<sup>72</sup> ile ilişkilendirerek ayetin nefse zulmetmek manasına dikkat çekmiştir.<sup>73</sup>

66 Et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, 6: 507-511; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azim*, 897; Es-Sa'lebi, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 3: 273.

67 Ez-Zemaşşeri, *Keşşâf*, 2: 42.

68 Er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 10: 4-6.

69 Abduh, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Hakîm*, 4: 440

70 Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 2: 1316.

71 Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 4: 603.

72 12/Yûsuf 33: "Yûsuf, 'Ey Rabbim! Zindan bana, bunların beni dâvet ettiği şeyden daha sevimidir. Onların tuzaklarını benden uzaklaştırmazsan, onlara meyleder ve cahillerden olurum' dedi."

73 İbn Âşûr, *Tefsîrü Tahrîr ve't-Tenvîr*, 4: 278.

Elmalılı (ö. 1942)'nin yorumu dışında genel olarak pek çok müfessirin ayetteki cehâlet kelimesini "bildiği halde bilmezden gelme, bilerek, şehvete uyarak günah işleme ve nefse zulmetme" şeklinde anladığını görmekteyiz. Diğer iki ayetteki yorumları da dikkate aldığımızda kötü bir iş sonucu tövbe edip kendini düzeltme affın sebebidir. Yoksa bilmeden yapılan bir kötülük kastedilmemektedir. Bu nedenle daha önceki ayetlerde hevaya, nefse uyarak hata yapmak manasını bu ayete de vermek mümkündür. O halde kelime yine sefeh ile eş anlamlı ve heva ile ilişkilidir, diyebiliriz.

O zaman 6/En'am ve 16/Nahl suresinin ilgili ayetlerine benzer şekilde bu ayete de, "Şüphesiz Allah katında tövbe, nefsin isteklerine (hevasına, arzularına) uyarak bir kötülük işlenip hemen ardından edilen tövbedir. Allah onların tövbelerini kabul eder. O Âlimdir. Hâkimdir" anlamı verilebilir.

## Sonuç

Bu gün "câhillik" denince akla "bilgisiz" anlamı gelmektedir. Pek çok mealde mütercimler c-h-l kökünün mevcut olduğu ayetlere "bilmeden" manasını vermiş ya da çeviri yapmadan "câhillik" ibaresini kullanmışlardır (Türkçede câhil, "ilimsiz kimse anlamında kullanıldığı için tercüme etmemek de bir yönden o manayı vermek demektir). 21. yüzyıldan vahiy dönemini okuduğumuz için, bugün biz kendi zihin dünyamız, kültürümüz, bilgimiz ile o dönemi anlamış oluyoruz. Değişen dünyada, değişen dilimiz ve algılarımızla zihnimizde cehl denildiğinde doğrudan ilimsizlik anlamı belirlediğinden, ayetlere, o dönemin kelimelerinin anlam içeriklerini dikkate almadan anlamlar vermekteyiz. Bu durum, kendimizi yer yer çelişkiye düşmekten ve yer yer de oturtamadığımız manalar üzerinden teviller yapmaktan alıkoymamamıza neden olmaktadır. Bu da aslında Kur'an'da geçen kavramların ve onları doğru okumanın ne denli önemli olduğunu bize göstermektedir. Çalışmamızda da 6/En'am 54, 16/Nahl 119 ve 4/Nisâ 17 ayetlerinde de benzer şekilde geçen "cehaletle günah işleyenin tövbesinin kabul olunacağı" ibaresi meallerin çoğunda "bilmeyerek günah işleyenin" şeklinde çevrilmiştir. Kelimeye bu mananın verilmesi "bilerek işlenen günahın kabul olmayacağı" sonucuna götürebildiği gibi, tövbe edenin tövbesinin kabul edileceği söylenen ayetlerle de çelişkili gibi görünebilecektir. Yaptığımız çalışmalara göre c-h-l kökünün "sefeh", "kuf", "bağ", "tuğyan" olmak üzere dört anlamı olduğu sonucuna ulaştık. Yine bir kelimeyi zıttı ile bilmek o şeyin bize aslında ne olmayacağını hatırlatacağından kelimenin zıt anlamlarına da yer verdik. Buna göre cehl, "tecrübe",

“hilm”, “sekinet” ve “müsamaha” kelimeleriyle zıt anlam içermektedir. Semantik tahlil neticesinde c-h-l kökünün “doğal eğilimlerin terbiye edilmemesi, eğitilmemesi durumunda ortaya çıkan davranış” anlamına geldiğini düşündük. Cehl, ilgili ayetlerde “acelecilik, ahmaklık” anlamına gelen “sefeh” kelimesiyle eş anlamlı kullanılmıştır. Sefeh ise her türlü meyil demek olan heva ile ilişkilidir. Buradaki üç ayette tecrübe eksikliği ya da keyfi davranma neticesinde arzulara uyararak bir yanlış yapma söz konusudur. Bu sebeple biz yaptığımız çalışmalar neticesinde pek çok mealin aksine buradaki cheh kelimesinin, “nefsin isteklerine (hevasına, arzularına) uymak” anlamında kullanıldığı sonucuna ulaştık. Bu anlam, çelişki varmış gibi görünen durumun açıklığa kavuşmasına yardımcı olmaktadır.

## Kaynakça

- Abduh, Muhammed, Reşid Rıza. *Tefsîrû el-Kur'âni'l Hakîm*. Kahire: Dâru'l-Menar, 1947.
- Aşmâvî, Muhammed Zeki. *En-Nâbiga ez-Zübyânî mea Dirâseti'l-Arabiyyeti Fi'l-Câhiliyye*. Lübnan-Beyrut: Dâr'uş-Şurûk, 1994.
- Çalışkan Başer, Hatice Merve. *Kur'an-ı Kerim'de C-h-l Kökünün Semantik Analizi*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2020.
- El-Bekrî, Tarafe b. Abd. *Divânu Tarafe b. el-Abd*. nşr. Abdurrahmân el-Mustâvî. Beyrut: yy. 2003.
- El-Benêni, Şertûnî. *Akrabü'l-Mevârid fi Fushi'l-Arabiyye ve's-Sevârid*. Beyrut: Mektebetü Lubnan, 1992.
- El-Bustânî, Butrus. *Muhitü'l-Muhit*. Beyrut: Mektebetü'l-Lubnan, 1987.
- El-Endelûsî, Ebu Bekr Muhammed b. Ömer b. Abd el-Aziz b. İbrahim. *Kitâbü'l-Ef'âl*. Beyrut Lubnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- El-Ezdî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan b. Düreyd. *Cemheratü'l-Lüğa*. Beyrut- Lubnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- El-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tezhibü'l-Lüğa*. Mısır: Dâru'l-Misriyye, 1964.
- El-Ferrâ Ebu Zekeriyya Yahyâ b. Zeyd. *Meâni'l-Kur'an*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, 1900.
- El-Feyyûmî, İbn Muhammed b. Ali el-Mekrî. *Misbâhu'l-Münîr fi Garibi's-Şerhi'l-Kebir*. Mısır: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1315 h.
- El-Hevvârî, Hûd b. Muhakkem. *Tefsîrû Kitâbillâhi'l-Azîz*. Beyrut: Dâru'l-Garîbi'l-İslamiyyi, 1990.
- El-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım el-Huseyin b. Muhammed el-Ma'ruf bi'Râgıb. *Müfredât-Kur'an Kavramları Sözlüğü*-. çev. Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2012.
- El-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azim-Te'vilêtu Ehlî's-Sünne*. thk. Fâtıma Yusuf el-Hiyemî, Beyrut-Lübnan: Resalah Yayıncılık, 2004.
- El-Vâhidî, Ebû el-Hasan Ali b. Ahmed. *Esbâb-ı Nüzûl*. thk. Kemâm Begûnî Zeğlûl. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991.
- Enîs, İbrahim v.dğr. *Mu'cemü'l-Vasît*. Mısır: Dâru'l-Mearuf, 1972-1973.
- Er-Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr b. Abd el-Kâdir. *Muhtârü's-Sihâh*. ts., yy.

- Er-Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahrüddin. *Mefâtihu'l-Gayb*. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Muhsin el-Turki. Kahire: Dirâsetü Arabiyye ve'l-İlmiyye, 2001.
- Ez-Zebîdî, Muhibbuddin Ebu'l-Feyz Muhammed. *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmus*. thk. Ali Şîrî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994.
- Ez-Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *Keşşâf*. thk. Adil Ahmed Mevcud v.dğr. Riyad: Mektebetü'l-Abikân, 1998.
- Ez-Zemahşerî. Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *Esâsü'l-Belâğ*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, 1922.
- Ferâhidî, Halil b. Ahmed. *Kitâbü'l-Ayn*. trtp. Dâvud Sellûm. Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 2004.
- Firûzâbâdî, Mecduddin. *Kâmûsü'l-Muhît*. Mısır: Matbaatü's-Seâde, 1913.
- Güneş, Kadir. *Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Mektep Yayınları, 2014.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Tefsîrû'l-Tehrir ve't-Tenvîr*. Tunus: Dâru't-Tunusiyye, 1984.
- İbn Ebî Hâtîm, Abdurrahman b. Muhammed b. İdris er-Razî. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azim*. thk. Es'ad Muhammed Tayyib. Riyad: Mektebetü Nezâru'l-Bâz, 1997.
- İbn Ebî Sulmâ, Zuheyr b. *Divânu Züheyr b. Ebî Sülmâ*. nşr. Ali Hasan Fâ'ûr. Beyrut: yy, 1988.
- İbn Hillize, El-Hâris. *Divânu'l-Hâris b. Hillize*. nşr. Hâşim et-Ta'ân. Bağdat: yy. 1969.
- İbn Kamî'a, Amr. *Divânu Amr b. Kamî'a*. thk. Hasan Kâmil es-Sırafî. Ma'hedü'l- Mahtûtât Arabiyye, Kahire: yy. 1965.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azim*. thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme. Riyad: Dâru Tayyiben 1997.
- İbn Süleyman, Ebû Hasan Mukâtil b. Süleyman b. Beşir El-Ezdî. *Tefsîrû Mukâtil b. Süleymân*. thk. Ahmed Ferîd. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Süleyman, Ebû Hasan Mukâtil b. Süleyman b. Beşir El-Ezdî. *el-Vücûh ve'Nezâir fi Kur'an'il Azîm*. thk. Sâlih ed-Dâmin. Dubâi: Merkezü Cuma el-Mâcid li's-sekâfe ve't-türâs, 2006.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mukarrem. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Beyrut, 1956.
- İbn Muhammed, Ebu Seâdet el-Mubarek b. Muhammed. *Nihâyetü fi Garibi'l-Hadis ve'l-Eser*. Kahire: Matbaatu'l-Hayriyye, 1322.
- İbn Sellâm, Yahyâ et-Teymî. *Tefsîrû Yahyâ b. Sellam*. takdim ve thk. Hind Şelebî. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- İbn Zekeriyâ, Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Fâris. *Mu'cemü Mekâyisi'l-Lüğâ*. Kahire: Dâru'l-Hayâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1622.
- İzutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Tanrı ve İnsan- Kur'ani Dünya Görüşü'nün Semantiği*. çev. M. Kürşad Atalar. İstanbul: Pınar Yayınları, 2014.
- Komisyon. *Yedi Askı-Arap Edebiyatının Harikaları*. çev. Nurettin Ceviz v.dğr. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Kutub, Seyyid. *Fi Zilâli'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru's-Şerûk, 1968.
- Zeyd b. Ali, Ebû Huseyin b. Hüseyin b. Ali b. Ebî Tâlib. *Tefsîrû Garibi'l-Kur'âni'l-Mecid*. Hindistan: Troop Baza, 2001.



# İçerisine Fare Düşen Yağın Kullanımı ile İlgili Rivâyetin Tahrîc ve Tahlîli

**Öz:** Hadislerin doğru anlaşılabilmesi ve sıhhatinin tespiti noktasında isnad ve metin tahlili vazgeçilmez bir öneme sahiptir. Bu çalışmada içerdiği anlam ve hüküm bakımından katı ve su dışındaki sıvı gıda maddelerinin içerisine necâset düşmesi durumunda temizliğin ve durumunun ne olacağı vb. fıkhi konulara delil teşkil eden içerisine fare düşen yağın durumu ve kullanımı ile ilgili rivâyet, hadis ilmi açısından tahlil edilmeye çalışılmıştır. Öncelikli olarak bu rivâyetin farklı tarihlerinin kaynaklardan tahrîci yapılmış ve daha sonra rivâyet, sened ve metin yönünden incelenerek değerlendirilmiştir. Ayrıca bu rivâyet bağlamında mezheplerin konuya ilişkin görüşlerine yer verilmiş ve buradan hareketle gıda maddelerine necâset bulaşması durumunda uygulanabilecek olan çözüm yolları sunulmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Râvî, Rivâyet, Fare, Katı ve Sıvı Yağ, İsnâd, Metin, Tahrîc.

Mustafa  
AYDIN 

## Determination and Evaluation of The Narrative of The Use of The Mouse Falled Butter/Oil

**Abstract:** Isnad and text analysis have an indispensable importance in understanding the hadiths correctly and determining their reliability. In terms of its meaning and provision in this study, what will be the cleanliness and condition of liquid foodstuffs other than solid and water, etc. constitute evidence for fiqh issues the narration about the condition and use of the butter/oil that mouse fell into it has been tried to be analyzed in terms of hadith science. First of all, different variants of this hadith were determined from the sources and then analyzed and evaluated in terms of narrative, isnad and text. In addition, the views of the sects on the subject are included in the context of this narration and from this point of view, solutions that can be applied in case of contamination of foodstuffs are tried to be presented.

**Keywords:** Hadith, Rawi (Narrator), Riwayat (Narrative), Mouse, Butter and Oil, Isnad (Chain of Attribution), Text, Determination.

\* Dr. Öğr. Üyesi. Mersin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı. E-Posta: maydin@mersin.edu.tr ORCID ID: <https://www.orcid.org/0000-0002-3720-0458>

## Giriş

H. Peygamber'in (sas) dini tebliğ niteliğindeki sözleri ve uygulamaları ile Sahabe-i Kiramın bilmedikleri bir durumla karşılaştıklarında veya merak ettikleri hususlarda H. Peygamber'e (sas) sordukları sorular ve onun rehberliğinde ortaya konan çözüm yolları günlük hayata dair birçok konu için temel referans noktası olmuştur. Hayatın doğal akışı çerçevesinde gerçekleşen ve kaçınılması zor olan bazı durumlar vardır. Bunlardan bir tanesi de gıda maddelerine dışarıdan fare vb. bir necâsetin bulaşmasıdır. Sahabe-i Kiram da böyle bir durumla karşılaştınca H. Peygamber'e (sas) sormuş ve O da (sas): *"fareyi ve etrafındaki kısmı atınız, yağınızı yiyiniz"*<sup>1</sup> buyurmuştur. Bu rivâyet; necâset bulaşan gıda maddesinin katı mı, sıvı mı özellikte olduğu, temizlenmesinin mümkün olup olmadığı, kullanımı ile ilgili hüküm vb. hususlarda fıkıh ilmine kaynaklık teşkil etmiştir. İnsan sağlığını koruma noktasında temiz ve helal gıda İslam Dini için vazgeçilmez bir öneme sahiptir. Aynı zamanda yiyecek ve içeceklerin israf edilmemesi ve en güzel şekilde değerlendirilmesi de bir o kadar önemli görülmüştür. Mezhepler de bunları göz önünde bulundurarak bu rivâyet bağlamında konuyla ilgili görüş ve çözüm önerilerini ortaya koymuşlardır.

Çalışmanın amacı -tespit edilebildiği kadarıyla bu rivâyete yönelik olarak, hadis ilmi yönünden kapsamlı bir çalışma yapılmadığından dolayı- necâset bulaşan gıda maddesinin kullanımına yönelik olarak çözüm önerisi sunan bu rivâyetin kaynaklardan tahririnin yapıpı, isnad ve metin yönünden de tahlil edilerek, sıha hatinin tespit edilmeye çalışılmasıdır. Çalışmanın daha iyi anlaşılabilmesi için konunun fikhî boyutuna da kısaca temas edilecektir. Mezheplerin konuyla ilgili görüşlerinden hareketle, günümüzde böyle bir durumla karşılaştınca uygulanabilecek olan çözüm yolları sunulmaya çalışılacaktır. İçerisine fare düşen yağ ile ilgili rivâyete bakıldığında iki sahabiden naklen geldiği görülmektedir. Birincisi İbn Abbâs'ın (ra) Meymûne'den (ra) naklettiği, diğeri ise Ebû Hureyre'den (ra) nakledilen rivâyettir. İbn Abbâs --- Meymûne tarihiyle nakledilen rivâyet metindeki farklılıklar dikkate alınarak kendi arasında sekiz, Ebû Hureyre'den (ra) nakledilen rivâyet ise üç gruba ayrılmıştır. Rivâyetin isnad tahlilinde karışıklığı önlemek amacıyla isnadların baş tarafına rakamlar koyulmuştur. Rivâyetin metin farklılıklarının görülebilmesi için anlamlarıyla birlikte Arapça metinleri de verilmiştir.

1 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahih*, (Beyrut: Dâru'l-Erkâm, 1995), "Vudû", 67 (h. no: 235); "Zebâih ve's-sayd", 34 (h. no: 5540); Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2013), "Et'ime", 48 (h. no: 3841).

## Meymûne (ra) Rivâyeti:

### 1. Rivâyet:

**1a. Mâlik b. Enes** --- İbn Şihâb ez-Zührî --- Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe --- İbn Abbâs (ra) --- Meymûne (ra) tarikiyle rivâyet edildiğine göre;

**1b. Ahmed b. Hanbel** --- Abdurrahman b. Mehdî --- Ma'mer b. Râşid --- İbn Şihâb ez-Zührî --- Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe --- İbn Abbâs (ra) --- Meymûne (ra) tarikiyle rivâyet edildiğine göre;

**1c. Buhârî** --- Ali b. Abdullah (Ali b. el-Medîni) --- Ma'n b. İsâ (Ebû Yahyâ) --- Mâlik b. Enes --- İbn Şihâb ez-Zührî --- Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe --- İbn Abbâs (ra) --- Meymûne (ra) tarikiyle rivâyet edildiğine göre;

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سُئِلَ عَنِ الْفَأْرَةِ تَقَعُ فِي السَّمْنِ؟ فَقَالَ: أَنْزِعُوهَا وَمَا حَوْلَهَا فَاطْرَحُوهَا.

Resûlullah'a (sas) yağ içine düşen farenin durumu hakkında sorulduğunda, O (sas) şöyle buyurmuştur: "Onu (fareyi) ve etrafındaki kısmı çıkarıp, atınız."<sup>2</sup>

### 2. Rivâyet:

**2a. Dârimî** --- Ali b. Abdullah (Ali b. el-Medîni) --- Süfyân b. Uyeyne --- İbn Şihâb ez-Zührî --- Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe --- İbn Abbâs (ra) --- Meymûne (ra) tarikiyle rivâyet edildiğine göre;

**2b. Buhârî** --- Abdulaziz b. Abdullah el-Üveysî --- Mâlik b. Enes --- İbn Şihâb ez-Zührî --- Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe --- İbn Abbâs (ra) --- Meymûne (ra) tarikiyle rivâyet edildiğine göre;

**2c. Ebû Dâvûd** --- Müsedded b. Müserhed (Ebü'l-Hasen) --- Süfyân b. Uyeyne --- İbn Şihâb ez-Zührî --- Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe --- İbn Abbâs (ra) --- Meymûne (ra) tarikiyle rivâyet edildiğine göre;

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سُئِلَ عَنِ فَأْرَةٍ وَقَعَتْ فِي سَمْنٍ، فَقَالَ: أَلْقَوْهَا وَمَا حَوْلَهَا، وَكُلُّوا.

2 Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, thk. Halîl b. Me'mûn Şeyha, (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1429), "İsti'zân", 7 (h. no: 1866); Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâut, Âdil Mürşid vd. (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1421), XLIV, 422 (h. no: 26847); Buhârî, "Vudû", 67 (h. no: 236).

Hz. Peygamber'e (sas) yağın içine düşen farenin durumu hakkında sorulduğunda, O (sas) şöyle buyurmuştur: "Onu (fareyi) ve etrafındaki kısmı atınız ve (yağınızı) yiyiniz."<sup>3</sup>

### 3. Rivâyet:

**3a. Humeydî** --- Süfyân b. Uyeyne --- İbn Şihâb ez-Zührî --- Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe --- İbn Abbâs (ra) --- Meymûne (ra) tarikiyle rivâyet edildiğine göre;

**3b. Dârimî** --- Muhammed b. Yûsuf el-Firyâbî --- Süfyân b. Uyeyne --- İbn Şihâb ez-Zührî --- Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe --- İbn Abbâs (ra) --- Meymûne (ra) tarikiyle rivâyet edildiğine göre;

**3c. Dârimî** --- Zeyd b. Yahyâ --- Mâlik b. Enes --- İbn Şihâb ez-Zührî --- Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe --- İbn Abbâs (ra) --- Meymûne (ra) tarikiyle rivâyet edildiğine göre;

**3d. Buhârî** --- Humeydî --- Süfyân b. Uyeyne --- İbn Şihâb ez-Zührî --- Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe --- İbn Abbâs (ra) --- Meymûne (ra) tarikiyle rivâyet edildiğine göre;

**3e. Tirmizî** --- Saîd b. Abdurrahman el-Mahzûmî ve Ebû Ammâr --- Süfyân b. Uyeyne --- İbn Şihâb ez-Zührî --- Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe --- İbn Abbâs (ra) --- Meymûne (ra) tarikiyle rivâyet edildiğine göre;

**3f. Nesâî** --- Kuteybe b. Saîd --- Süfyân b. Uyeyne --- İbn Şihâb ez-Zührî --- Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe --- İbn Abbâs (ra) --- Meymûne (ra) tarikiyle rivâyet edildiğine göre;

أَنَّ فَارَةً وَقَعَتْ فِي سَمْنٍ فَهَاتَتْ، فَسُئِلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْهَا فَقَالَ: أَلْفُوهَا وَمَا حَوْلَهَا وَكُلُّوهُ.

Hiz. Peygamber'e (sas) yağ içine düşüp ölen farenin durumu hakkında sorulduğunda, O (sas) şöyle buyurmuştur: "Onu (fareyi) ve etrafındaki kısmı atınız ve onu (yağınızı) yiyiniz."<sup>4</sup>

3 Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, *es-Sünen*, thk. Abdulgani Mestû (Beirut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1431), "Et'ime", 41 (h. no: 2079); Buhârî, "Zebâih ve's-sayd", 34 (h. no: 5540) Buhârî rivâyetinde "وَكُلُّوا" şeklinde geçmektedir. Ebû Dâvûd, "Et'ime", 48 (h. no: 3841).

4 Ebû Bekr Abdullah b. ez-Zübeyr b. İsâ el-Kureşî el-Humeydî, *el-Müsned*, thk. Habîbürrahman el-A'zamî, (Beirut / Kahire: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye / Mektebetü'l-Mütenebbî, ts.), I, 149 (h. no: 312); Dârimî, "Tahâre", 60 (h. no: 741), "Et'ime", 41 (h. no: 2082) Bu rivâyetin sonunda Dârimî:

#### 4. Rivâyet:

**4a. Abdurrezzâk b. Hemmâm** --- Ma'mer b. Râşid --- İbn Şihâb ez-Zührî --- Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe --- İbn Abbâs (ra) --- Meymûne (ra) tarikiyle rivâyet edildiğine göre;

**4b. Ahmed b. Hanbel** --- Abdurrezzâk b. Hemmâm --- Abdurrahman b. Bûzeveyh --- Ma'mer b. Râşid --- İbn Şihâb ez-Zührî --- Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe --- İbn Abbâs (ra) --- Meymûne (ra) tarikiyle rivâyet edildiğine göre;

**4c. Nesâî** --- Huşeyş b. Efram --- Abdurrezzâk b. Hemmâm --- Abdurrahman b. Bûzeveyh --- Ma'mer b. Râşid --- İbn Şihâb ez-Zührî --- Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe --- İbn Abbâs (ra) --- Meymûne (ra) tarikiyle rivâyet edildiğine göre;

سُئِلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْفَأْرَةِ تَقَعُ فِي السَّمْنِ قَالَ: إِذَا كَانَ جَائِدًا فَأَلْقُوهَا وَمَا حَوْلَهَا، وَإِنْ كَانَ مَائِعًا فَلَا تَقْرُبُوهُ.

Hz. Peygamber'e (sas) yağ içine düşen farenin durumu hakkında sorulduğunda, O (sas) şöyle buyurmuştur: "Eğer yağ katı ise onu (fareyi) ve etrafındaki kısmı atınız, eğer sıvı (erimiş) ise ona yaklaşmayın."<sup>5</sup>

#### 5. Rivâyet:

**5a. Buhârî** --- İsmâil b. Abdullah (Ebû Üveys) --- Mâlik b. Enes --- İbn Şihâb ez-Zührî --- Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe --- İbn Abbâs (ra) --- Meymûne (ra) tarikiyle rivâyet edildiğine göre;

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: سُئِلَ عَنِ الْفَأْرَةِ سَقَطَتْ فِي سَمْنٍ، فَقَالَ: أَلْقُوهَا وَمَا حَوْلَهَا فَاطْرَحُوهُ، وَكُلُّوا سَمْنَكُمْ.

Resûlullah'a (sas) yağ içine düşen farenin durumu hakkında sorulduğunda, O (sas) şöyle buyurmuştur: "Onu (fareyi) ve etrafındaki kısmı atınız ve yağınızı yiyiniz."<sup>6</sup>

"eğer erimişse dökülür" demiştir. Buhârî, "Zebâih ve's-sayd", 34 (h. no: 5538); Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre (Yezid) et-Tirmizî, *es-Sünen*, (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2008), "Et'ime", 8 (h. no: 1798); Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, *es-Sünen*, (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2009), "Fera' ve'l-atîre", 9 (h. no: 4264).

5 Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, thk. Habîburrahman el-A'zamî, (Beyrut: el-Meclisü'l-ilmî, 1403), I, 84 (h. no: 279); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XIII, 43-44 (h. no: 7602); Nesâî, "Fera' ve'l-atîre", 9 (h. no: 4266).

6 Buhârî, "Vudû", 67 (h. no: 235).

## 6. Rivâyet:

**6a. Ebû Dâvûd** --- Ahmed b. Sâlih (İbnü't-Taberî) --- Abdurrezzâk b. Hemmâm --- Abdurrahman b. Bûzeveyh --- Ma'mer b. Râşid --- İbn Şihâb ez-Zührî --- Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe --- İbn Abbâs (ra) --- Meymûne (ra) tarikiyle rivâyet edildiğine göre;

عَنْ مَيْمُونَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِذَا وَقَعَتِ الْفَأْرَةُ فِي السَّمَنِ فَإِنْ كَانَ جَامِدًا فَأَلْقَوْهَا وَمَا حَوْلَهَا وَإِنْ كَانَ مَائِعًا فَلَا تَقْرُبُوهُ.

Hz. Peygamber (sas) şöyle buyurmuştur: "Yağın içine fare düştüğü zaman eğer yağ katı ise onu (fareyi) ve etrafındaki kısmı atınız, eğer sıvı (erimiş) ise ona yaklaşmayınız."<sup>7</sup>

## 7. Rivâyet:

**7a. Nesâî** --- Ya'kub b. İbrahim ed-Devrakî ve Muhammed b. Yahya b. Abdullah en-Nîsâbü'rî (Zühli)--- Abdurrahman b. Mehdî --- Mâlik b. Enes --- İbn Şihâb ez-Zührî --- Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe --- İbn Abbâs (ra) --- Meymûne (ra) tarikiyle rivâyet edildiğine göre;

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سُئِلَ عَنِ فَأْرَةٍ وَقَعَتْ فِي سَمَنِ جَامِدٍ، فَقَالَ: خُزُّهَا وَمَا حَوْلَهَا فَأَلْقَوْهُ.

Hz. Peygamber'e (sas) katı yağ içine düşen farenin durumu hakkında sorulduğunda, O (sas) şöyle buyurmuştur: "Onu (fareyi) ve etrafındaki kısmı çıkarıp, atınız."<sup>8</sup>

## 8. Rivâyet:

**8a. Ahmed b. Hanbel** --- Muhammed b. Mus'ab --- Evzâî --- İbn Şihâb ez-Zührî --- Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe --- İbn Abbâs (ra) --- Meymûne (ra) tarikiyle rivâyet edildiğine göre;

عَنْ مَيْمُونَةَ رَوْجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهَا اسْتَفْتَتْ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي فَأْرَةٍ سَقَطَتْ فِي سَمَنِ لَهُمْ جَامِدٍ فَقَالَ: أَلْقَوْهَا وَمَا حَوْلَهَا وَكُلُّوا سَمَنَكُمْ.

Hz. Peygamber'in (sas) eşi Meymûne (ra) Resûlullah'a (sas) katı yağ içine düşen farenin durumu hakkında sorduğunda, O (sas) şöyle buyurmuştur: "Onu (fareyi) ve etrafındaki kısmı atınız ve yağınızı yiyiniz."<sup>9</sup>

7 Ebû Dâvûd, "Et'ime", 48 (h. no: 3843).

8 Nesâî, "Fera' ve'l-atîre", 9 (h. no: 4265).

9 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XLIV, 387 (h. no: 26803).

## Ebû Hureyre (ra) Rivâyeti:

### 1. Rivâyet:

**1a. Abdurrezzâk b. Hemmâm** --- Ma'mer b. Râşid --- İbn Şihâb ez-Zührî --- Saïd b. el-Müseyyeb --- Ebû Hureyre (ra) tarikiyle rivâyet edildiğine göre;

**1b. Ahmed b. Hanbel** --- Abdurrezzâk b. Hemmam --- Ma'mer b. Râşid --- İbn Şihâb ez-Zührî --- Saïd b. el-Müseyyeb --- Ebû Hureyre (ra) tarikiyle rivâyet edildiğine göre;

**1c. Ahmed b. Hanbel** --- Abdurrezzâk b. Hemmam --- Abdurrahman b. Bûzeveyh --- Ma'mer b. Râşid --- İbn Şihâb ez-Zührî --- Saïd b. el-Müseyyeb --- Ebû Hureyre (ra) tarikiyle rivâyet edildiğine göre;

سُئِلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْفَأْرَةِ تَقَعُ فِي السَّمْنِ قَالَ: إِذَا كَانَ جَامِدًا فَأَلْقَوْهَا وَمَا حَوْلَهَا،  
وَإِنْ كَانَ مَائِعًا فَلَا تَقْرَبُوهُ.

Hz. Peygamber'e (sas) yağ içine düşen farenin durumu hakkında sorulduğunda, O (sas) şöyle buyurmuştur: "Yağın içine fare düştüğü zaman eğer yağ katı ise onu (fareyi) ve etrafındaki kısmı atınız, eğer sıvı (erimiş) ise ona yaklaşmayınız."<sup>10</sup>

### 2. Rivâyet

**2a. Ahmed b. Hanbel** --- Muhammed b. Ca'fer (Gunder) --- Ma'mer b. Râşid --- İbn Şihâb ez-Zührî --- Saïd b. el-Müseyyeb --- Ebû Hureyre (ra) tarikiyle rivâyet edildiğine göre;

سُئِلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْفَأْرَةِ وَقَعَتْ فِي سَمْنٍ فَهَاتَتْ قَالَ: إِنْ كَانَ جَامِدًا فَخَذُّوهَا  
وَمَا حَوْلَهَا ثُمَّ كُلُّوا مَا بَقِيَ وَإِنْ كَانَ مَائِعًا فَلَا تَأْكُلُوهُ

Resûlullah'a (sas) yağ içine düşüp ölen farenin durumu hakkında sorulduğunda, O (sas) şöyle buyurmuştur: "Yağın içine fare düştüğü zaman eğer yağ katı ise onu (fareyi) ve etrafındaki kısmı atınız, sonra geri kalanını yiyiniz, eğer sıvı (erimiş) ise onu yemeyiniz."<sup>11</sup>

10 Abdurrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, I, 84 (h. no: 278); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XIII, 42 (h. no: 7601).

11 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XII, 100-101 (h. no: 7177); XVI, 234 (h. no: 10355).

### 3. Rivâyet

**3a. Ebû Dâvûd** --- Ahmed b. Sâlih ve Hasan b. Ali --- Abdurrezzâk b. Hemmam --- Ma'mer b. Râşid --- İbn Şihâb ez-Zührî --- Saïd b. el-Müseyyeb --- Ebû Hureyre (ra) tarikiyle rivâyet edildiğine göre;

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِذَا وَقَعَتِ الْفَأْرَةُ فِي السَّمَنِ فَإِنْ كَانَ جَامِدًا فَأَلْقُوهَا وَمَا حَوْلَهَا  
وَإِنْ كَانَ مَائِعًا فَلَا تَقْرُبُوهُ.

Resûlullah (sas) şöyle buyurmuştur: *"Yağın içine fare düştüğü zaman eğer yağ katı ise onu (fareyi) ve etrafındaki kısmı atınız, eğer sıvı (erimiş) ise ona yaklaşmayınız."*<sup>12</sup>

Bir de bu rivâyetlerin dışında Buhârî de (ö. 870/256) İbn Şihâb ez-Zührî'nin (ö. 124/742) kendi açıklamalarının bulunduğu şu rivâyet yer almaktadır:

**Buhârî** --- Abdân (Ebû Abdurrahmân) --- Abdullah b. Mübârek --- Yûnus b. Yezîd tarikiyle rivâyet edildiğine göre İbn Şihâb ez-Zührî'ye zeytinyağına ve katı veya erimiş tereyağı içine düşüp ölen fare veya diğer canlılar hakkında sorulduğunda o şöyle demiştir: *"Bize Ubeydullah b. Abdullah hadisinden ulaştığına göre Resûlulz lah (sas) yağ içine düşüp ölen fareyi ve ona yakın olan kısmı atıp sonra yememizi emretti."*<sup>13</sup>

İbn Hacer'e (ö. 852/1449) göre Buhârî'nin eserinde bu rivâyeti nakletmesindeki amacı; onun yağ veya sıvı bir maddeye necâset düşmesi durumunda yapısında bir değişikliğe uğramadıkça necis sayılamayacağı görüşüne destek olması içine dir.<sup>14</sup>

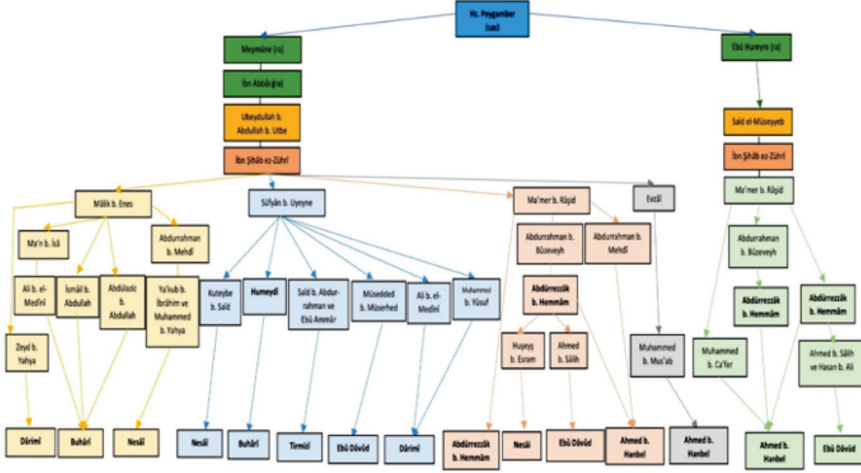
12 Ebû Dâvûd, "Et'ime", 48 (h. no: 3842).

13 Buhârî, "Zebâih ve's-sayd", 34 (h. no: 5539).

14 Ebû'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalâni, *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahihî'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1379), I, 343-344; IX, 669.



## Rivâyetin İsnad Yönünden Tahlili



İçerisine Fare Düşen Yağın Durumu ve Kullanımı ile İlgili Rivâyetin İsnâd Şeması

Ebû Hureyre (ra) rivâyetinin isnadı ile ilgili olarak yapılan değerlendirmeler şu şekildedir:

Humeydî'nin (ö. 219/834) *Müsned*'inde ve Buhârî'de (ö. 256/870) yer alan bilgiye göre, Süfyan b Uyeyne'ye bu rivâyetin Ma'mer tarafından Zührî --- Saïd b. el-Müseyyeb --- Ebû Hureyre (ra) tarikiyle de rivâyet edildiği söylenince, o da bu rivâyeti Zührî'den işitmediğini, ondan sadece Ubeydullah --- İbn Abbâs (ra) --- Meymûne (ra) tarikiyle defalarca dinlediğini ifade etmiştir.<sup>15</sup> Ayrıca hadisin râvilerinden Ma'n b. İsâ da bu rivâyet için "Mâlik b. Enes bize İbn Abbâs --- Meymûne tarikiyle sayamayacağım kadar tahdis etti" demiştir.<sup>16</sup>

Ebû Dâvûd'ta (ö. 275/889) yer alan bu rivâyetin râvilerinden Hasan b. Ali'nin naklettiğine göre ise; Abdürrezzâk b. Hemmâm şöyle demiştir: "Bu hadis pek çok defa Ma'mer --- Zührî --- Ubeydullah --- İbn Abbâs (ra) --- Meymûne (ra) tarikiyle rivâyet edilmiştir."<sup>17</sup>

15 Humeydî, *el-Müsned*, I, 149 (h. no:312); Buhârî, "Zebâih ve's-Sayd", 34 (h. no: 5538); Ebû's-Seâdât Meccüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esir, *Câmi'u'l-usûl li-ehâdisi'r-Rasûl*, thk. Abdülkadir el-Arnaût (Dimeşk: Mektebetü'dârü'l-beyân, 1969), VII, 103-104.

16 Buhârî, "Vudû", 67 (h. no: 236); İbnü'l-Esir, *Câmi'u'l-usûl*, VII, 103.

17 Ebû Dâvûd, "Et'ime", 48 (h. no: 3842). Ayrıca bkz. Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, I, 84 (h. no: 279).

Tirmizî de (ö. 279/892) Ma'mer'in, Zührî --- Saîd b. el-Müseyyeb --- Ebû Hureyre (ra) tarihiyle rivâyetinde hata ettiğini, doğru olanın Zührî --- Ubeydullah --- İbn Abbâs (ra) --- Meymûne (ra) tarihiyle rivâyet edilen hadis olduğunu kaydetmiştir. Ayrıca Tirmizî konu ile ilgili rivâyetlerin hasen sahih olduğunu ifade ederek, Zührî'den Meymûne'nin (ra) isminin geçmediği direkt olarak İbn Abbâs'tan (ra) nakledilen bir rivâyet daha bulunduğunu ama İbn Abbâs (ra) tarihiyle Meymûne'den (ra) nakledilen rivâyetin daha sahih olduğunu belirtmiştir.<sup>18</sup>

Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *Müsnedi*'nde de rivâyetlerden sonra, hadisin hükmü konusunda râvilerinin sika olduğu fakat Ma'mer'in bu isnadda hata yaptığı ifade edilmektedir.<sup>19</sup>

Görüldüğü gibi yağa düşen fare ile ilgili bu rivâyet; Ebû Hureyre'den (ra) nakledildiği isnadıyla hatalıdır. Bundan dolayı bu rivâyetin isnad değerlendirmesi yapılmamıştır.

İbn Abbâs (ra) --- Meymûne'den (ra) naklen gelen rivâyetlerin isnadı incelendiğinde ise bu rivâyetlerin ortak râvilerinin Meymûne (ra), İbn Abbâs (ra), Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe ve İbn Şihâb ez-Zührî olduğu, Zührî'den de onun önde gelen dört öğrencisi Mâlik b. Enes, Süfyân b. Uyeyne, Evzâi ve Ma'mer b. Raşîd tarafından nakledildiği görülmektedir.

### **Rivâyetin Ortak Râvileri Hakkında Yapılan Değerlendirmeler**

Meymûne (ra) ve İbn Abbâs (ra) rivâyetin sahabe râvileridir. Diğer râviler Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe (ö. 98-716), İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742) ve onun öğrencileri Ma'mer b. Raşîd (ö. 153/770), Evzâi (ö. 157/774), Mâlik b. Enes (ö. 179/795) ve Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814) hakkında yapılan değerlendirmeler şu şekildedir:

*Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe (ö. 716-98)*; tâbiûnun önde gelen alimlerinden olup, fukahâ-yi seb'a arasında yer almaktadır. Hadislerin birçoğunu ezbere bildiğinden dolayı hadis hâfızı olarak kabul edilir. Vâkîdî (ö. 207/823) onun "âlim, fakih, sika ve aynı zamanda şâir" olduğunu kaydetmiştir. İclî (ö. 261/875) onun gözünde problem olduğunu belirterek; "Medine'nin fakihlerinden, sika, sâeh lih, ilimleri kendisinde toplayan biri ve Ömer b. Abdülaziz'in hocası olduğunu"

18 Tirmizî, "Et'ime", 8 (h. no: 1798); Ayrıca bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bâri*, I, 344.

19 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XIII, 42 (h. no: 7601); XII, 100-101 (h. no: 7177).

ifade etmiştir. Hadis nakli konusundaki güvenilirliğinden dolayı Ebû Zür'a (ö. 264/878) tarafından "sika, me'mûn ve imam" olarak nitelendirilmiştir. Zehebî de (ö. 748/1348) onu "imam, hüccet, hâfız, müctehid, Medine müftüsü ve alimi" olarak tavsif etmiştir. Aynı zamanda onun hakkında "şairlerin en fakihî ve fakihlerin en şairî" değerlendirmesi de yapılmıştır. İbn Şihâb ez-Zührî de (ö. 124/742) hocasının ilmi yönden birikimini şu sözleriyle ifade etmiştir: "İlimden birçok şey işittim. Böylece hepsini tanıdığımı zannettim, ta ki Ubeydullah ile karşılaştıncaya kadar..." "O, bir ilim deryasıydı."<sup>20</sup>

*İbn Şihâb ez-Zührî* (ö. 742/124); Hadisleri tedvin eden ilk kişi olarak meşhur olmuştur. Fukahâ-yi seb'a'nın tamamından ilim tahsil ederek, bu ilimleri kendisinde topladığı kaydedilmiştir. Özellikle fikhî Saïd b. Müseyyeb'den (ö. 713/94), hadisi Urve b. Zübeyr'den (ö. 94/713), diğer ilimleri de Ubeydullah b. Abdullah'tan (ö. 98-716) öğrendiği belirtilmektedir. Kendi naklettiğine göre hocası Saïd b. Müseyyeb onun hakkında; "kendi yerine senin gibi birisini bırakan kimse ölmez" demiştir. İbn Uyeyne de Amr b. Dînâr'ın (ö. 126/744[?]) Zührî hakkındaki şu sözünü nakleder: "Hadisleri Zührî'den daha iyi yazan, düzenleyen kimse görmedim." Ayrıca Leys b. Sa'd'ın (ö. 791/175) anlattığına göre Ca'fer b. Rebîa, Arrâk b. Mâlik'e Medine'nin en fakihinin kim olduğunu sorar, o da Saïd b. Müseyyeb, Urve ve Ubeydullah b. Abdullah'ı anlatır. Daha sonra ise şöyle der: "Bana göre hepsinin en alimi İbn Şihâb'tır. Çünkü o, onların ilmini kendisinde toplamıştır." Ma'mer'in (ö. 153/770) bildirdiğine göre Ömer b. Abdülaziz de (ö. 101/720) onun hakkında şöyle söylemiştir: "Sünnet-i Mâziye'yi ondan başka bilen kimse kalmadı." Katâde b. Diâme (ö. 735/117) ve Mekhûl b. Ebû Müslim de (ö. 112/730) bu durumu ifade etmektedir.<sup>21</sup>

20 Ebû'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih el-İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, thk. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî, (Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1405), II, 111; Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'ir-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1400), XIX, 73-77; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dîmaşkî ez-Zehbî, *Siyeru a'lami'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâut ve heyeti (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1405), IV, 475-479; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dîmaşkî ez-Zehbî, *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407), VI, 421-423; Ebû'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Haydarabad: Matbaatu Meclis-i Dâiretü'l-Maarifî'n-Nizâmiyye, 1326), VII, 23-24; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî es-Süyûtî, *Tabakâtu'l-huffâz* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1403), 39-40; Cengiz Kallek, *Fukahâ-yi seb'a*, (İslam Ansiklopedisi: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları/İstanbul, 1996), XIII/214; Abdullah Karaman, *Ubeydullah b. Abdullah*, (İslam Ansiklopedisi: TDV Yayınları/İstanbul, 2012), XLII/18-19.

21 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXVI, 419-443; Zehebî, *Siyeru a'lami'n-nübelâ*, V, 326-350; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, IX, 445-451; Halit Özkan, *Zührî*, (İslam Ansiklopedisi: TDV Yayınları/İstanbul, 2013), XLIV/544-549.

*Ma'mer b. Râşid* (ö. 153/770); Yemen'e ilk defa rihle yapan kişi ve tasnif döneminde günümüze ulaşan en eski hadis eseri, *el-Câmî'nin* müellifidir. "Sika, sebt, hâfız, fakih, me'mûn, mutkin" tabirleriyle tavsif edilmiştir. Alimlerin onun hakkında değerlendirmelerinden bazıları da şu şekildedir: Yahya b. Maîn (ö. 848/233): "Mâlik b. Enes'ten sonra Ma'mer, Zührî'den rivâyet eden en güvenilir kişidir." Ahmed b. Hanbel (ö. 855/241): "Bir kimseyi Ma'mer'le kıyaslamaya çalıştığım da ilim konusunda onu ilerde buldum. İlim konusunda zamanının en istekli olanlarındandı. O, Yemen'e ilk rihle yapan kişiydi." Amr b. Alî el-Fellâs (ö. 249/864): "Ma'mer insanların en doğru sözlü olanıydı."<sup>22</sup>

*Evzâî* (ö. 157/774); Evzâiyye mezhebinin imamı, fıkıh ve hadis alimidir. "Şeyhu'l-İslâm, Şam ehlinin alimi, sika, me'mûn, sadûk" tabirleriyle tavsif edilmiştir. Alimlerin onun hakkında değerlendirmelerinden bazıları da şu şekildedir: Abdurrahman b. Mehdî (ö. 198/813-4): "Şam'da sünneti ondan daha iyi bilen yoktu. Kendi zamanlarında insanlar için dört imam vardır: Basra'da Hammâd b. Zeyd, Kûfe'de Süfyân es-Sevrî, Hicâz'da Mâlik b. Enes ve Şam'da Evzâî." İmam Şâfiî (ö. 820/204): "Fıkıhî hadisine benzeyen Evzâî'den başka birini görmedim." İclî: "İnsanların hayırlılarından sika bir kişidir."<sup>23</sup>

*Mâlik b. Enes* (ö. 179/795); Mâlikî mezhebinin imamıdır. *el-Muvatta'* isimli hadis eserinin müellifidir. "Hüccet, sika, me'mûn, sebt, fakih, âlim, İmâmü Dâru'l-Hicre" tabirleriyle tavsif edilmiştir. Alimlerin onun hakkında değerlendirmelerinden bazıları da şu şekildedir: Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814): "İlim alma konusunda Mâlik'ten daha iyisini görmedim." Ricâl tenkidi konusunda çok şiddetliydi. Mâlik sadece sahih olan hadisi nakleder ve sadece sika râviden hadis tahdis ederdi." İmam Şâfiî: "Mâlik bir hadis hakkında şüphe duyduğu zaman, hadisin tamamını atardı." Yahya b. Maîn: "Mâlik, Allah'ın yarattığı hüccetlerindendir. Fazileti kendisinde toplamış Müslümanların imamlarından bir imamdır." Zehebi: "Mâlik, ricâl tenkidi konusunda imamdı. Hâfız, işini iyi bilen ve yapan biriydi."<sup>24</sup>

22 İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, II, 290; Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, XXVIII, 303-311; Zehebî, *Siyeru a'lami'n-nübelâ*, VII, 5-18; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzibü't-Tehzib*, X, 243-246; İbrahim Hatiboğlu, *Ma'mer b. Râşid*, (İslam Ansiklopedisi: TDV Yayınları/İstanbul, 2003), XXVII/552-554.

23 İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, II, 83; Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, XVII, 307-315; Zehebî, *Siyeru a'lami'n-nübelâ*, VII, 107-134; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzibü't-Tehzib*, VI, 238-242; Salim Ögüt, *Evzâî*, (İslam Ansiklopedisi: TDV Yayınları/İstanbul, 1995), XI/546-548.

24 Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî Kâdî İyâz, *Tertibü'l-medârik ve takribü'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*, thk. Muhammed b. Tâvî et-Tancı vd. (Mahmûdiyye/Fas: Matbaatü Faddâle, ts.), I, 77, 138, 172, 189, 190; Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, XXVII, 91-120; Zehebî, *Siyeru a'l-*

*Süfyân b. Uyeyne* (ö. 198/814); Tebeu't-tâbiîn neslinden hadis âlimi ve hâfızıdır. İbn Şihâb ez-Zührî'den gelen rivâyetler konusunda İmam Mâlik ile birlikte en güvenilir kimse olduğu nakledilmektedir. "Büyük imam, asrın hâfızı, Şeyhu'l-İslâm, hicaz muhaddisi, sika, sebt" tabirleriyle tavsif edilmiştir. Alimlerin onun hakkındaki değerlendirmelerinden bazıları da şu şekildedir: Abdurrahman b. Mehdî: İbn Uyeyne Hicâz'ın hadisi konusunda insanların en bilgilisiydi." İmam Şâfiî: "Şayet Mâlik ve Süfyân olmasaydı, Hicaz'ın ilmi yok olup giderdi." Ahmed b. Hanbel: "Sünnetleri ondan daha iyi bilen birini görmedim." İclî (ö. 875/261): "İbn Uyeyne hadis konusunda güvenilirdir (sika, sebt)."<sup>25</sup>

## Rivâyetin Diğer Râvileri Hakkında Yapılan Değerlendirmeler

Rivâyetin farklı tariklerinde aynı râvilerin geçmesi durumunda tekrara düşmek adına ilk geçtikleri yerlerde onlar hakkındaki değerlendirmeler nakledilmiştir.

### 1. Rivâyet

**1a. (Mâlik b. Enes Rivâyeti):** Bu rivâyetin râvileri hakkında ortak râviler bölümünde değerlendirme yapılmıştır.

**1b. (Ahmed b. Hanbel Rivâyeti):** *Abdurrahman b. Mehdî* (ö. 198/813-14); Alimlerin onun hakkındaki bazı değerlendirmeleri şöyledir: İmam Şâfiî; "dünyada onun benzeri birini tanımadım." Ahmed b. Hanbel: "Abdurrahman b. Mehdî meçhul bir râviden rivâyette bulunduğu zaman bile o hüccettir." Ali b. el-Medîni (ö. 234/848-49): "Yahya b. Saîd ve Abdurrahman b. Mehdî'nin bir benzerini görmedik. Ricâl ilmini Yahya b. Saîd'ten, hadis ilmini de Abdurrahman b. Mehdî'den daha iyi bilen birini görmedim." Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 277/890): "imam, sika, Hammâd b. Zeyd'in ashabının en güvenilir olanıdır." Ayrıca onun hakkında İbn Sa'd (ö. 230/845), "sika, çok hadis sahibi", Zehebî, "hâfız, nâkîd, seyyidü'l-huffâz, imam", İbn Hacer de "sika, sebt, hâfız, ricâl ve hadis bilgini" değerlendirmelerinde bulunmuştur. İbn

*mi'n-nübelâ*, VIII, 48-135; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzibü't-Tehzib*, X, 5-9; Ahmet Özel, *Mâlik b. Enes*, (İslam Ansiklopedisi: TDV Yayınları/İstanbul, 2003), XXVII/506-513.

25 İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, I, 417; Mizzi, *Tehzibü'l-Kemâl*, XI, 177-196; Zehebî, *Siyeru'd'lami'n-nübelâ*, VIII, 454-475; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dimaşkı ez-Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, thk. Zekeriyya Amirât (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1419), I, 193-194; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzibü't-Tehzib*, IV, 117-122; İbrahim Hatiboğlu, *Süfyân b. Uyeyne*, (İslam Ansiklopedisi: TDV Yayınları/İstanbul, 2013), XXXVIII/28-29.

Hibbân da (ö. 354/965) onu “*es-Sikât*” isimli eserinde zikrederek, onun “itkan sahibi hâfızlardan ve dinde vera sahibi kimselerden” olduğunu kaydetmiştir.<sup>26</sup>

**1c. (Buhârî Rivâyeti):** *Ali b. Abdullah (Ali b. el-Medîni)*. (ö. 234/848-49); Nesâî (ö. 303/915), onun hakkında “hadis için yaratılmış” demiştir. Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) onun, döneminin hadis imamlarından biri olduğunu kaydetmiştir. Zehebî, “hâfız, şeyh, imam, hüccet, emîrül-mü’minîn fi’l-hadis”, İbn Hacer de “sika, sebt, imam, zamanının hadis ve illel konusunu en iyi bilen kişisi” olarak tavsif etmiş ve İbn Hibbân da onu “*es-Sikât*” isimli eserinde zikretmiştir.<sup>27</sup>

**1c. (Buhârî Rivâyeti):** *Ma’n b. İsâ (Ebû Yahyâ)*. (ö. 198/814); İbn Sa’d onu, “çok hadis rivâyet eden sika, sebt ve me’mûn”, Ebû Hâtîm er-Râzî, “Mâlîk’in ashabının en güvenilir (sebt)”, Zehebî, “imam, hâfız, sebt”, İbn Hacer de “sika, sebt ve hadis imamlarından biri” olarak tavsif ederken, İbn Hibbân da onu “*es-Sikât*” isimli eserinde zikretmiştir.<sup>28</sup>

## 2. Rivâyet

**2a. (Dârimî Rivâyeti):** Bu rivâyetin râvileri hakkında ortak râviler bölümünde ve yukarıda değerlendirme yapılmıştır.

26 Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa’d b. Menî’ el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, thk. İhsân Abbâs, (Beyrut: Dâru Sâdr, 1968), VII, 297; Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve’t-ta’dil* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-türâsi’l-Arabî, 1271), V, 288-290; Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *es-Sikât*, thk. Şerafeddin Ahmed (Beyrut: Dâru’l-fikr, 1395), VIII, 373; Mizzî, *Tehzibü’l-Kemâl*, XVII, 430-432; Zehebî, *Siyeru a’lami’n-nübelâ*, IX, 192-209; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî ez-Zehebî, *el-Kâşif fi ma’rifeti men lehu rivâyetun fi’l-kütübî’s-sitte*, thk. Muhammed Avvâme, Ahmed Muhammed en-Nemr, (Cidde: Dâru’l-Kible, 1413), I, 645; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzibü’t-Tehzib*, VI, 279-281; Ebû’l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbü’t-Tehzib*, thk. Muhammed Avvâme (Halep: Dâru’r-Reşid, 1486), 351; Mücteba Uğur, *Abdurrahman b. Mehdi* (İslam Ansiklopedisi: TDV Yayınları/İstanbul, 1988), I/167-168.

27 *Nesâî*, “Menâsik-i hac”, 187 (2990); İbn Hibbân, *es-Sikât*, VIII, 469-470; Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd* (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-İlmiyye, ts.), XI, 458-473; Mizzî, *Tehzibü’l-Kemâl*, XXI, 5-34; Zehebî, *Siyeru a’lami’n-nübelâ*, XI, 41-60; Zehebî, *el-Kâşif*, II, 42-43; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzibü’t-Tehzib*, VII, 349-358; İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbü’t-Tehzib*, 403; Mehmet Ali Sönmez, *Ali b. Medîni*, (İslam Ansiklopedisi: TDV Yayınları/İstanbul, 1989), II/411.

28 İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, V, 437; İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve’t-ta’dil*, VIII, 277-278; İbn Hibbân, *es-Sikât*; Mizzî, *Tehzibü’l-Kemâl*, XXVIII, 336-339; Zehebî, *Siyeru a’lami’n-nübelâ*, IX, 304-306; Zehebî, *el-Kâşif*, II, 284; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzibü’t-Tehzib*, X, 252-253; İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbü’t-Tehzib*, 542; Orhan Çeker, *Ma’n b. İsâ* (İslam Ansiklopedisi: TDV Yayınları/İstanbul, 2003), XXVII/555.

**2b. (Buhârî Rivâyeti):** *Abdulaziz b. Abdullah el-Üveysî* (ö. ?); Ya'kûb b. Şeybe (ö. 262/875) ve Ebû Dâvûd es-Sicistânî (ö. 275/889) onu, "sika", Ebû Hâtim er-Râzî, "sadûk", Halîfî (ö. 446/1055), "sika, muttefekun aleyh", Zehebî, "sika, çok hadis rivâyet eden, imam, hüccet, fakih", İbn Hacer de "sika, fakih" olarak tavsif ederken, İbn Hibbân da onu "*es-Sikât*" isimli eserinde zikretmiştir.<sup>29</sup>

**2c. (Ebû Dâvûd Rivâyeti):** *Müsedded b. Müserhed (Ebü'l-Hasen)*. (ö. 228/843); onun hakkında Yahyâ b. Maîn ve Ahmed b. Hanbel, "sadûk", İclî, Ebû Hâtim er-Râzî, Nesâî, "sika", Zehebî, "hâfız, imam, hüccet, hadisi en iyi bilenlerden ve en güvenilir imamlardan birisi", İbn Hacer de "sika, hâfız" değerlendirmesinde bulunmuştur. İbn Hibbân da onu "*es-Sikât*" isimli eserinde zikretmiştir.<sup>30</sup>

### 3. Rivâyet

**3a. (Humeydî Rivâyeti):** *Humeydî* (ö. 219/834); "*el-Müsned*" isimli eserin müellifidir. İbn Sa'd onu, "sika ve çok hadis sahibi", Ahmed b. Hanbel, "imam", Ebû Hâtim er-Râzî, "insanların en güvenilirlerinden, İbn Uyeyne ashabının reisi, sika, sebt, imam", Hâkim en-Nîsâbü'rî (ö. 405/1014), "sika, me'mûn", Hatîb el-Bağdâdî, "sika, sebt, hüccet ve çok sayıda meşhur hadis sahibi", Zehebî, "imam, hâfız, fakih, şeyhu'l-harem, önemli alimlerden biri", İbn Hacer de "sika, hâfız, fakih" olarak nitelendirmiştir. İbn Hibbân da onu "*es-Sikât*" isimli eserinde zikretmiş ve "sâhib-i sünnet" tabiriyle tavsif etmiştir.<sup>31</sup>

**3b. (Dârimî Rivâyeti):** *Muhammed b. Yûsuf el-Firyâbî* (ö. 212/827); onun hakkında Buhârî, "zamanının en faziletlielerindendi", İclî ve Nesâî "sika", Ebû Hâtim er-Râzî,

29 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, V, 387; İbn Hibbân, *es-Sikât*, VIII, 396; Ebû Ya'lâ Halîl b. Abdillâh b. Ahmed el-Kazvîni el-Halîlî, *el-İrşâd fi ma'rifeti 'ulemâ'î'l-hadis*, thk. Muhammed Saîd b. Ömer İdrîs (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), I, 229; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XVIII, 160-162; Zehebî, *Siyeru a'lami'n-nübelâ*, X, 389; Zehebî, *el-Kâşif*, I, 656; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, VI, 345-346; İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbü't-Tehzîb*, 357.

30 İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, II, 272; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, VIII, 438; İbn Hibbân, *es-Sikât*, IX, 200; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXVII, 443-448; Zehebî, *Siyeru a'lami'n-nübelâ*, X, 591-595; Zehebî, *el-Kâşif*, II, 256; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, X, 107-109; İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbü't-Tehzîb*, 528; Zekerîya Güler, *Müsedded b. Müserhed* (İslam Ansiklopedisi: TDV Yayınları/İstanbul, 2006), XXXII/82-83.

31 İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, V, 502; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, V, 56-57; İbn Hibbân, *es-Sikât*, VIII, 341; Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *Telhisü'l-müteşâbih fi'r-resm ve himâyetü mâ eşkele minhü 'an bevâdirî't-tashîf ve'l-vehm*, thk. Sükeyne eş-Şihâbî (Dimeşk: Dâru Talâs, 1985), I, 22; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XIV, 512-515; Zehebî, *Siyeru a'lami'n-nübelâ*, X, 616-621; Zehebî, *el-Kâşif*, I, 552; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, V, 215-216; İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbü't-Tehzîb*, 303; Ahmet Yücel, *Humeydî, Abdullah b. Zübeyr* (İslam Ansiklopedisi: TDV Yayınları/İstanbul, 1998), XVIII/357.

“sadûk, sika”, Zehebî, “imam, hâfız, Şeyhu'l-İslâm”, İbn Hacer de “sika, fâdil” değerlendirmesinde bulunmuştur. Ayrıca Zehebî, insanların onun için Filistin sahilinde yer alan Kaysâriyye'ye rihle yaptıklarını belirterek, onun “Kaysâriyye muhad-disi” olduğunu ifade etmiştir. İbn Hibbân onu *es-Sikât* isimli eserinde zikretmiş ve “onun Allah'ın hayırlı kullarından olduğunu” kaydetmiştir. Bununla birlikte İclî'nin ifade ettiğine göre; bazı Bağdatlılar kendisine, Muhammed b. Yusûf'un Süfyan'dan rivâyet ettiği yüz elli hadiste hata yaptığını söylemiştir.<sup>32</sup>

**3c. (Dârimî Rivâyeti):** *Zeyd b. Yahyâ* (ö. 207/822/823); onun hakkında Ebû Zür'a, “Şam'ın fetva ehliendir”, Ahmed b. Hanbel, İclî, Hatîb el-Bağdâdî, Zehebî ve İbn Hacer, “sika” değerlendirmesinde bulunmuş ve İbn Hibbân da onu “*es-Sikât*” isimli eserinde zikretmiştir.<sup>33</sup>

**3d. (Buhârî Rivâyeti):** Bu rivâyetin râvileri hakkında ortak râviler bölümünde ve yukarıda değerlendirme yapılmıştır.

**3e. (Tirmizî Rivâyeti):** *Saîd b. Abdurrahmân el-Mahzûmî* (ö. 4-863/249); Zehebî onu, İbn Hacer de “sika” olarak tavsif etmiştir. Nesâî'nin onun hakkında “lâ be'se bih”<sup>34</sup> yanında “sika” değerlendirmesi de bulunmaktadır. İbn Hibbân da onu “*es-Sikât*” isimli eserinde zikretmiştir.<sup>35</sup>

**3e. (Tirmizî Rivâyeti):** *Ebû Ammâr* (ö. 9-858/244); Nesâî ve İbn Hacer onu, “sika”, Zehebî ise “imam, hâfız, hüccet” olarak tavsif etmiş ve İbn Hibbân da onu “*es-Sikât*” isimli eserinde zikretmiştir.<sup>36</sup>

32 İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, II, 257; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, VIII, 119-120; İbn Hibbân, *es-Sikât*, IX, 57; Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, XXVII, 52-60; Zehebî, *Siyeru a'lami'n-nübelâ*, X, 114-118; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XV, 400-401; Zehebî, *el-Kâşif*, II, 232; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzibü't-Tehzib*, IX, 535-537; İbn Hacer el-Askalânî, *Takribü't-Tehzib*, 515; Ali Osman Koçkuzu, *Firyâbî, Muhammed b. Yusuf*, (İslam Ansiklopedisi: TDV Yayınları/İstanbul, 1996), XIII, 146.

33 İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, I, 379; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, VIII, 444; İbn Hibbân, *es-Sikât*, VIII, 250; Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, X, 118; Zehebî, *el-Kâşif*, I, 419; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzibü't-Tehzib*, III, 428-429; İbn Hacer el-Askalânî, *Takribü't-Tehzib*, 225.

34 “Lâ be'se bih” ve benzeri ifadelerle adaletine hükmedilen bir râvinin hadisinin yazılacağı belirtilmiş ancak zabtının ortaya çıkması için de gözden geçirilmesi gerektiği ifade edilmiştir. Bkz. İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, II, 37; Ebû Amr Takıyyüddin Osmân b. Salâhiddin Abdurrahmân b. Müsâ eş-Şehrezürî İbnü's-Salâh, *Mukaddimetü İbni's-Salâh (Ulûmu'l-hadis)* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1425), 77; Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 195.

