

e-ISSN 2458-9934

BOZIFDER

BOZOK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ

YIL/YEAR:10
TEMUZ-ARALIK/JULY-DECEMBER 2021
SAYI/ISSUE:

20

BOZOK UNIVERSITY JOURNAL OF FACULTY OF THEOLOGY



HAKEMLİ DERGİDİR.

**BOZOK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ [BOZİFDER]
BOZOK UNIVERSITY JOURNAL OF FACULTY OF THEOLOGY [BOZIFDER]**

Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi
On Behalf on Yozgat Bozok University Revelation Faculty Owner Dean

Prof. Dr. Abdulkadir DÜNDAR
Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE / abdulcadir.dundar@yobu.edu.tr

Yazı İşleri Müdürü
Responsible Manager

Doç. Dr. Mehmet TÖZLÜYURT
Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE / mehmet.tozluyurt@yobu.edu.tr

Baş Editör
Editor-in Chief

Doç. Dr. Mehmet ALTUNTAŞ
Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE/mehmet.altuntas@yobu.edu.tr

Yayın Editörü
Publication Editor

Arş. Gör. Esmâ AYGÜN YAKIN
Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE/esma.yakin@yobu.edu.tr

Arapça Dil Editörü
Arabic Language Editor

Doç. Dr. Suat ERDEM
Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE / suat.erdem@yobu.edu.tr

İngilizce Dil Editörü
English Language Editor

Arş. Gör. Hatice GÖKTAŞ
Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE / hatice.goktas@yobu.edu.tr

Alan Editörleri (Temel İslam Bilimleri)
Field Editors (Basic Islamic Sciences)

Öğr. Gör. Hatice ALSAÇ alsach@ankara.edu.tr
Kurum: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Arş. Gör. Alper ÇIRPAN alper.cirpan@yobu.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Arş. Gör. Safiye İNCEYILMAZ MÜSLİM safiye.inceyilmaz@yobu.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Öğr. Gör. Nevriye Sümeyra ÇALIK sumeyra.calik@yobu.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Öğr. Gör. Muhammet Ali ERDAL m.ali.erdal@yobu.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Öğr. Gör. Yasin CENAN yasin.cenan@yobu.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Öğr. Gör. Yunus ÇAKIR yunus.cakir@yobu.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE

Alan Editörleri (Felsefe ve Din Bilimleri)
Field Editors (Philosophy and Religious Sciences)

Arş. Gör. Derya EREN CENGİZ derya.eren@marmara.edu.tr
Kurum: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Arş. Gör. Esmâ AYGÜN YAKIN esma.yakin@yobu.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Arş. Gör. Hatice GÖKTAŞ hatice.goktas@yobu.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Arş. Gör. Rahime Eymen BAKIR rbakir@marmara.edu.tr
Kurum: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE

Alan Editörleri (İslam Tarihi ve Sanatları)
Field Editors (Islamic History and Arts)

Arş. Gör. Dr. Yusuf BALUKEN yusuf.baluken@yobu.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Arş. Gör. Tuğba ŞAHBAZ tugba.sahbaz@yobu.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE
Arş. Gör. Emre KARADAVUT emre.karadavut@yobu.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE

Yayın Kurulu
Editorial Board

Prof. Dr. Ahmet Hikmet EROĞLU
eroglu@divinity.ankara.edu.tr Kurum: Ankara Üniversitesi, TÜRKİYE
Prof. Dr. İrfan GÖRKAŞ
igorkas@aku.edu.tr Kurum: Afyon Kocatepe Üniversitesi, TÜRKİYE
Prof. Dr. Recai DOĞAN
rdogan@divinity.ankara.edu.tr Kurum: Ankara Üniversitesi, TÜRKİYE
Prof. Dr. Talip ÖZDEŞ
talip.ozdes@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE
Doç. Dr. Ercan ESER
ercaneser59@gmail.com Kurum: Çankırı Karatekin Üniversitesi, TÜRKİYE
Doç. Dr. Gülhan TÜRK
gulhan.turk@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE
Doç. Dr. İsmail PIRLANTA
ismail.pirlanta@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE
Doç. Dr. Mehmet TÖZLÜYURT
mehmet.tozluyurt@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE
Doç. Dr. Mustafa Necati BARIŞ
mnecati.baris@hbv.edu.tr Kurum: Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, TÜRKİYE
Doç. Dr. Suat ERDEM
suat.erdem@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE
Doç. Dr. Orhan YILMAZ
orhan.yilmaz@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE
Doç. Dr. Ömer DEMİR
omer.demir@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE
Dr. Öğr. Üyesi Abdulali ALİEV
a.aliev@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE
Dr. Öğr. Üyesi Münteha BEKİ
munteha.beki@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE
Dr. Öğr. Üyesi Nilüfer ATEŞ
nilufer.ates@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE
Dr. Öğr. Üyesi Selahattin YAKUT
selahattin.yakut@gmail.com Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE
Dr. Öğr. Üyesi Ümit Harun AKKAYA
harunakkaya@kayseri.edu.tr Kurum: Kayseri Üniversitesi, TÜRKİYE