35 Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, *Tesmiyetü'ş-şuyûh*, thk. Kâsım Ali Sa'd (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1424), 101; İbn Hibbân, *es-Sikât*, VIII, 270; Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, X, 526; Zehebî, *el-Kâşif*, I, 439-440; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzibü't-Tehzib*, IV, 55; İbn Hacer el-Askalânî, *Takribü't-Tehzib*, 238.

36 İbn Hibbân, *es-Sikât*, VIII, 187; Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, VI, 358-361; Zehebî, *Siyeru a'lami'n-nübelâ*,



**3f. (Nesâî Rivâyeti):** *Kuteybe b. Saîd* (ö. 240/855); Yahya b. Maîn ve Ebu Hâtîm er-Râzî onun hakkında “sika”, Nesâî “sika, me’m’un” değerlendirmesinde bulunurken, Zehebî, “Şeyhu’l-İslâm, Rivâyetü’l-İslâm, muhaddis, imam, sika”, İbn Hacer de “sika, sebt” olarak tavsif etmiş, İbn Hibbân da onu “*es-Sikât*” isimli eserinde zikretmiştir.<sup>37</sup>

#### 4. Rivâyet

**4a. (Abdürrezzâk b. Hemmâm Rivâyeti):** *Abdürrezzâk b. Hemmâm* (ö. 211/826-27); “*el-Musannef*” isimli eserin müellifi Yemen’li alimdir. Ma’mer b. Râşid başta olmak üzere Süfyân es-Sevrî, Süfyân b. Uyeyne ve Mâlik b. Enes’ten hadis tahsil etmiştir. İclî, “sika”, Ya’kûb b. Şeybe, “sika, sebt”, Zehebî, “el-hâfizu’l-kebîr, allâme, Ye’men’in âlimi, sika alimlerden biri, imam, şeyhu’l-İslâm, muhaddisu’l-vakt”, İbn Hacer de “sika, hâfız” olarak tavsif etmiştir. Ahmed b. Sâlih de bu konuda şöyle demiştir: “Ahmed b. Hanbel’e; hadisi Abdürrezzâk’tan daha güzel birini gördün mü? dedim, hayır, dedi.” Ebû Hâtîm er-Râzî de onun hadisinin yazılıp ve onunla ihticâc edilebileceğini nakletmektedir. İbn Hibbân da onu “*es-Sikât*” isimli eserinde zikretmiştir.<sup>38</sup>

**4b. (Ahmed b. Hanbel Rivâyeti):** *Abdurrahman b. Bûzeveyh* (ö. ?); Ahmed b. Hanbel, onu hayırla anıp övmüştür. Onun hakkında Zehebî, “sika”, İbn Hacer de “makbul” değerlendirmesinde bulunmuştur.<sup>39</sup>

**4c. (Nesâî Rivâyeti):** *Huşeyş b. Eqram* (ö. 867/253); onun hakkında Nesâî, “sika”, Zehebî, “hâfız, sebt, imam, hâfız, hüccet, sâhib-i sünnet ve ittibâ”, İbn Hacer de “sika, hâfız” değerlendirmesinde bulunmuştur.<sup>40</sup>

XI, 400-401; Zehebî, *el-Kâşif*, I, 332; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzibü’t-Tehzib*, II, 333-334; İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbü’t-Tehzib*, 166.

37 Nesâî, *Tesmiyetü’ş-şuyûh*, 70; İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve’t-ta’dil*, VII, 140; İbn Hibbân, *es-Sikât*, IX, 20; Mizzî, *Tehzibü’l-Kemâl*, XXIII, 523-537; Zehebî, *Siyeru a’lami’n-nübelâ*, XI, 13-24; Zehebî, *el-Kâşif*, II, 134; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzibü’t-Tehzib*, VIII, 358-361; İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbü’t-Tehzib*, 454; Kamil Çakın, *Kuteybe b. Saîd* (İslam Ansiklopedisi: TDV Yayınları/İstanbul, 2002), XXVI/491-492.

38 İclî, *Ma’rifetü’s-sikât*, II, 93; İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve’t-ta’dil*, VI, 38-39; İbn Hibbân, *es-Sikât*, VIII, 412; Mizzî, *Tehzibü’l-Kemâl*, XVIII, 52-61; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dimaşkı ez-Zehabî, *Mizânü’l-i’tidâl fi nakdi’r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru’l-ma’rife, 1382), II, 609-614; Zehebî, *Siyeru a’lami’n-nübelâ*, IX, 563-580; Zehebî, *el-Kâşif*, 651; Zehebî, *Tezkiratü’l-huffâz*, I, 266-267; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzibü’t-Tehzib*, VI, 310-315; İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbü’t-Tehzib*, 354; Ali Akyüz, *Abdürrezzâk es-San’ânî* (İslam Ansiklopedisi: TDV Yayınları/İstanbul, 1988), I/298-299.

39 İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve’t-ta’dil*, V, 217; Mizzî, *Tehzibü’l-Kemâl*, XVII, 7; Zehebî, *Târihu’l-İslâm*, IX, 477; Zehebî, *el-Kâşif*, I, 623; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzibü’t-Tehzib*, VI, 149; İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbü’t-Tehzib*, 337.

40 Nesâî, *Tesmiyetü’ş-şuyûh*, 100; Mizzî, *Tehzibü’l-Kemâl*, VIII, 251-253; Zehebî, *Siyeru a’lami’n-nü-*

## 5. Rivâyet:

**5a. (Buhârî Rivâyeti):** *İsmâil b. Abdullah (Ebû Üveys)*. (ö. 226/841); Hıfz ve itkan yönünden tenkit edildiği nakledilmektedir. Onun hakkında Ahmed b. Hanbel, "lâ be'se bih", Ebû Hâtim er-Râzî, "mahalletü's-sıdk" değerlendirmesinde bulunmuş ve onun hata yaptığını da ifade etmek için "muğaffel" tabirini kullanmıştır. İbn Ebû Hayseme (ö. 279/892-93), Yahya b. Maîn'in onun hakkında "sadûk", hafızası zayıf ve istenildiği gibi güçlü değildir (leyse bizâke<sup>41</sup>) dediğini nakletmiştir. Nesâî ise onu "zayıf" olarak değerlendirmiştir. Halîlî'nin naklettiğine göre Ebû Hâtim, onun dayısı Mâlik'ten hadis naklinde güvenilir (sebt) olduğu görüşündedir. İbn Hacer de onu "sadûk" olarak değerlendirirken hafızasından hadis naklettiği zaman hata yaptığını da ifade etmiştir. Kısaca İsmâil b. Abdullah (Ebû Üveys)'ı zayıf kabul edenler zabt konusunda kusurlu olduğunu, rivâyet ederken hata yaptığını belirtmektedir.<sup>42</sup>

## 6. Rivâyet

**6a. (Ebû Dâvûd Rivâyeti):** *Ahmed b. Sâlih (İbnü't-Taberî)*. (ö. 248/862); Onun hakkında Buhârî, "sika, sadûk", Ahmed b. Hanbel, "sebt, sika, sâhib-i sünnet, İclî, "sika, sâhib-i sünnet", Ebû Hâtim er-Râzî, "sika", Halîlî, "sika, hâfız", Hatîb el-Bağfî dâdî, "hâfız, ilelü'l-hadis alimi", Mizzî (ö. 742/1341), "hâfız ve imam", Zehebî, "sika, sebt, imamü'l-kebîr, Mısır diyarında zamanının hâfızı ve alimi", İbn Hacer de "sika, hâfız" olarak tavsif ederken, İbn Hibbân da onu "*es-Sikât*" isimli eserinde zikretmiştir. Nesâî ise onun hakkında "sika ve me'mûn değildir" değerlendirmesinde bulunmuştur. Ayrıca Nesâî'nin, Muâviye b. Sâlih'ten işittiğine göre; Muâviye b. Sâlih, Yahya b. Maîn'e Ahmed b. Sâlih hakkında sormuş ve o da "filozofmuş gibi konuşan bir *kezzâbt* (yalancısıdır)" cevabını vermiştir. İbn Hibbân *es-Sikât* isimli

*belâ*, XII, 250-251; Zehebî, *el-Kâşif*, I, 372; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzibü't-Tehzib*, III, 142; İbn Hacer el-Askalânî, *Takribü't-Tehzib*, 193.

41 "O râvi aradığın gibi (kuvvetli) değildir." demektir. Cerhin ilk mertebesine delalet ettiği ifade edilmektedir. Hakkında bu hüküm verilen râvinin rivâyetlerinin büsbütün reddedilmeyip ve itibar için yazılabileceği kaydedilmektedir. Bkz. Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, 201.

42 Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *ed-Duafâ` ve'l-metrûkîn*, thk. Mahmûd İbrâhim Zâyed (Halep: Dâru'l-Vaî, 1396), 17; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, II, 180-181; Halîlî, *el-İrşâd*, I, 347-348; Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, III, 124-129; Zehebî, *el-Kâşif*, I, 247; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzibü't-Tehzib*, I, 310-312; İbn Hacer el-Askalânî, *Takribü't-Tehzib*, 108; İsmâil Hakkı Ünal, *İsmâil b. Ebû Üveys* (İslam Ansiklopedisi: TDV Yayınları/İstanbul, 2001), XXIII/95.

eserinde Yahyâ b. Maîn'in, Ahmed b. Sâlih ile ilgili değerlendirmesinde isim karışıklığından kaynaklı hata olduğunu, onun cerhettiği kişinin Ahmed b. Sâlih eş-Şemûmî olduğunu ifade etmiştir. İbn Hacer de İbn Hibbân'ın bu görüşüne atıfta bulunarak eserinde bu durumu belirtmiştir. Zehebî de Yahya b. Maîn'in Ahmed b. Sâlih hakkındaki sözlerini kayda değer bulmamış, Nesâî'nin onunla ilgili değerlendirmesini de Buhârî'nin Ahmed b. Sâlih'le ihticâc ettiğini belirterek kabul etmemiştir.<sup>43</sup>

## 7. Rivâyet

**7a. (Nesâî Rivâyeti):** *Ya'kub b. İbrahim ed-Devrakî* (ö. 252/866); Ebû Hâtim er-Râzî onu, "sadûk", Nesâî, "sika", Hatîb el-Bağdâdî, "sika, hâfız, mutkin", Zehebî, "hâfız, imam, hüccet", İbn Hacer de "sika, hâfız" olarak tavsif etmiş ve İbn Hibbân da onu "es-Sikât" isimli eserinde zikretmiştir.<sup>44</sup>

**7a. (Nesâî Rivâyeti):** *Muhammed b. Yahya b. Abdullah en-Nisâbûrî* (Zühli). (ö. 258/872); "ez-Zühriyyât" isimli eserin müellifidir. Onun hakkında Ebû Zür'a, "Müslümanların imamlarından bir imam", Ebû Hâtim er-Râzî, "sika", Nesâî, "sika, me'mûn, sebt ve hadis konusunda imamlardan biri", Hatîb el-Bağdâdî, "İraklı imamlardan, itkan sahibi hâfızlardan ve çok güvenilir râvilerden (es-sikâtü'l-me'mûnîn) biri", Zehebî, "imam, allâme, hâfız, bârî, Şeyhu'l-İslâm, doğu ehlinin imamı, Horasan'da ehli hadisin imamı", İbn Hacer de "imam, sika, hâfız, celîl" nitelendirmesinde bulunmuştur. İbn Hibbân da onu "es-Sikât" isimli eserinde zikretmiştir.<sup>45</sup>

43 İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, I, 192; Nesâî, *ed-Duafâ' ve'l-metrûkîn*, 22; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, II, 56; İbn Hibbân, *es-Sikât*, VIII, 25-26; Halîlî, *el-İrşâd* I, 424; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, IV, 195-201; Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, IV, 38-41; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, I, 340-355; Zehebî, *Siyeru a'lami'n-nübelâ*, XII, 160-177; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkı ez-Zehebî, *er-Ruvâtü's-sikât el-mütekelleme fihim bimâ lâ yücübü reddehüm*, thk. Muhammed İbrahim el-Mevsilî (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1412), 46; Zehebî, *el-Kâşif*, I, 195-196; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, I, 39-42; İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbü't-Tehzîb*, 80; S. Kemal Sandıkçı, *Ahmed b. Sâlih et-Taberî* (İslam Ansiklopedisi: TDV Yayınları/İstanbul, 1989), II/132; Osman Oruçhan, "İbn Hacer'in Yalancılıkla İtham Edilen Buhari Ravileri Savunusu Üzerine Bir Değerlendirme", *Journal of Turkish Studies* 11/17 (2016), 492-495.

44 Nesâî, *Tesmiyyetü's-şuyuh*, 71; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, IX, 202; İbn Hibbân, *es-Sikât*, IX, 286; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIV, 277-279; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXXII, 311-314; Zehebî, *Siyeru a'lami'n-nübelâ*, XII, 141-144; Zehebî, *el-Kâşif*, II, 393; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, XI, 381-382; İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbü't-Tehzîb*, 607; Selman Başaran, *Devrakî, Ya'kub b. İbrahim* (İslam Ansiklopedisi: TDV Yayınları/İstanbul, 1994), IX/248.

45 Nesâî, *Tesmiyyetü's-şuyuh*, 33; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, VIII, 125; İbn Hibbân, *es-Sikât*, IX, 115; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, III, 415-420; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXVI, 617-631; Ze-

## 8. Rivâyet

**8a. (Ahmed b. Hanbel Rivâyeti):** Muhammed b. Mus'ab (ö. 4-823/208); onun hakkında, Nesâî, "zayıf", Hatîb el-Bağdâdî, "hafızasından kaynaklı çok hata yapan birisi", Zehebî, "onda zayıflık var", İbn Hacer de "sadûk, çokça hata yapan (kesîru'l-galat)" değerlendirmesinde bulunmuştur. Ebû Hâtîm er-Râzî de hadis rivâyetinde tam anlamıyla güvenilir olmadığı ifade etmek için onu "leyse bi kavî"<sup>46</sup> olarak nitelendirirken, İbn Hibbân da onu "el-Mecrûhîn" isimli eserinde zikrederek, isnadları değiştirmeye varan hatalar yapacak kadar hafızasının kötü olduğunu ve infirâd ettiği durumlarda onunla ihticâc etmenin caiz olmadığını ifade etmiştir.<sup>47</sup>

Rivâyetin isnadları incelendiğinde, râvilerin hiçbirinin yalancılıkla itham edilen kimselerden olmadığı, sadece iki râvinin (5a. İsmâil b. Abdullah ve 8a. Muhammed b. Mus'ab) hafızasındaki kusurdan dolayı cerh edildiği anlaşılmaktadır. Bu iki râvi dışındaki râvilerin tamamının alimler tarafından güvenilir kabul edilmesi ve rivâyetin birden fazla tarikten gelmiş olmasına rağmen, rivâyetler arasında anlamı bozmayacak düzeyde mana ile rivâyetten kaynaklanan küçük farklılıklar olması ve böylece rivâyetlerin birbirini desteklemesi, bu rivâyetin isnad yönünden sahih olduğunu göstermektedir.

## Rivâyetin Metin Yönünden Tahlili

Bu bölümde rivâyetin farklı tariklerinden gelen metinlerdeki farklılıklara değinilecektir. İbn Abbâs (ra) --- Meymûne'den (ra) nakledilen **birinci** rivâyette Hz. Peygamber'e (sas) yağ içine düşen farenin durumu hakkında sorulmakta ve O da (sas) şöyle buyurmaktadır: "Onu (fareyi) ve etrafındaki kısmı çıkarıp, atınız." **İkinci** rivâyette birinci rivâyetten farklı olarak "**iyiniz**" ibaresi bulunmakta; "onu (fareyi) ve etrafındaki kısmı atınız, "**iyiniz**" şeklinde yer almaktadır. **Üçüncü** rivâyette

hebî, *Siyeru a'lami'n-nübelâ*, XII, 273-285; Zehebî, *el-Kâşif*, II, 229; İbn Hacer el-Askalâni, *Tehzibü't-Tehzib*, IX, 511-516; İbn Hacer el-Askalâni, *Takribü't-Tehzib*, 512; Mehmet Emin Özafşar, "Zühli", (İslam Ansiklopedisi: TDV Yayınları/İstanbul, 2013); XLIV, 543-544.

46 "Kuvvetli değildir" anlamına gelen cerh lafzıdır. Hakkında bu hüküm verilen râvinin hadisi itibar için yazılır. Bkz. İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dil*, II, 37; Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, 201.

47 İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dil*, VIII, 102-103; Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *Kitâbü (Ma'rifeti'l-mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-du'afâ' ve'l-metrûkîn*, thk. Mahmûd İbrâhîm Zâyed (Halep: Dârul-Vaî, ts.), II, 293-294; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, III, 276-279; Mizzi, *Tehzibü'l-Kemâl*, XXVI, 460-464; Zehebî, *el-Kâşif*, II, 222; İbn Hacer el-Askalâni, *Tehzibü't-Tehzib*, IX, 458-460; İbn Hacer el-Askalâni, *Takribü't-Tehzib*, 507.

ilk iki rivâyetten farklı olarak farenin durumu ile ilgili yağın içine düşerek **öldüğü** bilgisi yer almakta ve Hz. Peygamber'e (sas) birinci ve ikinci rivâyetlere ilave olarak yağ içine düşüp **ölen** farenin durumu hakkında sorulmaktadır. O da (sas) şöyle buyurmaktadır: *"Onu (fareyi) ve etrafındaki kısmı atınız, onu yiyiniz."* **Dördüncü** rivâyette ise yağın özelliğine göre (**kati-sıvı**) kullanımı ve hükmü ile ilgili diğer üç rivâyete göre daha detaylı bilgiler yer almakta farenin **ölü** olduğuna dair bir bilgi yer almamaktadır. Hz. Peygamber'e (sas) yağ içine düşen farenin durumu hakkında sorulmakta ve O (sas) da şöyle buyurmaktadır: *"Yağın içine fare düştüğü zaman eğer yağ **kati** ise onu (fareyi) ve etrafındaki kısmı atınız, eğer **sıvı** (erimiş) ise ona yaklaşmayınız."* **Beşinci** rivâyette ikinci rivâyetten farklı olarak **"yağınızı yiyiniz"** şeklinde yer almaktadır. Rivâyet şöyledir: *"Onu (fareyi) ve etrafındaki kısmı atınız ve **yağınızı yiyiniz."*** **Altıncı** rivâyette ise diğer rivâyetlerden farklı olarak bir soru üzerine cevap verilme durumu söz konusu değildir. Doğrudan Resûlullah'ın (sas) şöyle buyurduğu nakledilmektedir: *"Yağın içine fare düştüğü zaman eğer yağ **kati** ise onu (fareyi) ve etrafındaki kısmı atınız, eğer **sıvı** (erimiş) ise ona yaklaşmayınız."* **Yedinci** rivâyette ise diğer tüm rivâyetlerden farklı olarak farenin içerisine düştüğü yağın **kati** özellikte olduğu ifade edilmekte ve Hz. Peygamber'e (sas) **kati yağ** içine düşen farenin durumu hakkında sorulmaktadır. O da (sas) şöyle buyurmaktadır: *"Onu (fareyi) ve etrafındaki kısmı atınız."* Görüldüğü üzere bu rivâyette farenin **ölü** olduğu ifade edilmemektedir. **Sekizinci** ve **son rivâyette** de diğer rivâyetlerden farklı olarak soruyu soran kişi **Meymûne (ra)** olarak nakledilmektedir. Ayrıca rivâyette yağın **kati** özellikte olduğu bilgisi ve sonunda da **"yağınızı yiyiniz"** ibaresi yer almaktadır. Bu rivâyette şu şekildedir: Hz. Peygamber (sas)'in eşi **Meymûne (ra)**, Resûlullah'a (sas) **kati** yağ içine düşen farenin durumu hakkında sorduğunda, O (sas) şöyle buyurmuştur: *"Onu (fareyi) ve etrafındaki kısmı atınız ve **yağınızı yiyiniz."***

Ebû Hureyre (ra)'den naklen gelen **birinci** rivâyet ise metin açısından yukarıdaki **dördüncü** rivâyetle aynıdır: Hz. Peygamber'e (sas) yağ içine düşen farenin durumu hakkında sorulmakta ve O (sas) şöyle buyurmaktadır: *"Yağın içine fare düştüğü zaman eğer yağ **kati** ise onu (fareyi) ve etrafındaki kısmı atınız, eğer **sıvı** (erimiş) ise ona yaklaşmayınız."* **İkinci** rivâyette ise birinci rivâyete ek olarak farenin **ölü** olduğu bilgisi yer almakta ve *"etrafındaki kısmı atınız"* dan sonra **"geri kalanını yiyiniz"** ibaresi bulunmaktadır: Resûlullah'a (sas) yağ içine düşüp **ölen** farenin durumu hakkında sorulmakta ve O da (sas) şöyle buyurmaktadır: *"Yağın içine fare düştüğü zaman eğer yağ **kati** ise onu (fareyi) ve etrafındaki kısmı atınız, sonra **geri***

**kalanını yiyiniz, eğer sıvı (erimiş) ise onu yemeyiniz.” Üçüncü ve son rivâyet** ise metin açısından yukarıdaki **altıncı** rivâyetle aynıdır: Resûlullah (sas) şöyle buyurmuşur: “Yağın içine fare düştüğü zaman eğer yağ **katı** ise onu (fareyi) ve etrafındaki kısmı atınız, eğer **sıvı** (erimiş) ise ona yaklaşmayınız.”

Rivâyetin âlî isnadı Meymûne'den (ra) nakledilen 1a. Mâlik b. Enes isnadıdır: Resûlullah'a (sas) yağ içine düşen farenin durumu hakkında sorulduğunda, O (sas) şöyle buyurmuşur: “Onu (fareyi) ve etrafındaki kısmı çıkarıp, atınız.”<sup>48</sup> Bu rivâyete bakıldığında da aslında yağın katı özellikte olduğu ve farenin de içerisinde öldüğü anlaşılmaktadır. Çünkü sıvı olan bir yağda fare veya necâsetin sabit kalması düşünülemez. O necâset heryere sirayet edecektir. Rivâyetin diğer tariklerine bakıldığında da içerdiği hüküm ve anlam yönünden, bir zıtlık içermediği görülmektedir. Farklılıkların metnin sıhhatine zarar verecek, anlam açısından metni bozacak farklılıklar olmadığı, daha ziyade bahse konu olan fare ve yağ ile ilgili durumun daha iyi anlaşılmasına yönelik olarak, mana ile rivâyetten kaynaklanan farklılıklar olduğu anlaşılmaktadır. Ortaya çıkan bu farklılıklar da mazur görülebilir.<sup>49</sup> Bütün olarak düşünüldüğünde bu rivâyetlerde yağa fare düştüğü zaman nasıl davranılması gerektiği ve yağın kullanımı ile ilgili durum ortaya konulmaktadır. Bu durumu da ortaya koyan en detaylı rivâyet ise Ebû Hureyre'den (ra) nakledilen ikinci rivâyettir: Resûlullah'a (sas) yağ içine düşüp ölen farenin durumu hakkında sorulduğunda, O (sas) şöyle buyurmuşur: “Yağın içine fare düştüğü zaman eğer yağ katı ise onu (fareyi) ve etrafındaki kısmı atınız, sonra geri kalanını yiyiniz, eğer sıvı (erimiş) ise onu yemeyiniz.”<sup>50</sup>

## Rivâyetin Fikhî Yönü

İçine fare düşen yağ ile ilgili rivâyet fikhî konulara da kaynaklık teşkil etmiştir. Su dışındaki katı veya sıvı gıda maddelerinin içerisine necâset düşmesi halinde temizliği ve kullanımı konusunda hüküm verirken fakihlerin dayanağı bu rivâyet olmuştur. Ayrıca “pislenen bölümü atma” yoluyla temizleme çeşidinde de bu ri-

48 Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, “İsti'zân”, 7 (h. no: 1866).

49 İlgili rivâyet şu şekildedir: “Siz haramı helal, helali de haram yapmayıp manada da isabet ettiğiniz zaman (mana ile rivâyette bulunmanızda) bir sakınca yoktur.” Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir* (Musul: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1404), VII, 100 (h. no: 6491); Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi 'ilmi'r-rivâye* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1434), 221-222.

50 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XII, 100-101 (h. no: 7177); XVI, 234 (h. no: 10355).

vâyet delil olarak kullanılmıştır. Burada ifade edilen husus, katı maddelerin, içine necâseti sızdırmadığı sürece temizlenme imkanına sahip olmasıdır. Dolayısıyla katı maddenin içerisindeki fare gibi necâsete sebep olan unsurun çıkarılması ve etrafının da kazınarak atılmasıyla temizlenebileceği ifade edilmektedir.<sup>51</sup>

Bu rivâyet çerçevesinde Hanefilere göre; yağın içerisinde fare öldüğü zaman eğer yağ katı ise, fare ve çevresindeki yağ olan kısım atılır ve geri kalanı yenebilir. Eğer yağ sıvı ise hiçbir şekilde yenmez. Çünkü, katı maddelerde necâset sadece kendi civarındaki bölgededir. Bu noktada necâset bulaşan yer oyularak atıldığı zaman kalan kısım temizdir. Sıvı maddelerde necâset ise her tarafa bulaşır ve böylece hepsi necîs olmuş olur. Katılık ve sıvılık konusundaki sınır da şöyledir: Eğer yağın necâset bulaşan kısmı oyulduğunda orası eski halini almıyor, yani dolmuyor, oyuk kalıyorsa o katıdır. Eğer kalmıyor, doluyorsa sıvıdır.<sup>52</sup> Hanbelîlere göre de su dışındaki sıvı gıda maddelerine necâset bulaşması durumunda onu necîs yapar. Katı yağ gibi maddelere necâset bulaşması durumunda ise necâset ve etrafındaki kısım atılır, geri kalan ise temizdir. Çünkü katı maddeler yapısından dolayı necâsetin yayılmasına engel olur.<sup>53</sup> Mâlikîlere göre de su dışındaki sıvı gıda maddelerine necâset bulaşması durumunda onu necîs yapar. Burada o sıvının yapısını değiştirip, değiştirmemesine bakılmaz. Çünkü fare, sıvı yağın içerisinde öldüğü zaman, o yağın tamamı atılır. Şayet yağ katı ise fare ve sadece etrafındaki kısım atılır.<sup>54</sup> Şafî mezhebine göre de su dışındaki sıvı gıda maddelerine necâset bulaşması durumunda o necîs olmaktadır. Bu noktada zeytinyağının içerisinde fare öldüğü zaman veya başka bir necâset bulaşması durumunda

51 Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys (Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.), I, 172; Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Kahire: Matbaatü Mustafa El-bânî el-Halebî ve Evladuhu, 1395), I, 466; Ebü Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğni* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1405), I, 58, 64-65; Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb* (Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.), II, 587, 595, 599; Vehbe ez-Zühaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletühü* (Dimeşk: Dâru'l-fikr, ts.), I, 210, 220; Mehmed Zihni Efendi, *Ni'met-i İslâm* (İstanbul: Sağlam Kitabevi, 1978), 180; Hüseyin Baysa, "Haram Madde İçeren Ürünlerin Hükmüne İstihlâkin Etkisi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/2 (15 Aralık 2018), 1175, 1181.

52 Serahsî, *el-Mebsût*, I, 172.

53 İbn Kudâme, *el-Muğni*, I, 65.

54 İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 466; Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Girnâti İbn Cüzey, *el-Kavânînü'l-fikhiyye*, thk. Mâcid el-Hamevî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1434), 73; Ebü Abdillâh Muhammed b. Yûsuf b. Ebî'l-Kâsım el-Abderî el-Girnâti el-Mevvâk, *et-Tâc ve'l-iklîl 'alâ (bi-şerhi) Muhtasarı Halil* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1398), I, 113; Ahmed b. Guneym b. Mühennâ en-Nefrâvî, *el-Fevâkihü'd-devvâni 'alâ Risâleti İbn Ebî Zeyd el-Kayrevâni*, thk. Rızâ Ferhât (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, ts.), I, 54.

zeytinyağı necis olacaktır ve bunu yemek caiz değildir. Ayrıca zeytinyağı gibi sıvı maddelere necâset bulaşması durumunda bunun, yıkayarak veya başka bir yolla giderilmesi mümkün değildir. Çünkü Hz. Peygamber (sas); “onu yıkayın” demiştir. Şayet yıkamak caiz olsaydı bunu açıklardı. Katı ve sıvı ayrımı konusunda da Hanefîler deki gibi bir durum söz konusudur. Katı maddeden bir parça alındığında o kısım olduğu gibi kalır ve dolmaz. Sıvı maddelerde ise o boşalan kısım hemen dolmaktadır.<sup>55</sup> Mezheplerin böyle bir yağ ile ilgili olarak yeme-içme dışında kalan alim-satımı ve o yağdan çeşitli şekillerde yararlanma noktasındaki görüşleri de şu şekildedir:

Hanefîlere göre; böyle bir yağdan, yemenin dışında aydınlatma ve deri tabaklama vb. yollarla faydalanmakta bir sakınca yoktur. Kusurunu açıklayarak satışı da caizdir. Kusuru açıklanmadan satılırsa bu durumda alan kişi kusurunu öğrendiği zaman alıp almamakta serbesttir. Hanbelîlere göre ise böyle bir yağın satışı caiz değildir. Fakat mescid dışındaki yerlerde aydınlatma vb. yollarla faydalanmak mümkündür. İmam Şafî’den ise bu hususta iki görüş nakledilmiştir. Birincisine göre bu yağın satışı caiz olmadığı gibi, “ona yaklaşmayın” emrinden dolayı böyle bir yağdan istifade etmek de caiz değildir. Diğer nakledilen görüşe göre ise -Ebû Hanîfe’nin de aynı görüşte olduğu üzere- böyle bir yağdan aydınlatma vb. yollarla faydalanmak caizdir. Ondan nakledilen rivâyetlerin en sağlamının bu olduğu kaydedilmektedir. Nitekim, Şafîilerin çoğunluğunun da görüşü bu şekildedir. Mâlikîlere göre de bal veya yağın içerisinde fare öldüğü zaman bunları satmak caiz değildir ama bal, yiyecek olarak balarısına yedirilebilir ve yağ da mescid dışındaki yerlerde aydınlatma vb. yollarla kullanılabilir.<sup>56</sup> Bu konuyla ilgili olarak, İbn Ömer’in içine fare düşen yağ ile ilgili “onu aydınlatmada ve deri tabaklamada kullanabilirsiniz”<sup>57</sup> sözü nakledilmektedir.

55 Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes’ûd b. Muhammed el-Ferrâ’ el-Begavî, *Şerhu’s-sünne*, thk. Şuayb el-Arnâut - Muhammed Zühreyy eş-Şâviş (Dimeşk, Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmî, 1403), XI, 258; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri en-Nevevî, *el-Mecmû’ şerhu’l-Muhezzeb* (Beyrut: Dâru’l-fikr, ts.), II, 587, 595, 599.

56 Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Büstî el-Hattâbî, *Me’âlimü’s-Sünen* (Halep: el-Matbaatü’l-İlmiyye, 1351), IV, 257-258; Serahsî, *el-Mebsût*, I, 172; Begavî, *Şerhu’s-sünne*, XI, 258; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XI, 87; Nevevî, *el-Mecmû’*, II, 599; IX, 237; Mevâk, *et-Tâc ve’l-İklîl*, I, 113; Nefrâvî, *el-Fevâkihü’d-devvânî*; I, 54; Ebü’l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdurrahîm el-Mübârekpûrî, *Tuhfetü’l-ahvezi şerhu Câmi’i’t-Tirmizî* (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-İlmiyye, ts.), V, 420-421; Mehmed Sofuoğlu, *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1987), XII, 5605; Baysa, “Haram Madde İçeren Ürünlerin Hükümüne İstihlâkin Etkisi”, 1180-1181, 1186.

57 Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, I, 84 (h. no: 286); Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-İlmiyye, 1424), V, 595 (h. no: 19627).



Yağın katı olması durumunda necâsetin ve bulaşan kısmın atılmasıyla temiz olacağı, sıvı olması durumunda ise necis sayılacağı ve yenmeyeceği hususunda mezheplerin görüş birliği içinde oldukları görülmektedir. Fakat sıvı yağın, özellikle satışı konusunda Hanefîlerle ve diğer mezhepler arasında bir görüş farklılığı bulunduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte o yağın dökülüp, israf edilmektense çeşitli şekillerde değerlendirilmesine yönelik olarak da çözüm yolları ortaya konulmuştur.

Ayrıca bu konu, hayatın doğal akışı çerçevesinde gerçekleşen, kaçınılması zor olan bir durum olduğu için kolaylık prensibi gereği umûmü'l-belvâ kapsamında değerlendirilmesi de mümkündür.<sup>58</sup> Gerek bu rivâyet ve gerekse bu rivâyet bağlamında mezheplerin ortaya koyduğu çözüm yollarından hareketle şöyle bir değerlendirme yapılabilir. Gıda maddesine necâset bulaşan bir kişi eğer gıda maddesi katı özellikle ise, necâseti giderdikten sonra -istediği takdirde- onu tüketmesinde bir sakınca bulunmamaktadır. Gıda maddesi sıvı özellikle ise, onu yeme-içme şeklinde tüketemez ama çeşitli şekillerde değerlendirmesinde de yine bir mahzur yoktur. Burada önemli olan husus, böyle bir durumla karşılaşıldığında rivâyette bir yol göstericiliğin (irşâd) söz konusu olmasıdır.

## Sonuç

Hz. Peygamber'in (sas) söz fil ve takrirlerini bize ulaştıran hadislerin sıhhatinin tespitinde ve doğru anlaşılmasında isnad ve metin tahlili son derece önem arz etmektedir. Çalışmanın konusu olan içerisine fare düşen yağın kullanımı ve hükü mü ile ilgili rivâyetin tahrîci için kaynaklar incelendiğinde, tespit edilebildiği kağı darıyla *Sahih-i Müslim* ve *Sünen-i İbn Mâce* dışında kalan *kütüb-i tis'a* eserlerinde iki sahâbeden (Meymûne ve Ebû Hureyre) naklen rivâyet edildiği görülmektedir. Rivâyetin isnadı ile ilgili yapılan tahlilde ise Ebû Hureyre'den (ra) gelen rivâyetin isnadının Ma'mer b. Râşid'den kaynaklanan hatadan dolayı doğru olmadığı anlaşılmaktadır. Bundan dolayı bu isnadın râvileri ile ilgili değerlendirme yapılmamıştır. Meymûne (ra) rivâyetinin râvileri ile ilgili yapılan değerlendirmelere bakıldığında râvilerin hiçbirisinin yalancılık vb. adaleti ilgilendiren, onların güvenilirliğine zarar verecek kusurlarla itham edilmemiş olması, sadece iki râvinin, hafızasından kaynaklı problemlerden dolayı eleştirilmesi ama bununla birlikte rivâyetin diğer

58 Bkz. M. Zeki Uyanık, "İslâm Hukukunda Dinî Hükümleri Hafifleten Umûmü'l-Belvâ", *Hikmet Yurdu*, XIII/26 (01 Temmuz 2020), 195-235.

tariklerindeki râvilerin güvenilir oldukları yönünde yapılan değerlendirmeler bu rivâyetin isnad yönünden sahih olduğunu göstermektedir. Metin yönünden tahlili yapıldığında ise farklı tariklerden gelen rivâyetlerde anlam yönünden bir zıtlık olmadığı, mana ile rivâyetten kaynaklanan, rivâyetin daha iyi anlaşılmasına yönelik olarak yapılan açıklamalardan kaynaklı farklılıklar olduğu ve metnin sıhhatine zarar verecek düzeyde bir durumun söz konusu olmadığı ifade edilebilir.

İslam dini için temizlik ve helal gıda vazgeçilmez bir öneme sahiptir. Bu açıdan içerisine fare düşen yağ ile ilgili rivâyet de katı ve su dışındaki sıvı gıda madde lerine necâset bulaşması durumunda kullanımı ve temizliği ile ilgili konularda fıkıh ilmine delil teşkil etmiştir. Bu rivâyetten hareketle böyle bir gıdanın yeme-içme şeklinde tüketilemeyeceği konusunda herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir. Yeme-içme dışında özellikle satışı konusunda rivâyette açık bir hüküm olmadığından dolayı bir görüş birliği de bulunmamaktadır. Bununla birlikte o yağın aydınlatma vb. yollarla kullanılabilmesi de ifade edilmiştir. Şunu ifade etmek gerekir ki gıda maddesine necâsetin bulaştığı bu vb. durumlarla karşılaşıldığında bu rivâyet ve bu rivâyet bağlamında mezheplerin ortaya koyduğu çözüm yolları önemli bir referans noktasıdır. Buradan hareketle eğer gıda madde si katı özellikte ise, istenildiği takdirde necâset giderildikten sonra tüketilebilir. Gıda maddesi sıvı özellikte ise, yeme-içme şeklinde tüketilemez ama zayi etmemek adına aydınlatma, yağlama vb. çeşitli şekillerde değerlendirilebilmesi de mümkündür. Bu konuda kolaylık prensibi gereği umûmü'l-belvâ ilkesi uyarınca hareket edilmelidir. Rivâyette böyle bir yol göstericilik durumu (irşâd) bulunmaktadır.

Sonuç olarak teşriî değer yönünden İslâm'ın ikinci kaynağı olan hadislerin ve çaa lışmamıza konu olan rivâyette de olduğu gibi özellikle üzerine hüküm inşa edilen fikhî hadislerin doğru anlaşılması ve sıhhatinin tespitine katkı olmasına yönelik olarak yapılan bu çalışma sonucunda bahse konu olan rivâyetin hem isnad ve hem de -mana ile rivâyetten kaynaklı mazur görülebilecek birtakım farklılıklar bulunmakla birlikte- metin yönünden sahih olduğunu ifade etmek mümkündür.

### Kaynakça

Abdürrezzâk b. Hemmâm, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî. *el-Mu-sannef*. thk. Habîburrahman el-A'zamî. XI Cilt. Beyrut: el-Meclisü'l-İlmî, 1403.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâut, Âdil Mürşid vd. L Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1421.

- Akyüz, Ali. *Abdürrezzâk es-San'ânî*. I/298-299. "İslam Ansiklopedisi", İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988.
- Başaran, Selman. *Devrakî, Ya'kûb b. İbrâhîm*. IX/248. "İslam Ansiklopedisi", İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Baysa, Hüseyin. "Haram Madde İçeren Ürünlerin Hükümüne İstihlâkin Etkisi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/2 (15 Aralık 2018), 1165-1189.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ. *Şerhu's-sünne*. thk. Şuayb el-Arnâut - Muhammed Züheyr eş-Şâviş. XV Cilt. Dimeşk, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. thk. Mustafa Abdulkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1424.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu's-sahîh*. Beyrut: Dâru'l-Erkâm, 1995.
- Çakın, Kamil. *Kuteybe b. Saîd*. XXVI/491-492. "İslam Ansiklopedisi", İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- Çeker, Orhan. *Ma'n b. İsâ*. XXVII/555. "İslam Ansiklopedisi", İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl. *es-Sünen*. thk. Abdulğani Mestû. II Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1431.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 2013.
- Güler, Zekeriya. *Müsedded b. Müserhed*. XXXII/82-83. "İslam Ansiklopedisi", İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Halîlî, Ebû Ya'lâ Halîl b. Abdillâh b. Ahmed el-Kazvîni. *el-İrşâd fî ma'rifeti 'ulemâ' il-hadis*. thk. Muhammed Saîd b. Ömer İdrîs. III Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Târîhu Bağdâd*. XIV Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *el-Kifâye fî 'ilmi'r-rivâye*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1434.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Telhisü'l-müteşâbih fi'r-resm ve himâyetü mâ eşkele minhü 'an bevâdiri't-tashîf ve'l-vehm*. thk. Sükeyne eş-Şihâbî. II Cilt. Dimeşk: Dâru Talâs, 1985.
- Hatiboğlu, İbrahim. *Ma'mer b. Râşid*. XXVII/552-554. "İslam Ansiklopedisi", İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Hatiboğlu, İbrahim. *Süfyan b. Uyeyne*. XXXVIII/28-29. "İslam Ansiklopedisi", İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Büstî. *Me'âlimü's-Sünen*. Halep: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1351.
- Humeydî, Ebû Bekr Abdullah b. ez-Zübeyr b. İsâ el-Kureşî. *el-Müsned*. thk. Habîbürrahman el-A'zamî. II Cilt. Beyrut / Kahire: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye / Mektebetü'l-Mütenebbî, ts.
- İbn Cüzey, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Girnâtî. *el-Kavânînu'l-fikhiyye*. thk. Mâcid el-Hamevî. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1434.
- İbn Ebû Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. IX Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsî'l-Arabî, 1271.

- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. XIII Cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1379.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed. *Takrîbü't-Tehzîb*. thk. Muhammed Avvâme. Halep: Dâru'r-Reşîd, 1486.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed. *Tehzîbü't-Tehzîb*. XII Cilt. Haydarabad: Matbaatu Meclis-i Dâiretü'l-Maarifi'n-Nizâmiyye, 1326.
- İbn Hibbân, Ebü Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *es-Sikât*. thk. Şerafeddin Ahmed. IX Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1395.
- İbn Hibbân, Ebü Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Kitâbü (Ma'rifeti)'l-mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-du'afâ' ve'l-metrûkîn*. thk. Mahmûd İbrâhîm Zâyed. III Cilt. Halep: Dâru'l-Vâî, ts.
- İbn Kudâme, Ebü Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemâilî el-Makdisî. *el-Muğnî*. X Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1405.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. 2 Cilt. Kahire: Matbaatü Mustafa Elbânî el-Halebî ve Evladuhu, 4. Basım, 1395.
- İbn Sa'd, Ebü Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *et-Takâtü'l-kübrâ*. thk. İhsân Abbâs. VIII Cilt. Beyrut: Dâru Sâdr, 1968.
- İbnü'l-Esir, Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Çezerî. *Câmi' u'l-usûl li-ehâdisi'r-Rasûl*. thk. Abdülkadir el-Arnaût. XVII Cilt. Dimeşk: Mektebetü dâru'l-beyân, 1969.
- İbnü's-Salâh, Ebü Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *Mukaddimetü İbni's-Salâh (Ulûmu'l-hadis)*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1425.
- İclî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih. *Ma'rifetü's-sikât*. thk. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî. II Cilt. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1405.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li-ma'rifeti'lâmi mezhebi Mâlik*. thk. Muhammed b. Tâvî et-Tancî vd. VIII Cilt. Mahmûdiyye/Fas: Matbaatü Faddâle, ts.
- Kallek, Cengiz. *Fukahâ-yi seb'a*. XIII/214. "İslam Ansiklopedisi", İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Karaman, Abdullah. *Ubeydullah b. Abdullah*. XLII/18-19. "İslam Ansiklopedisi", İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Ali Osman Koçkuzu, *Firyâbî*, Muhammed b. Yûsuf. XIII, 146. "İslam Ansiklopedisi", İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Mâlik b. Enes, Ebü Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. el-Muvatta'. thk. Halîl b. Me'mûn Şeyha. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1429.
- Mehmed Zihni Efendi. *Nîmet-i İslâm*. İstanbul: Sağlam Kitabevi, 1978.
- Mevvâk, Ebü Abdillâh Muhammed b. Yûsuf b. Ebî'l-Kâsım el-Abderî el-Girnâti. *et-Tâc ve'l-iklîl 'alâ (bi-şerhi) Muhtasarı Halîl*. VI Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1398.
- Mizzî, Yûsuf b. Abdurrahman. *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'ir-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. XXXV Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1400.
- Mübârekpûri, Ebü'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdurrahîm. *Tuhfetü'l-ahvezî şerhu Câmi'it-Tirmizî*. X Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, ts.

- Nefrâvî, Ahmed b. Guneym b. Mühennâ. *el-Fevâkihü'd-devvânî 'alâ Risâleti İbn Ebi Zeyd el-Kayrevânî*. thk. Rizâ Ferhât. III Cilt. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, ts.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *ed-Duafâ ' ve'l-metrûkin*. thk. Mahmûd İbrâhim Zâ-yed. Halep: Dâru'l-Vaî, 1396.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali. *Tesmiyetü'ş-şuyûh*. thk. Kâsım Ali Sa'd. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1424.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali. *es-Sünen*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- Oruçhan, Osman. "İbn Hacer'in Yalancılıkla İtham Edilen Buhari Ravileri Savunusu Üzerine Bir Değerlendirme". *Journal of Turkish Studies* 11/17 (2016), 487-518.
- Öğüt, Salim. Evzâî. XI/546-548. "İslam Ansiklopedisi", İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Özafşar, Mehmet Emin. *Zühli*. XLIV/543-544. "İslam Ansiklopedisi", İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Özel, Ahmet. *Mâlik b. Enes*. XXVII/506-513. "İslam Ansiklopedisi", İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Özkan, Halit. *Zühri*. XLIV/544-549. "İslam Ansiklopedisi", İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Sandıkçı, S. Kemal. *Ahmed b. Sâlih et-Taberî*. II/132. "İslam Ansiklopedisi", İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. thk. Halil Muhyiddin el-Meys. XXXI Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- Sofuoğlu, Mehmed. *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*. XVI Cilt. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1987.
- Sönmez, Mehmet Ali. *Ali b. Medîni*. II/411. "İslam Ansiklopedisi", İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebi Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *Ta-bakâtu'l-huffâz*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1403.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb. *el-Mu'cemu'l-kebir*. XX Cilt. Mu-sul: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 2. Basım, 1404.
- Tirmizî, Ebü İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezid). *es-Sünen*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 2008.
- Uğur, Mücteba. *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Uğur, Mücteba. *Abdurrahman b. Mehdî*. I/167-168. "İslam Ansiklopedisi", İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988.
- Uyanık, M. Zeki. "İslâm Hukukunda Dinî Hükümleri Hafifleten Umûmü'l-Belvâ", *Hikmet Yurdu*, XIII/26 (01 Temmuz 2020), 195-235.
- Ünal, İsmail Hakkı. *İsmâil b. Ebû Üveys*. XXIII/95. "İslam Ansiklopedisi", İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Vehbe ez-Zühaylî. *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletühû*. X Cilt. Dimeşk: Dâru'l-fikr, ts.
- Yücel, Ahmet. *Humeydî, Abdullah b. Zübeyr*. XVIII/357. "İslam Ansiklopedisi", İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Zehebî, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *el-Kâşif fi ma 'rifeti men lehu rivâyetun fi'l-kütübi's-sitte*. thk. Muhammed Avvâme, Ahmed Muhammed en-Nemr. II Cilt. Cidde: Dâru'l-Kible, 1413.

- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dimaşkî. *er-Ruvâtü's-sikât el-mütekellem fihim bimâ lâ yücübü reddehüm*. thk. Muhammed İbrahim el-Mevsilî. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1412.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dimaşkî. *Mîzânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. IV Cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1382.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dimaşkî. *Siyeru a'lami'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnâut ve heyeti. XXV Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 3. Basım, 1405.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dimaşkî. *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dimaşkî. *Tezkiratü'l-huffâz*. thk. Zekeriyya Amîrât. IV Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1419.

## رجال جماعة الحشاشين وعقيدتهم

**الملخص:** يعرض هذا البحث لجماعة الحشاشين وعقيدتهم التي بنوا عليها دولتهم التي عُرفت بقلعة الموت، وقد قدّم البحث لذلك بدراسة مختصرة في الشيع الإسلامي ونشوء الفرقة الإسماعيلية، وتفرّق الإسماعيلية على أنفسهم أوّل مرة إلى فرعين رئيسين: الفرع النزازي والفرع المستعلي، وقد نشأ هذان الفرعان نتيجة لخلاف حدث في البيت الفاطمي بالقاهرة بعد وفاة الخليفة الفاطمي المستنصر بالله ٤٨٧/١٠٩٤، كان في خضمّ هذه الأحداث أحد رجال الحشاشين ومؤسس قلعة الموت حسن الصباح، الذي اقتنع بالدعوة النزازية وحمل على عاتقه نشرها وتأسيس دولة لتحررها، وأسس حسن الصباح الدولة في قلعة الموت وسعى لضيق كثير من الفلاح المحيطة بها، وسببت هذه الدولة خطراً كبيراً على الدول المحيطة للقلعة كدولة السلاجقة ودولة الزنكيين فيما بعد. وواصل الخطر للأوروبيين أنفسهم. وقد تعرّض البحث إلى العقيدة التي نشأت عليها هذه الجماعة؛ فذكر أولاً ما تراه الجماعة الإسماعيلية على ألسنة دعاة مدارسها الإيرانية والعربية، في أمثالات الألوهية والنبوت والمسائل المتعلقة بالأخرة، ثم أدلّف إلى المؤلف الهامّ الذي وصلت إلينا تنقّ منه على يد الشهرستاني في كتاب الملل والنحل، وقد ترجم الشهرستاني منه فقراتٍ من عدة فصول، والكتاب مسمى بالفصول الأربعة يركّز في فقراته المنقولة إلينا على فكرة التعليم وضرورة وجود المعلم في الدين، فعرض البحث لهذه الفكرة وجلاها في إطار الفكر الإسماعيلي عامةً.

**الكلمات المفتاحية:** إسماعيلية، حشاشون، حسن الصباح، عقيدة، فصول أربعة.

### Haşhaşiler ve İnançları

**Öz:** Bu makale, Alamut Kalesi ile bilinen Haşhaşiler topluluğunu ve devletlerini üzerine inşa ettikleri inançlarını incelenmektedir. Bu araştırmada, İsmaili Şiiği ve İsmaili mezhebinin ortaya çıkışı ile yayılması hakkındaki araştırmalar özet olarak sunulmuştur. İsmaililer kendilerini ilk defa Nizari fırkası ve Musta'li fırkası olmak üzere iki ana kola ayırdı. Bu iki kol, Fatımi Halifesi el-Mustansır Billah'ın vefatından sonra Kahire'deki Fatımi Evi'nde çıkan anlaşmazlık sonucu ortaya çıkmıştır. Bu olayların ortasında Haşhaşilerin önemli isimlerinden biri ve Alamut Kalesi'nin kurucusu olan, Nizari çağrısına inanan; onu yaymak ve desteklemek için bir devlet kurma gayesini omuzlayan Hasan Sabah bulunmaktadır. Hasan Sabbah, Alamut Kalesi'nde devleti inşa etmiş ve bulunduğu bölgede etki sağlamak için çaba harcamıştır. Bu devlet daha sonra bölgede bulunan Selçuklu devleti ve Zengiler devleti gibi kaleyi çevreleyen devletler için büyük tehlike oluşturmuş ve bu tehlike zamanla Avrupalıları da rahatsız etmeye ve onlar için de tehlike oluşturmaya başlamıştır. Bu çalışma mezkûr grubun yayılmasında rol oynayan akideyi de konu edilmektedir. Şehristânî'nin el-Milal ve'n-Nihal adlı kitabında inceleyerek değerlendirmesine yer verdiği ve bir bölümünü tercüme ettiği Hasan Sabbah'a ait *Fusulu'l-Erba* adlı eser aslı kaynak kabul suretiyle İsmaili düşüncesinin talim (eğitim) fikrine ve muallimin yani öğreticinin din öğretiminde zorunlu oluşuna odaklanılmıştır. Çalışmada İslamiye mezhebinin bu görüşlerinin genel itibarı ile ortaya koymaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İsmaililer, Haşhaşiler, Hassan Sabbah, İnanç.

### The Assassins and Their Faith

**Abstract:** This paper examines the Assassin community and their creed upon which they built their state, which was known as Alamut Castle. This research was presented by researching Ismaili Shi'ism and the emergence of the Ismaili sect. The Ismailis divided themselves for the first time into two main branches, the Nizari branch and the Musta'li branch. These two branches arose as a result of a disagreement that occurred in the Fatimid House in Cairo after the death of the Fatimid Caliph Al-Mustansır Billah, in the midst of these events was one of the Hashashin men and the founder of the Alamut Castle, Hasan Al-Sabah, who was convinced of the Nizari call and undertook to spread it and establish a state to support it. And this state caused a great danger to the countries surrounding the castle, such as the Seljuk state and the Zinkid state later, and the danger reached the Europeans themselves. The research deals with the belief on which this group was raised. He first mentioned what the Ismaili community saw in the tongues of its preachers in its Iranian and Arab schools, in the research of divinity, prophecies, and matters related to the hereafter, and then he referred to the important work that came to us, a pluck of it by al-Shahrastani in the Book of al-Milal wa al-Nihal. In the four chapters, he focuses in his paragraphs transmitted to us on the idea of education and the necessity for the teacher to be present in religion. The research presented this idea and evidenced it within the framework of Ismaili thought as a whole.

**Keywords:** Ismailis, The Assassin, Hasan al-Sabah, Belief, Four Chapters.

Ramy  
MAHMOUD<sup>ID</sup>

\* Dr. Öğr. Üyesi. Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı. E-Posta: ramy.elbannalun@hotmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6853-1524>

## مدخل

تعتبر فرقة الإسماعيلية أحد الفرق القديمة في الشيعة؛ ومن المعلوم ان الفكر الشيعي ينشأ من نقطة الارتكاز على فكرة الإمامة، فبعد موت الإمام يختلف الأتباع فيمن يتولّى الإمامة من بعده، وإذا كان لهذا الإمام أولاد عدة، ففي كثير من الأحيان يتفرق الشيعة بناء على هذا، كذلك يأخذون اسمهم من اسم الإمام نفسه، فالزيدية على سبيل المثال هم أتباع زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، والاثنا عشرية هم الذين اتبعوا اثني عشر إماماً انتهاه بمحمد بن الحسن العسكري الغائب المنتظر عندهم.

أما الإسماعيلية فهي ثاني أكبر فرق الشيعة بعد الاثني عشرية، وقد نشؤوا مختلفين عن بقية الشيعة في اتخاذهم من إسماعيل إماماً بعد موت جعفر الصادق، وفريق آخر من الشيعة رأى أن الإمام هو موسى الكاظم وادّعى موت إسماعيل في حياة أبيه، ولم يكن هذا الاختلاف على الإمام أمراً جديداً على فرق التشيع، بل بقي التشردم والتفرّق بين الشيعة على الأئمة حتى عصرنا الحديث.<sup>١</sup>

هذه هي الإسماعيلية وقد ظلّ المذهب في التطوّر والاختلاف بمرور الزمن، حتى جاء الفاطميون وأسسوا دولتهم في شمال إفريقيا وتوسّعت الدولة الفاطمية جغرافياً، وقوي المذهب الإسماعيلي الفاطمي وسعى هؤلاء الفاطميون إلى جذب أكبر عددٍ من الدعاة شرقاً وغرباً تقوية لنفوذ دولتهم وزيادة في أتباع مذهبهم حتى قال الخليفة المعز لدين الله الفاطمي<sup>٣</sup> كما نقل عنه القاضي النعمان: «إن أكثر الناس يجهلون أمرنا، ولا يظنون أنا لا نثعنى إلا بمن شاهدناه وكان بحضرتنا، ولو كان ذلك لكننا قد ضيعنا من بُعد عنا، وقد أوجب الله على جميع خلقه ولايتنا ومعرفتنا وإتباع أمرنا والهجرة والسعي إلينا من قرب ومن بعد، ولكننا للرأفة بهم، ولما نرجوه ونحبه من هدايتهم قد نصبنا بكل جزيرة لهم من يهديهم إلينا ويدلهم علينا».<sup>٤</sup>

- ١ أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق هلموت ريتز، (دار فرانز شتاينز، بمدينة فيسبادن، ١٩٨٠)، ٥، ٢٦.
- ٢ جغرافيا اتسعت الدولة الفاطمية في الشمال الإفريقي غرباً من مراكش وتونس حتى مصر، وشرقاً الشام والحجاز، وتاريخياً ظلت ثلاث قرون من الفترة ٢٩٦هـ/ ٩٠٩م-٥٦٧هـ/ ١١٧١م.
- ٣ نقل من كتابه الذي أرسله إلى الحسن بن أحمد القرمطي يدعو إلى دعوته وبيعه قوله: «ومع هذا فما من جزيرة في الأرض ولا إقليم إلا ولنا فيه حجج ودعاة يدعون إلينا، ويدلون علينا، ويأخذون بعبتنا، ويذكرون رجعتنا، وينشرون علمنا، وينذرون بأسنا، ويبشرون بأماننا، بتصاريف اللغات واختلاف الألسن، وفي كل جزيرة وإقليم رجال منهم يفقهون، وعندهم يأخذون، وهو قول الله عز وجل، (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلَّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ) [إبراهيم: ٤]. وأنت عارف بذلك»، المقرئ، تعاضد الخلفاء، ١/ ١٩٦.
- ٤ نقله الدكتور محمد كامل حسين، أدب مصر الفاطمية، ٤٤.



وإذا اعتبرنا أن مبادئ العقيدة وأبحاثها في كتب الكلام هي أبحاث الألوهية والنبوت وما يتعلّق بالآخرة؛ فإنه إجمالاً يمكن القول بأن مذهب الإسماعيلية بشكل عام يعتبر من أكثر المذاهب في التاريخ الإسلامي التي تداخلت فيها عناصر خارجية وأثرت فيها، وعلى رأس هذه العناصر الفلسفة اليونانية، تلك الفلسفة التي تعتبر إحدى العوامل المشتركة بين فلاسفة الإسلام على رأسهم أبو يوسف يعقوب ابن إسحاق بن الصباح الكندي ٢٥٦ هـ / ٨٧٣ م، وأبو نصر محمد الفارابي ٣٣٩ هـ / ٩٥٠ م وإخوان الصفا ثم الشيخ الرئيس ابن سينا ٤٢٧ هـ / ١٠٣٧ م.

ولا نستطيع أن نقطع بالقول بأن هؤلاء الفلاسفة كانوا إسماعيليّ المذهب؛ بل المراد قوله هنا أن هذه الكتب كانت إحدى المصادر التي يرجع إليها الإسماعيلية، خاصة كتب إخوان الصفا، وقد وردت غير مرة في تراجم الدعاة الإسماعيلية قراءة هذا الداعي أو غيره من دعاة الإسماعيلية لكتب الفلسفة، إضافة إلى هذا فإن أحد أسباب التشابه أو التلاقي الذي حدث بين الجميع هو التأثير من الفلسفة اليونانية في نسختها الأفلاطونية المحدثة، والتي تعتبر الشكل الأخير للفلسفة اليونانية.<sup>٦</sup>

من المعروف عند الباحثين أنّ ثمة مدرستين في الفكر الإسماعيلي الفاطمي: المدرسة الفارسية ومنهم أبو يعقوب السجستاني (توفي في القرن الرابع) والداعي أحمد النسفي (ت. ٣٣٣ هـ)، وحيد الدين الكرمانى (٤١٢ هـ) وقد تأثرت هذه المدرسة تأثراً واضحاً بالفلسفة اليونانية، والمدرسة العربية التي يمثلها الخلفاء الفاطميون وأتباعهم أمثال الداعي جعفر بن حوشب (٣٨٠ هـ) والقاضي النعمان (٣٦٣ هـ) وغيرهما.

٥ كان ابن سينا معاصراً لكبار الإسماعيليين كالسجستاني والكرمانى وقريبا منهم جغرافيا، وثمة دلائل واضحة تدل على تأثره بعناصر الاعتقاد الإسماعيلي؛ يقول هنري كوربان: «ولا يغرين عن بلنا أن أعمال ابن سينا هذه ومؤلفاته كانت معاصرة لمؤلفات الإسماعيلية الباطنية التي ينتسب إليه عدد من كبار الرجال الإيرانيين (كأبي يعقوب السجستاني في حدود ٣٦٠ هـ / ٩٧٢ م، وحيد الكرمانى ٤٠٨ هـ / ١٠١٧، ومحي الدين الشيرازي ٤٧٠ هـ / ١٠٧٧ م وغيرهم)؛ ولقد أشار هو نفسه إلى المحاولات التي بذلها هؤلاء في سبيل إقناعه «بالدعوة» الإسماعيلية، وهناك من دون شك تماثل (كما هي الحال عند الفارابي) بين نظام الكون عند ابن سينا وعند الإسماعيلية، إلا أن فيلسوفنا كان يأبي دائما أن يرتبط مع الإسماعيليين، وبالمقابل فإنه كان يسعى للتخلص من الشيعة الإسماعيلية». هنري كوربان، بالتعاون مع السيد حسين نصر وعثمان محيي، تاريخ الفلسفة الإسلامية، منذ التبايع حتى وفاة ابن رشد ١١٩٨، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي، راجعه وقدم له الإمام موسى الصدر والأمير عارف تامر، (بيروت: عويدات للنشر والطباعة، ١٩٩٨)، ٢٥٨.

٦ وقد استقصينا ذلك خاصة في الفصل الأول من كتاب:

Rami Mahmud, Fatimiler Döneminde Siyasî ve İdeolojik Bir Yapılanma: Kelamî Açısından İsmailî İnanç Sistemi, (İstanbul: Post Yayınevi, 2020), s.37.

## أولاً: الإسماعيلية التزارية

سبق أن ذكرنا أن مسألة الإمامة وتعيين الإمام كانت إحدى المسائل الرئيسة التي سببت تفرق الكثير من الشيعة، واستمرت هذه المسألة سبباً رئيساً في تشرذم الشيعة الإسماعيلية أنفسهم؛ فحدث بعد وفاة الخليفة المستنصر بالله -الذي مكث في الحكم ستين سنة- اختلافٌ على إمام الإسماعيلية، وقد أدَّى الوزير الأفضل شاهنشاه بن بدر الدين الجمالي دوراً كبيراً في تحريك هذه الأحداث وإشعالها، حيث كان المستعلي ولد المستنصر بالله زوج أخته، فسعى الوزير الجمالي كي يُعيَّن المستعلي إماماً بعد والده المستنصر، أما الفريق الآخر من الإسماعيلية فقد رأى أنَّ الإمامة يستحقها ولد المستنصر بالله الأكبر نزار وفقاً لأصول المذهب، وقد قبض الأفضل شاهنشاه على نزار وقُتِل في الحبس بمدينة الإسكندرية<sup>٧</sup>، ومن هنا بدأ نشوء فرقتين أو فرعين في الجسم الإسماعيلي: الفرع النزازي والفرع المستعلي، وتفرق من تلك الفرعين فروغٌ أخرى لاحقة<sup>٨</sup>، كان حسن الصَّبَّاح -كما سيأتي في البحث- من أولئك الذين آمنوا بإمامة نزار ولد المستنصر وحمل على عاتقه نشر هذه الدعوة.

### ١. حسن الصباح

كانت هذه الأحداث السابق ذكرها معاصرة لظهور شخصية هامة في التاريخ الإسماعيلي، هذه الشخصية هي حسن الصباح، ذلك الرجل الذي إذا سُمع اسمه دُكر معه الكثير من الحكايات التي قد يكون بعضها من قبيل الخرافات والبعض الآخر من قبيل الحقائق، لكن ثمة حقيقة اتَّفَقَ عليها من تناولوا شخصية الرجل، من بينها أنه كان يُعتبر هو وجماعته من أخطر الجماعات التي وجدت في زمنها ومكانها، ما مثَّلت تهديداً لدول كثيرة من حولها

٧ Mustafa Öz, "Nizâriyye", TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 33, s. 200-201

٨ يمثِّل الأغاخانية اليوم الفرع النزازي وهي تمثل الأغلبية من الإسماعيليين ويقع انتشارهم في أكثر من خمسة وعشرين دولة في العالم، كما يمثِّل الثهرة اليوم الفرع المستعلي من الإسماعيلية الذين يعترفون بإمامة المستعلي ولد المستنصر بالله وخلفه الأمر ثم الطيب، لذا فهم يمثلون الفرع المستعلي الطيب، ويقع تواجدهم في الهند واليمن، وتمثِّل الآثار الفاطمية في القاهرة القديمة خاصة جامع الحاكم بأمر الله - أهمية خاصة عند البهرة؛ حيث يتعهدون هذه الآثار بين الحين والآخر، أما الفرع النزازي المتمثِّل في الأغاخانية فنفوذه أكثر في دول الغرب كإنجلترا وكندا وغيرها، انظر:

Mederbek Kadyrov, "Ağa Han İsmailileri", (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2009), 28.

Mustafa Öz, "Ağa Han", TDV İslâm Ansiklopedisi, c.1, 453-455.

فهاد دفتري، خرافات الحشاشين وأساطير الإسماعيليين، ترجمة سيف الدين القصير، (بيروت: دار المدى للثقافة والنشر، ١٩٩٦)، ص ١١.

على رأسها دولة السلاجقة السنّية ودولة نور الدين زنكي وصلاح الدين فيما بعد، أما جماعته فقد عُرفت باسم جماعة الحشاشين.<sup>٩</sup>

يُعتبر أقدم من ترجم لحسن الصباح هو عبد الكريم الشّهستاني (١١٥٣/٥٤٨) وكذلك عطاء الملك جويني (المتوفى نحو ٦٨٣/١٢٨٣)<sup>١٠</sup> في كتابه تاريخ فاتح العالم جهان كشاي<sup>١١</sup>، ولكلا المصدرين أهمية خاصة، فأهمية ما ذكره الشهرستاني عن الحسن الصباح هو نقله

٩ اشتهرت هذه الجماعة بالحشاشين أو الحشيشية أو الفداوية؛ أما التلقّب بلقب الحشاشين فملشهور أنهم قد تلقّبوا بهذا اللقب لاستخدامهم مخدّر الحشيش كوسيلة للسيطرة على أتباعهم، وقد استعمل المؤرّخ المعاصر للجماعة أبو شامة كلمة «الحشيشية» ولقّب راشد الدين سنان بـ«صاحب الحشيشية»، لكن فرهاد دفتري يقول بأن هذا اللقب قد ورد أولاً بالمصادر الغربية هكذا، ثم انتقل إلى المؤرخين المسلمين، ورغم دفاع فرهاد دفتري عن الجماعة ومحاولته نفي تمّة استعمال الحشيش عنهم -وقد يكون هذا صحيحاً- إلا أنه لم يُقدّم تفسيراً واضحاً لسبب تلقّب الجماعة بهذا اللقب، لكن هنا على الأقل يمكن القول بأن اشتهار الجماعة بهذا اللقب يدلّ دلالة ما على أنهم قد استعملوا هذا المخدّر واشتهروا باستعماله سواء أكان للسيطرة على أتباعهم وجعلهم يقومون بأعمال خطيرة قد يستحيل على العقل تصوّرها، كأن يذهب أحدهم وحده ويدخل في عملية انتحارية قاصداً اغتيال عالمٍ أو قارئٍ أو سلطان، وهو يعلم علم اليقين بأن روحه قد تكون ثمناً لذلك، أو كان استعمالهم لهذا المخدّر لغرضٍ آخر، مع إقرارنا أنه لا يوجد في كتب المؤرّخين أحداثاً لا تدعم ذلك على حد قوله فرهاد دفتري، انظر: الهداية الاميري في ابطال دعوه النزارية-ايقاع صواعق الارغام، تصحيح آصف بن علي اصغر فيضي، (بومباي: ١٩٣٨)، ٣٣، وهو يعتبر أول ما وصلنا من استعمال لقب «الحشيشية» على الجماعة، وهي رسالة قد أرسلها الخليفة الفاطمي الأمر بأحكام الله (١١٣٠) سنة ١١٢٣م إلى إسماعيلي الشّام يدحض فيها مزاعم النزارية، ويدعو فيها إلى إمامة المستعلي بالله ومن بعده الأمر بأحكام الله، لكن توجه فرهاد دفتري وبعض الباحثين المعاصرين هو نفي تمّة استعمال الحشيش عن الجماعة تماماً، وإرجاع سبب انتشار هذه الشّمعة للأوربيين كما سبق، خاصة ما نشره ماركو بولو في رحلاته عن الجماعة وأنهم كانوا يقيمون جنة الفردوس شبيهة بتلك التي وردت في القرآن من أنهار وخمر ونساء ومطاعم ومشارب ثم يطعمون من يدخلها الحشيش كي يسيطروا على هؤلاء ويفعلوا ما يؤمروا به، لكن السؤال هنا ألا يوجد أصلٌ عند جماعة ألموت لهذه الحكاية؟! والجواب: بلى يوجد، فقد أعلنت الجماعة بالفعل قيام يوم القيامة بطريقتها الخاصة وبأسلوب التأويل الباطني التي اعتادت الإسماعيلية استعماله، وأقامت جنة قال عنها فرهاد دفتري بأنها جنة روحية على الأرض، ذلك في حكم حسن الثاني -وهو غير حسن الصّبّاح- سنة ١١٦٤/٥٥٩ وألغى حكم الشريعة في الناس ورفع التكليف، لاحظ هنا أن ما حكاه ماركو بولو المتوفى سنة ١٣٢٤ بعد هذه الحادثة، انظر: برنارد لويس وقد ذكر ما حكاه ماركو بولو بالتفصيل، الحشاشون فرقة ثورية في الإسلام، ترجمة محمد العزب موسى، (القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٦)، ٢٠. فرهاد دفتري، خرافات الحشاشين وأساطير الإسماعيليين، ص ١١.

David A Guba, "Antoine Isaac Silvestre de Sacy and the Myth of The Hachichins: Orientalizing Hashish in Nineteenth-Century France", Social History of Alcohol and Drugs, 30 (2016): 50.

أبو شامة، الروضتين في أخبار الدولتين، ٦١٠/٢-٦١١. واستعمال ابن خلدون لقب الفداوية لهم، ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ٣١٢/١. فرهاد دفتري، معجم تاريخ الإسماعيلية، (بيروت: دار الساقى بالاشتراك مع معهد الدراسات الإسماعيلية، ٢٠١٦)، ١٣٢.

١٠ انظر في ترجمة عطا ملك جويني:

Orhan Bilgin, "Cüveynî, Atâ Melik", TDV İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1993), c. 8, 140-141.

١١ علاء الدين عطا ملك جويني، فاتح العالم جهان كشاي، تحقيق وحواشي وتعليقات محمد بن عبد الوهاب القزويني، نقله عن الفارسية وقدم له محمد السعيد جمال الدين، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٥)، ٣/١٧٠.

من كتابه المسمّى بالفصول الأربعة في العقيدة الإسماعيلية النزارية، وآرائه دون تدخّل منه، وكى يبرئ نفسه قال قبل نقله لكلام الحسن الصباح: إنّ ناقل الكفر ليس بكافر، أما أهمية ما نقله جويني لنا، هو اطلاع على خزائن قلعة ألموت بنفسه، وعلى الكتب والمصاحف التي جمعها، حيث يقول: «بعد أن استأصل الحق تعالى بفضل عزيمة وحركة أمير الدنيا هولاء قلاع هؤلاء الملاعين ورباعهم - يقصد قلاع الحشاشين-، ودفع شرهم، صدر الأمر عند فتح ألموت، بأن يطلع مؤلف هذا الكتاب على مستودعات الخزانة ومحتويات المكتبة كي يستخرج ما يجده لائقا بالسلطان، خلاصة القول: إنني لما كنت أقوم بفحص المكتبة التي كانوا قد بدؤوا في جمعها منذ سنين عديدة، شرعت في استخراج المصاحف ونفائس الكتب - كما يُخرج الحي من الميت- من بين الكثير من أباطيل الفضول وأضاليل الأصول في مذهبهم وعقيدتهم، بحيث امتزجت بالمصاحف المجيدة وأنواع الكتب النفيسة، فانتسج فيها الخير بالشر، فعترت على كتاب يسمونه «سركذشت سيدنا» (أي سيرة سيدنا) يتضمن ترجمة حياة الحسن بن الصباح، فنقلت منه ما كان ملائمًا ومناسبا لسياق هذا التاريخ، وأوردت ما كان مصدقا ومحققا»<sup>١٢</sup>.

أما اسم الرجل فهو الحسن بن علي بن محمد بن جعفر، ولد بالرّي<sup>١٣</sup> في عام (١٠٣٧/٤٣٠)، ويكاد يكون ثمة إجماع بين المؤرخين على أن شخصية حسن الصباح كانت داهية غاية في الذكاء إضافة إلى العلوم التي اكتسبها؛ فابن الأثير يصفه بأنه كان «رجلا شهما، كافيا، عالما بالهندسة، والحساب، والنجوم، والسحر، وغير ذلك»<sup>١٤</sup>، وقد ذكر عن نفسه أنه كان على مذهب الشيعة الاثني عشرية، وكان هناك رجلٌ في بلده على مذهب باطنية مصر<sup>١٥</sup>، وكان الحسن ومن معه يتناظرون مع هذا الرجل بصفة دائمة غير أن الرجل كان يغلبهم في المناظرة، ولم يكن حسن الصباح مُسلِّما نفسه تمامًا لهذا الرجل رغم اقتناعه بآرائه، وظل هكذا حتى أُصيب بمرضٍ خطير، وأحسَّ بقرب أجله، وقال في نفسه: «إن ذلك المذهب هو الحق، ولكنني لم أقبله من جرّاء تعصبي الشديد، فلو وصل الأجل الموعود -والعياذ بالله- لهلكت دون أن أصل إلى الحق».

١٢ عطا ملك جويني، فاتح العالم جهان كشاي، ١٧٠/٣.

١٣ تقع مدينة الرّي في إيران حاليًا، وهي إحدى مراكز الثقافة الهامة في التاريخ الإسلامي، انظر: رامي محمود، «ردود أبي حاتم الرازي على الفيلسوف أبي بكر الرازي في النبوة، من خلال كتاب أعلام النبوة»، ميزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية، (Aralık 2019): 270.

١٤ ابن الأثير، الكامل، ٤٥١/٨.

١٥ يقصد هنا الفاطميين، ومن المعلوم أن ذلك كان وقت الدولة الفاطمية.

كان هذا أول رجلٍ عرف منه الحسن الصباح مذهب الإسماعيلية الفاطمية وكان اسمه - كما ذكر هو في سيرته الذاتية التي نقلها لنا جويني - «أميره ضراب»، وقد ذكر اسم رجلٍ آخر تلقى عنه مذهب الإسماعيلية في إيران بعدما أفاق من وعكته الشديدة، وهو أبو نجم سراج ويعتبر هذا الرجل هو المعلّم الذي شرح لحسن الصباح غوامض مذهب الإسماعيلية حتى استطاع أن يقف على جملة مذهب الإسماعيلية، وفي حقيقة الأمر لا توجد كثير من الأخبار عن هذين الرجلين، والأخير يظهر من كلام الحسن أنه كان أحد الدعاة الواقفين على المذهب الإسماعيلي، ولما تعلم الحسن الصباح مذهب الإسماعيلية أراد أن يقوم بحقّ الدعوة وينشرها فاتجه إلى رجل آخر اسمه «مؤمن»، وقد كان هذا الرجل مجازاً للقيام بالدعوة من «عبد الملك بن عطّاش»<sup>١٦</sup> فلمّا طلب من الرجل الإجازة أبا هذا الرجل وقال: إنّ مقام حسن الصباح قد أصبح أعلى من مقامه فلا يجوز أن يعطيه، فلمّا قدم عبد الملك بن عطّاش داعي العراق إلى مدينة الرّي التقى به حسن الصباح سنة ٤٦٤/١٠٧١، ١٠٧٢، وأعجب عبد الملك بن عطّاش به، وأمر حسن الصباح أن يتولّى نيابة الدّعوة وأشار عليه بوجوب توجهه إلى المستنصر بالله الخليفة الفاطمي بالقاهرة.

وفي سنة ٤٦٩/١٠٧٦-١٠٧٧ توجه حسن الصباح إلى مصر؛ فسافر أولاً إلى إصفهان ثم إلى الشام، ثم وصل في سنة ٤٧٢/١٠٧٨-١٠٧٩ إلى مصر، فأقام بها ما يقرب من سنة ونصف، لكنه خاف من أمير الجيوش بدر الدين الجمالي لأنه كان يرى بيعة نزار بن المستنصر بالله بعد وفاة المستنصر<sup>١٧</sup>، فأجبر على التوجّه إلى المغرب فوق إحدى السفن مع جماعة من الفرنج، وكان البحر هائجاً فاضطر أن ينزل من السفينة بالشام، ثم توجه إلى حلب ثم إلى إصفهان في سنة ٤٧٣/مايو-يونيه ١٠٨١، ثم توجه إلى حدود كرمان

١٦ عبد الملك بن عطّاش أحد الشخصيات الهامة في الدعوة الإسماعيلية؛ فهو كبير الدعاة الإسماعيليين في غرب إيران والعراق، وسيأتي أعلاه أن حسن الصباح سوف يؤدّي بمين الإسماعيلية على يديه حينما يلقاه لاحقاً، انظر: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ٤/١١٤.

١٧ يروي ابن الأثير أن حسن الصباح دخل على المستنصر بالله فأكرمه وأعطاه مالا، وأمره أن يدعو الناس إلى إمامته، فقال له الحسن: فمن الإمام بعدك؟ فأشار إلى ابنه نزار، وعاد من مصر إلى الشام، والجزيرة وديار بكر، والروم ورجع إلى خراسان، ودخل كاشغر وما وراء النهر، يدعو الناس إلى مذهبه فيفضل الناس، انظر: ابن الأثير، الكامل، ٤٥٢/٨؛ أما المقرئ فقد ذكر بأن الحسن بن الصباح قد جاء إلى مصر في زي تاجر، ثم لزم المستنصر واختص به والتمز بأن يقيم الدعوة له في بلاد خراسان وغيرها من بلاد المشرق، ثم بعد ذلك حدثت أمورٌ غيّرت المستنصر بالله عليه فاعتقله ثم أطلق سراحه، وأشار إلى أن ابن الصباح قد سأل المستنصر عدة أسئلة في مذهب الإسماعيلية فأجابته المستنصر بحظّه، وكان مما قاله: «يا أمير المؤمنين، من الإمام من بعدك، فقال له ولدي نزار». المقرئ، اتعاظ الخفاء، ٢/٣٢٣.

ويزد، فقام بالدعوة هناك حيناً، ثم عاد إلى إصفهان، وبعدها ذهب إلى خوزستان، وكان في هذه الأثناء قد وقعت عيونته على قلعة آلموت فأرسل إليها الدعوة كي يدخلوا النساء في الدعوة.<sup>١٨</sup>

## ٢. تأسيس دولة الحشاشين قلعة آلموت

قلعة آلموت من حيث الموقع الجغرافي حصنٌ جبلي بوسط جبال الديلم، جنوب بحر قزوين وتبعد عن العاصمة الإيرانية طهران ١٠٠ كم، ووفقاً لابن الأثير إن هذه القلعة قد بناها أحد حكام الديلم، وابتداءً من سنة (٢٦٤/٨٦٠) أصبحت القلعة تحت يد علوي طبرستان، ثم بعد ذلك اكتسبت القلعة شهرة واسعة من خلال إشغال الحشاشين لها وتأسيس حسن الصباح دولة الحشاشين واتخاذها مركزاً لهم، وقد استولى حسن الصباح على قلعة آلموت<sup>١٩</sup> في ٤ سبتمبر ١٠٩٠ وجعلها مركزاً للحركة الباطنية، وقد حاول السلاجقة القضاء على الحشاشين بوزارة نظام الملك الذي أرسل عسكرياً فحاصروا القلعة في تاريخ ١٠٩١-١٠٩٢ لكنهم لم يفلحوا في إسقاطها.<sup>٢٠</sup>

أما ظهور حسن الصباح في القلعة فقد كان يرسل إلى القلعة الدعوة الإسماعيلية كي يدخلوا الناس في الدعوة، كذلك كي يهيئوا مجيئه إليها وتملكه لها، فقبل جماعة في قلعة آلموت دعوة حسن الصباح، وقد حاولت هذه الجماعة الضغط على حاكم الدعوة فتظاهر حاكم القلعة بقبول الدعوة الإسماعيلية، وهذا يدلُّ على سطوة تلك الجماعة، وحسن الصباح كان يتنقل في ذلك الحين بين الأماكن المحيطة بالقلعة حتى استقر به الحال إلى اندجود المتاخمة لقلعة آلموت، وظل حسن الصباح يدعو لدعوته حتى حمله أصحابه والمؤمنون به إلى قلعة آلموت حملاً، وكان ذلك في مساء يوم الأربعاء السادس من رجب سنة ٤٨٣/٤ من سبتمبر ١٠٩٠.

يروى ابن الأثير أن حسن الصباح بعد أن خرج من مصر اتجه إلى الشام والجزيرة وديار

١٨ جويني، فاتح العالم جهان كشاي، ١٧٢/٣-١٧٤.

١٩ يشير حسن الصباح إلى أن اسم القلعة معناه إله آموت عش العقاب، بينما ذكر ابن الأثير بأن قصة تسميتها ب«آلموت» ترجع إلى أن ملكاً من ملوك الديلم كان كثير التصيد فأرسل يوماً عقاباً وتبعه، فرآه قد سقط على مكان القلعة، فلما رآه الملك ووجده موضعاً حصيناً أمر ببناء قلعة عليها وسماها قلعة آله موت، يعني «تعليم العقاب»، انظر: جويني، فاتح العالم جهان كشاي، ١٧٥/٣، ابن الأثير، الكامل، ٤٥١/٨.

٢٠ انظر موسوعة المعارف الإسلامية التركية، مادة قلعة آلموت:

Abdülkerim Özyayın, "Alamut", TDV İslâm Ansiklopedisi, (Istanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi) C.2, 336/337.

بكر والروم ثم رجع إلى خراسان ودخل كاشغر وما وراء النهر، يقول ابن الأثير: « فلما رأى قلعة ألموت، واختبر أهل تلك النواحي، أقام عندهم، وطمع في إغوائهم، ودعاهم في السر، وأظهر الزهد، ولبس المسح، فتبعه أكثرهم، والعلوي<sup>٢١</sup> صاحب القلعة حسن الظن فيه، يجلس إليه يتبرك به، فلما أحكم الحسن أمره، دخل يوماً على العلوي بالقلعة، فقال له ابن الصباح: اخرج من هذه القلعة، فتبسم العلوي، وظنه يمزح، فأمر ابن الصباح بعض أصحابه بإخراج العلوي، فأخرجوه إلى دامغان<sup>٢٢</sup>، وأعطاه ماله وملك القلعة»، كذلك يذكر ابن الأثير أنه بعد أن تملك حسن الصباح القلعة والحشاشون، أرسل على التو نظام الملك وزير السلاجقة عسكرياً كي يأخذ القلعة منهم، لكنهم صمدوا حتى ضاق العسكر، وأرسل حسن الصباح من يقتل نظام الملك وبعد أن قُتِل<sup>٢٣</sup> رجع العسكر ويسوا من دخول القلعة<sup>٢٤</sup>، وبتعبير المقرئ أن حسن الصباح حينما استقرّ في قلعة ألموت «أظهر دعوة المستنصر بالله»<sup>٢٥</sup>.

٢١ وصف الذهبي حاكم القلعة العلوي بالسذاجة والبله كأنه يعلل سهولة استيلاء حسن الصباح على القلعة بهذا؛ فالعلوي كان: « رجلاً أعجمياً عَليّاً، فيه بَلْهٌ وسلامة صدرٍ، وكان حَسَنَ الظن بالحسن، يجلس إليه، ويتبرك فيه»، الذهبي، تاريخ الإسلام، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٣)، ٣٣/٣٤؛ أما المقرئ فالظاهر من كلامه أن الاستيلاء على القلعة من طرف حسن الصباح ورفاقه لم يكن بهذه السهولة، فقد ذكر بأن ابن الصباح وأصحابه أخذ بجمع الأسلحة ومواعدهم، حتى اجتمعوا له في شعبان سنة ثلاث وثمانين، ووثب بهم فأخذ قلعة ألموت»، المقرئ، اعطاء الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء، تحقيق محمد حلمي محمد أحمد، (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث)، ٣٢٣/٢.

٢٢ تقع دامغان في الجنوب من بحر قزوين شمال إيران.

٢٣ يذكر ابن الأثير سياقاً آخر لقتل نظام الملك؛ ذلك أن الباطنية قد دعوا رجلاً مؤذناً كان مقيماً بأصبهان إلى مذهبهم، فلم يجهم هذا المؤذن، فخاف الباطنية أن يفضح أمرهم فقتلوه، فكان هذا أول دم أراقوه—كما يقول ابن الأثير— فلما علم نظام الملك بذلك أمر من يتهم بقتله، فقبضوا على رجل نجار اسمه طاهر فقتل، ومثّل به، وكان هذا أول قتل من الباطنية، ويذكر ابن الأثير أنه حينما قُتِل نظام الملك قالوا: «قتل نجاراً فقتلناه به»، انظر: ابن الأثير، الكامل، ٤٤٩/٨.

٢٤ ابن الأثير، الكامل، ٤٥٢/٨.

٢٥ المقرئ، اعطاء الحنفا، ٣٢٦/٢، وإشارة المقرئ بأن الحسن بن الصباح قد تلقى المسائل الإسماعيلية عن الخليفة الفاطمي المستنصر بالله وكتب ذلك تدلّ—فيما تدلّ— على أن ابن الصباح قد حمل معه كتباً من مصر، قد يكون فيها ما كتبه عن المستنصر نفسه، إلى الأماكن التي رحل إليها انتهاءً بقلعة ألموت، وقد تقدّم أعلاه من أن عطا ملك جويني قد رأى الكثير من الكتب في خزانة القلعة، المقرئ، اعطاء الحنفا، ٣٢٣/٢.

### ٣. راشد الدين سنان شيخ الجبل

حكم بعد موت حسن الصباح أولاده، وقد نشأ في هذه الفترة شيخ الجبل راشد الدين الذي يعدُّ أخطر شخصية بعد وفاة الصباح، واسمه سنان بن سلمان بن محمد، وقد ولد بالقرب من البصرة على الطريق إلى واسط، سنة (١١٢٦/٥٢٠)، وكان أبوه من النبلاء، أما تعرّفه على المذهب الإسماعيلي النزاري؛ فيحكى عن نفسه قائلاً: «نشأت بالبصرة وكان والدي من مقدميها ووقع هذا الحديث في قلبي وجرى لي مع إخوتي أمر أحوجني إلى الانصراف فخرجت بغير زاد ولا ركوب وتوصلت إلى الموت»، فلما وصل آلموت خدم رؤساء الإسماعيلية هناك، وقرأ كتب الفلسفة والجدل وغيرها مثل رسائل إخوان الصفا<sup>٢٦</sup>، وبعد تويّ حسن الثاني قيادة آلموت سنة ١١٦٢/٥٥٧ بعث فترة براشد الدين سنان إلى سورية ليقم بين النزاريين بقية حياته، وسرعان ما أصبح قائداً لهم.<sup>٢٧</sup>

يشير المقرئزي - المصري الخبير بالفاطميين - أنه في عهد سنان كانت توجد طائفة تُسمّى باسمه يُطلق عليها «الطائفة السنانية»<sup>٢٨</sup>، وقد وصفه الذهبي بـ«كبير الإسماعيلية وطاغوتهم»، وأنه ذو أدب وفضيلة وله اطلاع على الفلسفة وأيام الناس، كما أنه شهيمٌ صاحب دهاء ومكر وحيلة، و ينقل الذهبي عن ابن العديم رواية عن علي بن الهواري أن صلاح الدين بعث رسولا إلى سنان زعيم قلعة آلموت يتوعّده، فكان مما قاله سنان للرسول: سأريك الرجال الذين ألقاه بهم، فأشار إلى جماعة أن يرموا أنفسهم جماعة من أهل الحصن من أعلاه، فألقوا نفوسهم، فهلكوا، هكذا الروايات التي كانت تروى عن جماعة الحشاشين

٢٦ ابن أبيك الصفدي، الوافي بالوفيات، تحقيق أحمد الأرنؤوط وتركلي مصطفى، (بيروت: دار إحياء التراث، ٢٠٠٠)، ٢٨٢/١٥، وعلى ذكر الصفدي لرسائل إخوان الصفا؛ فإن هناك كثيراً من الأدلة تدلُّ على أن إخوان الصفا من الإسماعيلية سواء أكان في العلاقات التاريخية أو في الآراء التي فيها كثير من التشابه بينها وبين الدعوة الإسماعيلية أنفسهم، انظر: حسين الهمداني، بحث تاريخي، رسائل إخوان الصفا، وعقائد الإسماعيلية فيها، (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٩٣٥/١٣٥٤م)؛ وإبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية ٦٥/١، ودرست كثيراً في البحث العلمي تحت طائفة الإسماعيليين، يقول المستشرق كزانوفا Cassanova: "ولا أراي إلا مصيبا في القول إن فلسفة الإسماعيلية جميعها مبنوثة في رسائل إخوان الصفا"، الدكتور حسين الهمداني، مرجع سابق، ١٠، وانظر أيضاً: برنارد لويس، الحشاشون فرقة ثورية في الإسلام، ٥٤.

Alessandro Bausani, *Scientific Elements in Ismaili Thought (Ihkwān al-Safā)*, Ismaili Contributions to Islam Culture, Edited by Seyyed Hossein Nasr, Imperial Iranian Academy of Philosophy, Tehran 1977, 137-141.

٢٧ فرهاد دفتري، معجم تاريخ الإسماعيلية، ص ١٥٠.

٢٨ المقرئزي، السلوك لمعرفة دول الملوك، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، ١/١٧٣.



بشكل عام فأقرب شيء لديهم هو الموت في سبيل دعوتهم وأمر إمامهم ونهيه<sup>٢٩</sup>، ولا شك أن هذه الرواية - إن ثبتت - تنم عن منطق النديّة<sup>٣٠</sup> وخطورة سنان نفسه، وعدم خوفه مع عسكره، وورود هذه الرواية في كتب السنّة يدل على مدى السمعة التي اكتسبها، وقد أشار فرهاد دفتري إلى أن الذي أنشأ جماعة الفداوية هو سنان شيخ الجبل.<sup>٣١</sup>

وقد تمت في عهد راشد الدين سنان محاولتان من قبله لاغتيال صلاح الدين، أما المحاولة الأولى فكانت في حلب جمادى الثاني، سنة ٥٧٠ / ١١٧٧٤٣ أثناء حصار صلاح الدين الأيوبي لحلب، وقد كان صلاح الدين يسعى لضمّها في دولته الحديثة، لكن الملك الصالح - ابن نور الدين محمود زنكي - أبي أن يسلمها له، وكما يحكي ابن الأثير أن الملك الصالح كان **كانت** سنة آنذاك اثنتي عشرة سنة، فجمع أهل حلب حينما ضرب صلاح الدين الحصار عليها، وقال لهم: «قد عرفتم إحسان أبي إليكم ومحبتة لكم وسيرته فيكم، وأنا يتيمكم، وقد جاء هذا الظالم الجاحد إحسان والذي إليه يأخذ بلدي ولا يراقب الله تعالى - يقصد صلاح الدين -، ولا الخلق»، ووفقاً لابن الأثير ظلّ الملك الصالح يحطّب في الناس حتى أبكاهم وسعى أكثرهم في بذلك الأموال والأنفس لحماية الملك، وقد أشار إلى أن أهل حلب آنذاك كان فيهم من البأس والشجاعة ما شكّل مانعاً ضد صلاح الدين أن يقتربوا من القلعة، ولا يقدر أحد من الاقتراب.<sup>٣٢</sup>

وتمكن الحشاشون من التسلل إلى خيمته، لكن تعرف عليهم ناصح الدين خمارتكين أمير أبي قبيس، وقد كان سبق أن قاتلهم، ودخل معهم في قتال وقُتل على أيديهم، ونشب عراك قتل فيه العديد من الجنود غير أن صلاح الدين لم يُصَب بأذى، وقد نقل أبو شامة عن عماد الدين وابن أبي طي، بأن الذي جلب الحشاشين هو حاكم حلب الملك الصالح

٢٩ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ٢١ / ١٨٦.

٣٠ اشتهرت القصص التي كانت بين صلاح الدين وسنان وتناولها أقلام المؤرخين، ومن ذلك قول ابن العماد: «وجرت له مع السلطان صلاح الدين وقائع وقصص، ولم يعط طاعة قط»، ابن العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق محمود الأرنؤوط وتخرّيج الأحاديث عبد القادر الأرنؤوط، (بيروت: دار ابن كثير، ١٩٨٦)، ٦ / ٤٨٣.

٣١ فرهاد دفتري، معجم تاريخ الإسماعيلية، (بيروت: دار الساقى بالاشتراك مع معهد الدراسات الإسماعيلية، ٢٠١٦)، ١٥٠. وانظر مادة راشد الدين سنان في موسوعة المعارف الإسلامية التركية من خلال هذا الرابط: Farhad Daftary, "Rāšiduddīn Sinān el-İsmāīlī", TDV İslām Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV İslām Araştırmaları Merkezi, 2007), c. 34, 467-468.

وقد ترجم ما ورد في أصل فرهاد دفتري «الحسن الثاني عليه السلام» فترجم كلمة عليه السلام كأنها اسم وليس دعاءً له.

٣٢ أبو شامة، الروضتين، ١ / ٢٣٩-٢٤٠، ابن الأثير ١٢ / ٢٧٦-٢٧٨.

٣٣ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ٩ / ٤٠٧.

فقد كانوا تحت الحصار آنذاك، فاستعانوا بمهؤلاء الحشاشين مقابل وعود ومكافآت عدة، وقد ذكر ابن الأثير نقلاً عن كمال الدين وابن واصل الحادثة بالأسماء فقال: « وأرسل سعد الدين كمشتكين إلى سنان مقدم الإسماعيلية، وبذل له أموالاً كثيرة ليقتلوا صلاح الدين، فأرسلوا جماعة منهم إلى عسكره، فلما وصلوا رأهم أمير اسمه، خمارتكين، صاحب قلعة أبي قبيس، فعرفهم لأنه جارهم في البلاد، كثير الاجتماع بهم والقتال لهم، فلما رأهم قال لهم: ما الذي أقدمكم وفي أي شيء جئتم؟ فجرحوه جراحات مثخنة، وحمل أحدهم على صلاح الدين ليقتله، فقتل دونه، وقاتل الباقون من الإسماعيلية، فقتلوا جماعة ثم قتلوا»<sup>٣٤</sup>.

### ثانياً: عقيدة الحشاشين

من المناسب هنا أولاً التذكير بأن جماعة الإسماعيلية بشكلٍ عامٍ والحشاشين خاصة قد أحاطوا أنفسهم بسياجٍ من السريّة الشديدة التي لم تكن عند كثيرٍ من الجماعات المشابهة لهم في التاريخ الإسلامي، وهذه السريّة تفوق بكثير تلك التقيّة عند الشيعة، رغم أن المصدر والمنبع الفكري قد يكونان واحداً، وكان نتيجة هذه السريّة الغموض الذي أحاط أفكارهم وعقائدهم، كذلك أعطى مساحةً كبيرةً للأقاويل والحكايات من خارج الجماعة سواء من الفريق السنيّ أو من الشيعي غير الإسماعيلي.

لا نستطيع أن نفهم عقيدة الحشاشين دون أن نلّم بمذهب الإسماعيلية الذي يعتبر من أقدم مذاهب الشيعة؛ لقد ذكرنا أعلاه أن الحسن بن الصباح قد أتى إلى القاهرة وتلقّى تعاليم الإسماعيلية مباشرة على يد الخليفة الفاطمي المستنصر بالله وسأله عمّن يتولّى الإمامة من بعده فأجابه بأن ولده نزار هو الذي سيكون إماماً، فالحسن الصباح كان إسماعيلياً فاطمياً نزارياً.

لقد ظهرت لنا حقيقة واضحة تتمثل في أن تأثير الفلسفة اليونانية قد كان قوياً على المدرسة الإسماعيلية في العصر الفاطمي وانعكس هذا التأثير فيما يليه من العصور، ظهر هذا التأثير بدرجات مختلفة كان أقواها وأعلاها ما عند المدرسة الفارسية وذلك عند أشهر أعضائها أمثال الداعيين السجستاني والكرماني، وقد ظهر التأثير الفلسفي عندهما في نظرتهم للنظام الكوني بشكلٍ عام، وفي نظرية العقول<sup>٣٥</sup> التي كانت لدى الداعيين وهي نظرية مأخوذة من أفلوطين اليوناني الذي طوّر الفلسفة اليونانية ونُقلت لنا في صورتها الحديثة من خلال

٣٤ ابن الأثير، الكامل، ٤٠٨/٩.

٣٥ يتشابه النظام الكوني عند دعاة إسماعيلية كالسجستاني والكرماني كذلك الذي عند ابن سينا؛ انظر في ذلك ملخصاً:

Diana Sterigerwald, *Imamlogy in Ismaili Gnosis*, (New Delhi: 2015), 148-151.

رؤيته، فكلا الداعيين قد نقلنا الرؤيا الأفلاطونية، وأضاف عليها لمسات إسلامية، أما مدرسة الإسماعيلية العرب فلا نستطيع أن نقول: إنّ هذا التأثير اليوناني قد ظهر عندهم بقوة، ونجد ثمة بعض الفروق رغم ذلك التأثير الذي طال المدرسية الفارسية، ومن تلك الفروق التي ظهرت لنا إطلاق العلة على الخالق سبحانه، وكذلك القول بأن الله هو جوهر الكون، وأن له حدًا ونحو ذلك مما ورد إطلاقه على الخالق في الفلسفة اليونانية<sup>٣٦</sup>، فالمدرسة الفارسية رغم قبولها الفلسفة اليونانية إلا أنها لم تقبل أن يقال: إنّ الله هو جوهر الكون أو إنه علة هذا الكون ونفوا ذلك نفيًا قاطعًا متخذين من مبدأ النفي في الأسماء والصفات أساسًا وقاعدة لما يقولونه.

إذا نظرنا إلى مسألة الأسماء والصفات باعتبارها أحد الأبحاث الهامة لدى عامة المسلمين الذين خاضوا في علم الكلام؛ فإننا نجد الدعاة الإسماعيلية قاطبةً قد استعملوا مبدأ النفي في صفات الخالق سبحانه، وكان أكثر الدعاة في ذلك تشددًا الكرمانى حيث أصرّ على أنّ الضرورة هي التي تدعو أن نقول للخالق «المبدع»، غير ذلك فإننا لا نستطيع أن نصف الله تعالى بأي وصفٍ سواء أكان بالسلب أو أو كان بالإيجاب، كما أن السجستاني قد قال: إنّ الذي يصفه سلبًا قد وقع في التشبيه أيضًا، فالحل إذن أنه ليس موصوفًا وليس ليس موصوفًا، وقد كانت هذه نقطة تلاقٍ بين إسماعيلية العرب والفرس، لكننا توصلنا مع هذا إلى أن الإسماعيلية أنفسهم لم يستطيعوا أن يلتزموا بهذا المبدأ على طول الطريق، فقد وجدنا كتبهم ملأى بمحامد وإثباتات للخالق سبحانه، إلا أنه مع هذا يجدر التوضيح بأن ما ورد في القرآن والسنة من أسماء وصفات قد فسرها الإسماعيليون بأنها تقع على أولياء الله وليس على الله. لم نجد تفصيلات عند إسماعيلية العرب عن كيفية نشوء الكون وإنما وجدناها عند الفرس، بيد أنّ الداعي السجستاني قد اهتمّ بمسألة الأمر التي تأتي بين الباري وبين العقل الأول، وجعلها حلقة مستقلة في عملية الفيض، بينما أنكر هذا الداعي الكرمانى إنكارًا شديدًا واعتبر هذا من جملة التشبيه الذي ينبغي تنزيه الباري عنه، وقال بأن الأمر يقع في جملة الإبداع، وعلى أي حال فإننا نجد هناك اتفاقًا عامًا بأن الأمر ينزّه كما ينزّه الباري تمامًا.

٣٦ وقف كلٌّ من الداعي السجستاني والكرمانى ضد الفلاسفة في إطلاقهم ألفاظ كالجوهر والعلّة على الخالق، رغم أن هذه الاختلافات لا تعدو كونها اختلافات شكلية في رأينا، فتأثر الدعاة الإسماعيلية بمجّولاء الفلاسفة كان أعمق بكثير من تلك الانتقادات التي جاءت على لسانهم، انظر:

Rami Mahmud, *Fatimiler Döneminde Siyasî ve İdeolojik Bir Yapılanma: Kelamî Açından İsmailî İnanç Sistemi*, (Istanbul: Post Yayinevi, 2020), 35.

يبدو أن الكثير من أصحاب المقالات قد نقلوا صورة الإسماعيلية بشكل مغلوط ومنقوص، وقد كان سبب هذا عدة أشياء يأتي على رأسها العامل السياسي الذي كان محورًا أساسيًا لعمل الغزالي المسمى بفضائح الباطنية، وقد كان من جملة الأخطاء التي قيلت في اعتقاد الإسماعيلية في بحث الإلهيات أنهم كالمجوس تمامًا يقولون بإلهين النور والظلمة، وقد أثبتنا خطأ هذا الكلام، وأنهم لم يتأثروا بالمجوس بل كان تأثر المدرسة الفارسية أكثر بالفلسفة اليونانية، وقد نجا من هذا المتكلم الأشعري الشهرستاني فكان أكثر أصحاب المقالات أمانة في النقل وإنصافًا لخصومه الإسماعيلية.

إذا تجاوزنا مسائل الإلهيات إلى أبحاث النبوة وما يتبعها فهناك أربع مسائل أساسية من الممكن أن يُعرج عليها هنا؛ المسألة الأولى النبوة وتوصلنا إلى أن مسألة النبوة قد أخذت حيزًا كبيرًا من الفكر الإسماعيلي، وكان أهم أسباب هذا الاهتمام هو الفيلسوف الطبيب أبي بكر الرازي (٩٢٥/٣١٣)، الذي أنكر النبوة من أساسها على ما أتى لنا في المصادر، وكان ممن أنكروه أيضًا مسألة التفاضل والتفاوت بين البشر، ومن ثم اعتنى بهذه المسألة الداعي أبو يعقوب السجستاني اعتناءً شديدًا، وأصل لثبوت التفاوت في الكون تأصيلًا فلسفيًا معقدًا، واهتم بهذه المسألة أيضًا الداعي الرازي في رده على الفيلسوف الرازي، وقد جاءت ردود الداعي الرازي وطريقته في إثبات النبوة أكثر وضوحًا وبعْدًا عن التأصيل الفلسفي والتعقيدات التي شابت طريقة السجستاني<sup>٣٧</sup>، كذلك الداعي الكرمانلي فكانت براهينه لإثبات النبوة بعيدة عن الفلسفة إلى حدٍّ ما.

لقد احتوت مسألة النبوة في الفكر الإسماعيلي على نقاط هامة، يأتي في مقدمتها مسألة التُّطق والنطق، وقد توصلنا إلى أن مسألة نطقية النبي من عدمها، تكاد تكون هي البديل عن النقاش في مسألة النبوة والرسالة، فلم يتعرض الإسماعيلية إلى مسألة النبوة والرسالة كثيرًا، وإنما كان تعرّضهم لمسألة النطقية من عدمها في النبي، ويكاد يوجد اتفاق بين الإسماعيلية على أن النطق في البشر سبعة، وهم أولو العزم من الرسل ينضم إليهم آدم عليه السلام، آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد عليهم الصلاة والسلام، وينضم لهؤلاء القائم الذي ستقوم على يديه القيامة، وهناك اختلاف بين أوساط الإسماعيلية على نطقية آدم من عدمه، ففريق يرى أن آدم ليس ناطقًا بل كان نبيًا فقط، وآخر يرى أنه كان ناطقًا صاحب شريعة ناسخة لما قبلها.

٣٧ انظر: رامي محمود، «ردود أبي حاتم الرازي على الفيلسوف أبي بكر الرازي في النبوة، من خلال كتاب أعلام النبوة»، ميزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية، 270: (Aralık 2019): 9.

كان النَّاطِق في الفكر الإسماعيلي هو أحد حلقات سلسلة النظام الكوني المبتدئة بالباري، والناطق هو مؤيد من العالم العلوي الروحاني، هذا التأييد يجعل الناطق من كونه بشرًا عاديًا إلى أن يكون مكوّنًا ذات طبيعة قدسية تستمدُّ تأييدها من العالم الروحاني، وقد تداخل مفهوم التأييد مع الوحي، الذي وجدنا في تفسيره لدى الدعاة الإسماعيلية الفرس نقاطًا مشتركةً مع فلاسفة آخرين يأتي على رأسهم إخوان الصفا، ويتجلّى هذا في تفسير الداعي الكرمانى لفكرة الوحي على أنها نوعٌ من التخيل.

يأتي بعد بحث النبوة لدى الدعاة الإسماعيلية بحثُ الوصاية، ويقصدون من ورائه تحديدًا مسألة النص على علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وهذه مسألة عامة مشتركة بين أطراف الشيعة؛ لكن مسلك الإسماعيلية اختلف كثيرًا عن مسلك الإثني عشرية، فلكي يثبتوا إمامة علي والنص عليها من قبل الرسول عليه الصلاة والسلام، أصّلوا لنظرية الأساس، هذا الأساس هو الذي يأتي بعد الناطق والذي يساعد الناطق في التبليغ، والأساس هو أمرٌ في الخليفة منذ بدئها، فقد كان لكل ناطقٍ أساس، فأدم له أساس ونوح وإبراهيم وغيره من النطقاء كذلك، انتهاءً بمحمد عليهم الصلاة والسلام، وكان أساس الرسول الأخير هو علي بن أبي طالب، لذا محاولة الإسماعيلية لإثبات إمامة علي جاءت أكثر ذكاءً من محاولة الإثني عشرية، كلٌّ هذا كي يقولوا بأن إمامة علي وكونه أساسًا هما أمران ليسا جديدين على الخليفة والكون، وإنما هو حلقة في السلسلة التي بدأت بأدم، وكل ناطق ينصُّ صراحةً على أساسه، وكان عليًا من هؤلاء، لكن أصحاب الرسول رضي الله عنهم هم من غدروا بعلي كما يرى الإسماعيلية وبهذا قد خرجوا عن الدين وارتكبوا ظلمًا كبيرًا، وبذلك يثبت الإسماعيلية مقصدًا أساسًا من مقاصد الشيعة عامة وهو إمامة علي نصًّا.

كانت مسألة الإمامة إحدى أركان الفكر الشيعي الإسماعيلية الأساسية، وقد تعرّض لهذه المسألة الكثير من الدعاة الإسماعيلية، وقد كان منهم الداعي النيسابوري والذي ألف رسالة في إثبات الإمامة<sup>٣٨</sup> وتأثر فيها تأثرًا كبيرًا بكتاب السجستاني في إثبات النبوة، فنقل عن السجستاني دليل التفاوت كما رآه وقاله وطبقه على الإمامة، لقد كانت مسألة الإمامة هي إحدى المسائل المميزة للفريق الإسماعيلي عن بقية الشعب الشيعية الأخرى، فالإسماعيلية رأت أن الإمامة محصورة في الأمام السابع محمد بن إسماعيل، ودلّوا على ذلك بأدلة كثيرة نقلنا بعضها في ثنايا البحث، والإمام في الفكر الإسماعيلي هو حلقة أخرى من

٣٨ الداعي أحمد بن إبراهيم النيسابوري، إثبات الإمامة، المقدمة ٢٧

حلقات السلك النوراني إن صح التعبير، الذي يأتي من العالم الروحاني، فهو يحظى بالتأييد من العالم العلوي كما يحظى به الناطق والأساس، هذا التأييد يجعل الإمام معصومًا ويلزم على متبعيه طاعته في أي شيء أمر وعدم عصيانه في أي أمر نهي عنه، ومن يخالف هذه الأوامر فقد عرّض نفسه للعذاب واللعنات.

إن هناك حدودًا علوية روحانية وحدودًا جسمانية أو سفلية في الفكر الإسماعيلي، ويعتبر الناطق والأساس والإمام من الحدود الجسمانية، ويتبعهم عدة حدود تتوافق مع العالم العلوي وخاصة مع الكواكب، وجاء تنظير الداعي الكرمانلي في ذلك واضحًا، حيث عدت تسعة أفلاك وعاشرهم مادون الأفلاك وهي الطبائع في العالم العلوي، وربط كل واحد من هذه الأفلاك بعشرة حدود سفلية جسمانية، فالناطق مرتبط بالفلك الأعلى، والأساس بالفلك الثاني، والإمام بالفلك الثالث وهو زحل، والباب بالفلك الرابع وهو المشتري، والحجة بالفلك الخامس وهو المريخ، وداعي البلاغ بالفلك السادس وهو الشمس، وهكذا إلى العاشر.<sup>39</sup>

كان هذا الترتيب الداخلي للتنظيم الإسماعيلي وكما هو واضح فإن أعضاء هذا التنظيم كلهم يأتيهم التأييد الروحاني من العالم العلوي، ومن ثم تمتع هذا التنظيم بمسحة قدسية علوية لم نجدها في تنظيمات أخرى آنذاك، أما عن طريقة دعوة هذا التنظيم لأعضاء من خارجه، فإننا لا نعرف من مصادر الإسماعيلية كثيرًا عن هذه الدعوة وعن طريقتها، لكننا وجدنا طرقًا شاعت عند خصوم الإسماعيلية، من بينها ما عرضه النديم في الفهرست وقد قال بأنه اطّلع على كتاب مسمّى بالبلاغات السبعة وقرأه بنفسه، وكان معه أيضًا مع عرضه لنا الغزالي الذي صرح بأن هناك سبعة مراحل لجذب إنسان من خارج التنظيم، ووردت أيضًا هذه الطرق عن غير واحد منهم المقرئ الذي ذكر هذه المراحل تسعة مراحل.

بقي هنا أن نذكر بعض المسائل المتعلقة بالآخرة وما يتبع ذلك من أبحاث، منها مسألة الموت وكيف يتصور الإسماعيلية مسألة خروج الأرواح ومصيرها بعد الموت، ومن ضمن التهم التي رموا بها تلك التهمة التي تتمثل في قولهم بتناسخ الأرواح، ووجدنا أن الأمر لم يقتصر فقط على كتب الخصوم، بل وجدنا لهذه التهمة صدىً قويًا في كتب الإسماعيليين، فلقد وجدنا كثيرين من دعاة الإسماعيلية - سواء أكان المتقدمين منهم أو المتأخرين - قد ناقشوا مسألة التناسخ في كتبهم، ونفوها عن أنفسهم جملة وتفصيلاً، لفهم مسألة التناسخ ذهبنا إلى منشأها وكيف انتشرت وقد وجدنا البيروني قد فصل في مسألة التناسخ وعزى

٣٩ انظر: السجستاني، الافتخار، حققه وقدم له إسماعيل قريان حسين بوناوالا، (بيروت: دار الغرب الإسلامي،

٢٠٠٠)، ١٤٣.

أصلها إلى الهند، كما كان لها انتشارًا عن اليونان، بيد أن الأمر الذي كان أكثر أهمية بالنسبة لنا، هو إشارة البيروني إلى قول أبي يعقوب السجستاني بالتناسخ<sup>٤٠</sup>، ما يعطي تفسيراً أن مسألة التناسخ واتهام الإسماعيلية بما كان أمرًا متداولًا مشاعًا بين الفريق والخصوم في وقت مبكر، أما كتب الإسماعيلية فبعد البحث والقراءة وجدنا أن رأي الإسماعيلية في مصير الروح بعد الموت لا يختلف كثيرًا عن رأي من يقول بالتناسخ، وقد نقلنا كثيرًا من الشواهد والنصوص على زعمنا هذا، وأكثر أمارة على هذا هو قول أكثر الدعاة الإسماعيلية بأن مصير روح غير المؤمن بالدعوة الإسماعيلية وبأئمتها هو أن تحل روحه في البهائم والمزابل والنساء والصبيان، وهذا نفسه ما ذكر في عقائد الهنود، وقد ذكرنا كل ذلك في البحث، وقد هرب بعض الدعاة من هذه المقاربة بتسمية هذا «تدحرج»، وفرق بينه وبين التناسخ، وفي رأينا أن هذا قد أكد الأمر والاعتقاد ولم يفنه على الإطلاق.

هناك سؤال هام وارد في مسألة البعث الناشيء عنها يوم القيامة، هل الدعاة الإسماعيلية يؤمنون بالمعاد الروحاني أو بالمعاد الجسماني، الذي ظهر لنا أثناء البحث، إن فريقًا من الدعاة لا يؤمنوا ببعث هذه الأجسام التي تتلاشى وتذهب، بل يؤمنون ببعث الأرواح دون الأجساد، وهو ما يؤكد حكم أبي حامد الغزالي عنهم، ولقد دافع السجستاني عن هذا الرأي مدافعة مستميتة، بيد أن هناك فريقًا آخر من الدعاة يؤمن بالمعاد الجسماني، وهذا قد ينطبق على كلام الداعي الكرمانى والدعاة العرب يأتي على رأسهم الخليفة المعز لدين الله الفاطمي وقد اقتنصنا هذه الإشارة المهمة من الداعي الكرمانى نفسه.

وقد سخر الداعي السجستاني كثيرًا ممن يعتقد أنه الله تعالى سيحاسب الناس بنفسه، ويأتي مع ملائكته ويدخل بيده من أراد الجنة أو النار، فالذي سيقوم بكل هذا هو القائم بالوكالة عن الله تعالى، وهذا حادث مشاهد في الدنيا، فإن شؤون الكون تتولاها ملائكة كالرياح والمطر والرعد وغيره.

هذه نظرة عامة إلى الاعتقاد الإسماعيلي آثرنا أن تكون قبل الاطلاع على المؤلف الوحيد الوارد لنا عن حسن الصباح الذي نقله الشهرستاني كما سيأتي، والجدير بالذكر هنا أنه لا يستبعد أن يكون ذلك الاعتقاد هو ذلك الاعتقاد نفسه الذي كان عليه جماعة الحشاشين، لا سيما والإسماعيلية رغم اختلافاتهم في فرق وتشتتهم إلا أن المصادر الفكرية يمكن القول بأنها كانت واحدة ومتشابهة إلى حد كبير.

٤٠ البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة معقولة كانت أو مرذولة، (الهند: طبع مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بمبدر آباد الدكن، ١٣٧٧هـ-١٩٥٨م)، ٤٩.

## ١. عقيدة حسن الصباح وكتاب الفصول الأربعة

لم تردنا الكثير من مؤلفات حسن الصباح؛ لكن الشهرستاني<sup>٤١</sup> قد وقف على كتاب «الفصول الأربعة» له بالفارسية، وترجمه بنفسه ثم نقله في كتابه الملل والنحل، وطريقة كتابة حسن الصباح طريقة جدلية بحيث يذكر قول المخالف ثم يذكر اعتراضاته على هذا الرأي، الطريقة التقليدية المعروفة بالكتب، والفقرات التي نقلها تنافح في مجملها عن فكرة ضرورة المعلم الهادي، والمعلم هذه بترجمة الشهرستاني تعني الإمام أو من ينوب عنه في الفكر الإسماعيلي، وقد أشار الشهرستاني نفسه إلى أن التغيير الذي طرأ على حسن الصباح حينما ذهب إلى مصر وتلقى التعليم الإسماعيلية النزارية تتخلص في الدعوة للإمام نزار، وعلى هذا يرسم حسن الصباح العقيدة التي يدعو لها حول محور الإمامة، كما سُمي هذه الدعوة «الدعوة الجديدة» مقابل «الدعوة القديمة» التي مثلها الإسماعيلية الفاطمية في العهد السابق عليه.<sup>٤٢</sup>

نقل الشهرستاني ثنُّاً من الكتاب وليس الكتاب بتمامه؛ ففي الفصل الأول ذكر الحسن الصباح مسألة معرفة الله عز وجل هل تكون بالعقل والنظر فقط أو بغير ذلك؟ وما يدافع عنه هو وجوب وجود المعلم أي الإمام، فمعرفة الله تنحصر في قولين؛ إما أن تكون بالعقل والنظر فقط دون احتياج إلى معلم، وإما أن تكون بمعلم أو إمام، فإن كان الأمر بالعقل والنظر، فلا يحق لمن يرى ذلك أن ينكر على عقل غيره، لأن الآخر قد عرف الله بعقله، ولأنه ينكر فكرة التعليم من الإمام، فلو أنكر على عقل غيره فإنه قد وقع في التعليم الذي ينكره، في الوقت نفسه سيكون دليلاً على أن المنكر عليه يحتاج إلى دليل ومعلم كي يرشده، وبهذا ينقل الشهرستاني من الفصل الأول الفقرة الأهم في إثباته لفكرة المعلم وضرورته في الدين.<sup>٤٣</sup>

٤١ يعتبر الشهرستاني من أكثر أصحاب المقالات موضوعية في تناوله لفرقة الإسماعيلية، فقد كان لديه الوعي بأن ثمة أمانة على عاتقه في نقل مقالات الفرق كما هي لا كما هو يراها أو يعتقد بصوابها وخطئها؛ قال قبل نقله من كتاب الفصول الأربعة للحسن الصباح: «ونحن ننقل ما كتبه بالعجمية إلى العربية، ولا معاب على الناقل، والموقف من اتبع الحق، واجتنب الباطل، والله الموفق والمعين»، الشهرستاني، الملل والنحل، ١٩٥/١؛ وانظر نقوله عن الإسماعيلية أنفسهم فإنه قد اكتفى هناك بنقل أقوالهم من كتبهم ولم يتدخل كثيراً، وحينما أتى إلى أقوال الحسن الصباح واستشعر حرجاً في دينه قال ما نقلناه آنفاً. الشهرستاني، الملل والنحل، ١٩٢/١؛ وهذا بخلاف صنع الغزالي في «فضائح الباطنية»، وثمة فائدة أخرى هنا أن «بلاد العجم» قديماً حينما يطلقها العرب كانوا يعنون بها بلاد فارس إيران ونواحيها، والعجمية هي اللغة الفارسية، وانظر جانباً آخر من الشهرستاني:

Toby Mayer, Keys to the Arcana, Keys to the Arcana: Shahrastani's Esoteric Commentary on the Qur'an, (London: Oxford University Press in Association with The Institute of Ismaili Studies), 2009.

٤٢ الشهرستاني، الملل والنحل، ١٩٥/١.

٤٣ الشهرستاني، الملل والنحل، ١٩٦/١.



ومبدأ المعلم في الفكر الإسماعيلي بشكل عام عند الحشّاشين بشكل خاص؛ مبدأ أساس في تشكيل الهيكل الإسماعيلي، فلا يمكن تحيّل هيكل كهيكل الحشّاشين دون تراتبية رأسية حاكمة من الأعلى إلى الأسفل، بعبارة أوضح فإن وجوب أخذ العلم عن المعلّم الذي بدوره له اتصال مباشر مع الإمام أو بقية الهيكل يوفّر التالي، وجوب السمع والطاعة لهذا المعلم، فإذا قيل له: ألقى نفسك في النار فسيفعل، أو قاتل هذا واقتله فسيفعل، وهذا بالفعل الذي حدث وكان العامل الأهم في تشكيل فرقة الفداوية أو الفدائية، الذين يذهبون إلى المهمة المطلوبة منهم دون أن يكونوا منشغلين بحياتهم أو موتهم، وإنما لهم الأكبر هو تنفيذ ما قاله المعلم لهم، سواء أكان هذا الإجراء في قتل خليفة أو عالم أو غير ذلك.

وهل ربط حسن الصبّاح المعلّم هذا في الهيكل المذكور لدى كتب الإسماعيلية؟، لا ندرى في الحقيقة أي موقع المعلّم في الترتيب الذي ذكرناه أعلاه في النطق والنطق والأسس وما أدناه، فقد اقتصر نقل الشهرستاني من الفصل الأول على هذا، ولعلّ الصبّاح أراد برسالته الفصول الأربعة أن يبيّن ويؤسس حصراً وقصراً لفكرة المعلّم التي تدعم فكر الهيكل الذي يسعى إلى تأسيسه.

على أي حال فبعد أن أثبت حسن الصبّاح وجوب معلّم تكلم على نوعية هذا المعلم، بطريقة السؤال والجواب أيضاً، سعى إلى التركيز على المعلّم الذي يعنيه هو ويتبع هيكله، وبدأ حديثه بسؤالين هما هل يصلح كل معلّم على الإطلاق، أم لا بد من معلّم صادق؟، هكذا والصادق هنا يعني به الذي على الطريقة الإسماعيلية النزارية، وبالطريقة الجدلية ذاتها قال للقاتل بأنه يجوز أن يصلح كل معلّم كي يعرف الإنسان ربّه، بأنه لا يجوز إذن إنكار أحد على أحد، لأنه إذا أنكر ففي هذه الحالة ستوقّف أفصلية المنكر على المنكر عليه، وبالتالي فسوف يكون ثمة اعترافٌ بوجوب «معلّم صادق معتمد» بعبارة الحسن الصبّاح، أما الشهرستاني فقد علّق على هذا بأن «كسرّ على أصحاب الحديث»<sup>٤٤</sup>، وربما سبب ذلك أن أصحاب الحديث لا يرون وجوب إمام يؤخذ منه العلم.

ذكر الشهرستاني أن المحاججة التالية على هذه إنما هي «كسرّ على الشيعة» وربما يعني فيه الاثني عشرية، الذين يرون بوجوب إمامة اثني عشر إماماً، أما الإمام الثاني عشر وهو محمد بن الحسن العسكري أو المهدي كما يرون، فإنه قد اختبأ في السرداب وسوف يعود يوماً ما كي يملأ الأرض عدلاً ونوراً كما ملئت ظلماً وجوراً، أما حسن الصبّاح فإنه يرى بأن

هذا الاعتقاد يكمن تحته تضييع مفهوم الإمام نفسه، فأنت حينما تقول: إن الإمام موجود لكنه غائب غيبة طويلة، فهذا معناه أنه لا يوجد إمام في الحقيقة، يقول الحسن الصباح: «إنه إذا ثبت الاحتياج إلى معلم صادق، أفلا بد من معرفة المعلم أولاً والظفر به، ثم التعلم منه؟ أم جاز التعلم من كل معلم من غير تعيين شخصه، وتبيين صدقه؟ والثاني رجوع إلى الأول. ومن لم يمكنه سلوك الطريق إلا بمقدم ورفيق، فالرفيق ثم الطريق».<sup>٤٥</sup>

يذكر حسن الصباح بناء على ما قاله من مقدمات سابقة يكون الناس فرقتين؛ الفرقة الأولى رأَت وجوب المعلم الصادق وجوب تعيينه وتشخيصه، هذه الفرقة هي فرقة، فيجب معلِّم بعينه يؤخذ عنه كل شيء، ومن الملاحظ هنا التأكيدات التي ترجمها الشهرستاني «وجوب المعلم الصادق وجوب تعيينه وتشخيصه»، أما الفرقة الأخرى فهم أهل الباطل ورؤساؤهم من رؤوس الباطل كما يرى الصباح، وهذه طريقة معرفة الحق معرفة مجملة.<sup>٤٦</sup>

## ٢. مبدأ الوحدة والكثرة عند حسن الصباح

الاحتجاج بالوحدة والكثرة هو بالأساس جاء إلى محيط الفكر الإسلامي متأثراً بالفكر اليوناني، فالوحدة في أغلب أحوالها مقترنة بالأمور الإيجابية والكثرة بالعكس، وكانت إحدى وسائل إثبات وجود إله هو الاستدلال بالوحدة والكثرة، فهو ليس متكثراً، أما ما يخرج عنه فهو المتكثّر.

وهذا قد انتقل إلى الدعاة الإسماعيلية في إثبات وجود الإله، كذلك في أمور أخرى متعلقة بالاعتقاد، فالإله دائم منزّه عن الكثرة، في مقابل ذلك كل ما دون الإله تعتريه الكثرة، وشاع هذا الأمر عند الإسماعيلية سواء أكان عند ذراعها العربي؛ فهاهو الخليفة المعز لدين الله الفاطمي (٣٦٥/٩٧٥) حينما يبدأ تهميداته يقول داعياً الله: «:الحمد لله المتفرد بالوحدانية، المتوحد بالفردانية، الممتنع عن الصفات والوسم بالذات، المبدع بوحدته الكثرة المجموعة فيما أبدع منها»<sup>٤٧</sup>، أو كان ذلك عند الذراع الإيراني فعلي سبيل المثال يقول الداعي حميد الدين الكرمانى (٤١٢/١٠٢١): «إن الوجود الأول الذي هو السبب الأول لا يتولد عنه إلا واحد فقط، إذ لو جاء عنه كثرة، للزمت ذاته الكثرة».<sup>٤٨</sup>

٤٥ الشهرستاني، الملل والنحل، ١/١٩٦.

٤٦ الشهرستاني، الملل والنحل، ١/١٩٦.

٤٧ المعز لدين الله الفاطمي، أدعية الأيام السبعة، تحقيق إسماعيل قربان حسين بونوالا، (بيروت: دار الغرب، بيروت، ٢٠٠٦م)، ٥.

٤٨ حمدي الدين الكرمانى، الرسالة المضية، ٥٧.

وكان حسن الصباح في متأثراً بهؤلاء الدعاة وبأدبيات الإسماعيلية، فمما نقله الشهرستاني عن كتابه الفصول الأربعة، فصلاً سَمَّاهُ «الحق والباطل»، ويستدلُّ الرجل هنا بدليل الوحدة والكثرة على صحة مذهبه، بل وجوب اتباع طريقته، الطريقة التعليمية التي تكون عن طريق إمامٍ واحدٍ في جماعةٍ واحدة، فهو يدعو لإمام واحد إسماعيلي بالطبع، هذا سوف يكون على رأس الهرم ثم يوكِّل من تحته كي ينقل التعاليم الإسماعيلية، فهذا يوقِّر الوحدة التي هي إحدى علامات الحق، فمن علامات الحق الوحدة، ومن علامات الباطل الكثرة، فإذا انعدم الإمام أو كثُر الأئمة، كثرت الجماعات وكان هذا دليلاً واضحاً على طريق الباطل وفقاً لحسن الصباح.

وقد لَخَّصَ الشهرستاني رأي حسن الصباح وما أراد أن يوصله في كتابه «الفصول الأربعة» وبغيته من كل هذا إثبات مسألة التعليم، يقول: «ونكتته أن يرجع في اكل مقالة وكلمة إلى إثبات المعلم، وأن التوحيد هو التوحيد والنبوة معا، حتى يكون توحيداً. وأن النبوة هي النبوة والإمامة معا حتى تكون نبوة، وهذا هو منتهى كلامه»<sup>٤٩</sup>.

هكذا أَلَّفَ حسن الصباح كتابه «الفصول الأربعة» كي يقيم مبدأً واحداً هو مبدأ المعلم والإمام، ووفقاً للشهرستاني فإن حسن الصباح ملخص اعتقاده في الإلهيات أنه حطَّ على أهل العقول وقال بأن إلههم العقل، أما هو وفرقته فإلههم هو الباري تعالى، ويذكر قول الله تعالى: «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ»، ويطبِّق الآية التالية: «فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَزَجًا مِمَّا قُضِيَتْ بَيْنَهُمْ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا» على المعلم والإمام.<sup>٥٠</sup>

### خاتمة البحث

كان البحث عبارة عن تطوافة في مذهب الإسماعيلية وجماعة الحشاشين، وقد بدأت هذه التطوافة بمدخل عرف فيه بالمذهب الإسماعيلي ونشوئه من بطن الشيعة، وقد تغاضى البحث عن التعريف بالشيعة أنفسهم؛ إذ من فضلة الكلام التعريف بالمعروف، لكنه أشار إلى النقطة المركزية في الانشطار الشيعي الذي كان يحدث باستمرار في التاريخ الإسلامي، هذه النقطة المتمثلة في مسألة الإمامة، وقد نشأ بناء عليها أعداد كثيرة من الفرق والمذاهب الشيعية، كل منها تدعي الإمامة للرجل الذي اتبعته، وكان منهم جماعة الإسماعيلية التي

٤٩ الشهرستاني، الملل والنحل، ١/١٩٦.

٥٠ الشهرستاني، الملل والنحل، ١/١٩٧.

ادّعت الإمامة لإسماعيل بن جعفر الصادق، وبنفس الطريقة خرجت من رحم الإسماعيلية عدة فرق، كان من أولها الفرعان النزاري والمستعلي.

اعترف الفرع النزاري من الإسماعيلي بالإمامة لنزار ولد المستنصر بالله الخليفة الفاطمي -وقد نشأ خلاف بين الأتباع بعد وفاته بين ولديه نزار والمستعلي- بينما اعترف الإسماعيلية المستعلية فيما بعد بإمامة المستعلي الذي تولى الخلافة بعد والده بدعم من الأفضل شاهنشاه بدر الدين الجمالي، وقد كان في خضمّ هذه الأحداث حسن الصباح، الذي أقرّ ببيعة نزار ولد المستنصر بالله، ويقال بأن حسن الصباح قد أعطى العهود والمواثيق لوالده على أن يبایع نزار، وبالفعل جعل من نفسه نذرا لهذا المذهب ونصرته والعمل على انتشاره في الآفاق، فسعى جغرافيًا كي يؤسس دولة للإسماعيلية النزارية، ويدعو لدعوته وينشر المذهب، وقد تمثلت هذه الدولة في قلعة ألموت وما حوّلها من القلاع، وتحوّلت هذه القلعة إلى مصدر خطرٍ كبير لكثير من القوى المعاصرة لحسن الصباح، على رأسها دولة السلاجقة ودولة الزنكيين فيما بعد، كذلك الأمر عند الأوربيين، وكذا راشد الدين سنان المسمّى بشيخ الجبل هو أحد الشخصيات التي لا تقل خطورة عن حسن الصباح التي أتت بعده، وقد كان له مع السلطان الأيوبي صلاح الدين مناوشات وقصص كما يحكي المؤرّخون.

ألقي البحث الضوء على عقيدة هذه الجماعة وزعمائها، وقد سعى في تجلّية ذلك من خلال عرض مختصر لعقيدة الإسماعيلية الجماعة الأم، والتي تأثرت تأثرًا كبيرًا بالفلسفة اليونانية في صورتها الأفلاطونية المحدثة، أما جماعة الحشاشين التي خرجت من رحم الإسماعيلية فكان أهم مصدر وصل إلينا هو تئفّ من كتاب الفصول الأربعة وقد ترجمه الشهرستاني.

لقد ترجم الشهرستاني هذا الكتاب بنفسه، ويمكن القول من خلال قراءة هذا الكتاب إنه بظهور حسن الصباح وجماعة الحشاشين قد نشأت مصطلحات أخرى قد تكون جديدة في التراث الإسماعيلي ذلك الوقت، من بينها مصطلحات المعلم والتعليم، وقد أطلق عليهم -فيما أطلق عليهم من أسماء- التعليمية، وحسن الصباح في رسالته الفصول الأربعة كما وردت لنا، يركّز في الأساس على هذه الفكرة، ففكرة المعلم وفكرة التعليم هي ضرورة حتمية في تخطيط حسن الصباح، ولا غرو في ذلك إذا وضعنا هذا في الإطار الذي وضعه حسن الصباح لدولة ألموت، تلك الدولة المبنية على منطق العسكرية الصّارمة التي لا تقبل النقاش أو التزعزع، فالمعلّم في هذه العسكرية هو ركن من أركان الدين، فلا يجوز الدين ولا التدبّين دون المعلّم، وهذا المعلم هو معصومٌ موصولٌ بتأييد روحاني فلا مجال هنا لخطأه أو تحطّته على سبيل المثال، وكان إحدى نتائج كل هذا المشهودة هو جماعة الفداوية، الذي كان يذهب أحدهم ليلقي بنفسه في هلكة بينة، كي يقتل أو يغتال خليفة أو قائدًا أو عالما دون أن يهتمّ نفسه أن تكون لقاء ذلك.

## مراجع البحث

- ابن العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق محمود الأرناؤوط وتخرّيج الأحاديث عبد القادر الأرناؤوط، بيروت: دار ابن كثير، ١٩٨٦.
- ابن أبيك الصفدي، الوافي بالوفيات، تحقيق أحمد الأرناؤوط وتركّي مصطفى، بيروت: دار إحياء التراث، ٢٠٠٠.
- أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق هلموت ريتز، دار فرانز شتايز، بمدينة فيسبادن، ١٩٨٠.
- برنارد لويس، الحشّاشون فرقة ثورية في الإسلام، ترجمة محمد العزب موسى، القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٦.
- البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة معقولة كانت أو مردولة، (الهند: طبع مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بمحيدر آباد الدكن، ١٣٧٧هـ-١٩٥٨م)
- حسين الهمداني، بحث تاريخي، رسائل إخوان الصفا، وعقائد الإسماعيلية فيها، القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٣٥٤/١٩٣٥م.
- الذهبي، تاريخ الإسلام، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٣.
- رامي محمود، ردود أبي حاتم الرازي على الفيلسوف أبي بكر الرازي في النبوة، من خلال كتاب أعلام النبوة، مجلة الميزان، كلية الإلهيات بجامعة كاتب شلبي.
- السجستاني، الافتخار، حققه وقدم له إسماعيل قربان حسين بوناوالا، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٠.
- علاء الدين عطا ملك جويني، فاتح العالم جهان كشاي، تحقيق وحواشي وتعليقات محمد بن عبد الوهاب القزويني، نقله عن الفارسية وقدم له محمد السعيد جمال الدين، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٥.
- فهاد دفتري، خرافات الحشاشين وأساطير الإسماعيليين، ترجمة سيف الدين القصير، بيروت: دار المدى للثقافة والنشر، ١٩٩٦.
- فهاد دفتري، معجم تاريخ الإسماعيلية، (بيروت: دار الساقى بالاشتراك مع معهد الدراسات الإسماعيلية، ٢٠١٦).
- المعز لدين الله الفاطمي، أدعية الأيام السبعة، تحقيق إسماعيل قربان حسين بوناوالا، بيروت: دار الغرب، بيروت، ٢٠٠٦م.
- المقرزي، اتعاط الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء، تحقيق محمد حلمي محمد أحمد، (القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، لجنة إحياء التراث).
- المقرزي، السلوك لمعرفة دول الملوك، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧.
- الهدايه الاميريه في ابطال دعوه النزاريه-ايقاع صواعق الارغام، تصحيح آصف بن علي اصغر فيضي، بومباي: ١٩٣٨.
- هنري كوربان بالتعاون مع السيد حسين نصر وعثمان يحيى، تاريخ الفلسفة الإسلامية، منذ النينايبع حتى وفاة ابن رشد ١١٩٨، ترجمة نصير مروة وحسن قبسي، راجعه وقدم له الإمام موسى الصدر والأمير عارف تامر، بيروت: عويدات للنشر والطباعة، ١٩٩٨.

## Kaynakça

- Allessandro Bausani, Scientific Elements in Ismaili Thought (Ihkwan al-Safa), Ismaili Contributions to Islam Culture, Edited by Seyyed Hossein Nasr, Imperial Iranian Academy of Philosophy, Tehran 1977.
- Bilgin, Orhan. "Cüveynî, Atâ Melik". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1993.
- Birûnî. Tahkîku mâ li'l-Hind min makûletin mabkûletin fi'l- 'akl ev merzûle, Haydarâbâd: 1377/1958.
- Cüveynî, Atâ Melik. Târîh-i Cihângüşâ, thk. Muhammed b. Abdulvehhab Kazvîni, terc. Muhammed Sâid Cemâleddin, Kahire: el-Merkezül Kavmî li-Tercüme, 2015.
- Daftary, Farhad. Hürâfetü'l-Heşâşîn, çev. Seyfeddin el-Kusyir, Dîmaşk: Dârü'l-Medâ, 1996.
- Daftary, Farhad. Mu'cemu tarihî'l-imâiliyye, çev. Seyfeddin el-Kusyir, Beyrut: Dârü's-sâki, 2016.
- el-Eş'arî, Ebü'l-Hasan. Makalâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfû'l- musallîn, nşr. Hellmut Ritter, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963.
- Farhad Daftary, "Râşidüddin Sinân el-İsmâilî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2007
- Guba, David A. "Antoine Isaac Silvestre de Sacy and the Myth of the Hachichins: Orientalizing Hashish in Nineteenth-Century France". *Social History of Alcohol and Drugs* 30 (2016): 50-74.
- İbnü'l-İmâd. Şezerâtü'z-zeheb fi ahbârî men zeheb. thk. Abdülkâdir el-Arnaût, Mahmûd el-Arnaût. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1406/1986.
- Kadyrov, Mederbek. "Ağa Han İsmailileri". Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2009.
- Mahmoud, Ramy. Daî Ebû Hâtîm er-Razî'nin *A'lamu'n-nübüvve* Adlı Eserinde, Filozof Ebû Bekir er-Râzî'nin Nübüvvetle İlgili Düşünceleri Hakkındaki İddiaları, *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi*, Yıl 2019, Cilt , Sayı 9, Sayfalar 269 – 289.
- Mahmud, Ramî. *Fatîmîler Döneminde Siyasî ve İdeolojik Bir Yapılanma: Kelamî Açıdan İsmailî İnanç Sistemi*. İstanbul: Post Yayınevi, 2020.
- Makrîzî, Ebû Muhammed. el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-(fi) zikri'l-hitât ve'l-âşâr, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- Makrîzî, Ebû Muhammed. İtti'âzü'l-hunefâ' bi-ahbârî'l-e'immeti'l-Fâtîmiyyîn el hulefâ', thk. Cemâluddin eş-şeyâl, Kahire: Lecnetü lhyâ et-turâs, t.y.
- Mayer, Toby. Keys to the Arcana, Keys to the Arcana: Shahrastani's Esoteric Commentary on the Qur'an, London: Oxford University Press in Association with The Institute of Ismaili Studies, 2009.
- Muiz-Lidinillâh. Ediyetü'l-Eyâmî es-Seb'a, thk. İsmâil Kurbân Ponawala, Beyrut: Dârü'l-Garb, 2006.
- Öz, Mustafa. "Ağa Han". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1989.
- Öz, Mustafa. "Nizâriyye". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2007
- Özaydın, Abdülkerim. "Alamut". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1989.
- Safedî. el-Vâfi bi'l vefeyat. thk. Ahmed el-Arnâvut- Türkî Mustafa, Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâs, 2000.
- Stegerwald, Diana. *Imamlogy in Ismaili Gnosis*. New Delhi: 2015.
- Zehabî. Tarihu'l-Islam, Thk. Beşşar Avvad Maruf, Beyrut: Müessesetür-risale, 1993.

# Kurtubî Tefsiri'nde Lafız-Anlam İlişkileri\*

**Öz:** İmam Kurtubî (ö. 671/1273) kaleme aldığı el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an ve'l-Mü-beyyinü limâ tazammenehü mine's-Sünneti ve âyi'l-Furkân isimli tefsirde ayetler bağlamında filolojik bilgiler vermiştir. Sözlükbilim minvalinde değerlendirilecek incelemeler mevcuttur. Sözlükbilim, bir dilin barındırdığı söz varlığını farklı yönlerden ele alan ve dilbilim içerisinde değerlendirilen bir bilim dalıdır. Bu çalışma tefsirin lafız-anlam ilişkileri açısından değerlendirilmesidir. Lafızın ifade ettiği anlama nasıl geldiği ve lafızlar arasında anlam minvalinde eş anlamlılık, zıt anlamlılık vb. ilişkiler çalışmanın konusunu oluşturmuştur. Konu şu başlıklar altında işlenmiştir: 'Anlam ilişkileri', 'müphem lafızlar' ve 'isimlendirme sebepleri'.

**Anahtar Kelimeler:** Kurtubî, Anlam, Lafız, Tefsir.

İsmail  
ERKEN<sup>\*\*</sup> 

## In Tafsir al-Qurtubi Relations of Wording and Meaning

**Abstract:** Imam al-Qurtubi gives philological information in his interpretation al-Jami li Ahkamil al-Qur'an va'l-Mubayyinu Lima Tadammnanahu min as-Sunnah ve Ayi'l-Furqan. There is lexicological information in it. Lexicology is a science that handle words of language within different perspective and this science is assessed in the linguistics. This study is an assessment of relations between wording and meaning. It includes how the words get meaning they expressed and meaning relations between words as synonym and antonyms. It is researched in these headings: 'Meaning relations', 'vague words', and 'denotations causes'.

**Keywords:** Qurtubi, Meaning, Wording, Interpretation.

\* Bu çalışma doktora tezinden türetilmiştir: İsmail Erken, "el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an'ın Filolojik Açından İncelenmesi", (Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2020).

\*\* Arş. Gör. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslamî İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı. E-Posta: ismail.erken@ikc.edu.tr ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4327-4496>.

## Giriş

Bu çalışma tam adı Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî (ö. 671/1273) olan İmam Kurtubî'nin meşhur tefsiri -kendi isimlendirmesi ile- "el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-Mübeyyinü limâ tazammenehû mine's-Sünneti ve âyi'l-Furkân" tefsirinin lafız-anlam ilişkileri açısından değerlendirilmesini konu edinir.

Kurtubî günümüzde bir İspanyol şehri olan ve kendi zamanında Muvahhidler'in<sup>1</sup> (1147-1238) sınırları içinde yer alan Kurtuba'da (Cordoba) dünyaya gelmiştir. Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte 6/12. yüzyılın sonları veya 7/13. yüzyılın başları olarak tahmin edilmektedir. Emeviler ve Hıristiyan İspanyollar arasındaki savaş müellifi Kurtuba'dan (1236)<sup>2</sup> İskenderiye'ye göç etmek zorunda bırakmıştır. Kurtubî sonrasında ise Feyyûm ve Mansûre'ye gitmiş ve buralarda ilim tahsil etmiştir. Son yerleştiği Münyetü Benî Hasib'den önce Kahire'de bir süre yaşamıştır. Müellif Said bölgesinde Münyetü Benî Hasib'de 9 Şevval 671'de (29 Nisan 1273) vefat etmiştir.

Kurtubî tefsirin mukaddimesinde ömrü vefa ettiği müddetçe Kur'an ile uğraşmayı ve tüm gücünü bu uğurda harcamayı düşündüğünü söyler. Bunu yapmasının yolunun da veciz bir yorum yazmak olduğunu gösterir. Bu yazdığı eserin ise tefsir, lügat, irâb ve kiraatin yanı sıra sapık olarak tarif ettiği kişilere reddiyeler ile zikredeceği görüşlere destek verecek birçok hadis ve ayet nüzüül içereceğini ifade eder. Bu tefsiri yazarken ayetlerin anlamlarını kapsayan ve müşküllerini açıklayan bir yöntem izleyeceğini ve bunu selef olarak tâbir ettiği kişiler ile onları takip edenlerin görüşlerini kullanarak yapacağını beyân eder.<sup>3</sup>

Müellifin belirtilen amaç ve görüşlerini tefsirde gerçekleştirdiği ve tefsirin filolojik yönünün güçlü olduğu gerçeğinden hareketle lafız ve anlam ilişkisi minvalinde incelenmesi amaçlanmıştır.

Çalışmamız için öncelikle tefsirin var olan tahkikleri incelenmiş ve et-Türki'nin yaptığı tahkik detay ve sıhhat yönünden tercih edilmiştir.<sup>4</sup> Tefsir lafız anlam iliş-

1 Ayrıntılı bilgi için bkz: Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Siyasi Tarihi)*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 215-238.

2 Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Kültür ve Medeniyet)*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 165.

3 Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-mübeyyinü limâ tazammenehû mine's-Sünneti ve âyi'l-Furkân*, thk. Abdullah b. Abdi'l-Muhsin et-Türki, (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2006), 1: 7-8.

4 Diğer tahkikler şu şekildedir: Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdunî ve İb-



kisi bağlamında incelenmiştir. Dikkat çeken hususlar tümdengelim yöntemi ile değerlendirilip yazarın konu hakkındaki fikirleri ve yöntemi ortaya konmaya çalışılmıştır. Müellif sözlükbilim alanında ayetleri ele alırken doyurucu yorumlar yapmış ve kelimeler hakkında var olan görüşlerden yararlanmışır. Bu bağlamda tefsirin ilk 10 cildinin okunmasının ardından taslak bir içindekiler planı hazırlanmıştır. Bunu yapmaktaki amaç sonraki ciltlerde yer alan malzemenin daha sağlıklı değerlendirmesi olmuştur.

Dil, insanlığın iletişim yollarından biridir. İbn Cinnî dili toplulukların düşüncelerini ifade ettikleri sesler olarak tanımlar.<sup>5</sup> İşte bu sesler ile oluşan lafızlar ve kastedilen anlam arasında bir ilişki söz konusudur. Yani lafızlar kendilerinin bilinmesi ile, ihtiva ettikleri anlamlara delâlet eder. Bu bağlamda vaz' ilmi ve vazî' delâlet ön plana çıkar.<sup>6</sup> Vaz' bir lafzın lugavî, örfî, şerî ve istilahî olarak, kendi başına bir mana için tayinidir.<sup>7</sup> Dilin menşei tartışmaları ile başlayan bu kavram, ilim haline gelmesi ile tartışma konusu mana yönüyle genel vaz' özel mevzu' leh (işaret ismi, zamir gibi müphem lafızlar) olan lafızlar olmuştur.<sup>8</sup>

Başka bir açıdan lafızlar ve anlamları arasındaki ilişkiyi Sibeveyhi üç madde halinde aktarır:

- 1- Lafızları muhtelif ve anlamları muhtelif kelimeler
- 2- Lafızları muhtelif ve anlamları tek kelimeler
- 3- Lafzı tek ve anlamları muhtelif kelimeler.

rahim Etfiyiç, (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964); Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Hişam Hamid el-Buhari, (Riyad: Dâru Alemi'l-Kütüb, ts.). Tefsirin bir de tercümesi bulunmaktadır. Bu tercümeden de faydalanılmıştır: Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmi'l Kur'ân*, trc. M. Beşir Eryarsoy, (İstanbul: Buruc Yayınları, 1997-2000).

- 5 Ebu'l-Feth Osman İbn Cinni, *el-Hasâis*, (Yy: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Amme, ts.), 1: 34.
- 6 Abdülkahir el-Cürçânî, *Delâilü'l-i' câz*, (Kahire: Matbaatü'l-Meydanî, 1992), 52; Delalet bir mantık terimi olarak şu şekilde tanımlanır: "Bir şeyin öyle bir hâl ve keyfiyette olmasıdır ki, onu bilmekle başka bir şeyin bilinmesi lazım gelir", vazî' delâlet ise şudur: "Dâl ile medlûl arasında zorunlu olarak aklî veya tabii bir alâka bulunmayıp sadece örf, kültüre, ortak iletişim ve kullanıma bağlı ilişkiden hareketle aklın medlûl hakkında bilgiye ulaşmasıdır": M. Naci Bolay, "Delâlet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9: 119.
- 7 Yusuf b. Ebi Bekr b. Muhammed b. Ali es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 1987), 359.
- 8 Abdullah Yıldırım, "Vaz' İlmi", *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler*, ed. İsmail Güler, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 503; Şükran Fazlıoğlu, "Vaz'", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42: 577-588.

Zikredilen ilk grup lafızlar konumuz içerisinde yer almaz. İkinci grup lafızlar ise eş anlamlı/müterâdif kelimelerdir. Son grupta eş sesli/müşterek ve ezdâd lafızlara işaret edilir.<sup>9</sup> Bu minvalde yazılan sözlükler de Arap dili sözlük geleneğinde mevcuttur.<sup>10</sup>

Müellif tefsir içinde lafız ve anlam üzerine görüşlerini bildirir. Konunun diğer kısımları aşağıda başlıklar altında ele alınmıştır. Burada müellifin isim-müsemma konusunda zikrettiği görüşü aktarmak isteriz. Kurtubî isim ile isimlendirilen arasındaki ilişkide açıkça bu ikisinin aynı şey olduğunu düşünmektedir. Bunu da Kadı Ebu Bekr et-Tayyib'den yaptığı rivayet ile aktarır. Hatta bu görüşe Eşârî kelamcı İbn Fûrek, Ebu Ubeyde ve Sîbeveyhi'nin de katıldığını zikreder.<sup>11</sup> Bakara Sûresi 31. ayette geçen Hz. Âdem'e öğretilen isimlerle kastedilenin ne olduğunu açıklarken yine bu ilişki hakkında malumat verir. İsimlerin kastettiği anlamlara delâlet edeceğini belirten müellif "Zeyd ayaktadır" ve "Aslan cesurdur" cümleleriyle konuyu örneklendirir. Müellif bazen de isimlerin müsemmalarını değil bizzat kendilerini işaret edeceklerini söyler ve "Aslan (أَسَد) üç harflidir" cümlesini örnek olarak zikreder.<sup>12</sup>

## 1. Anlam İlişkileri

Lafız ve anlamları yönüyle kelimeler arasında birtakım ilişkiler mevcuttur. Arapça'da lafızların eş anlamlılık, eş seslilik, zıt anlamlılık özellikleri mevcut olduğu gibi ve birbirine zıt iki anlamı ifade eden ezdâd kelimeler de yer almaktadır. Kurtubî de kelimeleri bu yönleri ile ele almış, incelemiş ve bu konudaki diğer âlimlerin görüşlerini serdetmiştir.<sup>13</sup>

### 1.1. Eş Anlamlılık

Müfessir kelimelerin anlamlarını izah ettiği yerde bu kelimelerin eş anlamlılarını da zikretmiştir. Örneğin; En'âm Sûresi 125. ayette<sup>14</sup> "حَرْجًا" kelimesinin darlık an-

9 Sibeveyhi, *el-Kitab*, (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1988), 1: 24.

10 Soner Gündüzöz, "Arap Sözlük Bilimi ve Sözlük Çalışmaları", *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri Tarihi ve Problemler*, ed. İsmail Güler, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 48-50.

11 Kurtubî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1: 153, 156.

12 Kurtubî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1: 420; Ayrıntılı bilgi için bkz: İlyas Çelebi, "İsim-Müsemma", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 22: 404-405.

13 Giriş kısmında anlam-lafız ilişkileri minvalinde klasik olarak üç başlık altında konunun işlendiği aktarılmıştır. Fakat Kurtubî'nin bu konuda zikrettiği görüşleri göz önünde bulundurularak bu başlıklara bir de zıt anlamlılık eklenmiştir.

14 "...مَجْعَلٌ صَدْرُهُ ضَيْقًا حَرْجًا..." (Kalbine darlık ve sıkıntı verir)

lamında olup "ضَيْفًا" ile aynı manada olduğunu ve bunun kelimenin farklı lafız ile tekrarı olduğu için güzel olduğunu belirtmiştir.<sup>15</sup> Bakara Sûresi 273. ayette geçen "إِخْفًا" (ısrar) kelimesinin hal konumunda mastar olduğunu söyleyen müellif أَخْفَى أَلْحَفَ ve أَحَّ (elahha, ehfâ ve elhafa) fiillerinin aynı anlamda olduğunu söylemiştir.<sup>16</sup>

Kurtubî bazen de bir harf ile değişen iki kelimenin aynı anlamı ifade ettiğine dikkat çeker. İnsan Sûresi 18. ayette yer alan "سَلْسَبِيلًا" kelimesinin "leliz içecek" olarak açıklamasını yaparken سَلْسَلٌ, سَلْسَالٌ ve سَلِسٌ (selselün, selsâlün ve selisün) kelimelerinin de aynı anlamda olduğunu ifade eder.<sup>17</sup> Müellif az önceki örneğe uygun bir görüşü de aktarır. Örneğin; Bakara Sûresi 59. ayette geçen "رَجْرًا" (ricz) kelimesinin "رَجْسًا" (rics) ile aynı anlama sahip olduğunu ifade eden Ebû Ubeyd'in (ö. 224/838)<sup>18</sup> görüşünü paylaşır.<sup>19</sup>

Müellif eş anlamlılık hakkında bilgi verdiği bir örnekte iki kelime arasındaki farkı ifade eden görüşü de belirtmiştir. Bakara Sûresi 83. ayette geçen الإِعْرَاضُ ile التَّوْبِي ile ikincisi ise beden ile yüz çevirmektir.<sup>20</sup>

Son olarak, müellifin bu konu üzerinde fazlaca fikir beyân ettiğini söyleyemeyiz. Eş anlamlılık müfessir tarafından ele alınan kelimenin anlamını daha iyi ifade edebilmek için kullanılır. İlaveten ele alınan kelimenin harf değişiklikleri ile oluşan anlamını aktarmak ve eş anlamlı iki kelimenin ayrımı hakkında okuyucuyu bilgilendirmek amaçlarıdır.

## 1.2. Eş Seslilik

Eş sesli kelimeler birden fazla anlama gelebilen kelimelerdir. Arapçada bu tarz anlam ortaklığı olan kelimelere müşterek kelimeler denilir.<sup>21</sup> Kurtubî, tefsiri içinde yer yer aynı lafzın farklı manalarını da zikretmiştir. Örneğin Mâide Sûresi 12.

15 Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 9: 24-25.

16 Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 4: 374.

17 Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 21: 477-478.

18 Tahkik metinde Ebu Ubeyd olarak geçse de biz iki kelimenin aynı anlamda olduğu görüşünü Ebû Ubeyde'nin *Mecâzü'l-Kur'an'ında* bulduk: Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'an*, thk. Fuad Sezgin, (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, h. 1381), 1: 206.

19 Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2: 234.

20 Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2: 235.

21 İbn Reşik el-Kayrevânî, *el-'Umde fi mehâsini's-şî'r ve âdâbihi ve nakdihi*, (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1981), 1: 274; Ali 'Abdulvâhid Vâfi, *Fikhu'l-Luga*, (Kahire: Dâr Nahdati Mısır li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1988), 145-147.

ayette geçen "التَّغْزِيرُ" kelimesinin tâzîm ve hürmet anlamında olduğunu söyler. Müellif bu kelimenin aynı zamanda hadd cezası dışındaki vurma cezası ve ret anlamında olduğunu da belirtir.<sup>22</sup> Müellif sünnet (Fetih Sûresi 23. ayet) kelimesinin ise anlamının yol ve gidiş olduğunu ifade ettikten sonra bu kelimenin aynı zamanda Medine'de bir hurma çeşidi olduğunu aktarır.<sup>23</sup>

Müfessir çoğu zaman da müşterek kavramı ile bu durumu nitelemeyi uygun görmüştür. Örneğin; A'râf Sûresi 54. ayette geçen "الْعَرْشُ" kelimesinin müşterek bir kelime olduğunu; "hükümdar döşeği", "evin tavanı", "Mekke'nin bir ismi", "kral", "sultan" anlamlarını Cevherî (ö. 400/1009)<sup>24</sup> ve diğerleri olarak ifade ettiği âlimlerden aktarmıştır.<sup>25</sup>

Müellif En'âm Sûresi 138. ayette<sup>26</sup> ise "الْحِجْرُ" kelimesinin müşterek bir kelime olduğunu ve ayette haram manası ile aslında mânî olmak anlamında olduğunu söylemiştir. Aklın, çirkinliklere mânî olduğu için bu isim ile isimlendirildiğini belirtmiş ve buna Fecr Sûresi 5. ayeti<sup>27</sup> (هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِذِي حِجْرٍ) örnek vermiştir. Müfessir kelimenin kısırak ve yakınlık anlamlarını da beyân etmiştir.<sup>28</sup>

Yine Kurtubî Nisâ Sûresi 43. ayette de "فَأَمْسَحُوا" lafzının müşterek bir lafız olup cima, kılıç ile kesme ve devenin gün boyu yol alması anlamlarına geldiğini söyler.<sup>29</sup>

Bu konuda var olan örnekleri ele aldığımız zaman müfessirin eş seslilik olgusuna eğildiğini söyleyebiliriz. Kelimenin ayette ifade ettiği anlamın yanı sıra bu anlamlarının zikredilmesinin dilbilim açısından dikkat çekici olduğunu belirtmemiz gerekir.

22 Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 7: 379.

23 Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 19: 322-323; Daha fazla örnek için bkz. 2: 62; 9: 254; 17: 114; 18: 481.

24 el-Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Fârâbî, *es-Sihâh Tâcü'l-luga*, thk. Ahmed Abdülgaflur Attâr, (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1987), 1: 1009-1011.

25 Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 9: 240; Daha fazla örnek için bkz. 2: 7, 139-240; 5: 239-240; 6: 17, 276; 8: 38-39; 11: 77; 13: 324; 19: 475; 21: 512; 22: 118.

26 "...وَقَالُوا هَذَا أَنْعَامٌ وَحَرْتٌ حِجْرٌ..." (Dediler ki: Bunlar haram olan hayvan ve ekinlerdir...)

27 "Düşünen kimse için bunlar yemine konu olacak kadar önemli değil midir?"

28 Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 9: 45.

29 Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 6: 394.

### 1.3. Zıt Anlamlılık

Kurtubî zıt anlamlılığı eserinde ele almaktadır. Zıt anlamlılığı da eş anlamlılığı ele aldığı yöntem ile işler ve kelimenin daha iyi anlaşılması için kullanır. Örneğin; Kurtubî Bakara Sûresi 229. ayette geçen "الإِسْكَ" kelimesinin boşanma anlamına gelen talakin zıddı olduğunu belirtir.<sup>30</sup> Müellif 5/41. ayette ise "مُحْرَنَك" fiili bağlamında الْحَرْنُ ile الْحَرْنُ kelimelerinin mutluluğun (السُّرُور) zıddı anlamında olduğunu ifade eder.<sup>31</sup> Müfessir Âl-i İmrân Suresi 118. ayette "الْبَعْضَاء" kelimesinin "buğz" anlamında sevginin zıddı ve (elif-i memdud olması sebebi ile) müennes bir masdar olduğunu söyler.<sup>32</sup> Görüldüğü üzere müellif kelimenin zıddını, ele aldığı kelimeyle ilgili okuyucuya daha çok bilgi vermek için zikreder.

Kurtubî bazı durumlarda ise ele aldığı kelimenin zıt anlamlısını, ona lafız yönüyle benzeyen başka bir kelimedenden ayırt etmek için paylaşır. Kurtubî Bakara Sûresi 44. ayette geçen "تَنْسُونَ" hakkında nisyan (النِّسْيَان) kelimesinin nûn harfinin kesrelenmesi ile "terk etme" anlamına geldiğini aktarır. Ayrıca "نَسِيَ آدَمُ فَتَسَبَّحْتُ ذُرِّيَّتَهُ" hadisinde<sup>33</sup> hatırlama ve ezberlemenin zıddı anlamında olduğunu ifade eder.<sup>34</sup>

### 1.4. Ezdâd Kelimeler

Ezdâd (zıt anlamındaki ضِدُّün çoğulu)<sup>35</sup> kelimeler bilindiği üzere tek lafızda birbirine zıt iki anlamı ifade eden kelimelerdir. Ezdâd kavram olarak Arapça'ya özgüdür. Bazı dilbilimciler bu konunun müşterek yani eş sesli kategorisinin bir alt konusu olduğunu ifade ederler.<sup>36</sup> Kurtubî tefsirinde yer yer ezdâd kelimeler hakkında birtakım açıklamalar yapmıştır.

Örneğin; Kurtubî Bakara Sûresi 52. ayette geçen "affettik" anlamındaki "عَفَوْنَا" kelimesinin "عَفَّتِ الرِّيحُ الأَنْتَر" cümlesindeki anlamı ile "silme" anlamı içerdiğini ve "günahları silme/giderme" anlamında olduğunu söylemiştir. Müellif, عَفَا الشَّيْءُ

30 Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 4: 57.

31 Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 7: 482.

32 Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 5: 276.

33 Tirmizî, *Câmî*, Tefsir 47, Hadis no: 3356.

34 Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 2: 61. Bu konu hakkında diğer örnekler için bkz. 1: 309, 311-312, 332-333, 351, 366; 2: 21, 63, 220-222; 4: 144; 8: 397; 13: 71; 14: 284-285; 16: 257; 17: 332; 20: 9; 22: 216.

35 Cevherî, *Sihâh*, 2: 500.

36 Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzi Ebü'l-Hüseyn, *es-Sâhibi fi fihri'l-Luga*, (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiye, 1997), 153; Muharrem Çelebi, "Ezdâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12: 47-48.

cümlesinde ise çoğalma manasına geldiğini ve bu kelimenin ezdâd bir lafız olduğunu zikretmiştir.<sup>37</sup>

Müellif Sâd Suresi 3. ayette geçen “مَنَاصٍ” kelimesi hakkında Cürcânî'nin<sup>38</sup> (ö. 471/1078-1079) “geri kalma”, “fırar etme” ve “kurtulma” anlamına geldiği açıklamasını aktarır. Ardından ise Nehhâs'tan<sup>39</sup> (ö. 338/950) “öne geçme” anlamını dile getirir. Bu anlamlar üzerinden müellif, bu kelimenin ezdâd bir kelime olduğu sonucunu paylaşır.<sup>40</sup>

Müellif, bazı ayetlerde aynı lafzın sahip olduğu birbirine zıt anlamları ifade etmekle yetinir ve ezdâd kavramını kullanmaz. Örneğin; Bakara Sûresi 90. ayette geçen “اشْتَرَوْا” fiilinin “satmak” ve “satın almak (الْبَيْعُ)” anlamında olduğunu söylemiştir.<sup>41</sup> Kimi zaman da kelimenin sadece ezdâd bir kelime olduğunu aktarır, ancak ezdâd anlamını aktarmaz. Mesela; müellif Nisâ Sûresi 3. ayette yer alan “حِفْتِمُ” lafzının ezdâd<sup>42</sup> olduğunu belirtir ve kelimenin anlamını “gerçekleşeceği bilinen bir şeyden veya zannedilen bir şeyin sebep olduğu bir korku” olduğunu beyân eder.<sup>43</sup> Buna ek olarak ezdâd olarak zikrettiği kelimenin zıt anlamı hakkında herhangi bir açıklama yapmaz.

Kurtubî bir kelimenin ezdâd oluşuna dair var olan bir karşı görüşü de aktarır. Müellif A'râf Suresi 83. Ayette “الْعَابِرِينَ” lafzının “azapta kalanlar” anlamına geldiğini ve bunun İbn Abbas (ö. 68/687-688) ve Katâde'nin (ö. 117/735) görüşü olduğunu söyler. Kurtubî عَبَرَ الشَّيْءِ cümlesinde hem “geçmek” hem de “kalmak” anlamına geldiğini ve fiilin ezdâd olduğunu belirtir. Bir topluluğun “geçme” anlamının ayn/ع harfi ile “kalma” anlamının ğayn/غ harfi ile olduğunu söylediğini ve bunu İbn Fâris'in (ö. 395/1004) *el-Mücmel*'inde<sup>44</sup> aktardığını açıklar.<sup>45</sup>

37 Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2: 104; 9: 288.

38 Cevherî, *Sihâh*, 3: 1060.

39 Ebû Ca'fer en-Nehhâs Ahmed b. Muhammed b. İsmâil b. Yunus el-Murâdî, *l'râbü'l-Kur'an*, thk. Abdülmünim Halil İbrahim, (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, ts.), 3: 303.

40 Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 18: 127. Diğer örnekler için bkz. 2: 244, 252-253, 442-443; 12: 129; 13: 145, 164; 19: 116; 20: 217; 21: 48.

41 Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2: 250; 11: 294-295.

42 خائف korkan-korkutan: Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed el-Enbârî, *Kitâbü'l-ezdâd*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, (Beirut: el-Mektebetü'l-Asriye, 1987), 125.

43 Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 6: 24. Bir diğer örnek için bkz. 11: 9.

44 Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî Ebü'l-Hüseyn, *Mücmelü'l-luga*, thk. Züheyr Abdülmuhsin Sultan, (Beirut: Müessesetü'r-Risale, 1986), 1: 690.

45 Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 9: 279.

Kurtubî Bakara Sûresi 268. ayette<sup>46</sup> "الْوَعْدُ" kelimesinin tek başına yer aldığı "hayır" anlamında olduğunu ama cümle içinde "şer" anlamına gelen kelimeler ile kullanıldığı takdirde o anlama da geleceğini söyler (ayette görüldüğü üzere iki kere, birbirine zıt anlamlarla kullanılmaktadır). Bu kelimeye örnek olarak müjde anlamında gelen "الْبَشَارَةُ" kelimesini gösterir. Bu ayette olumlu anlamın kastedildiğini aktarır. Bu örneklerdeki mezkûr kelimeler bağlamlarına göre aynı lafız ile zıt anlamlara gelmektedir.<sup>47</sup>

Sonuç olarak Kurtubî ezdâd kavramını kullanarak ya da kullanmaksızın aynı lafzın birbirine zıt anlamlarını içeren kelimeler üzerinde durmuş ve bu konuda bilgiler vermiştir. Örneklerde görüldüğü üzere bazen ezdâd olan kelimelerin her iki anlamını da zikretmiş, bazen de ezdâd olan görüşe karşıt olan görüşü de aktarmıştır. Farklı bağlamlar içinde zıt anlamları ifade eden bir kelime üzerinde durması da kanaatimizce bu konuya önem verdiğini gösterir.

## 2. Müphem Lafızlar

Kurtubî tefsirinde vaz' ilminin konusu içinde yer alan ism-i mevsûlleri müphem olarak vasfetmiştir. Bakara Sûresi 24. ayette yer alan hass ism-i mevsûllerden "الَّتِي" nin sıfat olduğunu belirten müellif bu mevsûlün müennesler için müphem bir isim ve marife olduğunu zikreder.<sup>48</sup>

Yine Müellif Bakara Sûresi 62. ayette "إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ" (مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ) geçen "مَنْ" harfinin baştaki ism-i mevsûlün bedeli olarak nasb konumunda olduğunu söyler ve ayetin devamında "فَلَهُمْ" lafzındaki ف/fe harfinin ise önce geçen مَنْ harfinin müphemliği sebebi ile bu yapıya dâhil olabileceğini belirtir.<sup>49</sup>

Müellif Bakara Sûresi 255. ayette geçen (مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ) ism-i mevsûl مَنْ'in mübteda olması sebebiyle ref', sonrasında gelen ism-i işaretin yani ذَا'nın ise bu mevsûlün haberi olduğunu söyler. Diğer bir görüş ile hass ism-i mevsûlün ذَا'nın sıfatı veya bedeli olduğunu da dile getirir. Sonrasında ise iki mevsûl

46 "الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِالْفَحْشَاءِ وَاللَّهُ يَعِدُكُم مَّغْفِرَةً مِنْهُ وَفَضْلًا" (Şeytan içinize yoksulluk korkusu düşürür ve çirkin şeyler yapmanızı emreder. Allah ise kendinden bir bağışlama ve lutf sözü vermektedir.)

47 Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 4: 354.

48 Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1: 353.

49 Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2: 162-163.

arasında bir kıyasa gider ve ayette yer alan ما'da'nin ile birlikte olduğu gibi zaid olmasının mümkün olmadığını belirtir. Kurtubî ayrıca ما'nin müphem olması ve ما'da'nin birlikteyken bu konuda ona benzemesi sebebi ile zaid olabileceğini belirtir.<sup>50</sup>

Bu örneklerden anlayacağımız kadarıyla Kurtubî mevsûllerin müphemliğini ifade etmiş ve bazı cümle yapıları ve kuruluşları ile ilgili meselelerde bu müphemliği bir sebep olarak görmüştür.

Kurtubî Bakara Sûresi 35. ayette geçen "هَذِهِ الشَّجَرَةَ" lafzında yer alan müphem هَذِهِ'nin sadece marife bir kelime ile sıfat olabileceğini söyler.<sup>51</sup>

Müellif Âl-i İmrân Sûresi 108. ayette "تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ" lafzının mübtada ve haber olduğunu belirtir. Ayrıca تِلْكَ'nin Allah'ın ayetlerinden bedel olmasının da bir ihtimal olup, müphem bir kelimenin muzafa sıfat olamaması sebebi ile sıfat olma ihtimalinin olmadığını ifade eder.<sup>52</sup>

Müellifin bu görüşlerinden onun işaret isimlerinin müphemliği sebebi ile nekre isimlere sıfat olamayacaklarını fakat bedel olabilecekleri sonucuna vardığını zikredebiliriz.

Kurtubî zaman zarflarının delalet edecekleri anlamların vaz'ında da bir müphemlik olduğunu belirtir. Örneğin; Tevbe Suresi 108. ayette yer alan "أَبَدًا" lafzının zaman zarfı olduğunu belirttiğinden sonra zarfları iki kısma ayırır. Bunlardan ilki belirli bir zamanı ifade edenlerdir. İkincileri ise belirli bir zamana delalet etmeyen müphem zaman zarflarıdır. Bunlara örnek olarak "الْحَيْنَ / الْوَقْتَ / الْأَبَدَ" zarflarını zikreder ve bu ayette var olan zarfın müphem grubunda olduğuna işaret eder. Ayrıca müellif bu zikredilen zarfın müphem olması ile umum yani genel bir anlam ifade etmeyeceğini fakat nefiy harfi لا ile bu genel anlamı kazanabileceğini de belirtir.<sup>53</sup>

Ayrıca bir zarfın müphemliğini onun mebni oluşuna bir sebep olarak gösterir. Bakara Sûresi 74. ayette "فَتَمَّ وَجْهَهُ اللَّهُ" ibaresindeki تَمَّ'nin zarf olması sebebiyle nasb konumunda olup uzaklık anlamına geldiğini belirten müfessir bu zarfın müphem olması sebebi ile mebni olduğunu bildirmiştir.<sup>54</sup>

50 Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 4: 271.

51 Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1: 453.

52 Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 4: 271.

53 Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 10: 377.

54 Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 2: 325.



### 3- İsmiendirme Sebepleri

Kurtubî tefsirinde lafızların ifade ettikleri manalara gelme sürecini aktarmaya çalışır. Bunu yaparken çeşitli münasebetler üzerinden bir anlatım gerçekleştirir. Bu kurulan ilişkiler şunlardır: eylem, sıfat, alet, mekân, örf, şeriat, teşbih, istiâre ve tarih. Çalışmada bu husus beş başlık altında incelenmiştir.

#### 3.1. Eylem Sebebi

Kurtubî isimlendirmeyi tefsirinin muhtelif yerlerinde eyleme bağlar veya bu şekilde bir görüşü zikreder. Örneğin; Nakkâş'ın (ö. 351/962) sene anlamında olan الْعَامُ kelimesinin yüzme anlamına gelen bir masdar olduğunu aktarır. Ayrıca yüzme anlamı ile güneş ve yıldızların yüzmeye benzer hareketleri arasındaki ilişki sebebi ile bir senenin bu lafız ile isimlendirildiğini belirttiği görüşünü ifade eder. Bu açıklamada anlaşılacağı üzere müellif eylem içeren bir anlamın zamana delâlet eden bir isme nasıl işaret ettiğini Nakkâş'ın görüşü ile zikreder.<sup>55</sup> A'râf Sûresi 4. ayette geçen ev anlamına gelen mekân ismi "beyt" (بيت) lafzının bu anlamı "geceleme" eylemine gelen fiil hali<sup>56</sup> ve akıntının olduğu yer olan nehir anlamına gelen Meryem Sûresi 24. ayetteki "سَرِيًّا" lafzının "akmak" anlamına gelen fiil hali<sup>57</sup> olması sebebi ile bu şekilde isimlendirildiğini söyler.

Bunun yanı sıra müellif eylemin bir aletin isminin sebebi olduğunu söyler. Örneğin; Sebe Sûresi 14. ayette "asâ" anlamına gelen "مِنْسَاة" kelimesinin نَسَأَتْ الْعَنَمَ cümlesindeki "gütmek" anlamından bu fiili sağlayan alet olması sebebi bu şekilde isimlendirildiğini zikreder.<sup>58</sup>

Müellif, "şerefli" anlamına gelen "الْمَالُ" (Bakara Sûresi 246) lafzı ile kelimenin asıl manası olan dolmak fiili arasında bir ilişkiye işaret eder ve bu münasebeti şeref ile dolma olarak aktarır. Yani müfessir burada sıfat olarak isimlendirilme üzerinde durur.<sup>59</sup> Kurtubî'nin Nisâ Sûresi 94. ayette yer alan "عَرَضَ" kelimesinin dünya malı anlamı ifade eder şekilde isimlendirilmesini onun (âriz) geçici olmasına bağlaması bu konuda diğer bir örnektir.<sup>60</sup>

55 Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 4: 299.

56 Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 9: 153.

57 Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 13: 434; diğer örnekler için bkz. 6: 198; 13: 434; 22: 51.

58 Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 17: 283.

59 Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 4: 228.

60 Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 7: 52-53.

Eylemin bir isme kaynaklık etmesine bir örnek verecek olursak; Kurtubî “التَّعْرِيسُ” kelimesinin açıklama/bildirmenin zıttı olduğunu söyler<sup>61</sup> ve “asıl manasına ve onun dışında başka bir manaya da gelme ihtimaliyle anlama” olarak açıklar. Bu kavramın “عُرْضِ الشَّيْءِ / bir şeyin kenarı” ibaresinden geldiğini belirtir. Müellif bu anlama gelmesini kişinin sanki etrafında dönüp durarak bir şeyin görünmesini engellemesine bağlar.<sup>62</sup> Bir diğer örnek olarak müellif, Mâide Sûresi 42. ayette yer alan “السُّحْتُ” kelimesinin dilde helak ve zorluk anlamında olduğunu belirtir ve bu bağlamda Ferezdak’ın (ö. 114/732):

“وَعَضَّ زَمَانٍ يَا ابْنَ مَرْوَانَ لَمْ يَدَعْ... مِنَ الْمَالِ إِلَّا مُسْحَتًا أَوْ مُجْلَفًا”<sup>63</sup>

“Ey Mervan oğlu, zaman öğüttü (her şeyi) mal mülk kalmadı sadece kalan... Ufak tefek kırıntılar ile basit şeyler”

beytini zikreder. Kurtubî yasaklanan bir şeyin bu şekilde isimlendirilmesinin bu yasağın kişinin itaatlerini yani sevaplarını silmesine bağlar. Ayrıca bu bağlamda asıl anlamının “açlıktan kudurmak” olduğunu Ferrâ’nın (ö. 207/822) söylediğini aktarır. “مَسْحُوتُ الْمَعِدَةِ رَجُلٌ” cümlesini zikreden müellif bu cümlede konu edilen kelimenin “obur” anlamında olduğunu da aktarır. Fakat müellif sevapların gitmesi anlamını insanlığın gitmesi anlamına yeğlemiştir.<sup>64</sup>

### 3.2. Sıfat Sebebi

Kurtubî isimlendirme bağlamı olarak sıfatı temel alan birtakım açıklamalar yapmıştır. Örneğin; müellif Nisâ Sûresi 69. ayette<sup>65</sup> geçen “الرِّفْقُ” kelimesinin “yumuşak taraf/yan” anlamında olup arkadaşın bu şekilde isimlendirilmesinin arkadaşına yumuşak olmak sebebi ile olduğunu söyler. Zikri geçen kelimedenden türeyerek elde edilen “الرُّفْقَةُ” lafzının ise birbirlerine yumuşaklığı sebebi ile “arkadaşlık”

61 Cevherî, *Sihâh*, 3: 1087.

62 Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 4: 144.

63 Ferezdak, *Dîvânü'l-Ferezdak*, ed. Ali Fâur, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 1987), 386; Ebu Muhammed Abdullah b. Mesleme İbn Kuteybe ed-Dinevirî, *eş-Şi'r ve Ş-u'arâ'*, (Kahire: Dâru'l-Hadis, h. 1423), 1: 89; Abdülkâdir b. Ömer el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1997), 8: 543.

64 Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 7: 484-485. Diğer örnekler için bk. 2: 21, 23-24, 113, 117; 5: 38, 50, 208, 251; 6: 173, 188, 198; 7: 303, 423; 8: 290-291; 14: 447; 15: 297; 18: 481.

65 “الرُّفْقَةُ كَيْفَ تَلَوْا نُسُوحًا...” (...Bunlar ne güzel arkadaşlardır.)

anlamına geldiğine değinir.<sup>66</sup> Müellif Âl-i İmrân Sûresi 72. ayette<sup>67</sup> geçen “وَجْهَ” kelimesi ile gündüzün erken vakitlerinin isimlendirilmesini bu vaktin günün en güzel vakti olmasına ve insanların yüz yüze geldikleri ilk vakit olmasına bağlar.<sup>68</sup>

Bir örnek daha vermek gerekirse; müellif Mâide Sûresi 97. ayette geçen Kâbe kelimesinin bu şekilde isimlendirilmesini Arapların evleri dairesel iken onun kare şeklinde olmasına bağlar. Ayrıca bu isimlendirmeye neden olarak bir başka görüş daha aktarır. Bu görüşe göre dairesel ya da kare olmasına bakılmaksızın alçakta kalıp belli olan her şeye “كَعْبٌ” denilir. كَعْبُ الْقَدَمِ: ayak topuğu ve كُعُوبٌ الْقُنَاةِ: mızrak uçları bu kelimeden gelirken كَعْبٌ تَدْيِ الْمَرْأَةِ cümlesi ise “kadının göğsünün belli olması” anlamında kullanılır.

Kâbe'ye “Beyt” denilmesini duvar ve tavanı olmasına bağlayan müellif, ev olgusunun hakikatinin içinde oturan olup olmamasına bakılmamasına ve “Haram” olarak isimlendirilmesini de ona saygı duyulmasına bağlar.<sup>69</sup>

Son olarak Kurtubî'nin bir sıfat ile mekân adı haline gelmiş bir anlam ilişkisini ortaya koyduğu bir örneği aktarmakta fayda vardır: Şöyle ki müfessir Nisâ Sûresi 43. ayette geçen “الْعَائِطُ” kelimesinin yerden düşük olan anlamına geldiğini, çoğulunun الْغَيْطَانُ veya الْأَعْوَاطُ olduğunu bu sebeple Şam'da bulunan bölgenin عُوطَةٌ دِمَشَقٌ olarak isimlendirildiğini söyler.<sup>70</sup>

### 3.3. Alet Sebebi

Müellif Mâide Sûresi 89. ayette yer alan “أَيْمَانِكُمْ” lafzının اَيْمَانٍ'in çoğulu olup “bereket” anlamına gelen اَيْمَانٌ kökünden fa'il vezninde olduğunu söyler ve Allah'ın bu şekilde isimlendirmesini (sağ el ile) hakların korunmasına bağlar.<sup>71</sup> Kurtubî bir başka yerde ise اَيْمَانٌ kelimesinin اَيْمَانٍ'in çoğulu olup bu anlama الْحَيْفُ kelime-

66 Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 6: 449.

67 “...رَأَهْنَ لَأَ هَرَجَ وَ أُوْنَمَ أَنْ يَدَّلَ...” (...Gündüz erken vakitte iman edenler...)

68 Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 5: 168-169.

69 Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 8: 210. Daha fazla örnek için bk. 2: 456; 4: 46; 7: 249; 8: 115; 19: 414; 20: 138.

70 عُوطَةٌ şeklinde bir isimlendirme için *Mu'cemu'l-Buldan'da* Tay beldesinde Lâm oğullarının yaşadığı bilgisi verilir: Şihâbüddîn Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdillâh er-Rûmî el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, (Beyrut: Dârü's-Sadr, 1995), 4: 219; Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 6: 364. Ayrıca Kurtubî Irak arazisine سَوَادٌ denilmesini yeşilliğini çok olmasına bağlar: Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 20: 161.

71 Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 8: 121-122.

sinin de geldiğini söyler. Bu kelimenin yemin anlamında kullanılmasını Arapların aralarında yemin ettiklerinde ya da anlaşmaya vardıklarında anlaşmanın yemin eden tarafın diğerinin sağ elini almasına bağlar. Sonrasında bu ahd ve hilf yemin olarak isimlendirilmiştir.<sup>72</sup> Aynı kelimenin tefsirinde müellif tarafından iki farklı ilişkilendirmeye tabi tutulduğu görülür. Ayrıca bu isimlendirmenin ilk geçtiği yerde kaynağı olarak Allah'ın zikredilmesi dikkate değerdir.

Kurtubî, tefsirinde zaman zaman hadislerde yer alan kelimeler üzerinde de durur. Yetimlerin gözetilmesi hususundaki bir hadiste<sup>73</sup> geçen السَّبَّابَةَ kelimesinin cahiliyede işaret parmağı anlamında kullanıldığını ve bunun sebebinin onların bu parmak ile hakaret etmeleri olduğunu söyler. İslam gelince bunun kerih görülüp bunun yerine الْمُشِيرَةَ kelimesinin kullanıldığını da aktarır.<sup>74</sup>

Sonuç olarak müellifin el ve parmak gibi insana alet olan uzuvların başka isimlerin sebebi olduklarını haber verdiğini de görüyoruz. Özellikle hadiste yer alan örnekte; zaman ile isimlendirmelerin değiştiğine değinmesi dikkate değer bir konudur.

### 3.4. Mekân Sebebi

Müellif eserinde, mekân ile anlam ilişkisi kurularak isimlendirme yapılmasından bahsetmiştir. Bu konuda örneğin; Nisâ Sûresi 23. ayette geçen “حَالَاتِل” kelimesinin حَلِيلَةَ kelimesinin çoğulu olup “eş” anlamına geldiğini söylemiştir. Bu şekilde isimlendirilmesinin sebebi olarak kocasının ikamet ettiği yerde onunla eşin ikamet etmesi gösterilmiştir.<sup>75</sup> Müellif bir de Hıristiyanların Nasranî olarak isimlendirilmesinin sebepleri arasında Hz. İsa'nın “Nasıra” olarak isimlendirilen şehirde yaşaması olduğunu gösterir. Bu bağlamda bu yer ismi bir dinin ismi olmuştur.<sup>76</sup>

### 3.5. Farklı Sebepler

Kurtubî örfü, bir isimlendirme ilişkisi olarak zikreder. Örneğin; müfessir Nisâ Sûresi 118. ayette geçen (لَعْن) lanet etmek anlamındaki kelimenin asıl anlamının

72 Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 4: 21.

73 Müslim, *Sahih*, Zühd, Hadis no: 2983.

74 Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 2: 230-231.

75 Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 6: 188.

76 Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 2: 159.

“uzaklaştırma” olduğunu söylemiştir. İlaveten müellif bu kelimenin örfte anlamının (هُوَ فِي الْعُرْفِ) “öfke ve gazap sebebiyle uzaklaştırma” olduğunu belirtir.<sup>77</sup>

Müellifin salât kelimesi üzerinde şeriatın nasıl bir etkiye sahip olduğunu zikretmesi de önemlidir. Salât kelimesinin vaz'ı hakkında iki görüş olduğunu öne süren Kurtubî bu görüşlerin ilkinin bu kelimenin ilk vaz' edilen anlamı ile kaldığını söyleyenlerin görüşü olduğunu bildirir. Bu görüşe göre sonradan şeriat, namazın şartları ve hükümleri hakkında tasarrufta bulunmuştur. Bunun dışında başka bir görüş de salât kelimesinin İslam ile yeniden vaz' olduğu yönündedir. Kurtubî'ye göre ilk görüş daha doğrudur. Çünkü ona göre; şeriat Arapça ile sabit olmuş Kur'an bu dille inmiştir. Fakat Arapların da kelimelerin vaz'ında tahakkümleri mevcuttur. Müellif bu noktada “Dâbbe” kelimesini örnek verir. Bu kelime önceleri elleri ve ayakları üzerinde yürüyen tüm canlıları kapsarken sonradan örfi olarak hayvanlara mahsus olmuştur. Müfessir şeriat örfünün de böyle bir etkisinin olduğunu söyler.<sup>78</sup> Kurtubî bu örnekten de açıkça anlaşılacağı üzere şeriatın da örfün de kelimenin üzerinde etkisi olduğunu söyler. Fakat bu örnekte aynı zamanda Arapların kelimelerin ilk vaz'ında mutlak etkili olduğunu dile getirmiştir.

İlaveten müellif bazen bir kelimenin şerî anlamını da ayrıca zikretmiştir. Örneğin; Kurtubî, Bakara Sûresi 128. ayette geçen “مَنَابِسِكُنَا” lafzının aslının التُّسْكُ olup “yıkama” anlamına geldiğini söylemiştir. Ayrıca şeriatla bir ibadet adı manasına gelen bu kelimenin “رَجُلٌ نَاسِكٌ” ibaresinde ve “وَالنَّاسِكُ” şeklinde âbid olan anlamında kullanıldığını da aktarmıştır.<sup>79</sup>

Müellif bayram anlamına gelen “الْعِيدُ” (Maide Suresi 114. ayet) kelimesinin bu ismi almasının ise Araplarca meşhur olan bir erkek hayvandan (deve) teşbih edilmesi olduğunu farklı bir görüş olarak sunar. Bu bağlamda إِبِلٌ عَيْدِيَّةٌ kullanımını ve Rezâz el-Kelbî'nin<sup>80</sup>

“عَيْدِيَّةٌ أُرْهَنْتَ فِيهَا الدَّنَانِيرَ”

“Ona karşılık dinarların ödendiği bir deve”

77 Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 7: 134.

78 Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1: 261.

79 Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2: 399.

80 Ebû Yûsuf Ya'kub b. İshâk es-Sikkî, *Islâhu'l-Mantık*, thk. Muhammed Murib, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2002), 1: 169. Tefsirde sadrı verilmeyen bu şiir aynı zamanda başka bir kaynaktan Şeddâd'a nisbet edilir. Tefsirin tahkikinde Şeddâd'a nisbet edilen sadr dipnot olarak verilmiştir. İmîl Bedî' Ya'kub, *Mu'cemu'l-Mufasal fi Şevâhidi'l-Lugati'l-Arabî*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 1996), 3: 384.

şairini paylaşır.<sup>81</sup> Bu örnekten hareketle burada zikrettiği görüş, isimlendirmeyi bir teşbihe bağlamaktadır.

Burada konunun izahı açısından bir örnek daha vermek uygun olacaktır. Kurtubî fecrin ip olarak isimlendirilmesini beyazlığın ip gibi uzanmasına bağlar. Ümeyye b. Ebi's-Salt'ın (ö. 8/630?)

“الْحَيْطُ الْأَبْيَضُ ضَوْءُ الصُّبْحِ مُنْفَلِقٌ ... وَالْحَيْطُ الْأَسْوَدُ جُنْحُ اللَّيْلِ مَكْتُومٌ”

“Beyaz iplik sabahın yaran ışığıdır... Siyah iplik ise gecenin gizli kısmıdır”

beytini<sup>82</sup> paylaşır ve bu ibarelerde rengi anlattığını söyler. Arapların iplik anlamına gelen الْحَيْطُ kelimesine beyaz anlamını verdiklerini de söylemiştir.<sup>83</sup>

Müfessir (Enbiya Suresi 104. Ayet) “السَّجَلُ” (karşılıklı yazışma) kelimesinin aslının السَّجَلُ ve السَّجَلَةُ lafzından müştak olduğunu belirtip bu kelimenin aslında kova anlamına geldiğini ifade eder. سَاجَلْتُ الرَّجُلَ cümlesinin karşılıklı iki kişinin kovayı çekmesi anlamında olduğunu belirtir. Kurtubî bu şekilde bir isimlendirmenin olmasının bu kovanın karşılıklı çekilişinden istiâre edilerek elde edildiğini zikreder.<sup>84</sup> Görüldüğü üzere bu örnekte de isimlendirmeye esas olan sebep istiâredir.

Semûd kavmine gönderilmiş deveyi kesen kişi olarak Kurtubî Kudar b. Sâlif ismini zikreder. Arapça kasabın<sup>85</sup> “kudar” olarak isimlendirmesini de Kudar b. Sâlif'e bağlar. Yani müellif tarihî bir kişilik sebebi ile bu isimlendirmenin oluştuğunu aktarır.<sup>86</sup>

## Sonuç

İmam Kurtubî tefsirde Kur'an'da yer alan kelimeleri bir sözlükbilimci yöntemi ile ele almıştır. Bu sebeple tefsirin en güçlü filolojik özelliklerinden biri kelime tahlilleri olmuştur. Bu tahlilleri yaparken kelimelerin başka dilden gelip gelmediklerini, Arap dilinin lehçeleri ile ilgili yönlerini, kural dışı kullanımları ve lafız-anlam ilişkilerini aktarmıştır.

81 Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 8: 290.

82 Divanında beytin son kelimesi مَكْتُومٌ şeklindedir: Ümeyye b. Ebi's-Salt, *Divan (Hayatuhu ve Şi'ruhu)*, thk. Behcet Abdilgaffur el-Hadîsî, (Abu Dabi: Hey'eti Abu Dabi li's-Sekâfe ve't-Turâs, 2009), 277.

83 Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 3: 196-197.

84 Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 14: 296-297.

85 Cevherî, *Sihâh*, 2: 787.

86 Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 20: 97.

Müellif lafızların anlamlarını işlediği yerlerde lafız ve anlam ilişkisi içerisinde değerlendirilen eş anlamlılık, eş seslilik, zıt anlamlılık ve ezdâdı ele almıştır. O, bunu yaparken farklı amaçlar taşımıştır. Bu amaçlardan ilki konu edilen lafız anlamının daha iyi anlaşılmasıdır. Zira bu amacı eş anlamlılık ve zıt anlamlılığı ele aldığı yerlerde tespit edilmiştir. İkinci amacı ise; kelime hakkında Kur'an'da ifade ettiği anlamına ilaveten bilgiler vermek olmuştur. Bu bağlamda değerlendirilmesi mümkün durumlar da onun eş seslilik ve ezdâd konusunda aktardığı bilgilerde görülmüştür. İkinci amacı Kurtubî'nin lügat konusunda bir sözlükbilimci olarak tefsirde konuları işlediğini kanıtlamıştır.

Bu konuların yanı sıra müellif, sistemleşen vaz' ilminin önemli konusu olan müphem lafızların vaz'ı konusunda görüşlerini belirtmiş ve bu lafızların genel durumlarında özel anlamlara gelmeleri hakkında analizler yapmıştır. Kanımızca bu değerlendirmeler vaz' olgusunun merkeze alınarak işlendiği dönemin öncesinde olması hasebiyle kıymetlidir. Kurtubî müphem lafızların anlamlarını aynı zamanda buldukları terkiplerde incelemiştir.

Tefsirin birçok yerinde şahit olunabileceği üzere, müfessir kelimelerin neden ifade ettikleri anlamı ihtiva ettiklerini birtakım ilişkiler ile ortaya koymuştur. Bu sunulan ilişkilerden bizim tespit ettiklerimiz şu şekildedir: eylem, sıfat, alet, mekân, örf, şeriat, teşbîh, isitiâre ve tarih. Bilindiği üzere örf ve şeriat da lafızların vaz'ının sebeplerinden ikisidir. Bu detaylı ve kapsamlı analizler müellifin kelimelerin anlamları üzerinde yoğunlaştığını ve bu konuya önem verdiğini göstermiştir. Ayrıca bu ilişkileri açığa çıkarmak bu bağlamda zihinsel bir çalışma sürecinin sonucudur.

## Kaynakça

- el-Bağdâdî, Abdülkâdir b. Ömer. *Hizânetü'l-edeb*. Thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Kahire: Mek-tebetü'l-Hancı, 1997.
- Bolay, M. Naci. "Delâlet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9: 119. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- el-Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Fârâb. *es-Sihâh Tâcü'l-luga*. thk. Ahmed Abdülgaffur Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1987.
- el-Cürcânî, Abdülkahir. *Delâilü'l-i'câz*. Kahire: Matbaatü'l-Meydanî, 1992.
- Çelebi, Muharrem. "Ezdâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12: 47-48. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Ebû Ubeyde, Ma'mer b. Müsennâ. *Mecâzü'l-Kur'ân*. thk. Fuad Sezgin. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, h. 1381.
- İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed. *Kitâbü'l-Ezdâd*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriye, 1987.

- Fazlıoğlu, Şükran. "Vaz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42: 576-588. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Ferezdzak, *Divânu'l-Ferezdzak*. ed. Ali Fâur. Beyrut: Dâru'l-Kütüb'il-İlmiye, 1987.
- Gündüzöz, Soner. "Arap Sözlük Bilimi ve Sözlük Çalışmaları", *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler*. ed. İsmail Güler. 23-66. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- el-Hamevî, Şihâbuddîn Ebû Abdillâh Yâkut b. Abdillâh er-Rûmî. *Mu'cemü'l-büldân*. Beyrut: Dâru's-Sadr, ts.
- Ebû Yûsuf, Ya'kub b. İshâk es-Sikkît. *İslâhu'l-Mantık*. thk. Muhammed Murib. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2002.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman. *el-Hasâis*. Yy: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Amme, ts.
- İbn Fâris, Ahmed b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî Ebü'l-Hüseyn. *es-Sâhibî fî fikhî'l-luga*. Beyrut: Dâru'l-Kütüb'il-İlmiye, 1997.
- İbn Fâris. *Mücmelü'l-luga*. thk. Züheyr Abdülmuhsin Sultan. Beyrut: Müessesetür-Risale, 1986.
- İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdillâh b. Mesleme ed-Dînevîrî. *eş-Şîr ve ş-şu'arâ'*. Kahire: Dâru'l-Hadis, h. 1423.
- İbn Reşîk el-Kayrevânî. *el-'Umde fî mehâsini'ş-şîr ve âdâbihi ve nakdihi*. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1981.
- İmil Bedî' Ya'kub. *el-Mu'cemu'l-mufassal fî şevâhidî'l-lugati'l-arabî*. Beyrut: Dâru'l-Kütüb'il-İlmiye, 1996.
- el-Kurtubî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-mübeyyinü limâ tazammenehû mine's-Sünneti ve âyi'l-Furkân*. thk. Abdullâh b. Abdî'l-Muhsin et-Türki. Beyrut: Müessesetür-Risale, 2006.
- el-Kurtubî. *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'ân*. trc. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Buruc Yayınları, 1997-2000.
- en-Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil b. Yunus el-Murâdî. *İ'râbü'l-Kur'ân*. thk. Abdül-münim Halîl İbrahim. Beyrut: Dâru'l-Kütüb'il-İlmiye, ts.
- Özdemir, Mehmet. *Endülüs Müslümanları (Kültür ve Medeniyet)*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Özdemir, Mehmet. *Endülüs Müslümanları (Siyasi Tarihi)*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- es-Sekkâkî, Yusuf b. Ebi Bekr b. Muhammed b. Ali. *Miftâhu'l-ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kütüb'il-İlmiye, 1987.
- Sîbeveyhi. *el-Kitab*. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1988.
- Ümeyye b. Ebî's-Salt. *Divan (Hayatuhu ve Şîruhu)*. Thk. Behcet Abdilgaffur el-Hadisî. Abu Dabi: Hey'eti Abu Dabi li's-Sekâfe ve't-Turâs, 2009.
- Vâfi, Ali 'Abdulvâhid. *Fikhu'l-Luga*. Kahire: Dâr Nahdati Mısır li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1988.
- Yıldırım, Abdullâh. "Vaz' İlimi". *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler*. Ed. İsmail Güler. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015, 425-551.



# Tefsir Usûlü Kavramında Anlam Arayışı\*

**Öz:** Bu makalede, ilk dönemden günümüze kadar yazılan Tefsir Usûlü, Ulûmu'l-Kur'an ve Kavâidü't-Tefsir literatürü genel olarak taranmış ve bu kavramların anlam ilişkilerinde birlikteliğin olmadığı tespit edilmiştir. Bu sebeple ilgili eserler bağlamında Tefsir Usûlü kavramının anlam ve içerik analizi tekrar yapılmış ve Tefsir Usûlü'nün mâhiyeti belirlenmeye çalışılmıştır. Tefsir Usûlü'nün üst başlık olarak kabul edildiği bu çalışmada, Ulûmu'l-Kur'an ve Kavâidü't-Tefsir kavramları alt başlık olarak ele alınmıştır. Bu başlıklandırma esasına dayalı olarak yeni bir Tefsir Usûlü anlayışı teklif edilmiştir. Bu teklif; nihâi bir iddiayı barındırmamakla birlikte ıstılâhî anlam gelişimini tamamlamamış Tefsir Usûlü'ne katkı sunmayı amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir Usûlü/Usûlü't-Tefsir, Kur'an İlimleri/Ulûmu'l-Kur'an, Kavâidü't-Tefsir.

Akif  
YILDIRIM 

## The Search for Meaning in The Methodology of Quranic Exegesis

**Abstract:** In this paper, after a general exploration of the literature of Usul al-Tafsir, Ulum al-Quran and Qava'id al-Tafsir from the first period until today, it has been found that there is no consistency in the semantic relations of these concepts. Because of this, the true nature of the concept of Usul al-Tafsir has been determined by its being re-subjected to the semantic and content analysis in the light of the relevant sources. Thusly, in this paper below the general title of the Usul al-Tafsir, the concepts of Ulum al-Quran and Qava'id al-Tafsir were treated in the two following sub-titles. In line with this arrangement, a new understanding of Usul al-Tafsir has been proposed. Without being a final claim, this proposal aims at contributing to Usul al-Tafsir, which itself does not seem to have completed its own semantic development..

**Keywords:** Usul al-Tafsir, Ulum al-Quran, Qava'id al-Tafsir.

\* Bu çalışma, "Muhâsibî, Kâfiyeci ve Subhî Sâlih Örneğinde Tefsir Usûlü ve İçeriği" başlıklı doktora tezimiz esas alınarak hazırlanmıştır

\*\* Arş. Gör. İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı. E-Posta: akifyildirim83@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3609-3440>

## Giriş

İlahi vahye muhatap olan ilk dönem Müslümanları, vahyi kendilerine getiren Hz Peygamber'le sürekli iletişim halinde olduklarından dolayı Kur'ân'ı anlama noktasında büyük problemler yaşamadılar. Çünkü Hz Peygamber, sahâbenin anlamaya dair yanlış algılarına doğrudan müdahale etmekteydi. Sahâbe için durum böyle iken onlardan sonra gelen nesillerin böyle bir avantajı olmamıştır.

Anlamanın ayrışmaya sebep olduğu ilk olay, Hâricilerin hakem tayini konusunda Hz Ali'ye karşı isyanıdır.<sup>1</sup> Hâricilerin<sup>2</sup> ortaya çıkışını ve ilk fitnesini her ne kadar Hz Osman dönemine kadar geri götürenler<sup>3</sup> olsa da biz onların Sıffin Savaşı'nın akabinde ortaya çıktığı kanaatini taşımaktayız.

İslâm Tarihi'nde anlama noktasında sıkıntı yaşanan bir diğer olay ise Mihne hadisesi olarak bilinmektedir. Mihne hadisesi aslında subjektif anlamanın toplumun tamamına yayılmış acı tezahürüdür. Bu hadisede 'Halku'l-Kurân' meselesi üzerinden ilim ehli başta olmak üzere toplumun bir kısmı imtihandan geçirilmiş ve bu sebeple gerilen ortamda bazı hadis âlimleri katledilirken bazıları hapsedilmiştir. Böylece iktidardaki Mu'tezilî anlayış, gücünü etkin kılmaya çalışmıştır.<sup>4</sup> Ancak bu büyük hadiseden önce bizim burada asıl vurgulamak istediğimiz nokta, Kur'ân'ı doğru anlamanın ehemmiyeti ve bu anlama faaliyeti doğru gerçekleşmediği takdirde telâfi edilemez sonuçlara sebep olabildiğidir.

İslâm tarihinde yaşanan bu ve benzeri olaylardan; Kur'ân'ı farklı anlama, yorumlama ve bu anlayış doğrultusunda hayata geçirme eyleminin temelinde insan faktörünün etkili olduğu anlaşılmaktadır. İnsan, öğrendiği ve muhatap olduğu her türlü bilgiyi kendi bilgi ve tecrübe seviyesine göre algılamaktadır. Kelime ve kavramların içine sığdırılmış mânâları, kapasitesi ve edindiği bilgi seviyesine göre anlamaktadır. Nitekim insandaki bu anlama olayı, kavramlara subjektif olarak yüklenen mânâların zihne transfer olmasıyla gerçekleşen bir durumdur.

- 1 Şevket Kotan, *Kur'an, Yorum ve Tarih – Tarihselci Okumanın Çıkımları*, (İstanbul: Hikav Yayınları, 2018), 147.
- 2 Hâricilere göre devlet başkanı 'Emr-i bi'l-Ma'rûf Nehy-i ani'l-Münker' prensibini uygulamakla mükelleftir. Tahkim hadisesinde Hz Ali de bunu uygulamadığı için ondan ayrılmışlar ve daha sonra da onunla savaşmışlardır. Daha geniş bilgi için bkz: Muhammed b. Yezid b. Abdilekber b. Umeyr el-Müberred, *el-Kâmil fi'l-Edeb*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986), III, 1077-1079, 1133-1136; Ethem Ruhi Fiğlalı, 'Hâriciler', *DİA*, (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), XVI, 169-175.
- 3 Ethem Ruhi Fiğlalı, 'Hâriciler', *DİA*, (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), XVI, 169.
- 4 Ebi'l-Hasen Ali b. Hüseyin b. Ali el-Mes'ûdî, *Mürûcu'z-Zeheb ve Meâdini'l-Cevher*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005), IV, 63; M.Yaşar Kandemir, 'Ahmet b. Nasr el-Huzâi', *DİA*, (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), II, 110.

İnsanın muhatap olduğu Kur'ân'ın ilahî yönünün olması sebebiyle doğru anlama ulaşmak için metnin mânâsı ile ona muhatap olanın algıladığı anlamın pergel aralığının yakın olması gerekmektedir. Bu şartı yerine getirerek ilahî metne muhatap olan insan, anlam – mânâ<sup>5</sup> bütünlüğünü sağlayarak murâd-ı ilâhiyi anlamaya daha çok yaklaşacaktır.<sup>6</sup>

Bu süreçte, muhatabın zihnindeki Kur'ân algısının da berrak olması gerekmektedir. Yani Hz Peygamber'in ağzından çıkan ilahi sözlerin, ilgili şartlar altında kayda geçirilerek bizlere tahrif edilmeden ulaştığının muhatap tarafından şüpheye mahal vermeyecek bir şekilde kabul edilmesi gerekir.<sup>7</sup> Yoksa Kur'ân'ı sıradan bir kitap gibi kabul ederek ona yönelmek, hem algımızın eksikliği sebebiyle anlam noktasında yanılmamıza hem de O'nun mevsûkiyetine halel getirecek düşüncelere kapı aralamamıza sebep olabilmektedir.<sup>8</sup> Bu sebeple muhatabın Kur'ân'a literal bir metin<sup>9</sup> olarak yaklaşması gerekir ki ona bu bakış açısını Kur'ân Tarihi bilgileri sunacaktır.

Kur'ân'ı anlama noktasında bireyin metne yaklaşımı yanında toplumsal tavır ve davranışlar da önemlidir. Bu sebeple toplum nezdinde Kur'ân'ı anlama bağlamında yaşanan -yukarıda zikrettiğimiz- ilk kırılmaların ardından hicri ikinci asırda

- 5 Bizim burada kullandığımız mânâ ve anlam kavramları ile kastettiğimiz şudur: Mânâ; müellifin veya yazıyı bir araya getirenin kastettiği şeydir. Anlam ise müellifin veya yazıyı bir araya getirenin metnine muhatap olan kimsenin zihninde oluşan şeydir. Bkz: İbrahim Görener, 'Algılama – Anlama ve Tefsir', *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (2003): 292.
- 6 Bilginin karşılıklı iki kişi arasında aktarılması esnasında bilgiyi aktaran kimsenin jest, mimik, el hareketleri, tonlama ve duraklamalar gibi eylemlerinden dolayı mânâ karşı tarafa daha sağlıklı aktarıma potansiyeline sahiptir. İletişimde esnasında etkin unsurlar için bkz: Doğan Cüceloğlu, *Yeniden İnsan İnsana*, (İstanbul: Remzi Yayınevi, 2000), 68-77.
- 7 Aslında batının Kur'ân'a yaklaşımı ve Kur'ân'a metin tenkidi yapmaya çalışmaları da aynı sebepten kaynaklanmaktadır. Çünkü İslâm ve Kur'ân üzerine araştırma yapan oryantalistler; kendi kutsal metinlerini anlamaya çalıştıkları gibi Kur'ân metnini anlamaya çalışmışlar ve Kur'ân'a metin tenkidi yapılması gerektiğini dile getirmişlerdir. Hermönetik yaklaşımın bakış açısını oluşturan metin tenkidi anlayışıyla Kur'ân metnini anlamaya çalışmak, onun mevsûkiyetine halel getirecek bir anlayışla ona yaklaşmayı da içinde barındırabilir. Bkz: Şehmus Demir, *Kur'ân'ın Yeniden Yorumlanması*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018), 186-188.
- 8 Bu konuda Kur'ân metnine karşı olumsuz yaklaşımların merkezinde O'nun beşeriliği iddiası yatmaktadır. Bu iddiaları iki başlık altında toplayacak olursak ilki; Kur'ân'ın indiği dönemin şartlarına bağlı olarak meydana gelmesi sebebiyle beşeriliği, diğeri ise Kur'ân'ın içerik olarak dönemin sosyal, kültürel yapıları barındırması sebebiyle beşeriliği. Ayrıntılı bilgi için bkz: Fethi Ahmet Polat, *Çağdaş İslâm Düşüncesinde Kur'ân'a Yaklaşımlar*, (İstanbul: İz Yayınları, 2018), 253.
- 9 Biz buradaki literal kavramıyla 'metnin anlamına dönük literal'i değil 'lafzın muhataba kutsiyet inancının kazandırıldığı literal'i kastediyoruz. Bkz: Fethi Ahmet Polat, *Çağdaş İslâm Düşüncesinde Kur'ân'a Yaklaşımlar*, 333-338; Osman Eyüpoğlu, Murat Yıldız, 'Kur'ân'ı Anlamaya Yönelik Literal ve Kültürel Yaklaşımların sosyal Değişmeye Uyum Açısından İşlevselliği', *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 5/3 (2016): 171-173.

İslâmî ilimlerin tedvini başlanmış ve tefsir ilmi bu çalışmalardan etkilenmiştir. Öncelikle Kur'ân'ın tefsiri hususunda kendisine ihtiyaç duyulmasıyla birlikte lügavî ilimler tedrici olarak telif edilmeye başlanmıştır. Dönemin İslâm âlimleri, vuku bulan toplumsal ve siyasi değişimler sebebiyle, şer'î hükümler üzerinde gerçekleştirmesi muhtemel siyasi ve/veya şahsî tercihleri izale etmeyi amaçlayan ilmî ölçüler koymaya çalışmışlardır. Bunun üzerine nassın beyanını anlamaya yardımcı olan kâideler, ilk olarak Fıkıh Usûlü ilmi içerisinde kendine yer bulmuştur.

Anlamaya yönelik oluşturulan bu kâideler, müfessirlere Kur'ân'ın tefsiri hususunda yorum kapısını aralamış ve icthatlarını ortaya koymalarına olanak sağlamıştır. Bu alanda İmam-ı Şafî'nin (ö. 204/820) *er-Risâle'si*, Kur'ân'ı usûlî bir anlayışa göre yorumlamaya yardım eden ilk çalışmalardan sayılmaktadır.

Kur'ân'ı anlamaya dönük yapılan kural belirleme/kâideleştirme çalışmalarında müellifler, bu faaliyetlerini ilk dönemden itibaren ilmî bir zemine oturtmaya çalışmışlardır. İlk dönemde Fıkıh ilmiyle gelişen bu yaklaşım tarzı, daha sonra Tefsir ilminde de kendine yer bulmuştur. Özellikle müfessirler bu alanda yazdıkları eserlerin bir bölümünde re'y ile tefsirin kurallarını ortaya koymaya çalışmışlar; akılla taaruz ettiği zannedilen bazı âyetlerin nasıl anlaşılması gerektiği hususuna da değinmişlerdir.

Fıkıh Usûlü, Hadis ve Akâid ilminin gelişmesiyle birlikte müfessirler, diğer ilimlerden bağımsız Tefsir ilmine has ilke ve kural ortaya koyma ihtiyacı hissetmişlerdir. Bu durumda uygulamalı bir ilim olan Tefsir ilminin kendisine ait teori ve kâidelerini belirleme çalışmaları başlamıştır. Tefsir ilminde Kavâid literatürü olarak değerlendirdiğimiz bu yaklaşım, önce fıkıh alanında 'Elfâz ve Delâlet' bahisleri şeklinde ortaya çıkmıştır.

Ulûmu'l-Kur'ân adını taşıyan müfessirin ihtiyaç duyduğu bilgiler manzumesi ise ilk dönemlerde yazılı olarak kaydedilmese de anlam ve içerik olarak neye tekabül ettiği ilim ehli arasında bilinmekteydi. Bunun en güzel örneğini Halife Harun Reşit (ö. 193/809) ile İmam-ı Şafî arasında geçen diyalog<sup>10</sup> bize sunmaktadır.

10 İmam Şafî, Abbasi halifesi Hârûn Reşid (ö.193/809) zamanında Yemen'de ortaya çıkan Zeydiyye mezhebinin başı olmakla itham edilmiş ve bu sebeple Hârûn Reşid'in huzuruna çıkarılmıştır. Hârûn Reşid İmam Şafî'ye Allah'ın Kitab'ı hakkındaki ilmini sorunca İmam Şafî, Allah'ın kitaplarından hangisini sorduğunu ve Allah'ın çok sayıda kitap indirdiğini söyler. Hârûn Reşid'in Kur'ân'ı kastettiğini söylemesi üzerine İmam Şafî şöyle der: 'Kur'ân ilimleri (Ulûmu'l-Kur'ân) çoktur. Sen bana onun muhkemini mi müteşâbihini mi, takdimini mi ve tehirini mi, nâsîhini mi

Kur'ân Tarihi'ni de kapsayan Ulûmu'l-Kur'ân konuları, tarihî süreçte derlenerek nakledilmiş ve bu konuda muhtelif eserler te'lif edilmiştir. Bu alanda yapılan çalışmaların artması ve te'lif edilen tefsirlerin mukaddimelerinde ele alınan konuların belli bir birikime ulaşmasıyla Tefsir Tarihi'ne dair bilgiler oluşmuş ve Tefsir ilminin müktesebatı şekillenmeye başlamıştır.

Ulûmu'l-Kur'ân kavramının ortaya çıkmasıyla ilerleyen zamanlarda Tefsir ilminde bazı kavramsal gelişmeler yaşanmıştır. Özellikle hicrî VIII.ve IX. asırda Tefsir Usûlü yeni bir kavram olarak çıkmış<sup>11</sup> ve Kur'ân'ı anlamaya yönelik yaklaşımların merkezine oturmuştur. Tefsir Usûlü teriminin yanında anlamaya dair yaklaşımların ortaya koyduğu bir diğer terim ise Kavâidü't-Tefsir'dir.

Bu çerçevede çalışmamızın yapısını oluşturan terimler; Usûlü't-Tefsir, Ulûmu'l-Kur'ân ve Kavâidü't-Tefsir kavramlarıdır.

## 1. Kavramsal Çerçeve

### 1.1. Tefsir Usûlü/Usûlü't-Tefsir

Vahiy karşısında yukarıda temas ettiğimiz türden bilgilere karşı tutumumuzu belirleyen en önemli kavram Tefsir Usûlü'dür. 'Usûlü't-Tefsir' veya 'Tefsir Usûlü' terkihi, 'usûl' ve 'tefsir' kavramlarının bir araya gelmesiyle oluşmuştur. Bu terkip-te yer alan 'tefsir' kelimesi, konumuzla ilgili bir kavram olmasıyla birlikte çalışmamızda vurguladığımız ve olaya farklı bir bakış açısı getirdiğimiz asıl kavram 'usûl' kavramıdır. Bu sebeple tefsir<sup>12</sup> kelimesi hakkında yapılan tartışmalara<sup>13</sup> gir-

mensûhunu mu soruyorsun?'. İlgili diyalog için bkz: Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013) I, 25; Subhi Salih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, (Şam: Matbaatu'l-Câmiatü's-Suriyye, 1958), 123-124.

- 11 İbn Teymiyye'nin Tefsir Usûlü kavramını kullanan ilk müellif olduğu konusunda bkz: Ömer Çelik, 'Hicrî V-XI Asırlarda Kur'ân İlimleri', *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları-III*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2002), 52.
- 12 Tefsir kavramının anlamı için bkz: Halil b. Ahmed el-Ferâhidî *Kitabü'l-Ayn*, (Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2005), 430-431, 743; Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris, *Mu'cemu Mekâyisü'l-Lüğâ*, (Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2008), 462, 818; İsmail b. Hammad el-Cevherî, *es-Sıhab Tacu'l-Luğâ ve Sıhahü'l-Arabiyye*, (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1990), II, 781; Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzibü'l-Luğâ*, (Kahire: ed-Daru'l-Mısıriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, Tsz), XII, 406-407; Ebu'l-Fadl Cemaleddin Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrut: Dâr-u Sâdir, 1967), V, 55; Seyyid Muhammed Murtazâ el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, (Kuveyt: Matbaat-u Hükûmet-i Kuveyt, 1974), XIII, 223-224.
- 13 Tefsir kavramının hangi kökten geldiği, hangi manalara tekabül ettiği, Kur'ân-ı Kerim'de hangi anlamlarda kullanıldığı, te'vil kavramı ile olan anlam ilişkisinin ne olduğu gibi konular bağla-

meden usûl kavramını ve bu iki kelimenin terkihiyle oluşan Tefsir Usûlü kavramını ele alacağız.

### 1.1.1. Usûl Kavramının Sözlük ve İstilahî Anlamı

Köken olarak Arapça olan 'Usûl' (اصول) kelimesi 'Asl' (اصل) kelimesinin çoğuludur.<sup>14</sup> 'Usûl' kelimesi sözlükte; 'Bütün nesnelere alt/aşağı (اسفل) kısmı'<sup>15</sup>, üzerine başka şeylerin bina edildiği şey<sup>16</sup>, kendisinin ihtiyaç duymadığı ancak kendisine ihtiyaç duyulan şey<sup>17</sup>, nesnelere (şeylerin) temeli/kökü<sup>18</sup> manalarına gelmektedir. Bu kelime, farklı sözcük grupları ile kullanıldığında ise; 'Birleşip kök salmak veya bir şeyi kökünden sökerek yok etmek'<sup>19</sup>, herhangi bir sebepten dolayı tadı ve kokusu değişen su<sup>20</sup> anlamlarına da gelmektedir.

Usûl kelimesi ile aynı kökten türeyen ve diğer iştikaklarına göre daha çok kullanılan 'Asîl' (اصیل) kelimesi; 'İkinci ve akşam arasındaki zaman dilimi'<sup>21</sup>; 'Asîle' (اصيلة) kelimesi ise 'Helâk, ölüm' anlamlarına gelmektedir.<sup>22</sup> 'Asîl' kelimesi 'Re'y' (الرأي) kelimesi ile birlikte (اصیل الرأي) şeklinde kullanıldığında ise 'mantıklı ve tutarlı düşünce'yi ifade etmektedir.<sup>23</sup>

mında ele alınan bu tartışmalar, çalışmamızda vurgulamak istediğimiz konuyu dağıtacağından bu kavrama değinmeyeceğiz. Çalışmamızda bu kavrama yer vermememizin bir diğer nedeni ise bu alanda yapılmış çalışmaların çokluğu ve kavramla ilgili yapılan tariflerde tekrara düşmenin kaçınılmaz oluşudur. Çünkü sadece '...Tefsir Usûlü Açısından...' başlığıyla yapılan çalışmalar, eserimiz de dâhil olmak üzere yirmi dokuz tanedir (28.11.2019 tarihi itibarıyla). Bunların on bir tanesi doktora tezi, on sekiz tanesi ise yüksek lisans tezi olarak hazırlanmıştır. Biz burada konuya örnek olması bağlamında kavramla ilgili en kapsamlı çalışmayı kaynak vererek geçeceğiz. Bkz: Mehmet Demirci, "Kurtubî'nin El-Cami' li Ahkâmi'l-Kur'ân Adlı Eserinin Tefsir Usûlü Açısından Değerlendirilmesi" (Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2009), 10-50.

14 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XI, 16; Ali b. Muhammed b. Ali Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, (Dârü'd-Diyane li't-Türâs, Tsz), 45; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXVII, 447.

15 Halil b. Ahmed, *Kitabü'l-Ayn*, 29; el-Cevherî, *es-Sıhah*, IV, 1623; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XI, 16; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXVII, 448.

16 ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXVII, 448; Muhaammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâf-u İstılâhâtî'l-fünûn ve'l-Ulûm*, (Lübnan: Mektebet-ü Lübnan, 1996), I, 213.

17 Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s.45; et-Tehânevî, *Keşşâf-u İstılâhâtî'l-Fünûn*, I, 213.

18 İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisü'l-Lüğa*, 62.

19 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XI, 16.

20 ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXVII, 451.

21 el-Cevherî, *es-Sıhah*, IV, 1623; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXVII, 448-449.

22 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XI, 16.

23 Halil b. Ahmed, *Kitabü'l-Ayn*, 29; el-Cevherî, *es-Sıhah*, IV, 1623.

Konuya dair görüş beyan eden Ebû Hilal el-Askerî'ye (ö. 400/1010) göre 'asl' kelimesi, müşterek anlam ifade eden bir isimdir. Ona göre 'Asl'; 'mevcut olan şeyin aslının hakikati ve kendisiyle başlanılan şey'dir.<sup>24</sup> Râgıp el-İsfahânî'ye göre 'Asl' kelimesinin karşılığı ise 'bir şeyin, üzerine oturduğu kâidesi'dir.<sup>25</sup>

Arap dilinde 'asıl, kök, temel, esas' olarak tarif edilen usûl kavramı, Türkçe'de genellikle 'metot' kelimesiyle karşılık bulmuştur. Ancak Türkçe sözlüklerde yer alan tanımlarda, ıstilahî anlamın ağırlıkta olduğu görülmektedir.<sup>26</sup>

Türk diline Yunanca veya Fransızca'dan girdiği kabul edilen<sup>27</sup> 'Metot' kelimesi, Tefsir Usûlü kavramını tarif ederken karşılaştığımız kelimelerin başında gelmektedir. Türkçe'de 'amaca ulaşabilmek için bir şeyi bazı temel ilkelere uygun olarak yapma biçimi, yöntem, usûl' olarak tarif edilen<sup>28</sup> 'metot' kelimesi, Yunanca'da 'yol, yol boyunca' anlamlarına karşılık gelmektedir.<sup>29</sup>

'Metot' kelimesi ile bu kelimedenden türetilen 'metodoloji'<sup>30</sup> kelimesi arasında ise bir fark bulunmaktadır. Bu konuda görüş bildiren İbrahim Görener'e göre 'metot' kavramı, uygulanabilirlik açısından doğrudan somut veya soyut bir nesneye ihtiyaç duymakta metodolojinin ise bir nesneye ihtiyacı bulunmamaktadır. 'Metodoloji'nin nesne ile doğrudan bir irtibatının olmaması nesne ile hiçbir şekilde irtibatının olmadığı anlamına da gelmemektedir. Nitekim metodoloji; nesneyi incelemede bir yöntem olan 'metot'u kendisine konu edinmekte ve 'metot'ta olması gereken şartları ortaya koymaya çalışmaktadır.<sup>31</sup>

Tüm bilimlerde öznel olsun nesnel olsun mutlaka bir metodun varlığından bahsedilir. Her biri ayrı bir özelliğe ve öznelliğe sahip olan sanatsal ürün ve sonuçlar

24 Müşterek isim olarak 'Asl' kelimesini Ebû Hilal el-Askerî şöyle açıklar: 'Dağın aslı' kelimesinde geçen 'asıl' hakikat anlamında, 'seninle falan kimsenin arasındaki düşmanlığın aslı' cümlesinde geçen asıl kelimesi ise mecaz anlamı ifade etmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz: Ebû Hilal el-Askerî, *el-Furûku'l-Lüğaviyye*, (Kahire: Dâru'l-İlm ve's-Sekâfe, 1997), 162.

25 Râgıp el-İsfahânî, *el-Müfredât*, (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2014), 78-79.

26 Ferit Develioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, (Ankara: Aydın Yayınları, 2011), 49, 1308; Yaşar Çağbayır, *Ötüken Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2007), I, 320; V, 5000; Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-i Türkî*, (İstanbul: İkdâm Matbaası, h.1317), 124.

27 Türkçe'deki 'Metot' kelimesinin kökeni Yunanca 'Methodos' veya Fransızca 'Methode' kelimeleri olarak kabul edilir. Bkz: Yaşar Çağbayır, *Ötüken Türkçe Sözlük*, III, 3176.

28 Yaşar Çağbayır, *Ötüken Türkçe Sözlük*, III, 3176.

29 İbrahim Görener, *Tefsir ve Tefsir Usûlü Üzerine Düşünceler*, (Kayseri: Laçın Yayınları, 2004), 19.

30 Metodoloji kelimesi sözlükte; 'İlimlerin metotlarını araştırıp yeni metotlar ortaya koymak için mantıkî prensipler geliştiren yöntem bilimi, bilimlerin mantığı' anlamına gelmektedir. Bkz: Yaşar Çağbayır, *Ötüken Türkçe Sözlük*, IV, 3176.

31 İbrahim Görener, *Tefsir ve Tefsir Usûlü Üzerine Düşünceler*, 20-21.

bile takip edilen bir metodun ürünüdür. Bundan dolayı metot hakkında olumlu veya olumsuz bir kanaatten söz edilemez. Çünkü metot; doğruyu elde etmek değil ancak amaca giden yolun şeklini belirlemektir.<sup>32</sup> Ve her yolda, o yolun kendi kuralları ve metotları ile yürünmelidir. Şunu da belirtmemiz gerekir ki; bir metot için ortaya konan amaç ve gayenin ilmî altyapısından bahsedecek olursak, bu metodun rastgeleliğe sebep olmaması ve genel kabul noktasında asgarî müşte-rekleri karşılaması gerekmektedir.

Bu bilgiler ışığında metodolojik araştırmaları göz önünde bulundurduğumuzda bir çalışma; belirli bir problem merkezinde ve aynı kaynaklar üzerinde yapılabilmekte ancak yapılan bu çalışmada farklı sonuçlar elde edilebilmektedir. İşte ulaşılan bu farklı sonuçların altında kişinin konu ve probleme yönelik farklı yaklaşımları yatmaktadır. Özellikle Sosyal Bilimler'de bu şekilde ulaşılan sonuçların, araştırmayı yapan kişinin kişisel donanımlarıyla farklı olarak şekillendiği bir başka deyişle öznellik taşıdığı da yadsınamaz bir gerçektir.

İslâm âlimleri, ulaşılan sonuçlardaki bu özneliğin azalması ve tutarlı düşünce sisteminin oluşması için bazı önerilerde bulunmuşlardır. Ancak öneriler her alanda kabul görmeyince ilimlerin tamamı tarafından benimsenen bazı şartlara ve sistemli düşünce yapısına ihtiyaç duyulmuştur.<sup>33</sup> Öncelikle Kelam ve Felsefe gibi alanlarda kabul gören Mantık ilminin anlayışı zamanla tüm ilimlere yayılmıştır. Bu sebeple İslâmî ilimlerin ilim ve disiplinleri içerisinde değerlendirilen Mantık ilminin kriterleri, o ilimlerin oluşum ve gelişim süreçlerine dâhil olmuştur.

Mantık ilmini bütün ilimlerin ölçüsü olarak kabul eden Gazzâlî (ö. 505/1111), eseri *el-Mustasfâ'nın* giriş bölümünde usûlün nasıl olması gerektiğini maddeler halinde sıralamış, 'sonuç elde etme' ve 'müctehidin hallerini bilme'yi de bunlara eklemiştir<sup>34</sup>. Gazzâlî'nin genellikle Fıkıh Usûlü bağlamında ele aldığı usûl kavramı, nispet edildiği ilim dalına göre farklı anlamlar kazanmıştır. Bu sebeple usûl kavramının; Fıkıh, Hadis, Kelâm ve Tasavvuf gibi ilim dallarının her birinde kazandığı anlam diğer ilim dalında aynı şekilde karşılık bulmamıştır. Nitekim Fıkıh ilminde genellikle 'Delil' ve 'Kâide' olarak<sup>35</sup> anlamlandırılan usûl kavramı; Kelâm

32 İbrahim Görener, *Tefsir ve Tefsir Usûlü Üzerine Düşünceler*, 22-25.

33 İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, (Ankara: Elis Yayınları, 2016), 38-55.

34 Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'Ilmî'l-Usûl*, (Medine: yayınevi yok, Tsz), 22-25.

35 et-Tehânevî, *Keşşâf-u Istilâhâtî'l-Fünûn*, I, 213; Ali Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1966), 8-9; Talip Türcan, "Fıkıh Usûlü: Tanım Tarihçe ve Tedvin", *Fıkıh Usûlü El Kitabı* içinde, ed: Talip Türcan, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2019), 20.



ilminde, İslâmî ilimlere temel teşkil etmesi sebebiyle 'Usûlü'd-Dîn' şeklinde itikadi bağlamda kullanılmıştır.<sup>36</sup> Hadis ilminde ise 'Usûl' kavramı; 'Hz Peygamber'e nispet edilen söz, fiil ve davranışların kabul ve ret yönünden durumlarını inceleyen ilim' olarak kabul edilmektedir.<sup>37</sup>

Bizim burada vurgulamak istediğimiz husus; usûl kavramının diğer ilimlerle kazandığı anlamın tefsir ilminde de beklenmesi problemidir. Yani Fıkıh, Hadis ve Kelam usûlünün zihinlere kazandırdığı anlam yoğunluğu, Tefsir Usûlü'nde de aynı beklentiyi oluşturmuştur. Ancak bu kavramın, her terkipte farklı anlamlar ortaya koyduğu ve metodoloji ya da anlamaya dayalı teknik bir yöntem sunmadığı da bilinen bir gerçektir.<sup>38</sup> Bu sebeple Fıkıh, Hadis veya Kelam ilmindeki usûl anlayışının aynısını Tefsir Usûlü'nden beklemek isabetli bir tavır değildir. Çünkü bu ilimlerin her birinde usûl kavramı, terkip oluşturduğu ilme/kelimeye göre farklı bir anlam ve içerik kazanmaktadır.

Usûl kavramının, ıstılah haline gelmeden önce<sup>39</sup> müfessirler tarafından tefsirlerde bazı tanımları yapılmıştır. Müfessirlerin yaptığı bu tanımlar genellikle eserlerinin mukaddimelerinde yer almaktadır. *Ahkâmü'l-Kur'ân* müelliflerinden Cessâs (ö.370/981) usûl kavramını, tevhid kelimesiyle birlikte (Usûlü't-Tevhîd) kullanmaktadır.<sup>40</sup> Bir diğer Ahkâm tefsiri müellifi Kurtubî'nin (ö. 671/1273) usûl kavramını; "Peygamberden sonra Kur'ân'ın dikkat çektiği anlamları ve işaret ettiği usûlü (إشارة إلى أصوله) tespit etme yetkisi ilim adamlarına verilmiştir." diyerek Kur'ân'ın temel esasları bağlamında kullandığı görülmektedir.<sup>41</sup>

*el-Keşşâf* müellifi Zemahşerî (ö. 538/1143) usûl kavramını Usûlü'd-Dîniyye terkihi şeklinde kullanmıştır. Müellifin Usûlü'd-Dîniyye kavramı ile ne kastettiğini tam

36 et-Tehânevî, *Keşşâf-u Istılâhâtî'l-Fünûn*, I, 213.

37 et-Tehânevî, *Keşşâf-u Istılâhâtî'l-Fünûn*, I, 36.

38 Usûl kavramı terkip oluşturduğu Hadis Usûlü'nde de anlamaya veya yorumlamaya dair teknik bir anlamda kullanılmamaktadır. Kavram burada kendi disiplini içerisinde farklı bir anlam kazanmıştır. Bkz: Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 97.

39 'İstılah haline gelmeden önce'den kastettiğimiz zaman dilimi, Usûl kavramının Tefsir Usûlü terkihi şeklinde İbn Teymiyye'nin *Mukaddime fi Usûli't-Tefsir* adlı eserinin telif edildiği zamana kadar geçen zaman dilimidir.

40 Ebu Bekr Muhammed b. Ali el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâr-u İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, 1992), I, 5-8.

41 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), I, 7.

olarak belirleyemsek de kavramın kullanıldığı bağlamdan hareketle itikadî bir anlam içerdiği kanaatini taşımaktayız.<sup>42</sup>

Osmanlı dönemi müfessirlerinden Ebu's-Suud Efendi (ö. 982/1574) eserinin mukaddimesinde Tefsir tarihine dair kısa bir bilgi vermiş, eserini niçin kaleme aldığını izah etmiş ancak Tefsir Usûlü kavramı bağlamında herhangi bir açıklamada bulunmamıştır. Aynı durum Beydâvî'nin tefsiri için de geçerlidir.<sup>43</sup> Müfessir Beğavî (ö. 516/1122) de ilk müfessirleri zikrederek başladığı mukaddimesinde Kur'ân ilimlerinden bazılarına değinmiş ancak usûl kavramı hakkında herhangi bir açıklamada bulunmamıştır.<sup>44</sup>

Son dönem müfessirlerinden Mustafa el-Merağî (ö. 1952) eserinin mukaddimesinde Tefsir Tarihi ve Resmü'l-Hat hakkında malumat verdiği halde Usûl ve Ulûmu'l-Kur'ân kavramlarının mâhiyetine dair herhangi bir açıklama yapmamıştır.<sup>45</sup> Tâhir b. Âşur (ö. 1973) ise tefsirinin mukaddimesinde usûl kavramını Sekkâkî'den (ö. 626/1229) alıntı yaparak kullanmıştır. Arap dili ve belağatının, Kur'ân'ın maksudını doğru anlamada çok önemli olduğunu örneklerle vurguladıktan sonra 'İlmu'l-Usûl ( علم الاصول ) terkihiyle bu kavramı kullanmıştır. Kavramın bağlamını dil ağırlıklı ve doğru anlama üzerine kuran İbn Âşur, Sekkâkî'yi düşüncesine şahit olarak getirmiştir.<sup>46</sup>

Muhammed Emin eş-Şinkitî (ö. 1974) de eserinin mukaddimesinde Usûlüt-Tefsir terkihini kullanmasa da usûl kavramını müfret veya başka lafızlarla birlikte terkip halinde kullanmıştır. Usûl kavramını müfret olarak kullandığı yerlerde<sup>47</sup> 'Kur'ân'ı anlamada yöntem' mânâsını kastetmiş; terkip olarak kullandığı<sup>48</sup> yerlerde ise

42 Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Te'vil*, (Beyrut: Dâr-u İbn Hazm, 2012), 8; ; Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beydavî, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*, (Beyrut: Dâr-u İhyâit-Türâsi'l-Arabî, Tsz), I, 23-24.

43 Ebu's-Suud b. Muhammed el-İmâdî el-Hanefî, *İrşâdü'l-Aklî's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm*, (Riyad: Mektebetü'r-Riyad el-Hadîse, Tsz), I, 1-8.

44 Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesud el-Beğavî, *Meâlimü't-Tenzil*, (Kahire: ed-Dâr-u'l-Âlemiyye, 2015), I, 3-19.

45 Ahmed Mustafa el-Merağî, *Tefsîru'l-Merağî*, (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1946), I, 3-19.

46 Muhammed Tâhir İbn Âşur, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, (Tunus: ed-Dâr-u't-Tunusiyye, 1984), I, 20.

47 Muhammed Emin eş-Şinkitî, *Edvâü'l-Beyân fi İzâhi'l-Çur'an bi'l-Çur'an*, (Mekke: Dâr-u Âlemi'l-Fevâid, h.1426), I, 26.

48 Müellifin, mukaddimenin birçok yerinde Usûl kavramını müfret şekliyle kullanmasını Usûlü'd-Din bağlamında ele alan araştırmacıların olması muhtemeldir. Ancak müellifin bu kavramı müfret olarak kullandığı yerlerde bağlamın Kur'ân'ı anlamaya yönelik bir yönünün olduğu da aşikârdır. Bkz: eş-Şinkitî, *Edvâü'l-Beyân fi İzâhi'l-Çur'an bi'l-Çur'an*, I, 27, 29, 30.

usûlün mahiyetine dair bir açıklamada bulunmamıştır.

Müfessirlerin konu hakkındaki görüşlerini naklettikten sonra değinmek istediğimiz bir husus da Kur'ân'ı anlamaya dair metod/yöntem iddiasında bulunan eserlerin varlığıdır. Özellikle son dönemde *Kur'ân'ı Anlamada Yöntem*, *Kur'ân'ı Anlamada Usûl*, *Kur'ân'ı Anlama Yöntemi*, *Kur'ân ve Yorum* gibi farklı başlıklarla kaleme alınan bu eserleri<sup>49</sup> incelediğimizde Tefsir ilmine dair bir usûl anlayışı geliştirmede yeterli olmadıklarını görmekteyiz. Hem Türkiye'de hem de İslâm coğrafyasında yazılan bu eserlerden tercümesi yapılanların Kur'ân'ı anlamaya dair başlıklarla yayımlanmasını da anlamlı bulmuyoruz.<sup>50</sup> Zira bu eserler, başlık ile içeriğin uyumsuz olması ya da bir mülâkatın yazıya dökülerek kitaplaştırılması gibi ilmî tavırdan uzak yapıları sebebiyle ciddi problemleri barındırmaktadır. Özellikle Kur'ân'ı anlama bağlamında başlıkta okuyucuya vaad ettikleri hususu eserlerde neredeyse hiç işlememekteler.

Bu bilgilerden sonra Tefsir ilminde usûl kavramının tanımını yapmak için bu kavramın ilk olarak kullanıldığı yeri tespit etmek önceliğimiz olacaktır. Usûl kavramını eserinde dile getiren ilk müellifin İbn Teymiyye (ö. 728/1328) olduğu kabul edilmektedir.<sup>51</sup> İbn Teymiyye *Mukaddime fi Usûli't-Tefsir* adlı kitabını yazma sebebini 'Kur'ân'ı anlamada belirleyici ve Tefsir kitaplarında yer alan doğru ile yanlışları birbirinden ayırt edici küllî kâideleri içeren bir eser' kaleme almak şeklinde açıklamıştır.<sup>52</sup> Tefsir Usûlü'ne giriş bağlamında kaleme alınan bu eserin ana teması 'Kur'ân'ın doğru anlaşılması'dır.

Eserinin adına usûl kavramını dâhil eden Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (ö. 1176/1762) ise usûl kavramıyla ilgili bir açıklama yapmasa da niçin bu adı koyduğuna dair izahatta bulunmuştur. Risâlesini telif etme maksadını beş madde

49 Muhammed Gazâlî, *Kur'ân'ı Anlamada Yöntem* çev. Emrullah İşler, (İstanbul: Düşün Yayınları, 2016); İzzet Derveze, *Kur'ân'ı Anlamada Usûl* çev. Vahdettin İnce, (İstanbul: Ekin Yayınları, 2017); Mustafa Müslim, *Kur'ân Çalışmalarında Yöntem* çev. Salih Özer, (Ankara: Fecr Yayınevi, 1998); Dücan Cündioğlu, *Kur'ân'ı Anlamanın Anlamı*, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2016); Mehmet Soy2 saldı, *Kur'ân'ı Anlama Metodolojisi*, (Ankara: Fecr Yayınevi, 2001); Anlam ve Yorum bağlamında yazılan eserleri bu konuya dâhil etmedik. Çünkü yorum merkezli yazılan bu tür eserlerde, usûl iddiasından ziyade bazı konuların nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde durulmaktadır.

50 İzzet Derveze'ye ait *el-Kur'ânü'l-Mecîd* adlı eser *Kur'ân'ı Anlamada Usûl* başlığıyla Türkçeye tercüme edilmiştir. Ömer Ubeyd Hasene'nin Muhammed Gazâlî'yle; Kur'ân, Tefsir ve bu konularla ilgili bazı başlıklar merkezinde yaptığı söyleşilerin de *Kur'ân'ı Anlamada Yöntem* olarak Türkçeye kazandırıldığı görülmektedir.

51 Ömer Çelik, 'Hicrî V-XI Asırlarda Kur'ân İlimleri', 52.

52 Takıyyüddîn İbn Teymiyye, *Mukaddime fi Usûli't-Tefsir*, (Beyrut: Dâr-u İbn Hazm, 2012), 15.

ile açıklayan müellif, eserindeki bilgilerin Kur'ân'ın mânâlarını anlamada kolaylık sağlayacağını dile getirmiştir. Bir metodoloji iddiasından bulunmaktan öte anlamının derinliğine ve vukûfiyetine değinen müellif, bunun Allah'ın sınırsız lütfu sayesinde olacağına da vurgu yapmaktadır.<sup>53</sup>

Tefsir Usûlü kavramının ortaya çıktığı bu dönemde mahiyetine dair net bir tarif yapılmamış olsa da bu kavram hakkında yapılan açıklamalar genellikle 'Kur'ân'ı doğru anlamak' ekseninde gerçekleşmiştir. Ancak daha sonra Tefsir Usûlü ile Ulûmu'l-Kur'ân kavramlarının içerik ve mahiyeti ile ilgili meydana gelen tanım karmaşasının ardından bazı müellifler, bu iki kavramın mahiyetini açıklamaya çalışmışlardır. Zamanla Kavâidü't-Tefsir kavramının bu iki kavrama anlam olarak yaklaşması durumu biraz daha girift hale getirmiştir. Özellikle 19. ve 20. yüzyılda Tefsir Usûlü alanıyla ilgili yapılan çalışmalara konu olan bu kavramlar, tarifleri yapılırken birbirinden ayırt edilmeye çalışılmıştır.

XIX. ve XX. yüzyılda yapılan çalışmalarda Tefsir Usûlü kavramının anlamı, ortaya çıktığı ilk dönemdeki manasından biraz daha farklı bir alana kaymıştır. Sabbâğ (ö. 2017) eserinde Tefsir Usûlü'nün, Kur'ân'ın tahrif edilmesi/aslının değiştirilmesi ve manasının ifsat edilmesinin/bozulmasının önünde önemli bir engel olduğuna vurgu yapmış ve Tefsir Usûlü'nü şu şekilde açıklamıştır: 'Tefsire başlamadan önce müfessirin yerine getirmesi gereken şartları belirten, zarûri ve önemli kâideleri koyan bir ilimdir'.<sup>54</sup> Bu tarifi ile Sabbâğ, 'Tefsire başlamadan önce müfessirin yerine getirmesi gereken şartlar' ile Ulûmu'l-Kur'ân'a; 'zarûri ve önemli kâideleri koyan bir ilimdir' ile de Kavâidü't-Tefsir'in tarifine yaklaşmıştır. Aslında Sabbâğ'ın tarif ettiği Tefsir Usûlü tanımı, bu konu ile ilgili yazılan bütün eserlerde ortak payda olarak karşımıza çıkmaktadır. el-Akk da Tefsir Usûlü'nün tarifinde 'Tefsir'in kendisi üzerine bina edildiği kâide ve yöntemler' diyerek<sup>55</sup> Sabbâğ'ın tarifinin ikinci kısmı ile aynı vurguyu yapmış ve Kavâidü't-Tefsir'in tarifine yaklaşmıştır.

Arap coğrafyasında yapılan çalışmaları incelediğimizde Tefsir Usûlü tanımının genellikle iki yönlü olarak ele alındığını görmekteyiz. Bunların birinci yönü Ulûmu'l-Kur'ân'a yakın anlamlı tarifler, ikinci yönü ise Kavâidü't-Tefsir'e yakın tariflerdir. Yukarıda ismi geçen müelliflere ek olarak Arap coğrafyasında konu ile ilgili eser veren Fehd er-Rûmî, Müsâid b. Süleyman, İsmail b. Osman, Halil b. İbrahim

53 Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *el-Fevzü'l-Kebîr fî Usûli't-Tefsîr*, (İstanbul: İ'tisam Yayınları, 2015), 18-20.

54 Muhammed b. Lütfî es-Sabbâğ, *Buhûsün fî Usûli't-Tefsîr*, (Beirut: Mektebetü'l-İslâmî, 1988), 11.

55 Halid Abdurrahman el-Akk, *Usûlü't-Tefsîr ve Kavâiduhû*, (Beirut: Dâru'n-Nefâis, 2007), 30.

el-Hüseyinî gibi âlimler de Usûlü't-Tefsir'in tanımını yapmışlar ancak mevcut tariflerin dışına çıkamamışlardır.<sup>56</sup>

Eserlerine usûl kavramını kullanarak başlık koyan ancak Tefsir Usûlü'nün tanımına hiç değinmeyen müellifler de vardır. Bu müelliflerden Mennâu'l-Kattân, Usûlü't-Tefsir kavramını eserinde tarif etmemiş ancak eserinin birinci bölümünde Usûlü't-Tefsir ile neyi kastettiğini ifade etmiştir. el-Kattân 'Müfessirin Kur'ân'ı anlamada ihtiyaç duyduğu kâideler' olarak nitelediği eserini 'elfâz ve delâlet' bahisleri ağırlıklı olarak telif etmiştir.<sup>57</sup> Bu konuda Mennâu'l-Kattân ile aynı bakış açısıyla eser veren diğer müellifler ise Muhsin Abdulhamit ve Muhammed b. Salih el-Useymin'dir. el-Useymin, eserini Kur'ân Tarihi, Tefsir Tarihi ve bazı Ulûmu'l-Kur'ân konularını merkeze alarak yazmıştır.<sup>58</sup> Muhsin Abdulhamit ise Mennâu'l-Kattân gibi 'elfâz ve delâlet' konularının ağırlıklı olarak işlendiği bir eser kaleme almıştır.<sup>59</sup>

Ülkemizdeki ilk çalışmalardan kabul edilen *Tefsir Usûlü* isimli eserinde İsmail Cerrahoğlu Tefsir Usûlü'nü; 'Beşerin gücü ve Arapça'ya olan vukûfiyeti nisbetince Kur'ân'dan nasıl çıkarımlar yapacağını gösteren kâide ve usuller mecmuasıdır' şeklinde tarif etmiştir. Metodoloji iddiası ağırlıklı olan bu tarifin devamında Cerrahoğlu başka bir duruma daha vurgu yapmış; 'kolaylıkla anlaşılması mümkün olmayan âyetlerin üzerine derinlemesine düşünmemizi Tefsir Usûlü sağlar ve konu ile ilgili âyeti kolaylıkla anlarız' demiştir.<sup>60</sup>

Son dönemde Türkiye'de yapılan Tefsir Usûlü çalışmalarında bazı ilim adamları konu ile ilgili farklı tarifler yapmışlardır. Bunlardan İsmail Çalışkan'ın yaptığı Tefsir Usûlü tanımı, son dönemde yapılan ve mâhiyeti açısından önemli gördüğümüz bir tanımdır. Çalışkan'a göre Tefsir Usûlü; Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanması sırasında uyulması gerekenleri anlatan disipline denir.<sup>61</sup> Muhsin Demirci'nin Tef-

56 Fehd b. Süleyman er-Rûmî, *Buhûs fî Usûli't-Tefsîr ve Menâhicuhû*, (Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1996), 11; Müsâid b. Süleyman et-Tayyâr, *Füsûlün fî Usûli't-Tefsîr*, (Riyad: Dâru'n-Neşri'd-Düvelî, 1993), 11; Müsâid b. Süleyman Nâsir et-Tayyâr, *et-Tahrîr fî Usûli't-Tefsîr*, (Cidde: Merkezü'd-Dirâseti ve'l-Ma'ârifü'l-Kur'âniyye, 2014), 16; İsmail b. Osman ez-Zeynü'l-Mekki, *el-Kavlü'l-Münîr fî 'İlmi Usûli't-Tefsîr*, (Riyad: el-Maârifü'l-Kur'âniyye, 2007), 21; Halil b. İbrahim el-Hüseyinî, *ed-Dürü'n-Nesîr fî Usûli't-Tefsîr*, (Kahire: Dâru'r-Risâle, 1993), 4.

57 Mennâu'l-Kattân, *el-Vecîz fî Usûli't-Tefsîr*, (Riyad: Matbaatü's-Selefiyye, h.1379), 4.

58 Muhammed b. Salih el-Useymin, *Şerhu Usûlin fi't-Tefsîr*, (Riyad: Müessesetü Şeyh Muhammed b. Salih el-Useymin el-Hayriyye, h.1434), 5-391.

59 Muhsin Abdulhamit, *Dirâsât fî Usûli Tefsiri'l-Kur'ân*, (Mağrib: Dâru's-Sakâfe, 1984), 7-163.

60 İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 7.

61 İsmail Çalışkan, *Tefsir Usûlü*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 15-16.

sir Usûlü tanımı ise 'Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanması bağlamında gerekli ilke ve yöntemleri ortaya koyan ve bunların nasıl kullanılacağını gösteren bilgiler' şeklindedir.<sup>62</sup> Demirci ve Çalışkan'ın tarifine göre bir müfessir adayı, Kur'ân'ı yorumlamadan önce uyulması gereken bazı kuralları kabul edip faaliyeti esnasında bunları kullanmalıdır. Bir metodoloji iddiasını içinde barındıran bu tanımlara göre 'yorumlama faaliyeti esnasında yapılması gerekenler'den kastedilen 'kurallar bütünü' ise bu daha çok Kavâidü't-Tefsir'in tanımına yakın bir tariftir. Bununla birlikte tariflerde geçen 'uyulması gereken bilgiler'den kastedilen eğer Kur'ân'ı yorumlamadan önce bilinmesi gereken bilgiler ise bu da ileride yapacağımız Ulûmu'l-Kur'ân tarifine karşılık gelmektedir.

Ülkemizde bu alanda yazılan son eserlerden biri de Ömer Dumlu'ya ait *Tefsir Usûlü* adlı eserdir. Dumlu, eserinde Demirci ve Çalışkan'ın tanımına yakın bir tarif ile Tefsir Usûlü'nü 'müfessiri âyetler konusunda hataya düşmekten alıkoyan ölçüler' şeklinde tarif eder.<sup>63</sup> Ancak Dumlu da diğer müellifler gibi bu ölçünün ne olduğu konusunda eserinde herhangi bir açıklamaya yer vermemiştir.

*Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usûlü* eserinin müellifi Bilal Deliser'e göre Tefsir Usûlü; 'Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanmasında kullanılacak tarihsel bilgileri sunan ve bununla birlikte yorumlamanın bir takım ilke ve yöntemlerini ortaya koymak suretiyle bunlardan nasıl yararlanılacağını gösteren ilim dalıdır.'<sup>64</sup> Deliser'in tanımındaki 'tarihsel bilgileri sunan' kısmıyla; Kur'ân Tarihi ve Ulûmu'l-Kur'ân merkezli bilgileri kastettiği kanaatindeyiz. Tarifinin ikinci bölümü olan 'yöntemlerini ortaya koymak' kısmıyla da bizim teklif edeceğimiz tarife yaklaşmaktadır.

Tefsir Usûlü, Ulûmu'l-Kur'ân ve Kavâidü't-Tefsir'i bünyesinde taşımakla birlikte Fıkıh Usûlü gibi sistematik bir yapıya sahip değildir. Bundan dolayı Tefsir Usûlü'nün bir metodoloji içermediğini ifade eden eleştiriler sürekli olmuştur. Ancak şu unutulmamalıdır ki tarihî süreçte bu üç kavramla ilgili sınırları belli, net tariflerin yapılmaması ve özellikle Usûlü't-Tefsir kavramının mahiyet ve içeriğinin belirlenmemesi konumuzu biraz daha önemli hale getirmektedir.

Bir metni veya söz öbeğini yorumlamak teknik bir bilgi birikimini gerektirse de Kur'ân yorumunda bu durum kişisel beceri ile de yakından alakalıdır. İşte Kur'ân'ın

62 Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 20-21.

63 Ömer Dumlu, *Tefsir Usûlü*, (İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2017), 9-10.

64 Bilal Deliser, *Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014), 24.

yorumlanması faaliyeti esnasında, altyapı bilgisi olan Ulûmu'l-Kur'ân ve Kavâidü't-Tefsir ile örülen bir yaklaşım tarzı müfessir adayının usûlünü oluşturmaktadır. Müfessir adaylarının usûlî yaklaşımla elde ettiği sonuçların birbirinden farklı olması da bizim yorum zenginliğimiz olarak ilmî mirasımızın arasında yerini alacaktır.

### **1.1.2. Tefsir İlminde Usûl Kavramına Yöneltilen Eleştiriler, Öneriler ve Anlam Arayışı**

Tefsir Usûlü'nün varlığı ile ilgili ontolojik tartışmalara girmeden, Tefsir Usûlü'nün günümüzde anlamaya dair bir teklif sunmadığı yönünde eleştiriler yöneltilmiş<sup>65</sup> belirtmeliyiz. Bu eleştiriler, bazen metodolojik yönü göz önüne alınarak bazen de diğer ilimlerin usûlleri ile kıyas edilerek yapılmaktadır. Tefsir Usûlü, işlevi ve yapısıyla ilgili birçok tartışmaya konu olmuş; buna rağmen bu kavrama dair sadra şıfa bir netice elde edilememiştir. Tekâmülünü tam olarak gerçekleştiremediğini düşündüğümüz Tefsir Usûlü kavramının, belki de kendisinden her dönem farklı beklentilerin olması sebebiyle tarifleri de değişmektedir.

Tefsir Usûlü'ne getirilen eleştirilerden bir diğeri de Tefsir Usûlü kavramının Kur'ân'ı anlamaya yardım eden bir yönünün olmaması<sup>66</sup> sebebiyle tekrar gözden geçirilmesi gerektiği meselesidir.<sup>67</sup> Bununla birlikte bu eleştiriye çözüm olarak sunulan nesh ve tearuz gibi konuların Fıkıh Usûlü'nün içinde olması gerektiğini dile getirmek, usûlî bir anlayışla Kur'ân'a yaklaşımı sınırlandırmakta ve bazı âyetlerin bazı ilim dallarına tahsisi gibi olumsuz sonuçlar doğurmaktadır.

Tefsir Usûlü'nden, 'anlamanın usûlü' olması yönünde bir beklenti oluştuğunu, Tefsir Usûlü'nün ise bu beklentiye cevap verememesi veya bir metot geliştirememesi sebebiyle eleştirildiğini de görmekteyiz.<sup>68</sup> Bu beklentinin sebebi olarak usûl kavramının diğer İslâmî ilimlerdeki kullanımını ve işlevini gösterebiliriz. Yani Fıkıh Usûlü ekseninde düşünülen usûl kavramının, Tefsir Usûlü'nde de aynı şekil-

65 M. Sait Şimşek, "İlahiyat Fakültelerinde Tefsir Dersi-Problemler ve Öneriler", *Tefsir Eğitim ve Öğretiminin Problemleri*, (Bursa: Kurav Yayınları, 2007), 30.

66 M. Sait Şimşek, "İlahiyat Fakültelerinde Tefsir Dersi-Problemler ve Öneriler", s.30.

67 Gıyasettin Arslan, 'Tefsir Usûlü'ne Fıkıh Usûlü Karıştırmak', *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/2 (2008): 32.

68 Mehmet Paçacı, *Kur'ân ve Ben Ne Kadar Tarihseliz*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 38-41; M. Sait Şimşek, "İlahiyat Fakültelerinde Tefsir Dersi-Problemler ve Öneriler", 30; Celal Kırca, "Müzakere", *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi-I*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2005), 622-625; M. Sait Şimşek, "Müzakere", *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi-I*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2005), 628-630; Hayri Kırbazoğlu, *İslâmî İlimlerde Metot Sorunu*, (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 16-17.

de kullanılması anlam karmaşasına sebebiyet vermektedir. Netice itibariyle Tefsir Usûlü'ne getirilen eleştirileri özetleyecek olursak;

- 1-Kur'ân'ı anlamaya dâir bir metodoloji sunmaması<sup>69</sup>,
- 2-Kur'ân'ı anlamaya yardım eden bir yönünün olmaması<sup>70</sup>,
- 3-Fıkıh Usûlü gibi metodik bir yönünün bulunmaması<sup>71</sup> şeklindedir.

Tefsir Usûlü'ne eleştirel yaklaşım sergileyen bazı müellifler, İslâmî ilimler geleneğindeki mantık süzgeciyle oluşan Kur'ân'ı anlama yöntemini toptan reddetmektedir. Ancak bu eleştirel yaklaşımları kabul edecek olursak, bu durum günümüze kadar elde edilen bilgi birikiminin yok sayılması gibi bir riski de içinde barındırmaktadır. Bununla birlikte bu kabul neticesinde âyetlerdeki anlam-mânâ dengesini kurmak zorlaşacak ve sınırları belli olmayan bir yaklaşımla Kur'ân'ın yorumlanmasına kapı aralanacaktır.

Telif edilen tefsirlere baktığımızda hemen hemen hepsinin aynı bilgi kaynağını (Ulûmu'l-Kur'ân ya da Kavâidü't-Tefsir) kullandıkları halde âyetleri farklı şekilde yorumladıklarını ya da lafızların müsaade ettiği ölçüde farklı tercihlerde bulduklarını görmektediriz. Bu durum; tefsir faaliyetinde bir usûl anlayışının olmadığı anlamına gelmemektedir. Ancak bu öznel Kur'ân lafızlarının kişiye, fikirlerini ve bu fikirler doğrultusundaki tercihlerini eserine aksettirme imkânı sunması ile gerçekleşir.

Kur'ân'ı anlama çabası esnasında mânânın doğru yakalanabilmesi için İslâmî diğer ilimlerden de istifade edilebilmelidir. Modern dönemde bu ilimlerin tasnifinin net çizgilerle belirlendiği gerçeğini bilsek de ahkâm âyetleri boyutuyla Fıkıh ilminden, bazı âyetlerin açıklanması boyutuyla Hadis ilminden ve itikadî-inanç merkezli âyetlerin anlaşılması boyutuyla da Kelam ilminden istifade edilebilir. Aslında bu istifade, ilimler arasındaki iletişim ve etkileşim sebebiyle zorunluluk olarak da karşımıza çıkmaktadır. Daha çok Fıkıh Usûlü'nde başlık olarak işlenen 'elfâz ve delâlet' konusu aynı zamanda Tefsir'in ve usûlünün de konusudur. Yine aynı şekilde 'Haluku'l-Kur'ân' konusu tarihte gerçekleşen kelimî bir tartışmanın uzantısı olarak her dönem olmasa da Tefsir Usûlü'nde kendine yer bulan konular arasındadır.<sup>72</sup>

69 M. Sait Şimşek, "İlahiyat Fakültelerinde Tefsir Dersi-Problemler ve Öneriler", 30.

70 Gıyasettin Arslan, "Tefsir Usûlü'ne Fıkıh Usûlü Karıştırmak", 32.

71 Mehmet Paçacı, *Kur'ân ve Ben Ne Kadar Tarihseliz*, 38-41; M. Sait Şimşek, "İlahiyat Fakültelerinde Tefsir Dersi-Problemler ve Öneriler", 30; Celal Kırca, "Müzakere", 622-625; M. Sait Şimşek, "Müzakere", 628-630; Hayri Kırbaçoğlu, *İslâmî İlimlerde Metod Sorunu*, 16-17.

72 Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1971), 363-369; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 190-192.



İlk dönemden hicrî VII.-IX. yüzyıllar arasında özellikle Tefsir Usûlü ve Ulûmu'l-Kur'ân başlığıyla yazılan eserlerin bir kısmında metodoloji ortaya koyma gayreti olduğunu görmekteyiz. İbnü'l-Cevzî (ö. 592/1201), Makdisî (ö. 665/1266), Zerkeşî (ö. 794/1392), Bulkînî (ö. 824/1421), Kâfiyecî (ö. 879/1474) ve Suyutî'nin (ö. 911/1505) de içinde bulunduğu dönemde Tefsir ilmi alanında kıymetli eserler yazılmıştır. Bu dönem müelliflerinden özellikle Kâfiyecî (ö. 879/1474) eserini diğer müelliflerden farklı bir bakış açısıyla kaleme almıştır.

Bir disiplinin ilim olup olmamasının temelini mantıktaki burhân delili üzerinden açıklamaya çalışan ilim adamları bunu genellikle mevzu, mesâil ve mebâdî kavramları<sup>73</sup> üzerinden ele almışlardır. İlk dönemlerde Fârâbî (ö.339/950) ve İbn Sîna (ö. 428/1037) tarafından yapılan bu tarife daha sonra Teftâzânî (ö.792/1390) de katılmıştır.<sup>74</sup> İşte Kâfiyecî'yi dönemindeki diğer müelliflerden ayıran özellik, Tefsir Usûlü'nün inşasına yukarıda ismini saydığımız ilim adamlarının bilgi anlayışına uygun olarak girişmesidir.

Tefsir Usûlü ve Ulûmu'l-Kur'ân başlığıyla bu döneme kadar yazılan eserleri incelediğimizde, usûl anlayışının müellifler tarafından iki farklı şekilde ele alındığını görmekteyiz. Söz konusu anlayışlardan ilki; Ulûmu'l-Kur'ân'a dair bilgiler ışığında yapılan tefsirin, makbul olduğunu ifade eden müelliflerin bakış açısıdır. Bu bakış açısına sahip müelliflerin başında Zerkeşî (ö. 794/1392) ve Süyûtî (ö. 911/1505) gelmektedir. Buna göre bu müfessirler; tefsir faaliyeti esnasında usûlî bakış açısının, Ulûmu'l-Kur'ân bilgileri ışığında yapılan tefsirle ortaya çıktığı kanaatini taşımaktadırlar. İkinci anlayış ise tefsirde Ulûmu'l-Kur'ân bilgilerinden ziyade makâsıdı önceleyen, dil ve mantık ilminin bazı unsurlarını da usûle dâhil eden bakış açısıdır. Bu bakış açısının en büyük temsilcisi olarak Kâfiyecî karşımıza çıkmaktadır.<sup>75</sup> Bizim burada vurgulamak istediğimiz husus ise Süyûtî'nin, hocası

73 İlim dallarının, ilim olabilmeleri için barındırmaları gereken şart ve önermelerdir. Bunlara da Eczâü'l-Ulûm denir ki ifade ettiği kavramlar da Mevzû, Mebâdî ve Mesâil'dir. Yani ilimlerin kısımları; konuları, ilkeleri ve problemleri olmak üzere üç'tür. Kâfiyecî eserini Eczâü'l-Ulûm çerçevesinde Mevzû, Mebâdî ve Mesâil kavramları ile şekillendirmiştir. Konuyla ilgili ayrıntılı açıklama ileride gelecektir. Bkz: Kâfiyecî, *Kitâbü't-Teysîr fi Kavâidi 'İlmi't-Tefsîr*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 55, 66; et-Teftâzânî, *Tehzibu'l-Mantık ve'l-Kelam*, (Mısır: Matbaatü's-Saade, 1912), 14.

74 Sadettin et-Teftâzânî, *Tehzibu'l-Mantık ve'l-Kelam*, 14.

75 Mâlikî fakih İbn Arafе (ö. 803/1401), Kâfiyecî'den önce Usûlü't-Tefsîr'i 'Kur'ân âyetlerinin mânâya delâlet eden yönlerinin keyfiyetini bilme' olarak tanımlamıştır. Ancak biz bu eserin hem tefsir olarak yazılması hem de bizzat müellifin eliyle kaleme alınmayıp öğrencileri tarafından ders notu olarak tutulması sebebiyle dikkate almıyoruz. Bkz: Ebû Abdillâh Muhammed b. Arafе et-Tunusî, *Tefsîr-u İbn Arafе*, (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008), I, 19.

Kâfiyeci hakkında söyledikleridir. Çünkü Süyûtî'nin hocası hakkındaki kanaati, tarihî süreçte algılanan Tefsir Usulü anlayışını iki farklı şekilde tasnif etmemize delil teşkil etmektedir.

Süyûtî, hocası Kâfiyeci'nin '*Tefsir ilmini tedvin ettim*'<sup>76</sup> ifâdesini eleştirmektedir. Zira Süyûtî, hocasının tedvinini 'Kur'ân ilimlerinin bir kitap içerisinde toplanması' olarak anlamaktadır. Bu sebeple o, hocasının Zerkeşî'ye ait *el-Burhân* ve Celaleddin Bulkînî'ye ait *Mevâkıu'l-Ulûm* adlı eserleri görmesi halinde bu iddiada bulunamayacağını dile getirir.<sup>77</sup> Süyûtî'nin hocası Kâfiyeci'yi eleştirmesini normal karşılıyoruz. Zira o güne kadar yapılan tedvin tanımları ve girişilen tedvin faaliyetlerinin mâhiyeti onun bu kavramı bu şekilde anlamasına sebep olmuştur.

Süyûtî'nin tasavvurundaki 'ilimlerin tedvin'i tarifini Tehânevî (ö. 1158/1746) şu şekilde yapmıştır: 'Müdevven ilimler; sarf, nahiv, mantık, hikmet vb. ilimler gibi bilgileri kitaplarda toplanmış ilimlerdir.'<sup>78</sup> Tedvini Tefsir ilmi için düşündüğümüzde; rivâyet ve bilgilerin derlenerek bir kitap içinde cem edilmesini anlayabiliriz. Bu da bize tedvin faaliyetinin ilk etapta Kur'ânî ilimler ile ilgili bilgilerin bir kitap içerisinde toplanması şeklinde olduğunu göstermektedir. Bu da Süyûtî'nin anladığı tedvin anlayışıdır.

Kâfiyeci'nin tedvinden kastı ise bir ilmin, ilim olma kriterleri açısından tedvin edilmesidir. Diğer bir ifadeyle ilim dallarının, ilim olabilmeleri için taşımaları gereken bazı şartlar vardır ki bunlar; Eczâu'l-Ulûm olarak adlandırılan Mevzû, Mebâdî ve Mesâil'dir. Yani ilimler; konular, ilkeler ve problemler olmak üzere üç başlığı bünyelerinde barındırdıkları takdirde ilim olabilirler.<sup>79</sup> Kâfiyeci'nin bu tedvin anlayışını<sup>80</sup> Teftazânî'nin eseri olan *Tehzibu'l-Mantık ve'l-Kelâm*'dan aldığı âşikardır. Çünkü Kâfiyeci, Teftazânî'nin bu eserini şerh etmiş ve Eczâu'l-Ulûm konusunu eserinde ayrıntılı olarak işlemiştir.<sup>81</sup>

76 Kâfiyeci, *Kitâbü't-Teysîr fi Kavâidi 'İlmi't-Tefsîr*, 2.

77 Celaleddin Süyûtî, *Buğyetü'l-Vuât fi Tabakâti'l-Lugavîyyin ve'n-Nuhât*, (Beirut: Dâru'l-Fikr, Tsız) I, 118; Abdü'l-Hayy b. Ahmed el-Hanbelî İbn 'İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb fi Ahbâri men Zeheb*, (Beirut: Dâr-u İbn Kesir, 1989), IX, 489.

78 et-Tehânevî, *Keşşâf-u Istilâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, c.1, s.3.

79 et-Teftazânî, *Tehzibu'l-Mantık ve'l-Kelâm*, s.14.

80 Tedvinin üç farklı tasnifi ve Kâfiyeci'nin tedvin anlayışının değerlendirmesi için bkz: Halil İbrahim Kaygısız, 'Kâfiyeci'nin et-Teysîr'de Tefsiri Müdevven Bir İlim Olarak Yeniden Tesis Etme Çabası', *Osmanlı'da İlmî Tefsîr* (Editör: M. Taha Boyalık – Harun Abacı), İstanbul: İsar Yayınları, 2019, s.593-603.

81 Kâfiyeci, *Şerhu Tehzibi'l-Mantık*, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Koleksiyonu, no:2592, s. 91b-95b.

Kâfiyecî'nin tedvin kavramına bu anlamı yüklemesinde hocalarından Molla Fenârî'nin etkisi büyüktür. Çünkü hocasına göre tefsir; bir mârifet (bilgi) olması hasebiyle tedvin edilmemiştir.<sup>82</sup> Kâfiyecî, eserinin herhangi bir yerinde hocasından böyle bir görüş nakletmemiştir. Ancak Kâfiyecî'nin konuyla ilgili kavram ve kâideleri tespit ederek Tefsir Usûlü'nü tesis etmeye çalışmasının altında hocasının bu iddiasının olması muhtemeldir. Belki de Kâfiyecî hocasına, eseri üzerinden reddiye sunmaktadır.

Netice olarak Tefsir ilminde amaç murad-ı ilahiye anlamak ise buna hizmet edecek olan araçlar da Ulûmu'l-Kur'ân ve Kavâidü't-Tefsîr bilgileridir. Tefsir'in bir ilim olmadığını iddia edenler aslında bu ilmin bir usûlünün bulunmadığını da iddia etmektedirler. Ancak şu unutulmamalıdır ki İslâmî İlimlerin gelişim serüveninde ilimler; 'Kemâle ermiş', 'Olgunlaşmış ancak kemâle ermemiş' ve son olarak da 'Henüz olgunlaşmamış' ilimler olarak tasnif edilmektedir.<sup>83</sup> 'Henüz olgunlaşmamış' ve 'gelişmeye açık' ilimlerden zikredilen Tefsir Usûlü ilmi,<sup>84</sup> kanaatimize göre altyapısı olan Ulûmu'l-Kur'ân ve Kavâidü't-Tefsîr ilimleriyle birlikte olgunlaşma dönemini tamamlayacak ve kemâle erecektir.

## 1.2. Kur'ân İlimleri/Ulûmu'l-Kur'ân

'Ulûmu'l-Kur'ân' kavramı; 'ilm kelimesinin cem'isi olan 'ulûm' kelimesi ile 'Kur'ân' kelimesinin izafet terkibi şeklinde bir araya gelmesiyle oluşmuştur. Sözlükte; 'Bilgi, anlamak, idrak etmek, denemek, öğrenmek, bir işi sağlam yapmak, kesin görüş sahibi olmak'<sup>85</sup> gibi anlamlara gelen 'ilm kelimesi istilahta ise 'vâkıya uygun bir itikad'<sup>86</sup> veya 'bir şeyi hakikatine uygun şekilde idrâk etmek'<sup>87</sup> anlamlarına gelmektedir.

Râzî (ö. 606/1210), Cüveynî (ö. 478/1085) ve Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi âlimler ilmin tarifinin yapılamayacağını, yapılsa da çok zor olacağını dile getirmişlerdir. Ancak Tehânevî, eserinde ilmin çeşitleriyle birlikte farklı tasniflerini geniş bir şekilde açıklamaya çalışmıştır.<sup>88</sup>

82 Molla Fenârî, *Aynu'l-Âyân Tefsîru Sûrati'l-Fâtiha*, İstanbul, h.1326, s.4-5.

83 Emîn el-Hülî, *Menâhucu Tecdidi fi'n-Nahv ve'l-Belâğa ve't-Tefsîr ve'l-Edeb*, (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1971), 302.

84 Muhammed b. Lütfi es-Sabbâğ, *Buhûsün fi Usûli't-Tefsîr*, 12.

85 Halil b. Ahmed, *Kitabü'l-Ayn*, 675-676; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XII, 416-422.

86 Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 199.

87 Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 580.

88 et-Tehânevî, *Keşşâf-u Istilâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, II, 1215-1230.

'Ulûmu'l-Kur'ân' kavramını oluşturan iki kelimedeki ilk olan 'ilm kelimesinin tarifini verdikten sonra Kur'ân kelimesinin tarifini yapmaya gerek duymuyoruz. Zira Kur'ân lafzının mâna olarak karşılığı zihinlerde net bir şekilde bulunmaktadır. Bundan dolayı biz 'Ulûmu'l-Kur'ân' terimi üzerinde yoğunlaşarak bu izâfetin anlam karşılığını netleştirmeye çalışacağız.

'Ulûmu'l-Kur'ân' terimi hakkında yapılan tarifler genellikle 'Kur'ân ile doğrudan veya dolaylı olarak ilişkili ilimler, Kur'ân'ın tefsiri ile ilgili olan ilimler merkezinde toplanmaktadır. Bununla birlikte bazen Ulûmu'l-Kur'ân konuları zikredilerek yapılan tarifler de vardır.<sup>89</sup> Yapılan bu tariflerde vurgulamak istediğimiz iki husus bulunmaktadır:

Bunlardan ilki ez-Zürkânî'nin yaptığı tanımda gizlidir. Son dönemde kaleme aldığı eserinde Ulûmu'l-Kur'ân'ın önemini dile getiren Zürkânî, tarifini şu şekilde yapmıştır: 'Nüzûlü, tertibi, Kur'ân'ın derlenmesi, yazılıp okunması, icazı, nâsihi-mensûhu, kendisine yönlendirilen itirazların çürütülmesi vb. gibi konuları ele alan ilim dalıdır.'<sup>90</sup> Ulûmu'l-Kur'ân'ın klasik tanımına 'Ulûmu'l-Kur'ân'a yönelik reddiyelerin çürütülmesini' de ekleyen müellif, tanıma yaptığı bu eklerle, zamanın değişmesiyle Kur'ân'ı anlamaya temel teşkil edecek bilgilerin de sanki değişebileceğini kabul etmektedir.

Zamanın değişmesiyle bilimin gelişmesi yadsınamaz bir olgudur. Zamanın getirdiği yeni bilimsel bilgilerin ışığında âyetlerin daha iyi anlaşılması söz konusu olabilir. Bu veriler bazen Kur'ân âyetlerini tefsir etmede bazen de delil bağlamında kaynak olarak kullanılabilir. Ancak ez-Zürkânî'nin tarife eklediği 'reddiyelerin çürütülmesi' durumu, spesifik bir konu olup Ulûmu'l-Kur'ân'ın tanımına girmemesi gereken unsurlardan sayılmalıdır. Çünkü Zürkânî'nin tarife eklediği kısım; hem konunun önemi hem de çalışmaların daha derinlemesine ve ciddi bir şekilde yapılmasının gerekliliği sebebiyle özel olarak çalışılması gereken bir husustur.

89 ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, I, 21-22; Adnan Muhammed Zarzur, *Ulûmu'l-Kur'ân*, (Beirut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2014), 261-262; Muhammed Ali es-Sâbüni, *et-Tibyân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, (İstanbul: Mektebetü's-Sirâc, Tsz), 8; Muhammed Kâsim eş-Şûm, *Ulûmu'l-Kur'ân ve Menâhicü'l-Müfessirîn*, (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2014), 13; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s.115; Mennâu'l-Kattân, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2015), 16; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü*, 129; Erdoğan Baş, 'Kur'ân İlimlerinin Doğuşu ve Tarihi Gelişimi (I-VI Asır)', *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları-III*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2002), 22; Ömer Çelik, 'Hicrî V-XI Asırlarda Kur'ân İlimleri', 50.

90 ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, I, 21-22.

İkinci husus ise Kur'ân'ın anlaşılmasında yardımcı olan ilimlerin doğrudan ve dolaylı olanlar diye ikili şekilde tasnif edilmesidir.<sup>91</sup> Bu tasnif şekli, subjektifliği içinde barındırması ve hangisinin doğrudan hangisinin dolaylı olacağıın belirlenmesinin kişiye göre değişmesi gibi problemleri içinde barındırmaktadır. Ayrıca dolaylı olan bilgilerin genellikle pozitif ilimler kaynaklı olması ve modern bilimin getirdiği bilgilerin sürekli bir değişkenlik göstermesi sebebiyle biz bu bilgileri Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanmasında zorunlu olarak bilinmesi gereken ilimler olarak görmüyoruz.<sup>92</sup>

Bizim burada vurgulamak istediğimiz bir diğer husus, Kur'ân'ın anlaşılmasında doğrudan etkili olan ilimlerin iç tasnifi ile alakalıdır. Son dönemde 'Kur'ân'ın Lafzı, Anlamı ve Tarihi ile İlgili İlimler' şeklindeki başlıklarla genellikle üçlü hatta bazen sekizli tasnifi yapılmaktadır.<sup>93</sup> Ancak bu tasnife 'Bağlam İçerikli İlimler'in eklenmesiyle Ulûmu'l-Kur'ân kapsamına giren ilimlerin dörtlü şekilde tasnif edilmesinin konuyu kategorize etmede daha isabetli olacağı kanaatindeyiz. Bu tasnifte 'bağlam'ın yer almasını uygun görmemizin sebebi; âyetlerin konumları sebebiyle iç bağlamın, nazil oldukları ortam ile ilişkileri sebebiyle dış bağlamın önemidir. İşte bu sebeple bağlam içerikli ilimleri de 'İç ve Dış Bağlam'ı göz önünde bulundurarak şekillendirmek, yapılan tasnifi daha anlaşılır hale getirecektir.<sup>94</sup>

Ulûmu'l-Kur'ân'a ait aslî konuların hangi başlıklar altında değerlendirilmesi gerektiğinin belirlenmesi ayrı bir çalışmanın konusudur. Bununla birlikte Ulûmu'l-Kur'ân, müfessir adayının faaliyetine girişmeden önce mutlaka bilmesi gereken bilgileri içermektedir. Bu bilgiler ışığında yapacağımız Ulûmu'l-Kur'ân tarifi şu şekildedir:

*'Kur'ân'ın doğru anlaşılması ve yorumlanması için müfessir adayının tefsir faaliyetine girişmeden önce bilmesi gereken, Kur'ân ile doğrudan alakalı bilgileri içeren ilimler topluluğudur.'*

91 Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü*, 131-132.

92 Ömer Çelik, Ulûmu'l-Kur'ân ile kastedilen maksadın akla gelen gelmeyen her türlü ilim ve bilginin olmadığını dile getirmektedir. Bkz; Ömer Çelik, 'Hicri V-XI Asırlarda Kur'ân İlimleri', 50.

93 Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü*, 7-9; Bilal Deliser, Ulûmu'l-Kur'ân konularının iç tasnifinde sekiz başlık kullanmıştır. Konularının içeriği itibarıyla birbirleriyle bağlantılı olan bu başlıklandırma şeklinin uygun olduğunu düşünmüyoruz. Bkz: Bilal Deliser, *Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü*, 5-9.

94 'Bağlam' merkezinde yapılan birçok araştırma ve çalışma mevcuttur. Bu sebeple biz burada bağlamın üzerinde durarak onun ne olduğunu değil, tasnifteki yerinin ne olduğunu açıklamaya çalışacağız. Bununla birlikte 'Bağlam' kavramının analizini yapmak hem tezimizin merkezinden uzaklaşmamıza hem de gereksiz şekilde konunun uzamasına sebep olacağından bu kadarı ile yetineceğiz.

Yani tefsir faaliyetine girişmeden önce Ulûmu'l-Kur'ân'ın mutlaka bilinmesi gerekir. Çünkü usûlî bir bakış açısıyla tefsir faaliyetine girişen kimse, bu bilgileri nerede ne şekilde kullanacağını bilmesinin yanında hangi bilgilerin Kur'ân'ı doğru anlamaya hangilerinin yardımcı olup olmayacağını da ayırt edebilecektir.<sup>95</sup>

### 1.3. Kavâidü't-Tefsir

Kavâidü't-Tefsir; kâide kelimesinin cemisi olan 'kavâid' kelimesi ile tefsir kelimesinin bir araya gelmesiyle oluşmuştur. Kâide kelimesi sözlükte; 'başkasının kendisine dayandığı şey, üzerine binanın yapıldığı sütun, asıl ve temel' anlamlarına gelmektedir.<sup>96</sup>

'Kavâid' kelimesinin ilim dallarının her biriyle ayrı ayrı terkip oluşturması, bu kavramın farklı anlamlarda istilahlaşmasına sebep olmaktadır. Bundan dolayı biz, çalışmamızın kavramsal çerçevesini sınırlandırmak adına bu terkihi Tefsîr ilmine muzâf olması itibariyle tarif edeceğiz.

Cürcânî kavâid kelimesini; 'Cüzlerin tamamına şâmil olan küllî önermeler' olarak tarif eder.<sup>97</sup> Kavâidü't-Tefsir ise Osman es-Sebt tarafından; 'Kur'ân'ın mânâlarının keyfiyeti kendisiyle anlaşılan küllî önermeler' şeklinde tanımlanmıştır. Bu tarifi devamında yaptığı açıklamada müellif, Kavâidü't-Tefsir'in fonksiyonuna da dikkat çekmektedir. Özellikle müfessir adayının tefsir faaliyeti esnasında bu kâidelerin onu hata yapmaktan alıkoyacağını söyleyen müellif bu kâideleri, Allah'ın kelamını doğru anlamının ölçütü olarak kabul etmektedir.<sup>98</sup> Bununla birlikte 'kendileriyle Kur'ân'ın mânâlarının ve mâhiyetinin anlaşıldığı küllî hüküm, ilke ve prensipler bütünü'<sup>99</sup> olarak da tanımları yapılmaktadır.

95 Ulûmu'l-Kur'ân'a ait bilgiler müfessir adayının bazen yanlış anlamasından dolayı yorumlarda sapmasına neden olabilmektedir. Özellikle sebab-i nüzûl konusunda ortaya çıkan bu hatalara şu örnek olarak verebiliriz: Süyûtî, Leyl Süresi 17. ve 18. âyetlerinin (له يتزكى وسيجنبها) Hz Ebu Bekir'e has olduğunu ve bunun aksini söylemenin vehim içinde olduğunu iddia etmektedir. bu âyetler özelde Hz Ebu Bekir sebebiyle inmiş olabilir ancak bu âyetler söz konusu niteliklere sahip olan diğer müminleri de kapsamaktadır. Bu sebeple Kur'ân, vahye muhatap olan herkesin bu örneklerden esinlenerek hayatlarını dizayn etmelerini tavsiye etmektedir. Bkz: Süyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2010), 88.

96 Halil b. Ahmed, *Kitabü'l-Ayn*, 803; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, III, 358-364; el-Cevherî, *es-Sıhah*, II, 525.

97 Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 219.

98 Halid b. Osman es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsîr*, (Kahire: Dâru İbnu Affân, 2001), I, 33.

99 Muhsin Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2015, s.151.

Kavâidü't-Tefsîr'in doğuşu ve günümüze kadarki gelişim sürecini inceleyip ilgili tarif ve tasnifleri göz önünde bulundurduktan sonra yapacağımız tarif sonuç olarak şu şekildedir:

*'Kur'ân'ın anlaşılmasına yardımcı olan dil (Sarf, Nahiv ve Belâğat) ve mantık temelli kısa, öz ve kapsayıcı kurallar bütünüdür.'*

Kavâidü't-Tefsîr; Ulûmu'l-Kur'ân bilgileri eşliğinde Kur'ân'ı yorumlama faaliyetine girişen müfessirin - es-Sebt'in de vurguladığı gibi – keyfi yorumlara dalmasına engel olduğu gibi sahih bir anlayışla murâd-ı ilahiyi kavramasına da yardımcı olur.

## **2. Tefsir Usûlü, Ulûmu'l-Kur'ân Ve Kavâidü't-Tefsîr Kavramları Arasındaki İrtibat**

Tefsir Usûlü, Ulûmu'l-Kur'ân ve Kavâidü't-Tefsîr terimlerinin anlam analizini yaptıktan sonra bu kavramların birbirleri ile olan anlam ilişkisi üzerinde durmamız gerekmektedir. Çünkü zaman zaman Ulûmu'l-Kur'ân kavramı ile Tefsir Usûlünün, Tefsir Usûlü kavramı ile de Ulûmu'l-Kur'ân'ın kastedildiğini görmekteyiz. Bu iki kavramın birbiri yerine kullanılmasından kaynaklanan problemin yanında Kavâidü't-Tefsîr'in konumu ayrı bir önem arz etmektedir.

Tefsir Usûlü ve Ulûmu'l-Kur'ân kavramlarının birbiri yerine kullanılmasının<sup>100</sup> yanı sıra birinin cüz/has diğeri küll/âmm anlamıyla kullanıldığına da şahit olmaktadır.<sup>101</sup> Bu iki kavrama Kavâidü't-Tefsîr kavramının da eklenmesiyle konuyla ilgili bu üç kavramın mâhiyet ve içerikleri daha da karmaşık hale gelmektedir. Bununla birlikte bu kavramların tariflerinin de yeterli olmadığı ve mahiyetleri hakkında aktarılan bilgilerin bazen müphem bazen de karmaşık olduğu göze çarpmaktadır. Bu sebeple burada bizim problem olarak gördüğümüz husus, ilk olarak Kur'ân'ı yorumlama faaliyetine yönelik kullanılan bu üç kavramın birbirleri ile olan anlam ve içerik ilişkisinin ne olduğunu ortaya koymaktır.

100 Mennâu'l-Kattân, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 16; Hidayet Zertürk, *Ulûmu'l-Kur'ân ve Tefsir Usûlü*, (İstanbul: Ravza Yayınları, 2012), 2, 138; Recep Orhan Özel, *Keşşaf Tefsiri'nin Kur'an İlimleri Yönünden İncelenmesi*, (Doktora Tezi, Ondokuzmayıs Üniversitesi, 2012), 13.

101 Ulûmu'l-Kur'ân'ın Tefsir Usûlünü kapsadığını dile getiren ilim adamları ve eserleri için bkz; Fehd er-Rumî, *Buhûs fi Usûli't-Tefsîr ve Menâhicuhû*, (Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1996), 12; Zafer Koç, *Kur'an Tefsirinde Yöntem Arayışları*, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2007), 221; Harun Bekiroğlu, *Tefsir Metodolojisi Açısından el-Burhân ve El-İtkan*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013), 53; Halil Çiçek, *20. Asırda Kur'an İlimleri Çalışmaları*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 1996), 27; Abdurrahman Çetin, *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerim Tarihi*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 205; es-Sebt ise Usûlü't-Tefsîr kavramı yerine Kavâid kavramını kullanır ve onu Ulûmu'l-Kur'ân'ın alt başlığı yani cüz'ü olarak görür. Bkz: Halid b. Osman es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsîr*, 33.

Bu üç kavramla ilgili yazılan eserlere baktığımızda bu eserlerin içeriklerinin ne olması gerektiği net bir şekilde belirlenmemiştir. Ulûmu'l-Kur'ân başlıklı eserlerde bazen Kavâid konularının, Kavâidü't-Tefsir başlıklı eserlerde ise bazen Ulûmu'l-Kur'ân konularının işlenmesi konumuzla ilgili ana problemlerdendir.

Bu kavramlarla ilgili çalışmalarda yapılan tariflerde cüz/küll ayrımı yapılırken hangisinin küll hangisinin cüz olduğu hakkında da somut veriler ya da mantıksal açıklamalar yapılmamıştır. Ayrıca bu kavramlar arasında anlam olarak ayırım yapan müellifler, tasniflerini bir delile dayandırmadan yalnızca kendi görüşlerini esas alarak aktarmışlardır.

Özellikle son dönemde dikkat çeken konulardan olan bu kavramların; içerikleri, mâhiyetlerindeki ayırım ve ortak noktaları bakımından tarifleri yapılmıştır. Kavramlar arasındaki farklara en çok atıf yapan müelliflerin, Türk ve Suudî âlimler olduğu da dikkat çekmektedir.

*Usûlü't-Tefsir* müellifi Rûmî'ye göre Tefsir Usûlü cüz, Ulûmu'l-Kur'ân ise küll'dür. Tefsir Usûlü'nün bazen Ulûmu'l-Kur'ân kavramı yerine kullanılmasını da Rûmî, belağattaki cüz'ü (parçayı) söyleyerek küll'ün (bütünün) kastedilmesi anlamında ele almaktadır. Rûmî, bu şekildeki kullanımı 'cüz'ün küll karşısındaki önemini ve değerini ortaya koymak' olarak açıklamaktadır.<sup>102</sup> Bu sebeple o, Ulûmu'l-Kur'ân'ı üst, Tefsir Usûlü'nü ise onun alt başlığı olarak kabul etmektedir.

Abdurrahman el-Akk'ın eserinde Tefsir Usûlü ve Ulûmu'l-Kur'ân kavramlarını ayrı başlıklar altında ele alarak tariflerini yapması, onun bu kavramları anlam ve içerik bakımından farklı kabul ettiğinin delilidir. Tefsir Usûlü'nü 'kâide ve yöntem bakımından tefsire yaklaşım' olarak kabul eden müellif, bu kavramı 'Kur'ân'ı tefsir edebilmek' olarak açıklar. Müellif bu açıklamasıyla, akli melekeleri kullanarak Kur'ân'ı yorumlamadaki yönetsel yaklaşımları ifade etmektedir. Ulûmu'l-Kur'ân'ın ise 'hangi bakımdan olursa olsun Kur'ân hakkında bilgi veren ilimler'i kapsadığını söylemektedir.<sup>103</sup> el-Akk, yaptığı bu tariflerle iki kavram arasındaki fark, içerik ve mahiyetleri bakımından birbirinden ayıran müelliflerden sayılmaktadır.

Nureddin İtr ve Muhyiddin Biltâcî da konu hakkında görüş bildiren diğer müelliflerdendir. Onlara göre Tefsir Usûlü; 'Tefsir Tarihi bilgilerini kapsayan ve müfessirlerin metotlarını, Tefsir kaynaklarının farklılığını etkileyen faktörleri inceleyen

102 Rûmî, *Usûlü't-Tefsir ve Menâhicuhû*, 11-12.

103 Hâlid Abdurrahman el-Akk, *Usûlü't-Tefsir ve Kavâidühü*, 30, 39.



bir ilimdir.<sup>104</sup> Daha çok naklî yönü ağır basan bilgiler manzumesi şeklinde tarif ettikleri Tefsir Usûlü anlayışında el-Akk'tan ayrılmaktadırlar.

Müsâid b. Süleyman ise Tefsir Usûlü ile Ulûmu'l-Kur'ân arasındaki ilgi bağını şu şekilde açıklamaktadır: 'Tefsir Usûlü; Tefsir ilminde derinleşmek isteyen kimse-lerin ihtiyaç duyduğu öncelikli bilimsel ilkelerdir. Bu ilkeler 'İlmü't-Tefsir'in bir cüzüdür. 'İlmü't-Tefsir ise Ulûmu'l-Kur'ân'ın cüzüdür. Sonuç olarak Usûlü't-Tefsir'e ait bütün bilgi birikimi Ulûmu'l-Kur'ân'dır. Ancak Ulûmu'l-Kur'ân'a ait bütün bilgi birikimi Tefsir Usûlü değildir.<sup>105</sup> Müsâid b. Süleyman bu açıklamalarıyla Tefsir Usû-lü'nü Ulûmu'l-Kur'ân'ın cüzünün cüz'ü mesabesine indirmiş; Tefsir Usûlü'nün anlam aralığını daraltmış ve Tefsir Usûlü için iddia ettiği ilkeler konusunda net bilgiler vermemiştir. Ülkemizde Müsâid b. Süleyman ile neredeyse aynı görüşte olan Ömer Çelik'e göre de Tefsir Usûlü özel, Ulûmu'l-Kur'ân ise daha üst ve genel bir anlam ifade etmektedir.<sup>106</sup> Bununla birlikte Çelik, Tefsir Usûlü kavramının anlam ve kapsamına uygun bir biçimde ülkemizde karşılık bulamadığını ve genellikle Ulûmu'l-Kur'ân bağlamında ele alınan eserlerin Tefsir Usûlü başlığıyla sunulduğunu ifade etmektedir.<sup>107</sup>

Müsâid b. Süleyman, İbn Useymin'in yazdığı *Şerhu Usûlin fi't-Tefsir*<sup>108</sup> adlı eseri eleştirerek bu eserin Tefsir Usûlü değil Ulûmu'l-Kur'ân yönü ağır basan bir eser olduğunu dile getirmiştir. Bununla birlikte Müsâid b. Süleyman Tefsir Usûlü'nü; nazarî bilgiler, tefsir etmenin yolları-kaynakları ve tefsirde ihtilaflar olmak üzere

104 Nurettin İtr, *Muhâdaratün fi Ulûmi'l-Kur'ân*, (Şam: Dâru'l-Fikr, 1987), 135; Muhyiddin Biltâcî, *Dirâsetün fi't-Tefsir ve Usûlihî*, (Beyrut: yayınevi yok, 1987), 5.

105 Müsâid b. Süleyman et-Tayyâr'a ait olan bu görüşü yayımlanan basılı eserlerinde bulamadık. Ancak bu görüşünü; kendisine sorulan bir soru üzerine verdiği yazılı bir cevap olduğunu, makale formatında kaleme aldığını internet verilerinden elde ettik. Metin aynı zamanda pdf formatında erişime açıktır. Bununla birlikte Müsâid b. Süleyman, bu kadar net ve açık olmasa da bu konudaki bazı görüşlerine *el-Muharraru fi Ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserinde az da olsa değinmiştir. Bkz: Müsâid b. Süleyman et-Tayyâr, *el-Muharraru fi Ulûmi'l-Kur'ân*, (Cidde: Merkezü'd-Dirâset ve'l-Malûmatî'l-Kur'âniyye, 2008), 52-53; erişim: 15.12.2019, <https://www.attyyar.net/uploads/1315692334.pdf>; erişim: 15.12.2019, <https://vb.tafsir.net/tafsir1060/#.XfZegugzZPY>

106 Ömer Çelik, 'Hicrî V-XI Asırlarda Kur'ân İlimleri', 52-53; Erdoğan Baş da aynı aynı kanaati taşımaktadır. Bkz: Erdoğan Baş, 'Kur'ân İlimlerinin Doğuşu ve Tarihi Gelişimi (I-VI Asır)', 23-24.

107 Ömer Çelik, 'Hicrî V-XI Asırlarda Kur'ân İlimleri', 52-53.

108 Müsâid b. Süleyman'ın eleştirdiği Muhammed b. Salih el-Useymin'e ait olan *Şerhu Usûlin fi't-Tefsir* adlı kitap; Kur'ân Tarihi, Tefsir Tarihi ve bazı Ulûmu'l-Kur'ân konularını içeren bir eserdir. Bununla birlikte eserde Usûlü't-Tefsir ile Ulûmu'l-Kur'ân'ın ayrımına dair herhangi bir görüş de dile getirilmemiştir. Bununla birlikte Muhammed b. Salih el-Useymin'e ait *Şerhu Mukaddimetit-Tefsir* adlı bir eser daha vardır. Müellif bu eserini İbn Teymiyye'ye ait olan *Mukaddime fi Usûli't-Tefsir'e* şerh olarak kaleme almıştır.

üç kısma ayırmanın gerekliliğini de dile getirmektedir.<sup>109</sup> Müsâid b. Süleyman, İbn Useymîn'e yönelttiği eleştirilerde haklılık payı olsa da Tefsir Usûlü için yaptığı tasnifte Tefsir Tarihi ve İhtilâf'ül-Müfessirîn bağlamında ele alınacak konuları farklı şekilde ele alması sebebiyle içerik ve anlam karışıklığına yol açmıştır.

Bizim burada dikkat çekmek istediğimiz bir başka konu, Ulûmu'l-Kur'ân'ın küll/amm olarak kabul edilip kavram üzerine yapılan tariflerin bu kabullerle örtüşmemesidir. Çünkü Tefsir Usûlü kavramını tarif ederken bazı müellifler onu cüz/fer'/hâs kabul etmekte ve tarifini 'Kur'ân yorumunda takip edilecek yöntem ve prensipler' olarak yapmaktadırlar.<sup>110</sup> Ancak şu unutulmamalıdır ki tefsir faaliyetine giren kişi için Kur'ân yorumunda takip edilecek metod/yöntem ve prensiplerden önce, bu yöntem için gerekli olan bilgi birikiminin elde edilmesi gerekmektedir. Bu da Ulûmu'l-Kur'ân ve Kavâidü't-Tefsir bilgisiyle olur. Dolayısıyla Ulûmu'l-Kur'ân ve Kavâidü't-Tefsir'e dair ilmi birikimini elde etmeden usûlî bir bakış açısıyla Kur'ân'ı yorumlamaya çalışmak uygun bir tavır değildir. Bu sebeple biz Tefsir Usûlü kavramını küll/âmm/asl olarak, Ulûmu'l-Kur'ân ve Kavâidü't-Tefsir kavramlarını ise cüz/hâs/fer' olarak kabul ediyoruz. Çünkü Kur'ân yorumunda usûlî yöntem takip edilecekse - ki biz buna Tefsir Usûlü diyoruz - öncelikle bilinmesi gereken ilimler öğrenilmeli; yöntem ise bunun üzerine belirlenmelidir.

Tefsir Usûlü ve Ulûmu'l-Kur'ân kavramları arasındaki anlam ve içerik farkını ortaya koymaya çalışan ilim adamları Kavâidü't-Tefsir'i dikkate almadan yaptıkları tariflerde bazı anlam karmaşasına sebep olmaktadır. Ulûmu'l-Kur'ân'ın; Kur'ân ve Tefsir ile ilgili tüm ilim dallarını kapsadığını ifade eden Salih Gedük, Tefsir Usûlü'nün tarifini ise 'izâh, kâide ve kurallar bütünü' şeklinde yapmaktadır.<sup>111</sup> Ancak burada şu ayrımı yapmamız gerekmektedir: Arap dili üzerindeki mantık merkezli kural ve kâideleri, Kavâidü't-Tefsir olarak kabul etmekteyiz. Zira bu kurallar her ne kadar usûlî bir yaklaşımı ortaya koyarken kullanılan öğeler olsa da Kavâidü't-Tefsir'in konusudur.

Ülkemizde Tefsir Usûlü ve Ulûmu'l-Kur'ân kavramları arasındaki farkı ortaya koyan en kapsamlı çalışma, Ali Turgut'a ait olan *Tefsir Usûlü ve Kaynakları* adlı

109 Me'l-Fark beyne Ulûmi'l-Kur'ân ve Usûlü't-Tefsir', erişim: 15.12.2019, <https://vb.tafsir.net/tafsir1060/#.XfZegugzZPY>

110 Ömer Çelik, "Hicrî V-XI Asırlarda Kur'ân İlimleri", 51-52; Erdoğan Baş, 'Kur'ân İlimlerinin Doğuşu ve Tarihi Gelişimi (I-VI Asır)', 23-24

111 Salih Gedük, 'Ulûmu'l-Kur'ân, Usûlü't-Tefsir Kavramları ve Tefsirde Usûlün İmkânı Meselesi', *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 39 (2015): 212-213.

eserdir. Turgut, bu iki kavram arasındaki farkı, kavramların ortaya çıktığı tarihleri de göz önünde bulundurarak yedi maddede özetlemiş ancak yaptığı bu tasnifle kavramlar arasındaki anlam ve kullanım farklarını daha da anlaşılabilir hale getirmişdir. Tefsir Usûlü'nün karşılığı olarak (konulu Kur'ân ilimlerini hariç) kapsamlı ve müstakil bir biçimde ortaya konulmuş Ulûmu'l-Kur'ân çalışmalarını gösteren Turgut, günümüzde bu iki kavramın ortak karşılığı olarak 'Tefsir Metodolojisi' kavramını öne sürmektedir.<sup>112</sup>

Yukarıda saydığımız kavramlar arası anlam karışıklığından oluşan problemler dolayısıyla istilâhî anlam gelişimini tamamlayamamış<sup>113</sup> olan Tefsir Usûlü'ne yönelik yapılan eleştirileri de kabul etmemiz mümkün değildir. Bununla birlikte Ulûmu'l-Kur'ân kavramının Tefsir Usûlü ilminin epistemolojik yönünü; Kavâidü't-Tefsir kavramının ise bu ilmin metodolojik yönünü ifade ettiğini düşünüyoruz.

Epistemolojide bir bilginin kabulüne dair hakikatler; olgusal, aşkın ve pragmatik olmak üzere üç farklı kategoride ele alınmaktadır.<sup>114</sup> Olgusal ve aşkın hakikat mutlak bir doğru olarak kabul edilirken pragmatik hakikat ise izâfidir. Buna göre Ulûmu'l-Kur'ân epistemolojik açıdan bilgilerin olgusal ve aşkın yönünü; Kur'ân'ın yorumu/tefsiri açısından pragmatik yönünü ifade eder. Buna örnek olarak Ulûmu'l-Kur'ân ve Tefsir Usûlü başlığıyla yazılan eserlerde işlenen İhtilâfü'l-Müfessirîn konusunu gösterebiliriz. İhtilâfü'l-Müfessirîn, müfessirlerin âyetlerin yorumlarında ulaştıkları farklı sonuçları bizlere ihtilaf bağlamında sunmaktadır. Ancak unutulmamalıdır ki bunun temelinde müfessirlerin başlangıçta ön kabulü olan olgusal ve aşkın bilgilerin (Ulûmu'l-Kur'ân) içinden ulaştıkları farklı yorumlar, pragmatik bilgi olarak subjektif bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Bu da bize Kur'ân'ın anlam genişliğini, her döneme ve her bireye ayrı ayrı hitap ettiğini göstermektedir.

Bununla birlikte bu alanda yapılmış akademik çalışmaları incelediğimizde hemen hemen hepsinin bir isim ya da eser bazında '...nın Tefsir Usûlü Açısından İncelenmesi' başlığıyla ele alındığını görmekteyiz. Bu konuda yapılan her bir çalışma; başındaki problemin tespiti ve sonucunun farklılığı sebebiyle alanında

112 Ali Turgut, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1991), 5.

113 Halis Albayrak, *Tefsir Usûlü (Yöntem – Ana Konular – İlkeler – Teklifler)*, (İstanbul: Şule Yayınları, 2016), 12.

114 Hakikatlerin tasnifi için bkz: Alparslan Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 121-129.

tekrar etmemektedir. Bu sebeple usûlî bakış açısı ile müelliflerin eserlerinde ulaştıkları yorumların öznelliği, onların keyfî bir yorumla eser telif ettikleri anlamına gelmemektedir.

Bizim burada savunduğumuz; Tefsir Usûlü'nün salt öznel/subjektif bir yapıda bulunduğu ve Kur'ân tefsirinde delilsiz ve bilgisiz bir şekilde yorum yapmaya yol açtığı değil Ulûmu'l-Kur'ân ve Kavâidü't-Tefsir altyapısıyla desteklenmiş bir bireyin metne, lafzın müsaadesi oranında sübjektifliğini yansıtabilmesidir. Bu da genellikle Ulûmu'l-Kur'ân ve Kavâidü't-Tefsir özelinde sunulan bilgilerin içerisinde belli tercihlerle ortaya çıkmaktadır. Nesh meselesini buna delil olarak gösterebiliriz. Nesh'in varlığı ya da yokluğu Ulûmu'l-Kur'ân'a dair konular içerisinde tartışılmış ve sonucu neredeyse ittifakı mümkün olmayan bir hal almıştır. İşte bu noktada ittifakın olmayışı ve Tefsir Usûlü'nün mutlak yargıya ulaştırmaması nedeniyle Tefsir Usûlü'nün olmadığını iddia etmek, aklın ve insan olgusunun varlığını inkâr etmektir.

Netice itibariyle burada şunu diyebiliriz:

Ulûmu'l-Kur'ân müfessire, Kur'ân'ı yorumlama faaliyetine girişmeden önce ön bilgiler sunar. Müfessir, bu bilgiler içerisinde tercihlerde bulunur ve Kavâidü't-Tefsir eşliğinde Kur'ân'ı yorumlama faaliyetine girişir. Lafzın delâletine dair anlam aralığını yakalamaya çalışan müfessir, bir yoruma/tefsire ulaşır. Bu durum, kısmen öznel olmakla birlikte Tefsir Usûlü'nün kendisidir. Diğer bir ifadeyle Tefsir Usûlü; *'Ulûmu'l-Kur'ân'ın sunduğu ön bilgilerle Kavâidü't-Tefsir rehberliğinde Kur'ân'ı yorumlamada yöntemi/metodudur.'* Ayrıca müfessirin; Kur'ân metnine yaklaşırken, kendisine sunulan bilgilerden tercihte bulunması ve lafzın delâletine dair anlam aralığını yakalamak için kâideleri metne uygulama biçimi de müfessirin usûlünü ortaya koymaktadır.

## Sonuç

Kur'ân'ı anlamaya dair yazılan eserler; Tefsir Usûlü, Ulûmu'l-Kur'ân ve Kavâidü't-Tefsir başlıkları ile yayımlanmıştır. Ulûmu'l-Kur'ân kavramı ile başlayan bu süreç daha sonra Kavâidü't-Tefsir ve Tefsir Usûlü kavramları eklenmiştir. Son döneme geldiğinde ise üst başlık olarak Tefsir Usûlü kabul edilmiş ve eserler bu minvalde kaleme alınmıştır. Eserlerine bu başlıkları koyan müellifler, bu kavramların içerik ve anlamsal çerçevesine dair farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Bu da son dönemde Tefsir ilminde kavramsal birlikteliğin olmadığı gerçeğini ortaya çıkarmıştır.

Tefsir ilmine; kendisinden beklenen teknik bir metot sunmaması ve her tefsirde farklı yorumların bulunması gerekçesiyle bir usûlünün olmadığı eleştirisi yöneltmiş; bu da Tefsir Usûlü'nün mâhiyeti problemini doğurmuştur. Aslında bu problemin temelinde, usûl kelimesinin anlamında teknik bir yön iddiası olması ve bunun uygulama alanında karşılık bulamaması yatmaktadır. Bununla birlikte Fıkıh Usûlü gibi kullanımlar sebebiyle usûl kelimesinden beklentinin farklı bir alana kayması söz konusu olmuştur.

Kur'ân'a muhatap olan, onu anlamak isteyen ve bu doğrultuda çaba sarf eden kimsenin Tefsir Usûlü'nden sistematik/teknik bir beklentiye girmesi doğaldır. Nitekim son döneme kadar yazılan eserler arasında bu konunun kavramsal çerçevesi net belirlenememiş; mâhiyetine ilişkin açıklamalar yeterince yapılmamıştır. Bu sebeple Tefsir Usûlü'nün mahiyetinin ortaya konulması ve neticede beklentinin buna göre şekillenmesi gerekmektedir.

Bu amaçla, alanda yazılmış eserler genelinde yaptığımız çalışmayla şu neticeye ulaşılmış bulunmaktayız: Tefsir Usûlü'nde Ulûmu'l-Kur'ân kavramı bu ilmin epistemolojik yönünü; Kavâidü't-Tefsir kavramı ise metodolojik yönünü ortaya koymaktadır. "Ulûmu'l-Kur'ân + Kavâidü't-Tefsir = Tefsir Usûlü" olarak formüle ettiğimiz bu yaklaşımda üst kavram Tefsir Usûlü'dür. Murâd-ı ilâhinin anlaşılması için dil, tarih ve Kur'ân İlimleri'nden istifade edilmesini vurgulayan Zerkeşî'nin, yaptığımız bu formüle işaret ettiği söylenebilir.

Sonuç olarak Tefsir, bir ilimdir ve usûlü de Ulûmu'l-Kur'ân ve Kavâidü't-Tefsir kavramları ile inşa edilmektedir. Ortaya koyduğumuz bu Tefsir Usûlü anlayışı, mutlak bir iddia olmamakla birlikte bu ilmin gelişimine dair en kapsamlı tekliftir.

## **Kaynakça**

- Abdulhamit, Muhsin, *Dirâsât fi Usûli Tefsiri'l-Kur'ân*, Mağrib: Dâru's-Sakâfe, 1984.
- Açıkgöç, Alparslan, *Bilgi Felsefesi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Albayrak, Halis, *Tefsir Usûlü (Yöntem – Ana Konular – İlkeler – Teklifler)*, İstanbul: Şule Yayınları, 2016.
- Ali Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1966.
- Arslan, Gıyasettin, 'Tefsir Usûlü'ne Fıkıh Usûlü Karıştırmak', *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/2 (2008): 1-34.
- Baş, Erdoğan, 'Kur'ân İlimlerinin Doğuşu ve Tarihi Gelişimi (I-VI Asır)', *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları-III*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2002, 21-42.
- Bekiroğlu, Harun, *Tefsir Metodolojisi Açısından el-Burhân ve El-İtkan*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.
- Biltâcî, Muhyiddin, *Dirâsetün fi't-Tefsir ve Usûlihi*, Beyrut: yayınevi yok, 1987.

- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- Cüceloğlu, Doğan, *Yeniden İnsan İnsana*, İstanbul: Remzi Yayınevi, 2000.
- Cürçânî, Ali b. Muhammed b. Ali, *et-Ta'rifât, Dâru'd-Diyane li't-Türâs*, Tsz.
- Çağbayır, Yaşar, *Ötüken Türkçe Sözlük*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2007.
- Çalışkan, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Çetin, Abdurrahman, *Kur'an İlimleri ve Kur'an-ı Kerim Tarihi*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- Çiçek, Halil, *20. Asırda Kur'an İlimleri Çalışmaları*, İstanbul: Timaş Yayınları, 1996.
- Deliser, Bilal, *Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014.
- Demir, Şehmus, *Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.
- Demirci, Mehmet, "*Kurtubî'nin El-Cami' li Ahkâmi'l-Kur'an Adlı Eserinin Tefsir Usûlü Açısından Değerlendirilmesi*", Doktor Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2009.
- Demirci, Muhsin, *Tefsir Usûlü*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016.
- Demirci, Muhsin, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Develioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Ankara: Aydın Yayınları, 2011.
- Dumlu, Ömer, *Tefsir Usûlü*, İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2017.
- Ebu's-Suud, b. Muhammed el-İmâdî el-Hanefî, *İrşâdü'l-Akl's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm*, Riyad: Mektebetü'r-Riyad el-Hadîse, Tsz.
- ed-Dihlevî, Şah Veliyyullah, *el-Fevzü'l-Kebîr fi Usûli't-Tefsîr*, İstanbul: İ'tisam Yayınları, 2015.
- el-Akk, Halid Abdurrahman, *Usûlü't-Tefsîr ve Kavâiduhû*, Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2007.
- el-Askerî, Ebû Hilal, *el-Furûku'l-Lüğaviyye*, Kahire: Dâru'l-İlm ve's-Sekâfe, 1997.
- el-Beğavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesud, *Meâlimü't-Tenzil*, Kahire: ed-Dâru'l-Âlemiyye, 2015.
- el-Beydavî, Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envârü't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vil*, Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Tsz.
- el-Cessâs, Ebu Bekr Muhammed b. Ali, *Ahkâmü'l-Kur'an*, Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1992.
- el-Cevherî, İsmail b. Hammad, *es-Sihah Tacu'l-Luğa ve Sihahı'l-Arabîyye*, Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1990.
- el-Ezherî, Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed, *Tehzibü'l-Luğa*, Kahire: ed-Daru'l-Mısıryye li't-Te'lif ve't-Terceme, Tsz.
- el-Ferâhidî, Halil b. Ahmed *Kitabü'l-Ayn*, Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2005.
- el-Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, Medine: yayınevi yok, Tsz.
- el-Hülî, Emîn, *Menâhucu Tecdîdi fi'n-Nahv ve'l-Belâğa ve't-Tefsîr ve'l-Edeb*, Beyrut: Dâru'l-Marife, 1971.
- el-Hüseynî, Halil b. İbrahim, *ed-Dürü'n-Nesîr fi Usûli't-Tefsîr*, Kahire: Dâru'r-Risâle, 1993.
- el-İsfahânî, Râgıb, *el-Müfredât*, Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2014.
- el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- el-Merağî, Ahmed Mustafa, *Tefsîru'l-Merağî*, Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1946.
- el-Mes'ûdî, Ebî'l-Hasen Ali b. Hüseyin b. Ali, *Mürûcu'z-Zeheb ve Meâdini'l-Cevher*, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asrıyye, 2005.
- el-Müberred, Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr, *el-Kâmil fi'l-Edeb*, Beyrut: Müessesese-

- tü'r-Risâle, 1986.
- el-Useymin, Muhammed b. Salih, *Şerhu Usûlin fi't-Tefsir*, Riyad: Müessesetü Şeyh Muhammed b. Salih el-Useymin el-Hayriyye, h.1434.
- Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Ankara: Elis Yayınları, 2016.
- er-Rûmî, Fehd b. Süleyman, *Buhûs fi Usûli't-Tefsir ve Menâhicuhû*, Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1996.
- er-Rûmî, Fehd, *Buhûs fi Usûli't-Tefsir ve Menâhicuhû*, Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1996.
- es-Sabbâğ, Muhammed b. Lûtî, *Buhûsün fi Usûli't-Tefsir*, Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1988.
- es-Sâbûnî, Muhammed Ali, *et-Tibyân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, İstanbul: Mektebetü's-Sirâc, Tsz.
- es-Sebt, Halid b. Osman, *Kavâidü't-Tefsir*, Kahire: Dâru İbnu Affân, 2001.
- eş-Şûm, Muhammed Kâsım, *Ulûmu'l-Kur'ân ve Menâhicü'l-Müfessirin*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2014.
- et-Tayyâr, Müsâid b. Süleyman, *el-Muharraru fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Cidde: Merkezü'd-Dirâset ve'l-Malûmatî'l-Kur'âniyye, 2008.
- et-Tayyâr, Müsâid b. Süleyman, *et-Tahrîr fi Usûli't-Tefsir*, Cidde: Merkezü'd-Dirâseti ve'l-Ma'lûmeti'l-Kur'âniyye, 2014.
- et-Tayyâr, Müsâid b. Süleyman, *Füsûlün fi Usûli't-Tefsir*, Riyad: Dâru'n-Neşri'd-Düvelî, 1993.
- et-Teftâzânî, *Tehzibu'l-Mantık ve'l-Kelam*, Mısır: Matbaatü's-Saade, 1912.
- Eyüpoğlu, Osman, Murat Yıldız, 'Kur'ân'ı Anlamaya Yönelik Literal ve Kültürel Yaklaşımların sosyal Değişmeye Uyum Açısından İşlevselliği', *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 5/3 (2016): 163-198.
- ez-Zebîdî, Seyyid Muhammed Murtazâ el-Hüseynî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Kuveyt: Matbaat-u Hükûmet-i Kuveyt, 1974.
- ez-Zemaşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Te'vil*, Beyrut: Dâr-u İbn Hazm, 2012.
- ez-Zeynü'l-Mekkî, İsmail b. Osman, *el-Kavlü'l-Münîr fi 'İlmi Usûli't-Tefsir*, Riyad: el-Maârifü'l-Kur'âniyye, 2007.
- ez-Zürkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi, 'Hâriciler', (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), XVI, 169-175.
- Gedük, Salih, 'Ulûmu'l-Kur'ân, Usûlü't-Tefsir Kavramları ve Tefsirde Usûlün İmkânı Meselesi', *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 39 (2015): 207-221.
- Görener, İbrahim, 'Algılamaya – Anlama ve Tefsir', *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (2003): 275-304.
- Görener, İbrahim, *Tefsir ve Tefsir Usûlü Üzerine Düşünceler*, Kayseri: Laçın Yayınları, 2004.
- İtr, Nurettin, *Muhâdaratün fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Şam: Dâru'l-Fikr, 1987.
- İbn Arafe, Ebû Abdillâh Muhammed et-Tunusî, *Tefsir-u İbn Arafe*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye, 1984.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed, *Mu'cemu Mekâyisü'l-Lüğâ*, Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2008.
- İbn 'Imâd, Abdül-Hayy b. Ahmed el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zeheb fi Ahbâri men Zeheb*, Beyrut: Dâr-u İbn Kesir, 1989.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemaleddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut: Dâr-u Sâdir, 1967.

- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn, *Mukaddime fi Usûli't-Tefsîr*, Beyrut: Dâr-u İbn Hazm, 2012.
- Kâfiyeci, *Kitâbü't-Tefsîr fi Kavâidi 'İlmi't-Tefsîr*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Kırbaçoğlu, Hayri, *İslâmî İlimlerde Metot Sorunu*, Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Kırca, Celal, "Müzakere", *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi-I*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2005, 622-625.
- Koç, Zafer, *Kur'an Tefsirinde Yöntem Arayışları*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2007.
- Kotan, Şevket, *Kur'an, Yorum ve Tarih – Tarihselci Okumanın Çıkmazları*, İstanbul: Hikav Yayınları, 2018.
- M. Yaşar Kandemir, 'Ahmet b. Nasr el-Huzâi', *DİA*, II, 110, İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Mennâu'l-Kattân, *el-Vecîz fi Usûli't-Tefsîr*, Riyad: Matbaatü's-Selefiyye, h.1379.
- Mennâu'l-Kattân, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'an*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2015.
- Muhaammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâf-u Istilâhâti'l-fünûn ve'l-Ulûm*, Lübnan: Mektebet-ü Lübnan, 1996.
- Muhammed Emin eş-Şinkiti, *Eğvâü'l-Beyân fi İzâhi'l-Ķur'ân bi'l-Ķur'ân*, Mekke: Dâr-u Âlemi'l-Fevâid, h.1426.
- Muhâsibi, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1971.
- Ömer Çelik, 'Hicrî V-XI Asırlarda Kur'ân İlimleri', *Kur'ân ve Tefsîr Araştırmaları-III*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2002.
- Özel, Recep Orhan, *Keşşaf Tefsiri'nin Kur'an İlimleri Yönünden İncelenmesi*, Doktora Tezi, Ondokuzmayıs Üniversitesi, 2012.
- Paçacı, Mehmet, *Kur'ân ve Ben Ne Kadar Tarihseliz*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Polat, Fethi Ahmet, *Çağdaş İslâm Düşüncesinde Kur'ân'a Yaklaşımlar*, İstanbul: İz Yayınları, 2018.
- Salih, Subhi, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Şam: Matbaatu'l-Câmîatü's-Suriyye, 1958.
- Sâmî, Şemseddin, *Kâmûs-i Türkî*, İstanbul: İkdâm Matbaası, h.1317.
- Süyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2010.
- Süyûtî, Celaleddin *Buğyetü'l-Vuât fi Tabakâti'l-Lugaviyyin ve'n-Nuhât*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, Tsz.
- Şimşek, M. Sait, "İlahiyat Fakültelerinde Tefsîr Dersi-Problemler ve Öneriler", *Tefsîr Eğitim ve Öğretiminin Problemleri*, Bursa: Kurav Yayınları, 2007.
- Şimşek, M. Sait, "Müzakere", *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi-I*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2005, 628-630.
- Talip Türcan, "Fıkıh Usûlü: Tanım Tarihçe ve Tedvin", *Fıkıh Usûlü El Kitabı* içinde, ed: Talip Türcan, Ankara: Grafiker, 2019.
- Turgut, Ali, *Tefsîr Usûlü ve Kaynakları*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1991.
- Zarzur, Adnan Muhammed, *Ulûmu'l-Kur'ân*, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2014.
- Zertürk, Hidayet, *Ulûmu'l-Kur'ân ve Tefsîr Usûlü*, İstanbul: Ravza Yayınları, 2012.
- 'Me'l-Fark beyne Ulûmi'l-Kur'ân ve Usûlü't-Tefsîr' erişim: 15.12.2019, <https://vb.tafsir.net/tafsir1060/#.XfZegugzZPY>



# Transcending The Imperial Concept of "Civilization": Recalling the Concept of al-'Umrān

**Abstract:** The concept of "civilization" is extremely problematic, confusing, and misleading. First, the concept of "civilization" is very problematic because it originated as part of the imperial process in which the West invaded, controlled and looted the rest of the world. Furthermore, the concept cannot be isolated from its imperialist function, because its normative baggage is always present either explicitly or implicitly. Second, the concept of "civilization" is so confusing because of its many conceptualizations across space and time that are treated as if standalone, mutually exclusive, and categorically exhaustive. Third, the concept of "civilization" is ultimately misleading because it is subjective and it is used in many different ways, even in its origin countries, leading to an unsolvable oscillation in meanings and semantic fields. Therefore, it is imperative to transcend this distorted, or even dead, concept. This paper argues that the concept of "al-'umrān" may be a very possible alternative. However, it faces many challenges to be viable.

**Anahtar Kelimeler:** Civilization; Al-'umrān; Civilization Theories; Imperialism; Ibn Khaldun

Haldun

KARAHANLI 

**Emperyalizmin "Medeniyet" Kavramını Aşmak İçin Umran Kavramına Yeniden Yönelmek**

**Öz:** "Medeniyet" sorunlu, kafa karıştırıcı ve yanlış anlaşılmalara yol açabilen bir kavramdır. Öncelikle, "medeniyet" kavramı, Batı'nın geri kalan coğrafyaları işgal ve yağmaya tabi tuttuğu sömürgecilik asrına dayanan kökeni itibarıyla sorunludur. Bu bağlamda mevzubahis kavram ister doğrudan isterse de dolaylı olarak telkin ettiği normatif yargularla geçmiş devirlerde hizmet etmiş olduğu emperyalizmden ayrı düşünülemez. İkinci olarak "medeniyet" kavramı çok farklı zaman ve mekanlarda birbirine bazen zıt bazen ise benzer anlamlarla kullanılmış olması hasebiyle kafa karıştırıcıdır. Üçüncü olarak "medeniyet" kavramının, meydana çıktığı ülkelerde dahi öznel tanımlarla çok farklı anlam alanlarında kullanımı neticesinde yanlış anlaşılmalara neden olabilen bir kavram olduğu göz önüne alınmalıdır. Bu sorunlara binaen, bu çarpık -ve hatta ölü- kavramın aşılmasının bir gereklilik olduğu görülecektir. Bu makale "umran" kavramını medeniyetten çok daha elverişli bir alternatif olarak teklif eder; ancak teklif olunan değişimin gerçekleşmesinin birçok şartın zorlanmasına bağlı olduğunu teslim etmektedir.

**Keywords:** Medeniyet; Umran; Medeniyet Teorileri; Emperyalizm; İbn-i Haldun.

\* Doktora Öğrencisi. İbn Haldun Üniversitesi, Medeniyetler İttifakı Enstitüsü. E-Posta: haldun.karahanli@ibnhaldun.edu.tr ORCID ID: <https://www.orcid.org/0000-0002-9807-4088>

## 1. Introduction

Concepts create thought. Concepts construct imaginations. Concepts actually change the world. Words are not merely letters, but they constitute sentences that convey meanings and express thought. One of the key concepts in the political and social scholarship, discourse, and practice in the last centuries has been the concept of civilization. And like all key concepts it has been essentially contested. Yet beyond all these contestations and semantics there is an intrinsic issue about the concept of civilization. For the concept of "civilization" is extremely problematic, confusing, and misleading. Hence, it needs to be transcended. First, the concept of "civilization" is very problematic because it originated as part of the imperial process in which the West invaded, controlled and looted the rest of the world. Furthermore, the concept cannot be isolated from its imperialist function, because its normative baggage is always present either explicitly or implicitly. Second, the concept of "civilization" is so confusing because of its many conceptualizations across space and time that are treated as if standalone, mutually exclusive, and categorically exhaustive. Third, the concept of "civilization" is ultimately misleading because it is subjective and it is used in many different ways, even in its origin countries, leading to an unsolvable oscillation in meanings and semantic fields. Therefore, it is imperative to transcend this distorted, or even dead, concept. This paper argues that the concept of "al-<sup>ḥ</sup> umrān" may be a very possible alternative. However, it is facing many challenges to be viable.

## 2. The Concept of "Civilization" As A Euro-Centric Colonial Ideology and An Imperial Idea

The first intrinsic problem of the concept of "civilization" is its normative imperialist baggage, which is generally overlooked by the wholesale approaches. "Civilization" originated as part of the imperial process in which the West invaded, controlled and looted the rest of the world. For imperialism to be possible, it was mandatory to create a hierarchy: the civilized and the uncivilized, hence "the civilizing mission" of the civilized would be "natural", legitimizing any action deemed necessary by the civilized people to civilize the uncivilized other people. Thus, "civilization" is not only a concept, but also a structure, a discourse, and an ideology. So, the concept evolved to be a colonial ideology masquerading as "civilization", while in essence, "civilization" was rather an expression of the self-consciousness of Europe and the West.

Therefore, the concept of "civilization" is almost always celebrated or condemned in a parochial way, reducing intellectual enlightenment into mediocracy than prohibits real understanding. Solving this mediocracy requires contextualizing the root concepts within the context of power, power relations, and power centers. When viewed as a system of representation, the concept of "civilization" internalizes a process of recreating, representing the colonized vanquished by the colonial vanquisher and subjugating the former to the latter's power.

As a concept, "civilization" appeared as an Enlightenment neologism, distancing Europe and othering the rest of the world, staging Europe as Modernity, and turning the East and the West into mutually exclusive categories that would develop into a hierarchical binary. For this Western conceptualization of "civilization" defined human beings and societies in terms of fixated and immobile binaries: the developed vs. the underdeveloped, the civil vs. the barbarian, and the modern vs. the primitive..., etc. This epistemological vision was meticulously transformed into a political project, justifying and legitimizing European imperialism and plundering of the whole world.

The Western idea of "civilization", as Brett Bowden<sup>1</sup> and Bruce Mazlish<sup>2</sup> thoroughly studied, evolved as a savage colonial ideology and an imperial idea, that developed from the West's self-consciousness and national feeling, as Norbert Elias demonstrated<sup>3</sup>. Thus, "civilization" evolved to be a colonial ideology masquerading as "civilization", while in essence, "civilization" was rather an expression of the self-consciousness of Europe and the West. "Civilization" as a concept, a discourse, an ideology, and structures intrinsically reflects the imperial, global dominance relations, and the global political and economic imbalance present since the Roman Empire. Where a few minority is the only really free ones, and has the right to property and production. This few minority controls, oppresses, and terrorizes the majority (with different degrees)<sup>4</sup>.

1 Brett Bowden, *The Empire of Civilization: The Evolution of An Imperial Idea*, (University of Chicago Press, 2009). See also: Mark Mazower, "Paved Intentions: Civilization and Imperialism," *World Affairs* 171, no. 2 (2008): 72-84.

2 Bruce Mazlish, *Civilization And Its Contents*, (Stanford University Press, 2004).

3 Norbert Elias, *The Civilizing Process*, trans. Edmund Jephcott, (Oxford: Blackwell, 1994).

4 See more: A. Negri and M. Hardt, *Empire*, (Cambridge: Harvard University Press: 2001).

Hence, scholars, like Brett Bowden in *The Empire of Civilization: The Evolution Of An Imperial Idea*<sup>5</sup>, Bruce Mazlish in *Civilization And Its Contents*<sup>6</sup>, Silvia Federici in *Enduring Western Civilization*<sup>7</sup>, and Thomas Patterson in *Inventing Western Civilization*<sup>8</sup> for example, argue that the concept of “civilization” has a heavy normative baggage with it, reflecting that hierarchical structure. In which “civilization” becomes a method to favor some people at the expense of the others.

“Civilization” is rather a paradigmatic example of one of the greatest tricks of the imperial power, which is monumentality. The concept of “civilization” reveals how the imperial power acts intellectually just as its acts spatially, for example: Hitler’s architectural directions were always to “leave attractive and/or terrifying ruins”<sup>9</sup>. Intellectually and mentally the imperial power does act in a similar manner in order to terrorize the vanquished people. Thus, the imperial intelligentsia construct and maintain monumental concepts “so invested in power magic that they totally enclose the thinker in quasi-eternal temporal horizons, foreclosing rebellion and resistance”<sup>10</sup>. Monty Neill argues that “‘Western Civilization’ is the name of the most monumental concept constructed by European and US imperial intellectuals in the twentieth century”<sup>11</sup>.

Vadettin Işık<sup>12</sup> wonders if the both celebrated/condemned “civilizational” tendency is a result of reducing thought to a standard mediocre level. To solve this mediocrity, Işık argues, the root concepts of every paradigm must be contextualized in relation to “centers of power”, in order to clearly understand them. By “centers of power” Işık means “centers of the modern Western system of thought”<sup>13</sup>. The global regime within which we live is the outcome of “Europe’s re-structuring of the world”, that is when Western modernity went global, all other non-Western societies were brutally forced into “a hierarchical relationship with the West”. The

5 Bowden, *The Empire of Civilization*.

6 Mazlish, *Civilization And Its Contents*.

7 Silvia Federici, *Enduring Western Civilization*, (Westport, CT: Praeger, 1995).

8 Thomas C. Patterson, *Inventing Western Civilization*, (NYU Press, 1997).

9 Monty Neill, “Western Civilization Invented, Constructed, And Desecrated,” *Science as Culture* 8, no. 2 (1999): 231-238, p. 231.

10 Monty, *Western Civilization Invented*.

11 Monty, *Western Civilization Invented*., p. 232.

12 Vahdettin Işık. “The Vision Of Order And Al-’Umran As An Explanatory Concept In The Debates On Civilization,” (2017).

13 Işık, *The Vision Of Order*, p. 118.

word "civilization" is very Euro-centric. In the 19<sup>th</sup> century, the fancy concepts of "civilization" and "being civilized" were used in a Eurocentric context, and the measure of "civilization" was rather generally defined as "vulgar Westernization"<sup>14</sup>.

Edward Said's analysis of "systems of representation" is useful in this context. Simply put, representation, or systems of representation are what help us make sense of the world around us, and every system of representation has an agenda behind it. Edward Said concluded that a system of representation is basically the mechanism through which events do appear in one discourse or more. This mechanism operates as part of the process of subjugation to power and its instructions through imposing a certain formula at certain times. According to this formula, power comprehensively dictates a series of cultural changes correspondent to that discursive context. Hence, the strategies, and systems, of representation control events and how they are conveyed<sup>15</sup>. In other words, what meanings are given to which words? And who owns the words?

The concept of "civilization" internalizes a process of recreating and representing the colonized vanquished by the colonial vanquisher who assumes that the vanquished cannot represent themselves by themselves, and therefore needs to be represented by the vanquisher, the vanquisher does this job instead of the vanquished, and Orientalism represents the apex of this process of representation. Thus, one cannot be so hopeful when wondering if the concept of "civilization" can be successfully isolated from its imperialist function and normative baggage that is always present either explicitly or implicitly. Rather on the contrary, the question is to what extent is "civilization" part of the "epistemological violence" and the "hermeneutical injustice"<sup>16</sup>. As Spivak in her *Can the Subaltern Speak?*<sup>17</sup>, addressed the problem of "epistemological violence", namely: how imperialist powers created structures of knowledge which silenced actual experience of colonized people, reinterpreted it in case of open confrontation ("mutinies," "riots"), and imposed their meanings which facilitated colonial exploitation.

14 Ibrahim Kalin, "Dünya Görüşü, Varlık Tasavvuru ve Düzen Fikri: Medeniyet Kavramına Giriş," *Divân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 29 (2010): 1-61, pp. 13-14.

15 Edward Said, *Orientalism*, (New York: Vintage, 1979).

16 Miranda Fricker, *Epistemic Injustice: Power And The Ethics Of Knowing*. (Oxford University Press, 2007).

17 Gayatri Chakravorty Spivak, "Can The Subaltern Speak?," *Can The Subaltern Speak? Reflections On The History Of An Idea* (1988): 21-78.

### 3. The Obscurity and Ambivalence of The Concept Of “Civilization”

The second intrinsic problem of the concept of “civilization” is its sustained obscurity and ambivalence. Away from the superficial definitions of the encyclopedias, there is actually no minimum theoretical agreement on what “civilization” is or how it is to be studied. Furthermore, the attitudes towards how to conceive “civilization” are mostly to treat it as a picklock-concept that explains everything in itself, reducing all explanations to one single concept. This obscurity and ambivalence is very ostensibly obvious when we question what does “civilization” mean for the “civilizationists”? and how did they approach it? In the coming paragraphs I present some conclusions and highlights of ten different conceptualizations and theorizations of “civilization”.

François Guizot, Jacob Burckhardt, and Henry Thomas Buckle pursued the historical process that created civilization, their understanding of civilization was limited to the West. On the other hand, Sigmund Freud discerned the psychoanalytic dimension about man and civilization. While Oswald Spengler and Arnold Toynbee sought a grand explanation and a sweeping generalization. Yet, Norbert Elias synthesized history, sociology, and psychoanalysis traditions and developed a processual understanding of civilization, viewing it as a process in itself not as a hypostatized construct or end. Instead, Fernand Braudel adopted a historical methodology focusing on “la longue durée” that synthesizes all social sciences. Finally, Ahmet Davutoğlu and Ibrahim Kalın drove their attention towards weltanschauungs, worldviews, and how they relate to man, time, and space.

First, the French historian and statesman François Guizot (1787-1874) perceived “civilization” is progress, the eternal march for the better. “Civilization” is a dialectic relationship between the inner man (ideas, sentiments, faculties, ...etc.) and the external conditions (political, economic, and social structures). So, “civilization” is both: the intellectual development of the individual plus the social development (physical welfare) of the society at large<sup>18</sup>. The pressing theme that Guizot asserted was the characteristic unity of the ancient “civilizations” vs. the characteristic variety of the modern Western “civilization”<sup>19</sup>.

18 François Guizot, *History Of Civilization In Europe*, (Colonial Press, 1899).

19 Bryan Turner provided some insights addressing the relationship between Guizot’s concept of “civilization” and Ibn Khaldun’s concept of “al-‘umrân”: Bryan S. Turner, Ahmet Demirhan (Çevirmen), *Oryantalizm, Kapitalizm ve İslam*, (İnsan Yayınları, 1997); Bryan S. Turner, and Kamaludeen Mohamed Nasir, eds. *The Sociology of Islam: Collected Essays of Bryan S. Turner*. (Routledge, 2016).

Second, the Swiss historian Jacob Burckhardt (1818-1897) is unique in many ways. "Civilization" for Burckhardt is the development of the spirit to freedom. Not in an Hegelian manner, nor in the Nietzsche sense of the super human. Beside all that he hated most (standardization, vulgarization, mere size), Burckhardt most dreaded the worship of power. He believed power had a corrosive action on humanity, and it never yet improved man. Thus, he goes against Guizot and argues that progress is an ephemeral ideal based rather on wishful thinking than on actuality, hence he wanted to save the spirit. Burckhardt feared that the spiritual and aesthetic human values were doomed to submersion by the rise of industrial democracy<sup>20</sup>.

Third, the British historian Henry Thomas Buckle (1821-1862) was a very Comteian positivist and Euro-centric who came from within the liberal tradition. By "civilization" he meant intellectual development in an egalitarian manner. Buckle maintained that "civilization" is a product of both natural laws and mental laws. He explained the rise of the West by claiming that only in the West man has subdued nature to his service. So, the advance of the European "civilization" is characterized by a continually diminishing influence of physical laws, and continually increasing influence of mental laws. In the "civilizations" exterior to Europe all nature conspired to increase the authority of the imaginative faculties, and weaken the authority of reasoning ones. Whereas in Europe exactly the inverse took place. Based on this, Buckle establishes the superiority of European "civilization": only in Europe could humans reach higher levels of "civilization"<sup>21</sup>.

Fourth, the Austrian psychoanalytic Sigmund Freud (1856-1939) viewed "civilization" as very paradoxical, on one hand the basic instincts leads to "civilization", yet to protect "civilization" from man's instincts it inhibits them, thus it leads to the inevitable unhappiness of the civilized people. People come together driven by *Ananke* (the necessity instincts), and *Eros* (the love instincts). Anyway, the *raison d'être* of "civilization" is to protect man against nature. Yet to maintain "civ-

20 Jacob Burckhardt, *Reflections On History*, (1943); Jacob Burckhardt, *The Civilization Of The Renaissance In Italy*, (Albert & Charles Boni, 1935). See also: John Roderick Hinde, *Jacob Burckhardt And The Crisis Of Modernity*, (McGill-Queen's Press-MQU, 2000); Thomas Albert Howard, *Religion And The Rise Of Historicism: WML De Wette, Jacob Burckhardt, And The Theological Origins Of Nineteenth-Century Historical Consciousness*, (Cambridge University Press, 2006).

21 Henry Thomas Buckle, *History Of Civilization In England*, (Appleton, 1906). See also: Alfred Henry Huth, *The Life And Writings Of Henry Thomas Buckle*, (Appleton, 1880); R. Baldwin, *Henry Thomas Buckle: a Re-evaluation*, (New York University, 1967).

ilization" *Thanatos* (the aggression and death instincts) must be controlled. That is through law and order, humans thus need to sublime their instincts to other forms of high culture. So if you ask Freud what is "civilization" he may coarsely answer: "civilization" is not to kill your father, and sleep with your mother. Or he may use some manners and say: "civilization" is law and order<sup>22</sup>.

Fifth, for the German historian Oswald Spengler (1880-1936) "civilization" is a bit complicated. Because his unit of analysis is the high culture which is a living organism. Culture is the most significant unit for world history, and the essence of history is to trace the rise and fall of major Cultures. So Spengler sets out to do this job. A Culture is a living organism that goes through a phase of birth then growth and living: the phase of Culture, until it reaches the apex, and then it degrades into the phase of decline and dying: the phase of "civilization"<sup>23</sup>.

Sixth, the British historian and statesman Arnold Toynbee (1889-1975) considered "civilizations" as the most appropriate unit of analysis in trying to make sense of history and politics in the longer term. Toynbee treated "civilizations" as societies, they are the field of action common to a number of human beings who are the source of action, a society is a system of relations between individuals. Toynbee maintained "civilizations" follow a recurrent pattern of genesis, growth, breakdown, and disintegration, yet he didn't consider them an organism (as Spengler did). For Toynbee, the main mechanism of change and development is challenge and response, reflecting the creative power a society enjoys. Creative power leads to regeneration, while the absence of creative power leads to degeneration<sup>24</sup>.

- 22 Sigmund Freud, *Civilization And Its Discontents*, (Hogarth Press, 1963). See also: Herbert Marcuse, *Eros And Civilization: A Philosophical Inquiry Into Freud*, (Beacon Press, 2015); Carl E. Schorske, "Freud: The Psychoarcheology Of Civilizations," *The Cambridge Companion To Freud* (1991): 8-24; Douglas Kirsner, "Freud, Civilization, Religion, And Stoicism," *Psychoanalytic Psychology* 23, no. 2 (2006): 354.
- 23 Oswald Spengler, *The Decline Of The West*, (Oxford University Press, USA, 1991). See also: H. Stuart Hughes, *Oswald Spengler*, (Transaction Publishers, 1991); Keith Stimely, "Oswald Spengler: An Introduction To His Life And Ideas," *The Journal of Historical Review* 17, no. 2 (1998); David Engels, "Oswald Spengler And The Decline Of The West," In *Key Thinkers of the Radical Right*, pp. 3-21, (Oxford University Press, 2019).
- 24 A. Toynbee, *A Study Of History*. abridged by Dc Somerville, (Oxford Paperbacks, 1957). See also: William H. McNeill , *Arnold J. Toynbee: A Life*, (Oxford University Press, 1989); Cornelia Navari, "Arnold Toynbee (1889-1975): Prophecy and Civilization," *Review of International Studies* 26, no. 2 (2000): 289-301; Krishan Kumar, "The Return of Civilization—and of Arnold Toynbee?," *Comparative Studies in Society and History* 56, no. 4 (2014): 815-843; Jürgen Osterhammel. "Arnold Toynbee And The Problems Of Today," *Bulletin of the German Historical Institute* 60 (2017): 69-87.



Seventh, unlike Guizot, Burckhardt, and Buckle who pursued the historical process that created "civilization" (in the West). And unlike Spengler and Toynbee who sought a grand explanation and a sweeping generalization. Building upon the traditions of history (Huizinga), sociology (Weber), and psychoanalysis (Freud), the German sociologist Norbert Elias (1897-1990) studied "civilization" as a process in itself not as a hypostatized construct or end. For Elias, "civilization" is modes of behavior, and a historical development. A civilizing process is the relation between behavior structures and power structures, between individual discipline and social organization, and it consists of the formation and transformation of "regimes".<sup>25</sup>.

Eighth, the French historian Fernand Braudel (1902-1985) considered history as three-layered, where "civilizations" only comprise one of its layers not all of it as Guizot claimed. History can be measured on three levels: [1] "civilizations": the quasi-immobile time of structures and traditions. A history of constant repetition, and ever recurring cycles. All change is slow (like a change in our physical environment, e.g.: change in the mountains). And the passage of this history is almost imperceptible. [2] Periods: the intermediate level of conjunctures, rarely longer than a few generations. Slow but perceptible rhythms. This is social history, the history of groups and groupings. [3] Events: the rapid level of events, the recent or traditional history. It is history on the scale of individual men. Braudel viewed "civilizations" as many things: they are societies, economies, cultural zones, ways of thought (psychologies), geographical areas, and above all they are historical continuities. Thus, to define and study "civilization", one, first, needs all social sciences, and second, must use "la longue durée"<sup>26</sup>.

Ninth, for the Turkish Academic and statesman Ahmet Davutoğlu (1959- ) the inclusive or exclusive manner of a "civilization" is due not just to its science<sup>27</sup>, but to something deeper and more comprehensive: its self-understanding (*ben-idraki*). A "civilization's" self-understanding is a *weltanschauung* that exist in a "civilization" and defines the existence of the self. Every "civilization" could

25 Elias, *The Civilizing Process*. See also: Robert Van Krieken, *Norbert Elias*, (Routledge, 2005); Stephen Mennell, *Norbert Elias*, (Routledge, 2020); Jonathan Fletcher, *Violence and Civilization: An Introduction To The Work Of Norbert Elias*, (John Wiley & Sons, 2013).

26 Fernand Braudel, *A History of Civilizations*, (New York: Penguin Books, 1995). See also: William H. McNeill, "Fernand Braudel, Historian," *The Journal of Modern History* 73, no. 1 (2001): 133-146; Robert W. Cox, "Thinking About Civilizations," *Review of International Studies* 26 (2000): 217-234.

27 Recep Şentürk, "Unity In Multiplexity: Islam As An Open Civilization," (2011).

be lived as long as its people can make its self-understanding alive and practice it in their daily lives. Thus to Davutoğlu, “civilization” is a historical institution rather than an ideology. It is in the very encounters and interactions between different “civilizations” that we can determine if a “civilization” is growing or breaking down<sup>28</sup>.

Tenth, similarly, for the Turkish Academic and statesman Ibrahim Kalın (1971-), “civilization” is a weltanschauung manifested and objectified in time and space. It includes a certain understanding of epistemology, ontology, and cosmology. “Civilization” is about being (*vücüt*) and morality (*ahlak*), the first is descriptive and the second is prescriptive. And it is in the very tension between the two elements where “civilization” lies. For Kalın, the core problem of “civilization” is that it is self-referential: it places the subject as the substance and essence of everything: “man is the master”. Yet paradoxically enough, “civilization” is the disciplining and domestication of human subjects as animals<sup>29</sup>.

Thus, if there is something clear about “civilization”, it is its obscurity and ambivalence. There is actually no reasonable universal agreement on what “civilization” is or how it is to be studied. Besides, many important names have been left out of this analysis, like: the Muslim philosopher, judge, and statesman Al-Mawardi (972-1058); the Japanese author, writer, teacher, translator, entrepreneur and journalist Yukichi Fukuzawa (1835-1901); the French sociologist Émile Durkheim (1858-1917); the German thinker, sociologist, and political economist Max Weber (1864-1920); the French sociologist Marcel Mauss (1872-1950); the Czech lawyer and politician Jaroslav Krejčí (1892-1956); the Russian American sociologist Pitirim Sorokin (1889-1968); the Austrian writer and publicist Franz Borkenau (1900-1957); the Algerian thinker and philosopher Malik Bennabi (1905-1973); the American sociologist Benjamin Nelson (1911-1977); the Israeli sociologist Shmuel Eisenstadt (1923-2010); the Iranian philosopher and cultural theorist Dariush Shayegan (1935-2018); the Icelandic sociologist Jóhann Árnason (1940-), just to mention few.

28 Ahmet Davutoğlu, “Medeniyetlerin Ben-İdraki,” *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 3 (1997): 1-53. See also: Ahmet Davutoğlu, “Bunalımdan Dönüşüme Batı Medeniyeti Ve Hristiyanlık,” *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 9 (2000): 1-74; Ahmet Davutoğlu et al., *Civilizations And World Order: Geopolitics And Cultural Difference*. (Lexington Books, 2014); Ahmet Davutoğlu, *Alternative Paradigms: The Impact Of Islamic And Western Weltanschauungs On Political Theory*. (Univ. Press of America, 1994).

29 Kalın, *Dünya Görüşü*.

#### 4. The Concept Of "Civilization" Is Vague And Misleading

The concept of "civilization" is extremely vague and misleading. One reason is that the different and contrary conceptualizations of "civilization" are treated as standalone, mutually exclusive. Moreover, the root problem of the concept of "civilization" is that it is insolvably a subjective concept. Furthermore, not only does "civilization" mean contrary things and suffer from conflicting usages, the word itself originated in different ways at different countries. Not to mention that the concept of "civilization" is fundamentally full of paradoxes, confusions, and ambiguities.

Arguably, almost all the different and contrary conceptualizations of "civilization" are due, valid, and true only if they are considered part of the whole complex picture, and they are not so if treated as standalone, mutually exclusive, and categorically exhaustive. Marshall Hodgson argued that in civilization studies, civilization is a primary unit of reference, and its specifications are a function of the inquirer's purposes. For example, the philologists define a civilization as "what is carried in the literature of a single language or of a single group of culturally related languages"<sup>30</sup>. However, this does not solve the problem of the concept of "civilization" yet it explains why there is even a problem. The root problem of the concept of "civilization" is that it is a subjective concept, and it can hardly be objective because it is subject to, as Hodgson conveyed, "the inquirer's purposes".

Furthermore, not only does "civilization" mean contrary things and suffer from conflicting usages<sup>31</sup>, the word itself means different things even in its origin countries. Norbert Elias<sup>32</sup> used England, France and Germany as examples. For the English and French, "civilization" is reflected in their pride of their achievements. "Civil" encompasses everything and it has no concrete product. But, on the other side, for the German, "civilization" is something useful but of secondary importance, something superficial. The German strictly separate between "civilization" and culture and their areas of influence. "Civilization" includes politics, economics, and social issues, whereas culture encompasses intellectual work, art, and religion. For the Germans, culture focuses on the personal product of a

30 Marshall GS. Hodgson, *Rethinking World History: Essays On Europe, Islam And World History*, (Cambridge University Press, 1993), p. 82.

31 Tahsin Görgün, *Medeniyet: Modern Tartışmalar*, (TDV İslam Ansiklopedisi, 2003), 298-301.

32 Elias, *The Civilizing Process*.

being. That is why there is a difference between the German adjective *"kulturell"* and the English adjective *"cultivated"* or *"cultured"*. *"Kulturell"* has a meaning that is not limited only to the internal value of a human being, but also incorporates the value and character of his product. *"Cultured"* and *"cultivated"* can be equated with the meaning *"civilized"* which does not have any concrete cultural product.

According to Elias, *"civilization"* is only one, an overall process that is constantly moving forward (even though it can sometimes start regressing for a while). Being as it is, it has tendencies towards expansion and colonization. Culture on the other hand has many directions in which it can develop, and it is represented in many art pieces, books, religious and philosophical systems. *"Civilization"* has a more global character while culture is something more national, it has the character of a people or a nation.

The French society developed *"civilization"* as the hallmark of the royal court, which distinguishes them from the lower strata. Lower classes had to adopt the *"civilization"* of the higher levels to be admitted into their circles (the important thing here though is that the lower classes had access to the court). However, the higher circles are constantly changing what is a civilized behavior in order to constantly differentiate between themselves from the lower people. The only people who have the time to be *"civilized"* are the nobles who do not have to work (*"civilized"* behavior is at the center of their existence).

On the other hand, in the German society the court was more French than German, it spoke French and is *"civilized"* according to the French standards. On the contrary, the middle class intelligentsia spoke German and was developing culture (as a spiritual product) because they were never admitted into the higher society and did not have access to the political courts (Intellectual, scientific, and artistic production was in the center). Hence, Kant maintained that culture is something introvert, based on deep feelings, deeply rooted in the books, and *"civilization"* is a superficiality, mere ceremonial, and formal conversations-courtesy. For the German, *"civilization"* is something unnatural, it is artificial. The two terms *"civilization"* and culture acquire a national tone from the two nations.

Furthermore, the concept of *"civilization"* is fundamentally full of paradoxes. One early and striking example is the relationship between civilization and religion. *"Civilization"*, as a concept, was first coined by Victor Riqueti Mirabeau in 1756. According to Mirabeau *"Religion is without doubt humanity's first and most use-*

ful constraint; it is the mainspring of civilization" ("La religion est sans contredit le premier et le plus utile frein de l'humanité: c'est le premier ressort de la civilisation")<sup>33</sup>. Few years later, the nature of this relationship between civilization and religion drastically changed with the writing of the new French Encyclopedia considering religion is naturally against civilization. Moreover, the concept of "civilization" is full of confusions and ambiguities. One emphatic example is the culture-civilization confusion that has been lasting for more than two hundred fifty years<sup>34</sup>. Additionally, the concept of "civilization" has been suffering various problems in different cultural contexts, e.g.: The French<sup>35</sup>, the Dutch<sup>36</sup>, or the Islamicate<sup>37</sup>. Besides, any attempt to operationalize "civilization" further cultivates the normative imperial baggage of the concept: the Euro-centric colonial ideology and imperial idea.

The concept of "civilization" cannot be fixed. Edward Taylor, for example, tried to fix the problems of the concept yet ended up to the same complications he had initially set out to fix in the first place, any attempt at an holistic definition or redefinition leads to further confusion<sup>38</sup>. Moreover, the concept of "civilization" can easily be misused and employed for contradictory purposes. Just like how Huntington<sup>39</sup>, who for political and ideological reasons, appropriated the term "civilization" and misused it, similar to a naïve master's degree student who violates the habitat of terms. Actually what Huntington talked about was not a clash of "civilizations" but rather an ideologically-justified political conflict.

As a matter of fact, the problems of the concept of "civilization" are unsolvable. Hence, the concept of "civilization" should never be taken for granted. On the contrary, it is always imperative to critically deconstruct it, and to be aware of

33 Mazlish, *Civilization And Its Contents*, p. 5.

34 Thorsten Botz-Bornstein, "What is the Difference Between Culture and Civilization?: Two Hundred Fifty Years of Confusion," *Comparative Civilizations Review* 66, no. 66 (2012): 4.

35 Raymonde Monnier, "The Concept Of Civilisation From Enlightenment To Revolution: An Ambiguous Transfer," *Contributions to the History of Concepts* 4, no. 1 (2008): 106-136.

36 Pim Den Boer, "Towards a Comparative History of Concepts: Civilisation and beschaving," *Contributions to the History of Concepts* 3, no. 2 (2007): 207-233.

37 Badran Benlhcene, The Term "Civilization" In The Muslim Intellectual Traditions. *International Journal for Innovation Education and Research*, 5(4), 44-49. (2017).

38 Bowden, *The Empire of Civilization*.

39 Samuel P. Huntington, "The Clash Of Civilizations?," In *Culture and politics*, pp. 99-118. (New York: Palgrave Macmillan, 2000).

the dangerous ramifications its entails. One rather even wonder if the concept of “civilization” is still useful and meaningful. For, I argue that the continuance and persistence of the concept of “civilization” although all its flaws and problems is rather ideological and political not scientific. Thus, due to the incongruity of the concept of “civilization”, and its explanatory weakness and imperial baggage, we should intrinsically wonder if “civilization” as a concept is even still alive. Isn’t “civilization” as a theoretical construct and a concept to explain social and historical phenomena really dead? Doesn’t it burden rather than help one’s theoretical logic as it assumes so many things without justification? Isn’t “civilization” historically anachronistic, sociologically obsolete, and politically opaque?

## 5. Ibn Khaldun And The Concept Of *Al-‘umrān*

Ibn Khaldun was an Arab Muslim scholar who lived in the fourteenth century between (1332-1406). Ibn Khaldun was a polymath with unique expertise in Islamic studies, “social sciences” and history, whose contributions has led him to be described as the father of modern historiography, sociology, economics, and other disciplines. In his main work *The Muqaddimah* (Prolegomena), Ibn Khaldun’s main contribution was presenting the new concept of “*al-‘umrān*”, which meant “the human society in its totality”. Furthermore, Ibn Khaldun described the objective of his work as to present a new “science”: the science of *al-‘umrān* (the science of the human society in its entirety). However Ibn Khaldun’s main contribution, namely the concept of “*al-‘umrān*”, has been almost always misused and overlooked.

The concept of *al-‘umrān* has been “lost in translation”. Simply put, the concept of *al-‘umrān* was mistranslated and misunderstood as “civilization”. This mis-translation not only rid the concept of *al-‘umrān* of its core, that is comprehensively addressing the human society in its totality, but much more. The Khaldunian concept of the human society (*al-‘umrān*) embraced two senses in dealing with the human phenomena. First, the empirical sense, symbolized in the question: what is happening? And second, the teleological sense, symbolized in the question: what should happen? Furthermore, the concept of *al-‘umrān* didn’t allocate any moral superiority to any form of the human existence (e.g.: the pastoralist vs. the urban). But rather, viewed them in an interconnected and even processual manner.

Ibn Khaldun presented a theory of circulation of dynasties, states, and circles of *'umrān* (not civilizations) based on conflict, change and power<sup>40</sup>. In Ibn Khaldun's glossary, the word "civilization" does not exist. For this Arab Muslim philosopher, historian, scholar, judge, and statesman Ibn Khaldun (1332-1406), there is just one human existence that includes different yet interconnected and interdependent modes or types. Such as pastoralism and urbanism for example. This entirety of human existence is what Ibn Khaldun calls *al-'umrān*, in other words *al-'umrān* means the human society in its totality. Furthermore, for Ibn Khaldun, being "civil" is a natural and necessary state attained by any mode of human existence by definition. Thus, being "civil" is not a target to be hit or a goal to be reached unlike the modern concept of "civilization"<sup>41</sup>.

*Al-'umrān* is simply an interplay of geography, religion, and group feeling that bond humans together, Ibn Khaldun called this group feeling: "*al-'assabiyya*". Humans bond together forming a power that changes geography. I would like to specially shed light over four aspects of Ibn Khaldun's concept of *al-'umrān* that are generally overlooked. First, its richness and complexity, as it encompasses all the essential accidents [*a'rad*] and states [*ahwal*] of the human condition. Second, its realism (at the very heart of the concept of *al-'umrān* lies the phenomenon of power, for all the accidents [*a'rad*] and states [*ahwal*] related to *al-'umrān* are undoubtedly a practice of power in essence). Third, its dynamism, meaning its ability to sense transformation, follow its reasons, hold its reins, and hence rationalize change. And forth, its moral responsibility, as it involves a principal attitude concerning the responsibility for saving the world [*ta'mir al-'alam wa hifdh al-'umrān*]).

First, the concept of *al-'umrān* is so rich and complex, because it encompasses all the essential accidents [*a'rad*] and states [*ahwal*] of the human society. Analytically, studying *al-'umrān* means discerning all the essential attributes of the human society. Such study includes the historical accidents and states (e.g.: the past, the present, the future), the political accidents and states (e.g.: group feeling or *al-'assabiyya*, power, hegemony), the economic accidents and states (e.g.: living [معاش], sciences, vocations), and social accidents and states (e.g.: rise and decline). Thus, the concept of *al-'umrān* enables us to synthesize the various aspects of the human phenomena.

40 عبد الرحمن بن خلدون، عبد السلام شدادى تحقيق، (المقدمة)، (الدار البيضاء: بيت الفنون والعلوم والآداب، ٢٠٠٢).

41 See more: Vahdettin, *The Vision of Order*.

Second, the concept of *al-'umrān* is a realist concept. At the very heart of the concept of *al-'umrān* lies the phenomenon of power. It was always “power” Ibn Khaldun was tracing and studying. For, the essence of *al-'umrān* (the human society) is conflict and social power (التغلب والقهر). By social power Ibn Khaldun meant the power to organize human life (إنما الملك علي الحقيقة لمن لا يكون فوق) (يده يد قاهرة). To be powerful is to have the upper hand and the final saying. Ibn Khaldun maintained that all the various attributes of the human society, and all the accidents [*a'rad*] and states [*ahwal*] related to *al-'umrān* are undoubtedly a practice and a manifestation of power in essence. Hence, our study of all the attributes of the human society would have a clear cut orientation guiding us to reach higher levels of insights and wisdom.

Through his brand-new conceptualization of *al-'umrān* with power at its core, Ibn Khaldun proposed a comprehensive and dynamic understanding of both the (general) Nomos (the whole world) and the (particular) nomoses within it (different societies in the world). Moreover, Ibn Khaldun referred to the utmost dilemma of the Nomos, that everyone before him almost missed or overlooked. The utmost dilemma of the Nomos is that the state is more powerful than the social order (*al-'umrān* and its philosophy) and it is capable of distorting it, but at the same time the state is ultimately subject to the cycle of history, as history defeats it<sup>42</sup>.

Third, the concept of *al-'umrān* is dynamic, it is designed to sense transformation, and rationalize change. Based upon an empirical study of his time, Ibn Khaldun concluded that *al-'umrān* has two poles: the sedentary and the pastoralist, and the interaction-tension between the two is what actually provides the macro dynamism of change, and change is cyclical and constant. Because every human group passes basically through three phases: the pastoralist, the invasive, and then the sedentary. Ibn Khaldun called the third sedentary phase *hadara*, which is vey mistakenly translated as “civilization”<sup>43</sup>. Yet, by “*hadara*” Ibn

42 p. 155. هبة رءوف عزت، نحو عمران جديد، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٠) ٥١.

43 It is mandatory here not to confuse the Arabic word (*hadara*) “حضارة” with “civilization”. For “civilization” is a very modern invention (first used in 1756), while the word “*hadara*” has been used at least since (130 H./748 CT.) basically meaning urban dwelling. The Doha Historical Dictionary of Arabic documents the first use of the word (*hadara*) by the poet al-Qatami al-Tagh-lobi (القطامي التغلبي) in his line of poetry (dohadictionary.org):

ومن تكن الحضارة أعجبتة فأني أناس بادية ترانا

On the other hand, “civilization” was coined 1012 years later in France by Victor Riqueti Mirabeau in 1756.



Khaldun meant urbanism characterized by extravagant affluence and opulence "الحضارة هي التفنن في مذهب الترف".

One can easily sense Ibn Khaldun's negative view towards urbanism as a stage in the cycle of human modes of existence, as urbanism in his understanding leads to the corrosion of the social order, namely the breakdown of the group feeling (or *al-'assabiyya*) and the demise of the state. Ibn Khaldun considered the main mechanism of change is *al-'assabiyya* which is a vital group feeling that allows for human bonding and solidarity (الالتحام بالنسب أو ما في معناه). And this group feeling (or *al-'assabiyya*) is the core change mechanism which affects, and is affected at the same time, by a multitude of factors, e.g: religion, the virtuous moral qualities (what he called "*Khilal-ul-khair*"), extravagance (*Al-taraf*)...etc.

And forth, the concept of *al-'umrān* entails a moral responsibility, as it involves a principal attitude concerning the responsibility for saving the world and maintaining the balance of the human existence [*ta'mir al-'alam wa hifdh al-'umrān*]. In other words, the Khaldunian concept of the human society (*al-'umrān*) embraced two senses in dealing with the human phenomena. First, the empirical sense, directed by the question: what is happening? And second, the teleological sense, oriented by the question: what should happen?

Teleologically, *al-'umrān* is the movement from the peoples to the people: the one nation of humanity (from *al-tawahhush* to *ta'nus*, in Ibn Khaldun's words). Thus, *al-'umrān* is basically a process rather than a static state of affairs. It also entails a deep moral responsibility towards the world. From this perspective, the modern concept of "civilization" partly intersects with the Khaldunian concept of *al-'umrān* in its empirical meaning, but not in its teleological meaning: the responsibility to transformation from the state of human beings being apart from each other [*al-tawahhush* التوحش] to getting humans closer [*al-ta'nus* التأنس].

## 6. Recalling The Concept Of Al-'umrān

So, the question now is how to deal with the concept of "civilization"? Some scholars argue that the concept of "civilization" should not be rejected altogether but rather accepted as part of humanity's common heritage. Yet, this position very problematic. The concept of "civilization" is a dead concept and its problems are unsolvable, thus we should opt for a new concept to replace it. Until such a new concept is developed, the concept of "civilization" if must be used then

should be used very cautiously and critically. On the other hand, the concept of “*al-‘umrān*” is potentially a very viable alternative instead of the concept of “civilization”. However, although its many advantages it suffers many challenges.

Due to the many intrinsic problems the concept of “civilization” suffer, arises the question: how to deal now with this very problematic concept of “civilization”? Halil Halid<sup>44</sup> for example argues we shouldn’t fully reject it, in spite of us being aware of its reality as [1] a problematic concept embedding a European colonial ideology and an imperial idea; [2] a confusing concept full of obscurity and ambivalence; [3] a misleading subjective concept. Halid maintains that we accept the word “civilization”, adopt it and understand it as the “common heritage of humanity”. I find this position very problematic and I don’t agree with Halil Halid. The concept of “civilization” needs to be totally transcended.

Another approach seeking a remedy to the problems of the concept of “civilization” is trying to differentiate between two usages of the word. First, “civilization” as a colonial ideology, an imperial idea, and a Euro-centric word, alluding to the Enlightenment and to Europe as the sole model the whole world has to follow in its footsteps and copy its achievements, all presented as an abstract good. As presented explicitly in François Guizot’s theorization on civilization, or implicitly in Samuel Huntington’s appropriation of the concept. Second, “civilization” as a unit of analysis alluding to the quasi-immobile time of structures and traditions. The history of constant repetition, and ever recurring cycles. Where all change is slow and the passage of this history is almost imperceptible, As in Fernand Braudel’s method.

However, such a differentiation further complicates any usage of the concept of “civilization” in any debate. Furthermore, the concept of “civilization” is always burdened with its intrinsic problems and overshadowed by them. Hence, it doesn’t provide a sustained analytical prowess, and can be normatively appropriated by anyone for subjective reasons. Thus, we should totally refrain from using “civilization” in the aforementioned first manner and the second as well. Additionally, the concept of “civilization” always provides a normative base allowing for its uncritical usage, especially in a pure political or ideological sense. The civilizational discourse has been used for a very long time by contrary parties and contradictory reasons and justifications, internationally and locally.

44 Halid, 2008, c.a.: Işık, *The Vision of Order*.

However, there is still no any ready alternative to the concept of "civilization". Until there is a working alternative, using "civilization" seems sometimes inevitable. Yet at least we should always be critical while using it. Thus, we always have to qualify "civilization" in all terms possible, so instead of speaking of "civilization" in the vaguely manner, we should contextualize it as much as we could, geographically, historically, etc. That is why the word "civilization" should always be put within quotation marks to alarm us to the need of being critical while dealing with such a dead concept. Meanwhile, we have to work on new alternatives.

Indeed, the concept of *al-'umrān* is a very possible alternative. Nevertheless, the concept of *al-'umrān* faces numerous challenges for it to be a really working alternative instead of the concept of "civilization". First, the concept of "civilization" is still widely used in all contexts. For, the concept of "civilization" enjoys wide prevalence and obvious easiness to be used, which makes it a barrier that complicates and makes it hard to use the concept of *al-'umrān* instead. Second, the common translation mistake equating *al-'umrān* to "civilization" discussed before. Hence, instead of employing the concept of *al-'umrān* as a solution to the problems embedded in the problematic concept of "civilization", the concept of "civilization" itself appropriates the concept of *al-'umrān*. Third, although being almost 600 years old, the concept of *al-'umrān* is not developed enough nor ready to be used in today's complex world.

Accordingly, for the concept of *al-'umrān* to be useful, it needs to be much further developed, theorized, and conceptualized. Since Ibn Khladun died in the 15<sup>th</sup> century, the concept of *al-'umrān* has either been misused, by equating it to "civilization" for example, or kept idle and frozen, a mere utterance without leveraging its conceptual and analytical powers. Unlike the general tendency to give short definitions, Heba Raouf Ezzat defines *al-'umrān* in a complex and extended way:

*Al-'umrān* is a perception of the maps of daily life in its historical accumulation and the resulting human transformations. It is not a perception of architecture that is separated from the right to land and housing, and the arrangement of spaces and boundaries between the private and the public, and sociology, politics and economy. And it is our bodies in the formulas of their interaction with space. It is a perception of the world, a location in it, and spaces of emptiness and horizons of communication. *Al-'umrān* is respect for the histories of places and people when they tra-

vel and when they settle, and it is contiguous times that give life layers of rituals and rites and aesthetics that are difficult to separate, it is the structure of knowledge and spaces of ornaments. And *al-‘umrān* is cities that provide human security and a decent life, not markets that allow only consumption. *Al-‘umrān* is mankind drawing its dreams, and it is its search for the various forms of manifestations in time and space and its interaction with universes, colors and sounds, it is a logic of power based on care and achieving efficiency, and it is the imprint of “civilization” on the soul before it is its effects in the houses. *Al-‘umrān* is circles of justice and yards of spaciousness, it is a body social that expands and rejuvenates, it is lessons and insights and contemplation and virtues<sup>45</sup>.

As much colorful it is the picture Ezzat drew about the concept of *al-‘umrān*, she failed to differentiate it from “civilization”. Thus, I totally agree with Vadettin Işık that “we need an independent discipline of *‘ilm al-‘umrān* (the science of *al-‘umrān*)”<sup>46</sup>. Unfortunately, since Ibn Khaldun (1332-1406) founded and developed the concept of *al-‘umrān*, no one has essentially built upon his efforts and really discovered the revolutionary potential of the concept of *al-‘umrān*. However there are some works that contributed to that pursuit, even if in some degree, it utilized Ibn Khaldun yet didn’t develop or basically contribute to the study of *al-‘umrān*. For example, trying to demonstrate the possibility of the existence of “a social system other than the one that imposes a singular way of life defined by the modern West”, Vadettin Işık utilizes Ibn Khaldun’s approach in *Al-Muqaddimah* to discover a pluralist alternative system<sup>47</sup>.

To practically alleviate the present tension and contradiction between the two concepts of *al-‘umrān* and civilization. I suggest to use a new term “a circle of *‘umrān*” which, on one hand, resonates with the concept of civilization, referring to a part of the human society and its attributes. While giving more space for an understanding of the interconnectedness of the various “circles of *al-‘umrān*” (“civilizations” if you may) instead of approaching them as pristine and stand-alone. Thus, such an understanding would enable us to flexibly move between the microcosm and the macrocosm of the human society (*al-‘umrān*) without

45 Emphasis by Haldun p. 70.

هبة رءوف عزت، نحو عمران جديد، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٠).

46 Işık, *The Vision of Order*, p. 119.

47 Işık, *The Vision of Order*.

losing any thing "in translation". Furthermore, this understanding helps appreciate all forms of human existence without adhering to any ideological claim about the moral superiority of one form over another.

Indeed, Ibn Khaldun's true accomplishment is not only his very early attention to treat historical events methodologically and searching for causality, but rather that he has invented a whole new field of social existence<sup>48</sup>. *Al-'umrān* is essentially "a social metaphysics" that studies the realm of events as a social realm of existence<sup>49</sup>. However, still the Khaldunian concept of *al-'umrān* alone does not help us penetrate and transcend the statist and internationalist concepts and imaginations. There is a need for a new conceptualization, that has the power to explain and imagine, not only the past yet also the future.

## 7. From "Civilization" To "Al-'umrān"

Achieving the long-needed transition from "civilization" to "*al-'umrān*" means acknowledging the distinct essence of the latter, which includes, first, addressing the human society in its totality. Second, combining an empirical and a teleological sense. And third, considering all forms and modes of human existence as equal without allocating moral superiority to any of them. And forth, all acknowledging that while there are various modes and types of human existence, they are all interconnected and interdependent and that they altogether represent the totality of the human society mentioned earlier. Fifth, realizing that any human existence is civil by nature, thus there is no place for "a civilizing mission" in the context of "*al-'umrān*" but instead there is the deep moral responsibility of saving the world and maintaining balance on earth. Sixth, synthesizing the many aspects of the human phenomena.

The concept of *al-'umrān* provides us with many advantages that fixes the intrinsic problems of the concept of "civilization". First, the concept of *al-'umrān* doesn't adhere to any normative or ideological claims concerning the moral superiority of one people over another, or one mode of human existence over one other. Second, the concept of *al-'umrān* is a clear-cut analytical concept concerned with every attribute and aspect of the human society in a synthesizing

48 See more: Işık, *The Vision of Order*.

49 Tahsin Görgün, "İbn Haldun'un Görüşleri", TDV *İslam Ansiklopedisi*, vol. 19, pp. 543-55. (İstanbul: TDV, 1999), c.a.: Işık, *The Vision of Order*.

manner that connects the microcosm to the macrocosm. Third, the concept of *al-‘umrān* encourages an objective realist study oriented towards power and change dynamics, and it is more capable of engaging us with the intricacies of the human phenomenon due to its simultaneous comprehensiveness and meticulousness.

Such a transition from “civilization” to “*al-‘umrān*” requires a discussion of culture and imperialism. “Civilization” as a concept represents the empire, the West, and its imperial culture. “Civilization” is “part of the general European effort to rule distant lands and peoples ... as well as to Europe’s special ways of representing the[m]”<sup>50</sup>. On the other hand, While “*al-‘umrān*” can be said to represent a culture of resistance, even if not fully utilized or activated yet. There is an emphatically massive discrepancy between the two concepts in terms of its development into a culture, “civilization” was transformed into a full-fledged, active culture, while “*al-‘umrān*” remains as a petrified word. Edward Said defines a culture as two things in particular:

First of all it means all those practices, like the arts of description, communication, and representation, that have relative autonomy from the economic, social, and political realms and that often exist in aesthetic forms, one of whose principal aims is pleasure. Included, of course, are both the popular stock of lore about distant parts of the world and specialized knowledge available in such learned disciplines as ethnography, historiography, philology, sociology, and literary history ... immensely important in the formation of imperial attitudes, references, and experiences ... Second, and almost imperceptibly, culture is a concept that includes a refining and elevating element, each society’s reservoir of the best that has been known and thought ... culture palliates, if it does not altogether neutralize, the ravages of a modern, aggressive, mercantile, and brutalizing urban existence<sup>51</sup>.

This lagging-behind reality of “*al-‘umrān*” is so clear in the fact that “*al-‘umrān*” was rarely, even almost never, transformed into a story or a narrative. Which is crucial for the confrontation between a resistant culture and imperialism. Said explains:

50 Edward W. Said, *Culture and Imperialism*. (Vintage, 2012), p. xi.

51 Said, *Ibid*, p. xii-xiii.

The main battle in imperialism is over land, of course; but when it came to who owned the land, who had the right to settle and work on it, who kept it going, who won it back, and who now plans its future--these issues were reflected, contested, and even for a time decided in narrative. As one critic has suggested, nations themselves are narrations. The power to narrate, or to block other narratives from forming and emerging, is very important to culture and imperialism, and constitutes one of the main connections between them<sup>52</sup>.

Edward Said gives us yet another substantive reason to work on transcending the concept of "civilization", especially through new, indigenous narrations. A return to "*al-'umrān*" should firmly, and may be even aggressively, achieve a rupture with "civilization". Associations are needed to be made to differentiate between the imperial and the resistant culture. Centering a resistant culture on "*al-'umrān*" can make it a source of identity, even a combative one, as opposed to the liberal philosophies of multiculturalism and hybridity.

The claimed superiority of the West, Western civilization, and Western culture makes it almost impossible for a cultural hybridity between the two concepts: "civilization" and "*al-'umrān*" on the basis of the former. For the simple reason that the assumed or imposed hierarchy wouldn't allow or entertain difference. Using Homi K. Bhabha's words, an "interstitial passage"<sup>53</sup> is not possible in this case. Such a hybridity between these imagined communities can not be achieved on the grounds of the dominant Western paradigm, as this paradigm is structurally against cultural equality, hybridity on such grounds allows only some cultural segments of other cultures "within" the dominant, superior Western culture: "When historical visibility has faded, when the present tense of testimony loses its power to arrest, then the displacements of memory and the indirections of art offer us the image of our psychic survival"<sup>54</sup>. Hybridity as an in-between third space that synthesizes cultural differences is only possible on the ground of cultural equality.

However, basing hybridity on the concept of "*al-'umrān*" can allow us to hybridize both concepts, and turn "*al-'umrān*" into a mainstream discourse that includes yet transcends the concept of "civilization". Hence, hybridity can be "the sign of the productivity of colonial power, its shifting forces and fixities....the

52 Said, *Ibid*, p. xiii.

53 Homi K. Bhabha, *The location of Culture*, (Routledge, 2012), p. 5.

54 Bhabha, *The Location of Culture*, p. 18.

strategic reversal of the process of domination through disavowal"<sup>55</sup>. An interstitial passage here is possible through entertaining "difference without an assumed or imposed hierarchy"<sup>56</sup>.

## 8. Conclusion:

This paper addressed the concept of "civilization" arguing it is extremely problematic, confusing, and misleading. First, the concept of "civilization" is very problematic because of its imperial baggage and imperialist function. Second, the concept of "civilization" is so confusing because it has been conceptualized in different and sometimes contradicting ways across time and space. Third, the concept of "civilization" is ultimately misleading because of its subjectivity and its various usages leading to an unsolvable oscillation in meanings and semantic fields. Therefore, there is a pressing need to transcend this distorted, or even dead, concept. This paper presents the concept of "*al- 'umrān*" as a very possible alternative. Nevertheless, in order to be viable the concept of *al- 'umrān* needs further development and structuring.

## Bibliography:

- Baldwin, R. Henry Thomas Buckle: a Re-evaluation. New York University, 1967.
- Benlahcene, Badran. The Term "Civilization" In The Muslim Intellectual Traditions. *International Journal for Innovation Education and Research*, 5(4), 44-49. (2017).
- Bhabha, Homi K. *The location of Culture*. Routledge, 2012.
- Boer, Pim Den. "Towards a Comparative History of Concepts: Civilisation and beschaving." *Contributions to the History of Concepts* 3, no. 2 (2007): 207-233.
- Botz-Bornstein, Thorsten. "What is the Difference Between Culture and Civilization?: Two Hundred Fifty Years of Confusion." *Comparative Civilizations Review* 66, no. 66 (2012).
- Bowden, Brett, *The Empire Of Civilization: The Evolution Of An Imperial Idea*. University of Chicago Press, 2009.
- Braudel, Fernand. *A History of Civilizations*. (New York: Penguin Books, 1995).
- Buckle, Henry Thomas. *History Of Civilization In England*. Appleton, 1906.
- Burckhardt, Jacob. *Reflections On History*. 1943.
- Burckhardt, Jacob. *The Civilization Of The Renaissance In Italy*. Albert & Charles Boni, 1935.
- Cox, Robert W. "Thinking About Civilizations," *Review of International Studies* 26 (2000): 217-234.

55 Bhabha, *The Location of Culture*, p. 159.

56 Bhabha, *The Location of Culture*, p. 4.



- Davutoğlu, Ahmet et al. *Civilizations And World Order: Geopolitics And Cultural Difference*. Lexington Books, 2014.
- Davutoğlu, Ahmet. "Medeniyetlerin Ben-İdraki." *Divân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 3 (1997): 1-53.
- Davutoğlu, Ahmet. "Bunalımdan Dönüşüme Batı Medeniyeti Ve Hristiyanlık." *Divân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 9 (2000): 1-74.
- Davutoglu, Ahmet. *Alternative Paradigms: The Impact Of Islamic And Western Weltanschauungs On Political Theory*. Univ. Press of America, 1994.
- Elias, Norbert. *The Civilizing Process*. trans. Edmund Jephcott, Oxford: Blackwell, 1994.
- Engels, David. "Oswald Spengler And The Decline Of The West," In *Key Thinkers of the Radical Right*, pp. 3-21. Oxford University Press, 2019.
- Federici, Silvia. *Enduring Western Civilization*. Westport, CT: Praeger, 1995.
- Fletcher, Jonathan. *Violence and Civilization: An Introduction To The Work Of Norbert Elias*. John Wiley & Sons, 2013.
- Freud, Sigmund. *Civilization And Its Discontents*. Hogarth Press, 1963.
- Fricker, Miranda. *Epistemic Injustice: Power And The Ethics Of Knowing*. Oxford University Press, 2007.
- Görgün, Tahsin. "İbn Haldun'un Görüşleri," *TDV İslam Ansiklopedisi*, vol. 19, pp. 543-55. İstanbul: TDV, 1999.
- Görgün, Tahsin. *Medeniyet: Modern Tartışmalar*. TDV İslam Ansiklopedisi, 2003, 298-301.
- Guizot, Francois. *History Of Civilization In Europe*. Colonial Press, 1899.
- Hinde, John Roderick. *Jacob Burckhardt And The Crisis Of Modernity*. McGill-Queen's Press-MQUP, 2000.
- Hodgson, Marshall GS. *Rethinking World History: Essays On Europe, Islam And World History*. Cambridge University Press, 1993.
- Howard, Thomas Albert. *Religion And The Rise Of Historicism: WML De Wette, Jacob Burckhardt, And The Theological Origins Of Nineteenth-Century Historical Consciousness*. Cambridge University Press, 2006.
- Hughes, H. Stuart. *Oswald Spengler*. Transaction Publishers, 1991.
- Huntington, Samuel P. "The Clash Of Civilizations?," In *Culture and politics*, pp. 99-118. New York: Palgrave Macmillan, 2000.
- Huth, Alfred Henry. *The Life And Writings Of Henry Thomas Buckle*. Appleton, 1880.
- Işık, Vahdettin. "The Vision Of Order And Al-'Umrān As An Explanatory Concept In The Debates On Civilization." 2017.
- Kalin, Ibrahim. "Dünya Görüşü, Varlık Tasavvuru Ve Düzen Fikri: Medeniyet Kavramına Giriş." *Divân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 29 (2010): 1-61.
- Kirsner, Douglas. "Freud, Civilization, Religion, And Stoicism." *Psychoanalytic Psychology* 23, no. 2 (2006): 354.
- Krieken, Robert Van. *Norbert Elias*. (Routledge, 2005).
- Kumar, Krishan. "The Return of Civilization—and of Arnold Toynbee?." *Comparative Studies in Society and History* 56, no. 4 (2014): 815-843.

- Marcuse, Herbert. *Eros And Civilization: A Philosophical Inquiry Into Freud*. (Beacon Press, 2015).
- Mazlish, Bruce. *Civilization And Its Contents*. Stanford University Press, 2004.
- Mazower, Mark. "Paved Intentions: Civilization And Imperialism." *World Affairs* 171, no. 2 (2008): 72-84.
- McNeill, William H. "Fernand Braudel, Historian," *The Journal of Modern History* 73, no. 1 (2001): 133-146.
- McNeill, William H. *Arnold J. Toynbee: A Life*. Oxford University Press, 1989.
- Mennell, Stephen. *Norbert Elias*. (Routledge, 2020).
- Monnier, Raymonde. "The Concept Of Civilisation From Enlightenment To Revolution: An Ambiguous Transfer." *Contributions to the History of Concepts* 4, no. 1 (2008): 106-136.
- Navari, Cornelia. "Arnold Toynbee (1889-1975): Prophecy and Civilization." *Review of International Studies* 26, no. 2 (2000): 289-301.
- Negri, A., and Hardt, M. *Empire*. Cambridge: Harvard University Press: 2001.
- Neill, Monty. "Western Civilization Invented, Constructed, And Desecrated." *Science as Culture* 8, no. 2 (1999): 231-238.
- Osterhammel, Jürgen. "Arnold Toynbee And The Problems Of Today." *Bulletin of the German Historical Institute* 60 (2017): 69-87.
- Patterson, Thomas C. *Inventing Western Civilization*. NYU Press, 1997.
- Said, Edward W. *Culture and Imperialism*. Vintage, 2012.
- Said, Edward. *Orientalism*. New York: Vintage, 1979.
- Schorske, Carl E. "Freud: The Psychoarcheology Of Civilizations," *The Cambridge Companion To Freud* (1991): 8-24.
- Şentürk, Recep. "Unity In Multiplexity: Islam As An Open Civilization." 2011.
- Spengler, Oswald. *The Decline Of The West*. Oxford University Press, USA, 1991.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. "Can The Subaltern Speak?," *Can The Subaltern Speak? Reflections On The History Of An Idea* (1988): 21-78.
- Stimely, Keith. "Oswald Spengler: An Introduction To His Life And Ideas." *The Journal of Historical Review* 17, no. 2 (1998).
- Toynbee, A. *A Study Of History*. abridged by Dc Somerville. Oxford Paperbacks, 1957.
- Turner, Bryan S. Ahmet Demirhan (Çevirmen). *Oryantalizm, Kapitalizm ve İslam, İnsan Yayinlari*, 1997.
- Turner, Bryan S., and Nasir, Kamaludeen Mohamed, eds. *The Sociology of Islam: Collected Essays of Bryan S. Turner*. Routledge, 2016.
- بن خلدون، عبد الرحمن. عبد السلام شدادی (تحقیق). المقدمة. الدار البيضاء: بيت الفنون والعلوم والآداب، ٢٠٠٥.
- عزت، هبة رءوف. نحو عمران جديد. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٥.

*Kitap Tanıtımları*  
*Book Reviews*  
تعريف الكتب





Neslihan KANSU-YETKİNER

## Çeviribilim ve Edimbilim İlişkisi Üzerine

İzmir: İzmir Ekonomi Üniversitesi Yayınları, 2009. 153 sayfa. ISBN: 978-975-8789-33-7

■ Elif OKUR\*

İngilizce'de "pragmatics" Arapça'da "التداولية" (et-tedâvuliyye) şeklinde isimlendirilen edimbilim, Latince'de "iş, fiil" manasındaki "pragmaticus" kelimesine dayanmaktadır.<sup>1</sup> Edimbilim, dilin kullanımını inceleyen; 20. yy'da Avrupa'da ortaya çıkan bir bilim dalıdır. "Pragmatics" teriminin ilk defa Amerikalı felsefeci Morris tarafından göstergebilim kapsamında kullanıldığı görülmektedir. 20.yy'dan günümüze kadar dilbilimcilerin dikkatini çeken, hakkında Avrupa'dan sonra dünyanın çeşitli bölgelerinde çalışmalar yapılan ve böylelikle hızla gelişen edimbilim, disiplinlerarası çalışmalara da konu olmuştur/olmaktadır.<sup>2</sup> Edimbilimin çeviribilim, dil bilimi, dil felsefesi, dilbilgisi, edebiyat ve antropoloji gibi ilimlerle ilişkisine dair çalışmalar yapılmaktadır. Disiplinlerarası yapılan bu çalışmalardan biri de 2009 yılında Neslihan Kansu-Yetkiner tarafından edimbilim ve çeviribilim literatürüne dahil edilen "Çeviribilim ve Edimbilim İlişkisi Üzerine" isimli eserdir. Yeni bir çalışma alanı olan edimbilimsel yaklaşımların çeviribilime katkısını inceleyen kitap, Türkiye'de bu konudaki ihtiyacı sınırları ölçüsünde karşılayan ve alana bilimsel birikim sağlayan ilk eser olma özelliğine sahiptir. Eser bir giriş, 5 ana bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır.

Eserin "Edimbilim Üzerine" konulu ilk bölümünde; Edimbilimin Konu Alanı, Doğuşu ve Temel Konu Başlıkları alt başlıklar olarak yer almaktadır. Burada önce edimbilimin tarifi yapılarak, bu yeni ilmin doğuşu ve gelişimi hakkın-

\* Arş. Gör. İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı. E-Posta: okurelif26@hotmail.com ORCID ID: <http://www.orcid.org/0000-0001-8718-4698>

1 Engin Yılmaz, *Edim Bilimine Giriş Kavram-Kuram-Uygulama*, (Ankara: Pegem Akademi, 2020), 4.

2 Neslihan Kansu-Yetkiner, *Çeviribilim Edimbilim İlişkisi Üzerine*, (İzmir: İzmir Ekonomi Üniversitesi Yayınları, 2009), 5.

da bilgi verilmektedir. Edimbilimin ortaya çıkmasına katkı sağlayan felsefi, bilişsel-edimbilimsel ve toplumsal bakış açılarından bahsedilmektedir. Felsefi bakış açısının edimbilime etkisi üzerinde durulurken edimbilime yön veren iki okuldan söz edilmektedir. Bunlardan ilki, göstergebilimin temellerini ortaya atan ve göstergebilimi sözdizimi, anlam bilim ve edimbilim şeklinde üçe ayırarak edimbilim terimini ilk defa kullanan Morris'in ve Peirce'nin geleneğini izleyen Amerikan okuludur. Diğeri ise anlam konusunda çalışan Wittgenstein, söz-eylem kuramını ortaya atan J. L. Austin ve bu kuramı genişleten Searle'nin geleneğini izleyen İngiliz okuludur. Bilişsel-edimbilimsel bakış açısının temelini ise Grice tarafından ortaya atıldığı ve konuşmacının kastettiği şeyin dinleyici tarafından anlaşılması üzerine kurulan bir yaklaşım olduğu ifade edilmektedir. Üçüncü yaklaşımda ise, dilbilim çalışmalarını sosyal ve etkileşimsel bir boyuta taşıyarak söylem ve bağlamı ön plana çıkaran toplumsal bakış açısından bahsedilmektedir.

İlk bölümde ele alınan konulardan sonra Austin'in Söz-Eylem kuramı, Grice'nin Sezdirim ve İşbirliği ilkesi, İncelik Kuramı ve Bağlam gibi edimbilimin temel konu başlıklarıyla devam edilmektedir. Yazarın belirttiğine göre söz eylem kuramı, ilk defa Austin tarafından ortaya atılan ve bir konuşmada iletişimi gerçekleştiren tarafların söyledikleri sözlerin aynı zamanda bir eylem gerçekleştirdiğini ifade eden bir yaklaşımdır. Austin'den sonra söz-eylem kuramı Searle tarafından genişletilerek sınıflandırılmaktadır. Sezdirim ve işbirliği ilkesi ise Grice tarafından ortaya konulan bir kuramdır. Grice, konuşmacının sözlerinde ima ettiği şeye sezdirim, konuşmacıların iletişim sırasında ortak amaçlar gütmesine işbirliği ilkesi demektedir. Üçüncü konu başlığında, kişilerarası ilişkilerde muhababa ve muhababın sosyal konumuna uygun olarak dilin nasıl kullanıldığını inceleyen incelik kuramıyla ilgili üç temel yaklaşımdan bahsedilmektedir. Ardından içeriği hakkında fikir birliği olmaması dolayısıyla bağlam kuramı hakkında farklı dilbilimcilerin görüşlerine yer verilmektedir.

İkinci bölümde "Kültürlerarası Aktarım Olarak Çeviri Çalışmaları ve Edimbilim" konusu; Çeviribilim-Edimbilim İlişkisi, Yorumlama Süreci ve Edimbilim, Değerlendirme Süreci ve Edimbilimsel Eşdeğerlilik, Çevirmenin Edimbilimsel Donanımı ve Çeviri Çalışmalarında Edimbilimsel Başarısızlıklar olarak beş alt başlıkta incelenmektedir. İlk olarak çeviribilim ve edimbilim ilişkisi ele alınmaktadır. Burada edimbilimin kaynak metindeki anlamı çözümlemede çevirmene fayda sağladığı ve böylelikle metnin erek dile aktarımının daha doğru bir şekilde gerçekleştiği ifade edilmektedir. İkinci olarak yorumlama süreci ve edimbilim ilişkisi üzerinde

durulurken, metinde kastedilen manayı bulmanın ve yazarın metindeki maksadının daha iyi şekilde anlaşılmasını sağlamanın edimbilimin temel amacı olduğu, okurun metnin altında yatan kavramsal ilişki ağına ulaşması ve kendi birikimiyle metni anlaması gerektiği belirtilmektedir. Üçüncü olarak değerlendirme süreci ve edimsel eşdeğerlilik konusuna değinilirken, çeviribilimde önemli bir kavram olan eşdeğerlilik konusundaki görüş farklılıklarına ve eşdeğerliliğin kavramlaştırılması sürecine yer verilmektedir. Dördüncü olarak çevirmenin edimbilimsel donanımı iletişimsel edinç ve çeviri edinci olarak iki bağlamda ele alınmaktadır. Son olarak çeviri çalışmalarında edimbilimsel başarısızlıklardan söz edilmektedir. Konunun devamında edimbilimsel başarısızlığın tanımının ilk kez kim tarafından yapıldığı ve bu duruma yol açan sebepler üzerinde durulmaktadır.

“Edimbilimsel Yaklaşımın Çeviri Çalışmalarına Yansıması” şeklindeki üçüncü bölümde çeviri çalışmalarına edimbilimin katkısı ele alınmaktadır. Edimbilimin bu alana katkısı; İşlevsel Edimbilimsel Çeviri Eleştirisi Modeli, Bağıntı Kuramı ve Çeviri Çalışmaları, Makine Çevirisine Edimbilimsel Yaklaşım, Edimbilim ve Çeviri Eğitimi alt başlıklarıyla incelenmektedir.

İşlevsel edimbilimsel çeviri eleştirisi modeli şeklindeki ilk alt başlıkta, House’un kurucusu sayıldığı işlevsel modelin amacından ve anlamın erek dile aktarımının nasıl yapılacağından bahsedilmektedir. Ardından bu yaklaşımda House’un kaynak ve çeviri metni arasındaki bağlamsal ilişkiyi ve işlevsel değerliliği incelediği 3 temel üzerinde durulmaktadır. Bu eleştiri modelinin her iki metin üzerinde somut ölçülerle çeviri eleştirisi yapılabilmesi için bir şablon sunduğu, yazar tarafından belirtilmektedir.

İkinci alt başlık bağıntı kuramı ve çeviri çalışmalarında, bu yaklaşıma büyük katkısı olan “yeterli bağıntı” ve “gerekli/gereksiz çaba” kavramlarından bahseden Gutt’ın düşüncelerine yer verilmektedir. Gutt’ın bu yaklaşımının başka kuramcılar tarafından eleştiri almasına rağmen çeviri metni çözümlemesine sağladığı katkı ifade edilmektedir.

Üçüncü alt başlık makine çevirilerine edimbilimsel yaklaşımdır. Konuyla ilgili ilk olarak, yapı temelli yaklaşımların sınırlılıkları üzerinde durulmaktadır. Ardından 1990 öncesi ve sonrası makine destekli çeviri çalışmalarında yapılan araştırmalardan bahsedilmektedir. 1990 öncesi çalışmaların yetersizliğinin; 1990 sonrası sistematik adımlarla giderildiği ve edimbilimsel yaklaşımların bu süreçte kullanılmaya başlandığı ifade edilmektedir. Bu adımların ardından eserde makine çevirilerinde edimbilimsel yaklaşımın amacından bahsedilmektedir.

Bölümün edimbilim ve çeviri eğitimi şeklindeki dördüncü ve son alt başlığında ise çeviri eğitimindeki yedi temel yaklaşımdan söz edilerek edimbilimsel yetinin kazandırılmasının çeviri eğitimine faydası üzerine durulmaktadır.

Dördüncü bölümde “Bir Sözeylem Olarak Sözlü Söylemde ‘Yemin’ Çevirileri Üzerine” başlığı ile edimbilimin temel konularından söz-eylem olarak yemin ifade eden sözcükler ve bu sözcüklerin çevirilere yansımaları incelenmektedir. Bunun için kitapta Sosyo-Kültürel Bağlamda Yemin, Sözeylem ve Çeviri Uygulamaları, Veri ve Yöntem, Bulgular ve Tartışma şeklinde alt başlıklara yer verilmektedir. Çalışmada yemin örnekleri verilirken dört tiyatro eserinden hareket edilmekte ve bu tiyatro metinlerinde geçen yemin ifadelerinin erek dile çevirileri okuyucuya tablolar halinde sunulmaktadır. Farklı yemin ifadelerine yer verildikten sonra Türkçede günlük konuşmada çok sık rastlanan “valla” yemin ifadesinin kullanımları ve farklı çevirileri de tabloya dönüştürülerek özetlenmektedir. Buradan sözeylemlerin erek dile çevirisinde kültürel etkenler, cümlenin bağlamı ve dilin yapısı nedeniyle bazı farklılıklar meydana geldiği örneklerle gösterilmektedir.

“Edimbilimsel Bağlamda Çeviri Sürecinde Belirtikleştirme” konusu beşinci bölümde incelenirken; Dilbilimsel Bakış Açısı ile Belirtikleştirme, Çeviri Çalışmalarında Belirtikleştirme Kavramı, Belirtikleştirme Çeşitleri, Veri ve Yöntemler ve son olarak Çözümlemeler alt başlıklarına yer verilmektedir. Belirtiklik ve örtüklük kavramları dilbilim ve çeviribilim açısından ortaya konulmaktadır. Bu bölümde bazı dilbilimcilerin belirtikleştirme konusundaki görüşleri ifade edildikten sonra kavramın, yapılış nedeni ve oluşturulma biçimlerine göre sınıflandırılmasına yer verilmektedir. Konunun açıklanmasının ardından Türkçedeki “şey” kelimesinin kullanımı örnek verilerek Can Yücel’in “Şeyist” adlı şiirinin İngilizceye çevirisindeki belirtikleştirme süreci incelenmektedir. Şiir metni üzerinden; kaynak metinde olmayan noktalama işaretlerinin erek metinde bulunması “mantıksal-görsel belirtikleştirme”; kaynak metinde örtük olan kavramların çeviride belirli bir yöne yönlendirilerek anlamının daraltılması “sözcükdilbilgisel belirtikleştirme”; erek dile çeviride tümcenin daha iyi anlaşılması için kelimesi kelimesine bir çeviri yapmadan eşdizim ve sözdizimi gibi farklı yapılarla mananın okuyucuya verilmesi “sözdizimsel belirtikleştirme”; mananın daha iyi anlaşılması için kaynak metinde bulunmayan bağlaçlara erek metinde yer verilmesi “bağlaçlarla sözdizimsel belirtikleştirme”; kaynak dil ve erek dil arasındaki kültürel farklılıklardan doğan anlaşılma durumları gidermek amacıyla çevirmenin açıklayıcı ifadelerde bulunması “metinsel belirtikleştirme” şeklinde açıklanmaktadır.



Eserin sonuç bölümünde, edimbilimin çeviri sürecinde çevirmene sağladığı katkıdan bahsedilerek, çeviri çalışmalarının edimbilimin iyi bir şekilde bilinmesiyle olumlu gelişme kat edebileceği söylenmektedir. Ayrıca kitapta son olarak edimbilim ve edimbilim-çeviri ilişkisine dair derslerin çeviri eğitimi müfredatına konması gerektiği şeklinde öneride bulunularak araştırmacılara bu alanda çeşitli çalışma başlıkları da sunulmaktadır.

Yapılan inceleme ve değerlendirmeler bu kitabın alan yazında bilimsel çalışmaların yeni hız kazandığı edimbilimin tanıtılması açısından önem taşıdığı sonucuna götürmektedir. Ancak eserin alana en fazla katkısı edimbilimin çeviribilimle ilişkisini ele alarak konuyla ilgili disiplinlerarası bir çalışmayı ortaya koyması olduğu söylenebilir. Zira Türkiye’de günümüzde edimbilim hakkında kitap, makale ve tez gibi yeni çalışmalar yapılmasına rağmen tanıtımını yaptığımız eserin basıldığı tarihte alanı ele alan bir kitap çalışması tespit edilebildiği kadarıyla yoktur. Bu açıdan eser Türkiye’de kendi türünde ilk kitap çalışması olması, daha sonrakilere öncülük etmesi ve alanda ihtiyacı gidermesi hasebiyle önemli bir boşluğu doldurmaktadır, denilebilir. Ayrıca eserin edimbilim ve çeviribilim üzerine çalışma yapan araştırmacıların temel başvuru kaynaklarından biri olduğu/olacağı da ifade edilebilir.

### **Kaynakça**

Kansu-Yetkiner, Neslihan. *Çeviribilim Edimbilim İlişkisi Üzerine*. İzmir: İzmir Ekonomi Üniversitesi Yayınları, 2009.

Yılmaz, Engin. *Edim Bilimine Giriş Kavram-Kuram-Uygulama*. Ankara: Pegem Akademi, 2020.



Francis MacDonald CORNFORD

## Dinden Felsefeye

İstanbul: Albaraka Yayınları, 2020, 1. Baskı, 379 sayfa, ISBN: 978-605-74931-8-7

■ Hatice ACAR\*

1874 yılında İngiltere’de doğmuş ve Trinity College’da eğitim görmüş Francis MacDonald Cornford, Antik çağ felsefesi uzmanıdır. Helenistik dönem çalışmaları kapsamında kaleme aldığı *Dinden Felsefeye* adlı eserin önsözünü 1912 yılında yazan yazar, ilgili kitabında felsefenin kökeni ile ilgili tartışmalara farklı bir bakış açısıyla yaklaşmıştır. Buna göre, felsefenin Antik Yunan’da başlama sebebi olarak “diğer medeniyetlerin bilimsel gelişmelerinden faydalanma” ya da “Helenistik dönem düşünürlerinin pratik amaçları aşarak teorik düşünme cesareti göstermesi” gibi farklı görüşler öne sürülmektedir. Buna karşın Cornford, bu görüşleri felsefenin Antik Yunan’da başlamasının nihai sebepleri olarak görmez.

Ona göre, felsefenin Antik Yunan’da başlamasının kökeni diskürsif düşünme yeteneğinde değil, Yunan mitolojisi ve yerel dini anlayışında aranmalıdır. Gerçi, felsefenin Antik Yunan’da başlama sebeplerinden biri olarak o dönemde diğer medeniyetlerle kıyaslandığında göreceli bir özgürlük ortamı ve dogmatizmden uzak bir dini algıdan söz edilebilir, ancak tüm bunlar ancak felsefenin başlangıcına ilişkin tali sebepler olarak görülebilir. Buna göre felsefenin kökeni bizzat mitolojide gizlidir. Cornford bunu; felsefi mousa (ilham perisi)nin anasız bir Athena olmadığını, eğer akıl felsefenin babası ise; onun daha yaşlı olan atasının din olduğunu söyleyerek ifade eder.<sup>1</sup>

Eserini “yazgı ve yasa” ile başlayan ve “mistik gelenek” ile tamamlanan altı bölüme ayıran Cornford, iddiasının kaynaklarını göstermek için Yunan mitolojisini incelemeye ve mukayeseli bir araştırma yapmaya koyulur. Başvurduğu kaynaklardan bir kısmı, İlyada ve *Odyseia*’nın yazarı olan Homeros ve ayrıca

\* Yüksek Lisans Öğrencisi. İbn Haldun Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü. E-Posta: haticeacar622@gmail.com ORCID ID: <https://www.orcid.org/0000-0002-8036-8870>

1 MacDonald Cornford, *Dinden Felsefeye*, (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2020), 39.

Hesiodos'tur. Muhtelif kaynaklar üzerinden mitolojik anlayışın çizdiği kozmoloji tasavvuruna ulaşmaya çalışan Cornford, gösterdiği alıntılar eşliğinde; felsefe hat-ta mitolojik tanrı tasavvurlarının henüz yerleşmemiş olduğu Yunan anlayışında "moira" adlı kavrama ulaşır. Moira, buna göre, "yazgı" anlamına gelmektedir ve birden fazla karakteristiğe sahiptir. Birincisi, moira ahlaki bir sistemdir; başka bir deyişle yanlış işler yapan insanlara karşı ters giden bir kader şeklini alarak insanların başlarına muhtelif musibetlerin gelmesine sebep olur. İkinci olarak moira kozmolojik bir yetki sistemidir; önce daimonların, sonra da tanrıların kendilerine tahsis edilmiş özel alanlarını ifade eder.

Burada dikkat çekici olan nokta; bir kavram olarak moiranın "nasip, kısmet, tak-sim, yazgı" anlamlarına gelip Yunan tanrılarından üstün bir konuma sahip olma-sıdır. Gerçekten de Yunan tanrıları, modern tasavvurumuzda olan "kadir-i mutlak yaratıcı"dan farklı olarak; kadere, yazgıya, moiraya boyun eğmiş durumdadır. Ni-tekim, Cornford'un ifadesiyle; Zeus Odyssea'da "ölümlüler nasıl da biz Tanrıları suçluyor? Kötülüklerin bizden geldiğini söylüyorlar. Halbuki kör küstahlıkları yü-zünden, mukadder olanın ötesinde başlarına dert açanlar kendileridir." diyerek, moiranın tanrıları da aşan özelliğe sahip olduğunu ima etmektedir.<sup>2</sup>

Moira, yani yazgının hem oluş ve bozuluş dünyasında olayların akışına tesir et-mesi, hem de gayr-i şahsi bir nitelikte olması; onu, daha sonraki kişiselleştirilmiş Yunan tanrılarından ayırmaktadır. Cornford'a göre, mitolojik nitelikte olan Yu-nan kozmogonisi, felsefi bir özelliğe sahip olan kozmolojiye geçmeden önce üç evreden geçmiştir. Bu evrelerden ilki, gayr-i şahsi nitelikte olan moiradır. İkinci evre ise Yunan tanrıları şeklinde görünen şahıs-tanrı biçimleridir. Üçüncü evre ise, şahıs-tanrıları aşarak tekrar moira kavramına dönen Yunan felsefesidir. Yani, Cornford'a göre çarpıcı bir biçimde Yunan felsefesi salt bir "ileriye gitme" olarak tanımlanamaz. Bilakis o, Yunan tanrılarını ortadan kaldıran bir "geri gitme"dir. Bu geri gidiş, her ne kadar kendisinde yeni özellikler barındırsa da biçimsel olarak canlı bir öze sahip olan, ince bir maddilik-tinsellik karışımı olan "physis'e, yani özsel nitelikteki doğaya ulaşır.

Cornford, Yunan felsefesinin bağımsız bir akıl yürütme süreci değil, bilakis mi-tolojik öge ve şiirsel söylemden yararlandığını göstermek için Miletli Thales'i ör-nek verir. Thales, her şeyin nihai özünün "su" olduğunu söylerken, bunu evrenin canlı olduğunu ima eder bir şekilde "içinde ruh barındırdığını" ve "doğanın tanrı-

2 Cornford, *Dinden Felsefeye*, 69.

larla dolu olduğunu" ifade etmektedir.<sup>3</sup> Bu da kavram olarak moirayı anımsatan bir yaklaşımdır. Nitekim Milet okuluna "canlı maddeci", "hylozoist" denilmesi de bundandır. Yine ilginç bir şekilde, Anaximenes'in kozmolojisinde de arkhe olarak "hava" gösterilmiştir. Bu ise, Anaximandros'un var olan şeylerin doğdukları şeylere geri dönerek yok olup haksızlıkları için birbirlerine kefaret ödediğini ifade eden<sup>4</sup> alıntısı ışığında, filozofların mitolojiyi anımsatan evren tasavvurlarına işaret eder.

Yunanca "nomos" anlamına gelen yasa, aynı zamanda "dağıtmak" ve "tevzi etmek" anlamlarını taşır. Yazar, eserin "Doğa, Tanrı ve Ruh" bölümünde tanrı tasavvurunun kökenine gitmeye çalışır. Burada, klasik anlayışlardan biri olan kolektif temsil kavramı üzerinden, eski kabilelerin tıpkı doğadaki moira tasavvuruna sahip olması gibi, bir "mana"ya; başka bir deyişle totemle birleştirilen içsel bir örgütlenmeye sahip olduğunu vurgular. Bu örgütlenme de "nomos" ile farklı şekillerde dağıtılmış özelliktedir. Büyü, Cornford'a göre ilkel kabilelerin bir özelliğidir. Mimetik büyü dansları ve çeşitli mistik tasavvurlara sahip olan ilkel insanların kozmosla ilişkisi, bir neden-sonuçtan daha çok bütünsel bir kozmoloji tasavvurunu ifade ediyordu. Bu noktada yazar, evrenin moirası ile kabile ve klanların manasını ilişkilendirir. Bununla beraber, kitap hususen Yunan mitolojisi ile felsefeyi ilişkilendirme maksadında olmakla birlikte; bu bölümünde din kavramına ilişkin, tüm dünyayı kapsayan külli bir tasavvura gitme konusunda aceleci bir görüntü çizer.

Nitekim yazar, kabilelerde olan hiyerarşik dönüşümü, kabile liderinin yetki ve otoritesini Yunan tanrı figürlerinin oluşmasıyla ilişkilendirir. Buna göre, önceden tüm kabileye kolektif olarak yayılan özün gücü, yavaş yavaş hiyerarşik bir hal almaya başlayarak "lider"e doğru aktarılmıştır. Bu aktarım da, tıpkı kabile içindeki insanların ilişkilerine benzer şekilde; kozmosta da aşkın güçlere sahip olan daimonlardan yola çıkarak, insan biçimli personaların oluşmasına yol açmıştır. Bu tanrı figürleri, evrenin bazı unsurlarının taksim edilmesi şeklinde de karikatürize edilmiştir. Örneğin Zeus ışık ve ateşin, Poseidon nem ve denizin, Hades soğuk ve karanlığın efendisidir.

Yazar, mitolojiye dayalı izahından sonra felsefenin doğuşu kısmına gelerek tekrar antik filozoflardan söz etmeye başlar. Ona göre bilimsel bakış açısı köken olarak İyonyalı'dır. Milet okulu, yazarın görüşüne göre Olymposçu ilahiyatın bir devamı niteliğindedir. Bu noktada, çoğulcu, akılcı ve kaderci bir moira temelli anlayış or-

3 Cornford, *Dinden Felsefeye*, 58.

4 Cornford, *Dinden Felsefeye*, 62.

taya çıkar. Anaximandros, Anaximenes ve Leukippos, bu okulun temsilcilerinden olup atomculuk ve zorunluluk algısı bu ekolden çıkmıştır. Dolayısıyla bu ekolün tanrılar öncesi mitolojik dönemden kalan algıdan yola çıkan bütünlüklü evren algısının, atomculuğa ve yazarın ifadesiyle bilimsel bakış açısına yol açmış olduğunu görebiliriz.

Buna karşın mistik gelenek de kavramsal şemasını Dionysos dininden alır. Buradan hareketle, Orfeuşçular ve Pisagorcular, kendi düşünce sistemlerini Dionysos'un izinden gidecek şekilde inşa etmişlerdir. Dionysos şeması, yaşamın sürekliliğini temel alır ve buradan da tenasüh (palingenesia) ortaya çıkmıştır. Gök tasavvuru, burada önem kazanır ve kendisini Orfeuşçuluk öğretisinde güneşe kutsiyet atfetme şeklinde gösterir. Aynı zamanda beden ve ruh düalizminin ortaya çıkmasıyla, genel olan mana; teker teker bireylerde kişiselleşen bir anlama kavuşmuştur. Ruhun Tanrı'dan ayrılması, kopması, düşmesi; yaşamın tenasüh döngüsünde bir çizgi ve yol olması da bu tasavvurun özelliklerindedir. Pythagoras ile birlikte Orfeuşçuluk yeniden tanzim ve tasnif edilmiştir. Cornford'a göre, Platon da bu mistik gelenekten gelen büyük bir filozoftur. O, madde ve idea arasındaki ayrımı ve fenomenler dünyasını ikincil gören yaklaşımı ile birlikte, ruhçu bir bakış açısı doğrultusunda mistisizme kapı açan diğer filozoflardandır.

Sonuç olarak, Francis MacDonald Conford, ilgili eserde felsefenin neden Antik Yunan'da çıktığına dair ortaya konulan hakim görüşlere karşı çıkmış, bu sürecin ne saf bir akıl süreci olduğunu ne de Helenistik filozofların diğer medeniyetlerin bilimsel gelişmeleri ödünç alma suretiyle başladığını vurgulamıştır. Ona göre felsefe, Antik Yunan'ın tarihsel olarak bizzat içinden gelen mitoloji ve dininde gizlidir. Bu mitolojik din, evreni önce ilkel kabilelerde görülen moira, physis, mana gibi yapısal olarak bütüncül gören, yarı fiziki yarı tinsel; kişisel olmayan fakat ahlaki yönü olan özelliklerle okumuştur. Ardından da şahsiyet atfedilen Yunan tanrılarını üretmiştir. Felsefenin doğuşu, antropomorfik Yunan tanrılarında sıyrılma ve arkaik olan evren tasavvuruna dönerek bu tasavvurun yeni kavramlarla işlenmesiyle mümkün olmuştur. Şemanın kökü, kesin surette orijinal olmayıp bizzat Yunan inançlarında gizlidir. Fark ise bu filozofların ilgili şemayı, Yunan tanrılarında sıyrarak tekrar almaları ve kendilerine has surette yeniden formüle etmelerinde gizlidir.

# Yazım İlke ve Kuralları

## Guidelines

### قواعد النشر

#### Dergi Hakkında

*Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi (MİZAN)*, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nin hakemli, ilmi bir süreli yayınıdır. Dergi, genelde dini, özelde İslami ilimlerin sahasına giren konularda akademik yöntemlerle gerçekleştirilen çalışmaları yılda iki kez, Aralık ve Haziran aylarında yayımlar.

*MİZAN*, telif, tercüme, derleme, bildiri, sadeleştirme, kitap/makale/tez/proje tanıtımı, bilimsel toplantı değerlendirmesi, tenkitli metin neşri gibi ilmi çalışmaları yayımlar. Derginin belli başlı amaçları, dini ve İslami ilimlerle ilgili çalışmaların paylaşımına, teori ve pratik arasında ilişki kurulmasına ilmi bir zemin hazırlamak, Müslüman birey ve toplumların karşılaştıkları meselelerin tartışılmasına ve çözüm önerileri sunulmasına katkı sağlamaktır.

#### Yazım İlke ve Kuralları

- MİZAN*, dipnot ve kaynakça gösteriminde *The Chicago Manual of Style -CMS-* 16. sürümünü esas almaktadır. Bu tarzda belli başlı dipnot ve kaynakça gösterim örneklerine aşağıda yer verilmiştir. Ayrıntılı bilgi için *CMS*'nin el kitabına ve/veya <http://www.chicagomanualofstyle.org> internet adresine bakılabilir.
- Arapça ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan ve/veya ilgili olan çalışmalarda ise, *TDV İslam Ansiklopedisi*'nin imlâ kaideleri esas alınır.
- Başvurusu yapılacak yazıların sayfa ölçüsü, yazı karakteri, satır aralığı ve paragraf aralığı şu şekilde olmalıdır: *Microsoft Office Word* programında A4 boyutunda Üst: 3.5 cm, Sol: 3.5 cm, Alt: 3 cm, Sağ: 3 cm; Karakter: *Times New Roman* (Ana metin: 12, dipnot: 10 punto; Arapça yazılar *Traditional Arabic* Ana metin: 14, dipnot: 12); Satır aralığı: Tam; Değer: 14 nk; Paragraf aralığı: önce: 0 nk, sonra: 3 nk; Arapça metinlerde *Traditional Arabic* yazı tipi kullanılmalıdır. Metin iki yana yaslı olarak düzenlenmelidir.
- Her makaleden önce Türkçe ve İngilizce özleri yer almalı; yazı bunlardan başka bir dilde ise ayrıca ana metnin dilinde de öz eklenmelidir. Özler, yazının **amacını, metodolojisini/yaklaşımını, temel bulgularını, orijinalliğini/değerini** ifade etmeli; 100-150 kelime arasında olmalıdır. Makalenin başlığı, özü ve 5 kelimeyi geçmeyecek anahtar kelimeleri özün dilinde 10 punto *Times New Roman* (Arapça öz için 12 punto *Traditional Arabic*) ile yazılmalıdır.

5. Dergiye gönderilen makalelerin hacmi kaynakça ve dipnotlarla birlikte 10000 sözcüğü, kitap incelemesi 1500 sözcüğü geçmemelidir. Sözcük limiti aşımı durumunda nihai kararı Yayın Kurulu verir.
6. Varsa yazıdaki tablo, grafik, resim vb. nesnelere sayfa düzeni genişliğinin 12 cm ebadında olması ve her birinin numaralandırılması gerekir.
7. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazı başvurularına asıl metinlerin fotokopileri veya PDF'leri eklenmelidir.
8. Yazarların, başka bir yerde daha önce yayınlanmış, telif hakkı olan metin, tablo, grafik gibi bölümler için, telif hakkı sahiplerinden izin alması; etik kurullardan ya da başka kurumlardan aldıkları izinler varsa bütün bunları yazı başvurusuna eklemesi gerekmektedir. Bu konularda sorumluluk, yazının sahibine aittir.
9. Teslim edilen çalışmanın dışında ek bir belgede yazar(lar)ın adı soyadı, unvanı, varsa çalıştığı kurumun adı, telefon numarası, posta adresi ve e-posta adresi mutlaka belirtilmelidir. Bu bilgiler veya yazarın kimliğini belli edecek herhangi bir not, özlerde ve ana metinde yer almamalıdır.
10. Yazılar, karasal posta ya da internet yoluyla editöre ulaştırılır.
11. *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi*'ne yayımlanma isteğiyle gönderilen yazıların editör tarafından ön incelemesi yapılır. Daha sonra dergi Yayın Kurulu tarafından yapılan değerlendirmede uygun görülen çalışmalar iki hakeme gönderilir. Hakemlerin her ikisinin olumlu görüş bildirmesi ya da hakemlerin farklı görüşlerde olması durumlarında değerlendirilen yazının yayımlanması konusunda nihai kararı Yayın Kurulu verir.
12. *MİZAN* tarafından yayımlanan yazıların her türlü yayın hakkı *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi*'ne aittir.

### **CMS'ye göre başlıca dipnot ve kaynakça gösterim örnekleri:**

#### **A. Kitap**

##### **a. Tek yazarlı:**

**Dipnot:** Saffet Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, (Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2014), 103-116.

**Tekrarı:** Köse, *Aile Medeniyetinin Sonu*, 310.

**Kaynakça:** Köse, Saffet. *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*. Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2014.



**b. İki ve üç yazarlı:**

**Dipnot:** İsmail E. Erünsal, Mustafa Birol Ülker ve Fatih Çardaklı, *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu, 1953-2010*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2012), 43.

**Tekrarı:** Erünsal, Ülker ve Çardaklı, *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu, 1953-2010*, 59–61.

**Kaynakça:** Erünsal, İsmail E., Mustafa Birol Ülker ve Fatih Çardaklı, *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu, 1953-2010*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2012.

**c. Dört ve daha fazla yazarlı:**

**Dipnot:** Aydın Sayılı vd., *Bilim, Kültür ve Öğretim Dili Olarak Türkçe*, (Ankara: TTK Basımevi, 1978), 56.

**Tekrarı:** Sayılı vd., *Türkçe*, 90.

**Kaynakça:** Sayılı, Aydın vd., *Bilim, Kültür ve Öğretim Dili Olarak Türkçe*.

**Ankara:** TTK Basımevi, 1978.

**ç. Editör ve çevirmen yazar (müellif adının olduğu eserlerde):**

**Dipnot:** Nils G. Holm, *Din Psikolojisine Giriş*, çev. Abdülkerim Bahadır (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 91-92.

**Tekrarı:** Holm, *Din Psikolojisine Giriş*, 94.

**Kaynakça:** Holm, Nils G. *Din Psikolojisine Giriş*, çev. Abdülkerim Bahadır. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.

**d. Editör ve çevirmen yazar (müellif adının olmadığı eserlerde):**

**Dipnot:** Richmond Lattimore, çev., *The Iliad of Homer* (Chicago: University of Chicago Press, 1951), 91–92.

**Tekrarı:** Lattimore, *Iliad*, 24.

**Kaynakça:** Lattimore, Richmond, çev. *The Iliad of Homer*. Chicago: University of Chicago Press, 1951.

**e. Kitap bölümü:**

**Dipnot:** Muhsin Akbaş, "Ölüm ve Ölümsüzlük," *Din Felsefesi: El Kitabı* içinde, ed. Recep Kılıç vd. (Ankara: Grafiker, 2014), 333.

**Tekrarı:** Akbaş, "Ölüm ve Ölümsüzlük," 321–322.

**Kaynakça:** Akbaş, Muhsin. "Ölüm ve Ölümsüzlük." *Din Felsefesi: El Kitabı* içinde, ed. Recep Kılıç, Mehmet Sait Reçber, 319-340. Ankara: Grafiker, 2014.

**f. Elektronik Ortamda Yayınlanmış Kitap:**

**Örnek-1:**

**Dipnot:** Jane Austen, *Pride and Prejudice* (New York: Penguin Classics, 2007), Kindle edition.

**Tekrarı:** Austen, *Pride and Prejudice*.

**Kaynakça:** Austen, Jane. *Pride and Prejudice*. New York: Penguin Classics, 2007. Kindle edition.

**Örnek-2:**

**Dipnot:** Philip B. Kurland, Ralph Lerner, ed., *The Founders' Constitution* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), erişim 28 Şubat 2010, <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/>.

**Tekrarı:** Kurland, Lerner, *The Founders' Constitution*, chap. 10, doc. 19.

**Kaynakça:** Kurland, Philip B., Ralph Lerner, ed. *The Founders' Constitution*. Chicago: University of Chicago Press, 1987. Erişim 28 Şubat 2010. <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/>.

**B. Dergide Makale**

**a. Basılı Dergide:**

**Dipnot:** Mehmet Bahçekapılı, "Batılı Ülkelerde Din Eğitiminin Kültürlerarası Barış, Hoşgörü ve Diyalog Ortamına Olan Katkısı Üzerine Bazı Değerlendirmeler," *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 21 (2011): 130.

**Tekrarı:** Bahçekapılı, "Bazı Değerlendirmeler," 138.

**Kaynakça:** Bahçekapılı, Mehmet. "Batılı Ülkelerde Din Eğitiminin Kültürlerarası Barış, Hoşgörü ve Diyalog Ortamına Olan Katkısı Üzerine Bazı Değerlendirmeler." *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 21 (2011): 129-152.

**b. Elektronik Dergilerdeki Makaleler:**

**Dipnot:** Nezihe Sayan, "Resurrection Day in Divan Literature," *Literature and Theology: An International Journal of Religion, Theory and Culture* 18/1 (2004): 64, erişim 03 Mayıs 2015, DOI: [varsa].

**Tekrarı:** Sayan, "Resurrection Day," 24.

**Kaynakça:** Sayan, Nezihe, "Resurrection Day in Divan Literature." *Literature and Theology: An International Journal of Religion, Theory and Culture* 18/1 (2004): 64. Erişim 03 Mayıs 2015. DOI: [varsa].

## C. Gazete ya da popüler dergilerdeki makaleler

### a. Basılı Yayınlarda:

**Dipnot:** Daniel Mendelsohn, "But Enough about Me," *New Yorker*, 25 Ocak 2010, 68.

**Tekrarı:** Mendelsohn, "But Enough about Me," 69.

**Kaynakça:** Mendelsohn, Daniel. "But Enough about Me." *New Yorker*, 25 Ocak 2010.

### Elektronik Ortamlarda:

**Dipnot:** Sheryl Gay Stolberg, Robert Pear, "Wary Centrists Posing Challenge in Health Care Vote," *New York Times*, 27 Şubat 2010, erişim 28 Şubat 2010, <http://www.nytimes.com/2010/02/28/us/politics/28health.html>.

**Tekrarı:** Stolberg, Pear, "Wary Centrists."

**Kaynakça:** Stolberg, Sheryl Gay, Robert Pear. "Wary Centrists Posing Challenge in Health Care Vote." *New York Times*, 27 Şubat 2010. Erişim 28 Şubat 2010. <http://www.nytimes.com/2010/02/28/us/politics/28health.html>.

## Ç. Kitap İncelemesi:

**Dipnot:** David Kamp, "Deconstructing Dinner," *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*, Michael Pollan, *New York Times*, 23 Nisan 2006, Sunday Book Review, <http://www.nytimes.com/2006/04/23/books/review/23kamp.html>. Tekrar: Kamp, "Deconstructing Dinner."

**Kaynakça:** Kamp, David. "Deconstructing Dinner." *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*, Michael Pollan. *New York Times*, 23 Nisan 2006, Sunday Book Review. <http://www.nytimes.com/2006/04/23/books/review/23kamp.html>.

## D. Tez:

**Dipnot:** Mehmet Dirik, "Tufi'ye Göre İslam Hukuk Metodolojisinde Maslahat" (Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2005), 30.

**Tekrarı:** Dirik, "Maslahat." 78.

**Kaynakça:** Dirik, Mehmet. "Tufi'ye Göre İslam Hukuk Metodolojisinde Maslahat." Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2005.

## E. Toplantı ve konferans sunumu:

**Dipnot:** Rachel Adelman, "'Such Stuff as Dreams Are Made On': God's Footstool in the Aramaic Targumim and Midrashic Tradition" (The Society of Biblical Literature, New Orleans, Louisiana, 21–24 Kasım 2009).

**Tekrarı:** Adelman, "Such Stuff as Dreams"

**Kaynakça:** Adelman, Rachel. "Such Stuff as Dreams Are Made On': God's Footstool in the Aramaic Targumim and Midrashic Tradition." The Society of Biblical Literature, New Orleans, Louisiana, 21–24 Kasım 2009.

**Dipnot:** Ali Gültekin, "Düşüncenin Felsefi Temelleri." Bu bildiri İstanbul'da 21-25 Kasım 2015 tarihlerinde düzenlenen 3. Uluslararası Felsefe Kongresi'nde sunulmuştur.

*Bildiri Yayınlandığında:*

**Dipnot:** Ali Gültekin, "Düşüncenin Felsefi Temelleri," 3. *Uluslararası Felsefe Kongresi Kitabı* içinde. Bu bildiri İstanbul'da 21-25 Kasım 2015 tarihleri arasında 3. Uluslararası Felsefe Kongresi'nde sunulmuştur. (İstanbul: Koçak, 2016), 33-35. Tekrarı: Gültekin, "Düşüncenin Felsefi Temelleri."

**Kaynakça:** Ali Gültekin, "Düşüncenin Felsefi Temelleri." 3. *Uluslararası Felsefe Kongresi Kitabı* içinde. Bu bildiri İstanbul'da 21-25 Kasım 2015 tarihleri arasında 3. Uluslararası Felsefe Kongresi'nde sunulmuştur. İstanbul: Koçak, 2016.

#### F. İnternet sitesi:

**Dipnot:** "İslam Araştırmaları Dergisi Yayın İlkeleri," erişim 20 Aralık 2015, [http://www.isam.org.tr/yayin\\_ilkeleri.html](http://www.isam.org.tr/yayin_ilkeleri.html).

**Tekrarı:** "İslam Araştırmaları Dergisi Yayın İlkeleri."

**Kaynakça:** İslam Araştırmaları Merkezi. "İslam Araştırmaları Dergisi Yayın İlkeleri." Erişim 20 Aralık 2015. [http://www.isam.org.tr/yayin\\_ilkeleri.html](http://www.isam.org.tr/yayin_ilkeleri.html).

#### G. Yazma eser:

**Dipnot:** Neccarzade Rızâeddin Mustafa b. Ali en-Nakşbendî, *Risâle fi beyâni'l- i'tikâdât ve'l-ahlâk ve'l-amel*, Süleymaniye Ktp., A. Tekelioğlu, nr. 85, vr. 19<sup>a</sup>.

**Tekrarı:** en-Nakşbendî, *Risâle*, vr. 19<sup>a</sup>.

**Kaynakça:** en-Nakşbendî, Neccarzade Rızâeddin Mustafa b. Ali, *Risâle fi beyâni'l- i'tikâdât ve'l-ahlâk ve'l-amel*, Süleymaniye Ktp., A. Tekelioğlu, nr. 85, vr. 19<sup>a</sup>.

#### Ğ. Tıpkıbasım:

**Dipnot:** Gelibolulu Mustafa Âli, *Künhü'l-ahbâr ve Levâkihü'l-efkâr*, haz. Mustafa İsen, *Künhü'l-ahbâr'ın Tezkire Kısmı* (Ankara: TDK, 1994), 95.

**Tekrarı:** Mustafa Âli, *Künhü'l-ahbâr*, 98.

**Kaynakça:** Mustafa Âli, Gelibolulu. *Künhü'l-ahbâr ve Levâkihü'l-efkâr*, haz. Mustafa İsen, *Künhü'l-ahbâr'ın Tezkire Kısmı*. Ankara: TDK, 1994.

**Not:** Künyede eksik bilgi olduğunda kısaltma olarak belirtilecektir (Tarih yok: t.y.; Basım-yer yok: b.y.; Yer yok: y.y. gibi). Anonim eserlerin dipnot ve kaynakçada gösteriminde künye, eser adı ile başlayacaktır.

### Author Guidelines

1. *Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies (MIZAN)* requires that the manuscripts are prepared for submission using the notes and bibliography system of the sixteenth edition of *The Chicago Manual of Style (CMS)*. Sample citations below illustrate the use of the *CMS* when citing such sources as books, articles, and other major scientific works. Further information can be found in the *Manual* published, and in its web page <http://www.chicagomanualofstyle.org>.
2. Arabic and Ottoman Turkish transcription in the manuscripts should follow the spelling rules used in *TDV Encyclopedia of Islam*.
3. The paper format for the final submission should conform to the following specifications: A4 page layout size in *Microsoft Office Word*, top: 3.5 cm, left: 3.5 cm, bottom: 3 cm, right: 3 cm; typeface: Times New Roman (Body: 12, footnote 10 points); Line spacing: Full; Value: 14 pt; Paragraph spacing: before: 0 pt, after 3 pt; in Arabic texts Traditional Arabic font should be used. Text should be organized as justified.
4. The abstracts both in Turkish and English should take place before the body of the text; if the manuscript is in a different language rather than these two, an abstract in the original language of the text should be added along with the other two. It is expected that the abstracts should clearly state the objective, methodology/approach, principal findings, originality/value of the research; and each abstracts should be between 100-150 words. The title of the article, the abstract and the keywords after it should be written in the language of the body of the text in Times New Roman 10 point, and not more than 5 words.
5. The manuscripts submitted for publication should not exceed 10000 words including footnotes and bibliography. In case of excess of the limit, the Editorial Board gives the final decision.
6. If there is any table, graphics, pictures and the like in the manuscripts, the width of the layout of these objects should be set around 12 cm, and each numbered.
7. A copy of original texts should be added to the submitted texts of translation, transcription and the like.
8. The authors are required to present a letter of permission for previously published copyrighted text, tables and graphics from the copyright owner if relevant. In addition, if there are any permission/approval already received from an ethics committee or other institution, a copy of permission/approval letter should also be added at the submission. The applicant has full responsibility for these issues.
9. At the covers of the manuscripts the authors are expected to give information about themselves such as their names, surnames, titles, names of the institutions they work, if any, telephone numbers, postal and e-mail addresses. These information and any notes implying the identity of the authors should not take place in the abstract and in the text itself.

10. The manuscripts may be sent to the editor by terrestrial mail or the Internet.
11. A preliminary examination of the papers submitted to *Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies* is made by the editor. After that the Editorial Board decides whether the manuscripts meet the requirements; if so, the Board assigns two referees within the relevant fields for double-blind reviewing. The works deemed appropriate in the assessment made by the Editorial Board are sent to two referees. Having considered the reports of the referees the Board gives the final decision on the publication of the manuscripts.
12. The copyright owner of the materials published in the journal is *Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies*.

### The sample footnote and bibliography forms according to CMS:

#### A. Book

##### a. One author:

**Footnote:** Saffet Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, (Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2014), 103-116.

**Recurrence:** Köse, *Aile Medeniyetinin Sonu*, 310.

**Bibliography:** Köse, Saffet. *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*. Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2014.

##### b. Two or more authors:

**Footnote:** İsmail E. Erünsal, Mustafa Birol Ülker ve Fatih Çardaklı, *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu, 1953-2010*, (İstanbul: ISAM Yayınları, 2012), 43.

**Recurrence:** Erünsal, Ülker ve Çardaklı, *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu, 2010-1953* 61-59.

**Bibliography:** Erünsal, İsmail E., Mustafa Birol Ülker ve Fatih Çardaklı, *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu, 1953-2010*. İstanbul: ISAM Yayınları, 2012.

##### c. Four or more authors:

**Footnote:** Aydın Sayılı et al., *Bilim, Kültür ve Öğretim Dili Olarak Türkçe*, (Ankara: TTK Basımevi, 1978), 56.

**Recurrence:** Sayılı et al., *Türkçe*, 90.

**Bibliography:** Sayılı, Aydın et al., *Bilim, Kültür ve Öğretim Dili Olarak Türkçe*. Ankara: TTK Basımevi, 1978.

##### d. Editor, translator, or compiler (in addition to author) :

**Footnote:** Nils G. Holm, *Din Psikolojisine Giriş*, trans. Abdülkerim Bahadır (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 91-92.

**Recurrence:** Holm, *Din Psikolojisine Giriş*, 94.

**Bibliography:** Holm, Nils G. *Din Psikolojisine Giriş*, trans. Abdülkerim Bahadır. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.

**e. Editor, translator, or compiler (instead of author) :**

**Footnote:** Richmond Lattimore, trans., *The Iliad of Homer* (Chicago: University of Chicago Press, 1951), 91–92.

**Recurrence:** Lattimore, *Iliad*, 24.

**Bibliography:** Lattimore, Richmond, trans. *The Iliad of Homer*. Chicago: University of Chicago Press, 1951.

**f. Chapter or other part of a book:**

**Footnote:** Muhsin Akbaş, “Ölüm ve Ölümsüzlük,” In *Din Felsefesi: El Kitabı*, ed. Recep Kılıç vd. (Ankara: Grafiker, 2014), 333.

**Recurrence:** Akbaş, “Ölüm ve Ölümsüzlük,” 321–322.

**Bibliography:** Akbaş, Muhsin. “Ölüm ve Ölümsüzlük.” In *Din Felsefesi: El Kitabı*, ed. Recep Kılıç, Mehmet Sait Reçber, 319-340. Ankara: Grafiker, 2014.

**g. Books published electronically:**

*Sample-1:*

**Footnote:** Jane Austen, *Pride and Prejudice* (New York: Penguin Classics, 2007), Kindle edition.

**Recurrence:** Austen, *Pride and Prejudice*.

**Bibliography:** Austen, Jane. *Pride and Prejudice*. New York: Penguin Classics, 2007. Kindle edition.

*Sample-2:*

**Footnote:** Philip B. Kurland, Ralph Lerner, ed., *The Founders' Constitution* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), accessed 28 February 2010, <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/>.

**Recurrence:** Kurland, Lerner, *The Founder's Constitution*, chap. 10, doc. 19.

**Bibliography:** Kurland, Philip B., Ralph Lerner, ed. *The Founders' Constitution*. Chicago: University of Chicago Press, 1987. Accessed 28 February 2010. <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/>.

**B. Journal article****a. Article in a print journal**

**Footnote:** Mehmet Bahçekapılı, “Batılı Ülkelerde Din Eğitiminin Kültürlerarası Barış, Hoşgörü ve Diyalog Ortamına Olan Katkısı Üzerine Bazı Değerlendirmeler,” *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 21 (2011): 130.

**Recurrence:** Bahçekapılı, “Bazı Değerlendirmeler,” 138.

**Bibliography:** Bahçekapılı, Mehmet. “Batılı Ülkelerde Din Eğitiminin Kültürlerarası Barış, Hoşgörü ve Diyalog Ortamına Olan Katkısı Üzerine Bazı Değerlendirmeler.” *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 21 (2011): 129-152.

**b. Articles in an online journal:**

**Footnote:** Nezihe Sayan, "Resurrection Day in Divan Literature," *Literature and Theology: An International Journal of Religion, Theory and Culture* 18/1 (2004): 64, accessed 03 May 2015, doi: [if applicable].

**Recurrence:** Sayan, "Resurrection Day," 24.

**Bibliography:** Sayan, Nezihe, "Resurrection Day in Divan Literature." *Literature and Theology: An International Journal of Religion, Theory and Culture* 18/1 (2004): 64. Accessed 03 May 2015. doi: [if applicable].

**C. Article in a newspaper or popular magazine**

**a. Articles in a newspaper or popular magazine in print:**

**Footnote:** Daniel Mendelsohn, "But Enough about Me," *New Yorker*, 25 Ocak 2010, 68.

**Recurrence:** Mendelsohn, "But Enough about Me," 69.

**Bibliography:** Mendelsohn, Daniel. "But Enough about Me." *New Yorker*, 25 Ocak 2010.

**b. Articles in an electronic newspaper or popular magazine:**

**Footnote:** Sheryl Gay Stolberg, Robert Pear, "Wary Centrists Posing Challenge in Health Care Vote," *New York Times*, 27 February 2010, accessed 28 February 2010, <http://www.nytimes.com/2010/02/28/us/politics/28health.html>.

**Recurrence:** Stolberg, Pear, "Wary Centrists."

**Bibliography:** Stolberg, Sheryl Gay, Robert Pear. "Wary Centrists Posing Challenge in Health Care Vote." *New York Times*, 27 February 2010. Accessed 28 February 2010. <http://www.nytimes.com/2010/02/28/us/politics/28health.html>.

**D. Book review**

**Footnote:** David Kamp, "Deconstructing Dinner," *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*, Michael Pollan, *New York Times*, 23 Nisan 2006, Sunday Book Review, <http://www.nytimes.com/2006/04/23/books/review/23kamp.html>.

**Recurrence:** Kamp, "Deconstructing Dinner."

**Bibliography:** Kamp, David. "Deconstructing Dinner." *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*, Michael Pollan. *New York Times*, 23 Nisan 2006, Sunday Book Review. <http://www.nytimes.com/2006/04/23/books/review/23kamp.html>.

**E. Thesis or dissertation**

**Footnote:** Mehmet Dirik, "Tufi'ye Göre İslam Hukuk Metodolojisinde Maslahat" (Doctoral Thesis, Dokuz Eylül University, 2005), 30.

**Recurrence:** Dirik, "Maslahat." 78.

**Bibliography:** Dirik, Mehmet. "Tufi'ye Göre İslam Hukuk Metodolojisinde Maslahat." Doctoral Thesis, Dokuz Eylül University, 2005.



**F. Paper presented at a meeting or conference**

**Footnote:** Rachel Adelman, "Such Stuff as Dreams Are Made On': God's Footstool in the Aramaic Targumim and Midrashic Tradition" (The Society of Biblical Literature, New Orleans, Louisiana, 21–24 Kasım 2009).

**Recurrence:** Adelman, "Such Stuff as Dreams."

**Bibliography:** Adelman, Rachel. "Such Stuff as Dreams Are Made On': God's Footstool in the Aramaic Targumim and Midrashic Tradition." The Society of Biblical Literature, New Orleans, Louisiana, 21–24 Kasım 2009.

*If the paper is published:*

**Footnote:** Ali Gültekin, "Düşüncenin Felsefi Temelleri," in *Proceedings of the Third International Congress of Philosophy* (Istanbul: Koçak, 2016), 33-35. This paper was presented at the *Third International Congress of Philosophy* in Istanbul on 21-25 November 2015.

**Recurrence:** Gültekin, "Düşüncenin Felsefi Temelleri."

**Bibliography:** Ali Gültekin, "Düşüncenin Felsefi Temelleri." in *Proceedings of the Third International Congress of Philosophy* (Istanbul: Koçak, 2016), 33-35. This paper was presented at the Third International Congress of Philosophy in Istanbul on 21-25 November 2015.

**G. Website**

**Footnote:** "İslam Araştırmaları Dergisi Yayın İlkeleri," accessed 20 Aralık 2015, [http://www.ISAM.org.tr/yayin\\_ilkeleri.html](http://www.ISAM.org.tr/yayin_ilkeleri.html).

**Recurrence:** "İslam Araştırmaları Dergisi Yayın İlkeleri."

**Bibliography:** İslam Araştırmaları Merkezi. "İslam Araştırmaları Dergisi Yayın İlkeleri." Accessed 20 Aralık 2015. [http://www.ISAM.org.tr/yayin\\_ilkeleri.html](http://www.ISAM.org.tr/yayin_ilkeleri.html).

**H. Manuscript**

**Footnote:** Naccarzada Rizâaddin Mustafa b. Ali en-Nakshbandî, *Risâla fi bayâ-ni'l-i'tikâdât va'l-ahlâk va'l-amal*, Süleymaniye Library, A. Tekelioğlu, no. 85, vr. 19<sup>a</sup>.

**Recurrence:** en-Nakshbandî, *Risâla*, vr. 19<sup>a</sup>.

**Bibliography:** en-Nakshbandî, Naccarzada Rizâaddin Mustafa b. Ali, *Risâla fi bayâ-ni'l-i'tikâdât va'l-ahlâk va'l-amal*, Süleymaniye Library, A. Tekelioğlu, no. 85, vr. 19<sup>a</sup>.

**I. Facsimile**

**Footnote:** Gelibolulu Mustafa Âlî, *Kunhu'l-ahbâr va Lavâkihu'l-afkâr*, prep. Mustafa Isen, Tazkira part of *Kunhu'l-ahbâr* (Ankara: TDK, 1994), 95.

**Recurrence:** Mustafa Âlî, *Kunhu'l-ahbâr*, 98.

**Bibliography:** Mustafa Âlî, Gelibolulu. *Kunhu'l-ahbâr va Lavâkihu'l-afkâr*, prep. Mustafa Isen, Tazkira part of *Kunhu'l-ahbâr*. Ankara: TDK, 1994.

**Note:** If any bibliographical information is missing in the original texts, these should be indicated by abbreviations (no date: nd.; no publisher: np.; no location: nl. etc.). The citation of anonymous works in the footnote and bibliography starts with its title.

## قواعد النشر

- ١- تستند مجلة ميزان الحق في توثيق الهوامش والمراجع إلى إصدار الـ ١٦ من أسلوب - The Chicago Manual of Style CMS . وسيرد أدناه أمثلة حول طريقة كتابة الهوامش والمراجع وفقاً لهذا الأسلوب. ولمزيد من المعلومات يمكن الاطلاع على دليل SMC و/أو زيارة الموقع الإلكتروني على شبكة الإنترنت: <http://www.chicagomanualofstyle.org>.
- ٢- وتستند في الدراسات المكتوبة بالخط العربي و/أو التركي العثماني إلى القواعد الإملائية المعتمد عليها في الموسوعة الإسلامية الصادرة عن وقف الديانة التركي.
- ٣- ويجب أن يكون حجم الصفحة وشكل الخط وتباعد الأسطر والفقرات في البحوث المقدمة على النحو التالي: برنامج مايكروسوفت أوفيس وورد Microsoft Office Word بحجم A4، الجزء العلوي: ٥,٣ سم، يسار: ٥,٣ سم، أسفل: ٣ سم، يمين: ٣ سم؛ إن كان النص مكتوباً بالأحرف اللاتينية فالخط: تائمز نيو رومان Times New Roman ، (حجم الخط في النص الرئيسي: ١٢ نقطة، وفي الهامش: ١٠ نقاط). تباعد الأسطر: تام. القيمة: حجم ١٤ نقطة. تباعد الفقرات: قبل: ٠ نقطة، بعد: ٣ نقاط. وينبغي أن يستخدم في النص العربي الخط العربي التقليدي Traditional Arabic. وينبغي محاذاة النص من الجانبين.
- ٤- وأن يلتزم الباحث بتقديم ملخص للبحث باللغتين التركية والإنجليزية قبل كل مقال؛ وإذا كان المقال بلغة أخرى غير التركية فتجب إضافة ملخص ثالث بلغة النص الرئيسي للمقال. والملخصات يجب أن تكون معبرة عن هدف المقال، ومنهجية / وأسلوبه ونتائجه الأساسية وأصالته وقيمتها؛ تكون في حدود «١٠٠-١٥٠» كلمة. ويجب كتابة عنوان المقال وملخصه وكلماته المفتاحية (لا تتجاوز ٥ كلمات) بلغة الملخص ويخط تائمز نيو رومان وبحجم ٠١ نقاط.
- ٥- يجب ألا يتجاوز عدد الكلمات في المقالات المرسله إلى المجلة ١٠٠٠٠ كلمة، وتحليل الكتب ١٥٠٠ كلمة. بما فيها الهوامش والمصادر والمراجع. وفي حالة تجاوز المقالة حد الكلمات فهية التحرير تعطي القرار النهائي.
- ٦- يجب أن يكون عرض الصفحة ١٢ سم إذا احتوت على أشكال مثل الرسوم والجداول والصور. ويجب أن تكون الصفحات والأشكال كلها مرقمة.
- ٧- ينبغي تقديم صورة أو صيغة PDF مرفق النص الأصلي إذا كان النص مترجماً.
- ٨- ينبغي للباحثين أن يحصلوا على إذن نشر النصوص والجداول والرسوم البيانية التي نشرت سابقاً في أماكن أخرى من أصحابها الذين يملكون حق التأليف؛ كما ينبغي لهم تقديم كافة الأذون التي حصلوا عليها من اللجان الأخلاقية أو من المؤسسات الأخرى. والمسؤولية التامة في هذا الأمر تقع على عاتق صاحب البحث.
- ٩- يجب ذكر اسم الباحث (أو الباحثين) ولقبه ودرجته العلمية والجامعة أو المؤسسة التي ينتمي إليها، إن وجدت. مع ذكر العنوان ورقم الهاتف وعنوان البريد الإلكتروني في وثيقة مرفقة خارج العمل المتقدم. ويجب عدم ذكر أي شيء من هذه المعلومات أو غيرها من الملاحظات بين هوية الكاتب في الملخص أو النص الرئيسي للبحث.
- ١٠- ويتم إرسال الأبحاث والمقالات إلى المحرر عن طريق البريد التقليدي أو الإلكتروني.
- ١١- تخضع الأعمال الفكرية العلمية المقدمة للنشر في مجلة العلوم الإسلامية ميزان الحق لتدقيق أولي من قبل هيئة التحرير. ثم ترسل الدراسات التي تراها هيئة التحرير مناسبة بعد التقييم إلى اثنين من الحكام. وفي حال صدور رأي إيجابي أو وجهات نظر مختلفة من كلا الحكمين، يكون القرار النهائي بشأن نشر المقال أو البحث الذي تم تقييمه لهية التحرير.
- ٢١- عند قبول البحث للنشر تنقل جميع حقوق الطبع والنشر المتعلقة بالبحث إلى (الناشر) مجلة العلوم الإسلامية «ميزان الحق».

نماذج يتبناها الباحث في عرض الهوامش والمراجع حسب CMS:

أ- الكتاب

مؤلف واحد:

الهامش: صفوت كوسا، مفاهيم معيّرة وراثياً ونهاية حضارة الأسرة، (قونيا: دار مؤسسة مهر الوقفية، ٢٠١٤)، ١٠٣-١١٦.  
تكراره: كوسا، نهاية حضارة الأسرة، ٣١٠.

المراجع: كوسا، صفوت. مفاهيم معيّرة وراثياً ونهاية حضارة الأسرة. قونيا: دار مؤسسة مهر الوقفية، ٢٠١٤.

مؤلفين أو ثلاثة:

الهامش: اسماعيل أرونسال، مصطفى بيرول أولكار، وفاتح جردقلي، دليل رسائل الماجستير والدكتوراه الممنوحة من كليات الإلهيات، ١٩٥٣-٢٠٠٠، (إسطنبول: دار إسام، ٢٠١٢)، ٤٣.

تكراره: أرونسال، أولكار، وجردقلي، دليل رسائل الماجستير والدكتوراه الممنوحة من كليات الإلهيات، ١٩٥٣-٢٠٠٠، ٥٩-٦١.

المراجع: أرونسال، اسماعيل، مصطفى بيرول أولكار، وفاتح جردقلي، دليل رسائل الماجستير والدكتوراه الممنوحة من كليات الإلهيات، ١٩٥٣-٢٠٠٠. إسطنبول: دار إسام، ٢٠١٢.

أربعة مؤلفين أو أكثر:

الهامش: أيدين صاييلي وآخرون، التركية كلغة للعلم والثقافة والتعليم، (أنقرة: دار الجمعية التاريخية التركية، ١٩٧٨)، ٥٦.  
تكراره: صاييلي وآخرون، التركية، ٩٠.

المراجع: صاييلي، أيدين وآخرون، التركية كلغة للعلم والثقافة والتعليم. أنقرة: دار الجمعية التاريخية التركية، ١٩٧٨.

ب- محقق أو مترجم (الكتب التي ورد فيها اسم المؤلف):

الهامش: نيلس ج. هولم، مدخل إلى علم النفس الديني، ترجمة: عبد الكريم بمهادير (إسطنبول: دار الإنسان، ٢٠٠٤)، ٩١-٩٢.

تكراره: هولم، مدخل إلى علم النفس الديني، ٩٤.

المراجع: هولم، نيلس ج. مدخل إلى علم النفس الديني. ترجمة: عبد الكريم بمهادير. إسطنبول: دار الإنسان، ٢٠٠٤.

ت- محقق أو مترجم (الكتب التي لم يرد فيها اسم المؤلف):

الهامش: عبد القادر بوباية، محقق، تاريخ الأنلس (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧)، ١٢.

تكراره: بوباية، الأنلس، ٢٦.

المراجع: بوباية، عبد القادر، محقق. تاريخ الأنلس. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧.

ث- البحوث المنشورة في كُتب:

الهامش: محسن آك باش، «الموت والخلود»، في كتاب: فلسفة الدين: دليل اليد، تحرير: رجب كيليج وآخرين. (أنقرة: كرافيكير، ٢٠١٤)، ٣٣٣.

تكراره : أك باش، «الموت والخلود»، ۲۲۳-۳۲۱.

المراجع: أك باش، محسن، «الموت والخلود». في كتاب: فلسفة الدين: دليل اليد، تحرير: رجب كيليج، محمد سعيد رجببار، ۳۱۹-۳۴۰. أنقرة: كرافيكير، ۲۰۱۴.

### ج- الكتب المنشورة في الوسائط الإلكترونية:

مثال-۱:

الهامش: عبيد الله بن مسعود المحبوبي، متن تنقيح الأصول في علم الأصول (القاهرة: المطبعة المحمودية، ۱۳۵۶)، كتاب بصيغة «كيندل».

تكراره : المحبوبي، متن تنقيح الأصول في علم الأصول.

المراجع: المحبوبي، عبيد الله بن مسعود، متن تنقيح الأصول في علم الأصول. القاهرة: المطبعة المحمودية، ۱۳۵۶. كتاب بصيغة «كيندل».

مثال-۲:

الهامش: عماد الدين الجبوري، الفكر الإسلامي بين النظرية والواقع (لندن: إي-كتب، ۲۰۱۵)، ۹۸، الاستفادة ۲۸ آب  
<https://drive.google.com/file/d/0B7-yP9NKQgUrRklwNzJGbFFvRmM/view>، ۲۰۱۵.

تكراره : الجبوري، الفكر الإسلامي، ۹.

المراجع: الجبوري، عماد الدين، الفكر الإسلامي بين النظرية والواقع. لندن: إي-كتب، ۲۰۱۵. الاستفادة ۲۸ آب ۲۰۱۵.  
<https://drive.google.com/file/d/0B7-yP9NKQgUrRklwNzJGbFFvRmM/view>.

### ح- مقالة (في مجلة مطبوعة):

الهامش: محمد بجه قابيلي، «بعض الملاحظات حول إسهام التعليم الديني في مجال السلام بين الثقافات والتسامح والحوار في البلدان الغربية»، مجلة البحوث التربية الدينية، ۲۱ (۲۰۱۱): ۱۳۰.

تكراره : بجه قابيلي، «بعض الملاحظات»، ۱۳۸.

المراجع : بجه قابيلي، محمد. «بعض الملاحظات حول إسهام التعليم الديني في مجال السلام بين الثقافات والتسامح والحوار في البلدان الغربية»، مجلة البحوث التربية الدينية، ۲۱ (۲۰۱۱): ۱۲۹-۱۵۲.

### خ- المقالات المنشورة في المجالات الإلكترونية:

الهامش: سليمان العميرات: «العلاقة بين علم البلاغة وتفسير القرآن الكريم» مجلّة جامعة السلطان محمد الفاتح لأبحاث العلوم الاجتماعية والإنسانية، ۷ (۲۰۱۶): ۶۴، الاستفادة: ۳۰ تموز ۲۰۱۶، الرابط: [إنّ وُجد].

تكراره: العميرات، «العلاقة بين علم البلاغة»، ۱۲.

المراجع: العميرات، سليمان، «العلاقة بين علم البلاغة وتفسير القرآن الكريم». مجلّة جامعة السلطان محمد الفاتح لأبحاث العلوم الاجتماعية والإنسانية، ۷، (۲۰۱۶): ۶۴. الاستفادة: ۳۰ تموز ۲۰۱۶. الرابط: [إنّ وُجد].

### د- المقالات المنشورة في الصحف والمجلات:

• في المنشورات المطبوعة:

الهامش: توفيق السيف، «حول التعليم والتطرف»، صحيفة الشرق الأوسط، ٣ شباط ٢٠١٦، ١٦.  
تكراره: السيف، «حول التعليم والتطرف»، ١٦.

المراجع: السيف، توفيق. «حول التعليم والتطرف». صحيفة الشرق الأوسط، ٣ شباط ٢٠١٦.

• في الوسائط الإلكترونية:

الهامش: مريم العنزي، «مهنة التعليم»، صحيفة صدى، ٣٠ كانون الثاني ٢٠١٦، الاستفادة ٢ شباط ٢٠١٦،  
[http://www.slaati.com.html.p468973/30/01/2016/](http://www.slaati.com/html.p468973/30/01/2016/)

تكراره: العنزي، «مهنة التعليم».

المراجع: العنزي، مريم. «مهنة التعليم». صحيفة صدى، ٣٠ كانون الثاني ٢٠١٦. الاستفادة ٢ شباط ٢٠١٦.  
[http://www.slaati.com.html.p468973/30/01/2016/](http://www.slaati.com/html.p468973/30/01/2016/)

ذ- تحليل الكتب:

الهامش: عزت مرانكوزأوغلو، التعريف بكتاب «قضية الإعجاز العلمي للقرآن الكريم وضوابط التعامل معها»، زغلول النجار.  
مجلة كلية الإلهيات بجامعة نجم الدين أريكان، ٣٨، ٢٠١٤، ٢٠٣.

تكراره: مرانكوزأوغلو، «قضية الإعجاز العلمي».

المراجع: مرانكوزأوغلو، عزت. التعريف بكتاب «قضية الإعجاز العلمي للقرآن الكريم وضوابط التعامل معها»، زغلول النجار،  
مجلة كلية الإلهيات بجامعة نجم الدين أريكان، ٣٨، ٢٠١٤، ٢٠٣-٢٠٨.

ر- الرسائل الجامعية:

الهامش: محمد ديريك، «المصلحة في منهجية الفقه الإسلامي عند الطوحي» (أطروحة دكتوراه، جامعة دوكونز أيلول، ٢٠٠٥)،  
٣٠.

تكراره: ديريك، «المصلحة». ٧٨.

المراجع: ديريك، محمد. «المصلحة في منهجية الفقه الإسلامي عند الطوحي». أطروحة دكتوراه، جامعة دوكونز أيلول، ٢٠٠٥.

ز- أوراق العمل المقدمة في المؤتمرات والمحاضرات:

الهامش: علي كولتاكين، «الأسس الفلسفية للفكر». هذا البيان قُدّم في المؤتمر الدولي الثالث للفلسفة المنعقد بتاريخ ٢١-٢٥  
تشرين الثاني ٢٠١٥ في إسطنبول.

تكراره: كولتاكين، «الأسس الفلسفية».

المراجع: كولتاكين، علي. «الأسس الفلسفية للفكر». هذا البيان قُدّم في المؤتمر الدولي الثالث للفلسفة المنعقد بتاريخ ٢١-٢٥  
تشرين الثاني ٢٠١٥ في إسطنبول.

إذا كان البيان منشوراً:

الهامش: علي كولتاكين، «الأسس الفلسفية للفكر»، ضمن كتاب المؤتمر الدولي الثالث للفلسفة. هذا البيان قُدّم في المؤتمر  
الدولي الثالث للفلسفة المنعقد بتاريخ ٢١-٢٥ تشرين الثاني ٢٠١٥. (إسطنبول: كوجاك، ٢٠١٦)، ٣٣-٣٥.

**تكراره:** كولاتاين، «الأسس الفلسفية للفكر».

**المراجع:** كولاتاين، علي، «الأسس الفلسفية للفكر». ضمن كتاب المؤتمر الدولي الثالث للفلسفة. هذا البيان قُدّم في المؤتمر الدولي الثالث للفلسفة المنعقد بتاريخ ٢١-٢٥ تشرين الثاني ٢٠١٥ في إسطنبول. إسطنبول: كوجاك، ٢٠١٦.

**س- موقع إلكتروني:**

الهامش: «قواعد النشر لمجلة الدراسات الإسلامية»، الاستفادة ٠٢ كانون الأول ٢٠١٥،

[http://www.isam.org.tr/yayin\\_ilkeleri.html](http://www.isam.org.tr/yayin_ilkeleri.html).

تكراره: «قواعد النشر لمجلة الدراسات الإسلامية».

**المراجع:** مركز البحوث الإسلامية. «قواعد النشر لمجلة الدراسات الإسلامية». الاستفادة ٢٠ كانون الأول ٢٠١٥.

[http://www.isam.org.tr/yayin\\_ilkeleri.html](http://www.isam.org.tr/yayin_ilkeleri.html).

**ش- المخطوطات:**

الهامش: نجار زاده رضاء الدين مصطفى بن علي النقشبندي، رسالة في بيان الاعتقادات والاخلاق والاعمال، مكتبة السليمانية، أ. تكالي أوغلو، رقم. ٨٥، ورق. ١٩<sup>٣</sup>.

تكراره: النقشبندي، رسالة، ورق. ١٩<sup>٣</sup>.

**المراجع:** النقشبندي، نجار زاده رضاء الدين مصطفى بن علي، رسالة في بيان الاعتقادات والاخلاق والاعمال، مكتبة السليمانية، أ. تكالي أوغلو، رقم. ٨٥، ورق. ١٩<sup>٣</sup>.

**ص- طباعة طبق الأصل:**

الهامش: كاليبوليلي مصطفى علي، كنه الأخبار ولواقح الأفكار، إعداد: مصطفى إسان، قسم التذكرة من كنه

الأخبار (أنقرة: جمعية اللغة التركية، ١٩٩٤)، ٩٥.

تكراره: مصطفى علي، كنه الأخبار، ٩٨.

**المراجع:** مصطفى علي، كاليبوليلي. كنه الأخبار ولواقح الأفكار، إعداد: مصطفى إسان، قسم التذكرة من كنه

الأخبار. أنقرة: جمعية اللغة التركية، ١٩٩٤.