Periyot Yılda 2 Sayı / Biannual
Period

Grafik Tasarım ve TAVOOS
Uygulama
Graphic Design Practice

Basım Yeri Vadi Grafik - Sertifika No: 47479
Place of Publication

Baskı Tarihi Aralık/December 2021
Publication Date

Yazışma Adresi Yozgat Bozok Üniversitesi Erdoğın Akdağ Kampüsü, İlahiyat Fakültesi,
Correspondence Atatürk Yolu 7. Km, 66900 Yozgat
Address

Tel /Phone +90 (354) 242 11 20 (pbx)
Faks /Fax +90 (354) 242 11 21

URL <http://dergi.bozok.edu.tr/ilahiyat>
<http://dergipark.org.tr/tr/pub/bozifder>

e-posta bozokilahiyatdersisi@gmail.com
e-mail

Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi bünyesinde 2012 tarihinde yayın hayatına başlayan Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BOZİFDER), **ULAKBİM TR DİZİN**, **ASOSINDEX** ve **SOBIAD** tarafından taranan, **EBSCO** ile **İSAM** veri tabanında ve **TÜBİTAK DERGİPARK** grubunda yer alan, yılda 2 kez (Haziran ve Aralık) elektronik olarak yayımlanan süreli, hakemli ve akademik bir dergidir. Yayın dili Türkçedir; desteklediği diller İngilizce ve Arapçadır. Dergimiz, Sosyal ve Beşeri Bilimler, Temel İslam Bilimleri, İslam Tarihi ve Sanatları, Felsefe ve Din Bilimleri alanlarında yapılmış tüm bilimsel çalışmaları, araştırma makalelerini, bildirileri, bilimsel raporları, gözlemleri ve kitap tanıtımlarını etik kurallar çerçevesinde yayımlar. Yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları BOZİFDER'e ait olup, izinsiz olarak kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz veya elektronik ortama taşınmaz. Dergimizde **İSNAD** Atıf Sistemi yazım kuralları geçerlidir ve yayımlanan tüm makaleler iThenticate intihal programı ile taranmaktadır.

In Yozgat Bozok University Faculty of Theology, Bozok University Journal of Faculty of Theology (BOZİFDER), start publication life in 2012, is a periodical, refereed and academic journal which scanned by **ULAKBİM TR INDEX**, **ASOSINDEX** and **SOBIAD**, be included in **EBSCO** with **İSAM** data base and **TUBITAK DERGİPARK** group, published twice a year (June and December) as electronically. Publication language is Turkish; supported languages are English and Arabic. Our journal publishes all scientific studies, research articles, notices, scientific reports, observations and book introductions which studied fields of Social and Human Sciences, Basic Islamic Studies, Islamic History and Arts, Philosophy and Religious Studies within the ethical rules. Legal and scientific responsibility of the published articles belong to the author. All rights of the published materials belong to BOZİFDER. These materials cannot be republished, duplicated or moved to an electronic environment partially or completely without permission. All articles published in our journal are scanned with iThenticate plagiarism program and The **İSNAD** Citation Style spelling rules are valid.

Danışma Kurulu / Advisory Board:

Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK (Hitit Üniversitesi)
Prof. Dr. Adem APAK (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet ÇAYCI (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali AYTEN (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali Osman KURT (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali Rıza GÜL (Eskişehir Osman Gazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Asım YAPICI (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)
Prof. Dr. Bahattin YAMAN (Süleyman Demirel Üniversitesi)
Prof. Dr. Baki ADAM (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Bayram AKDOĞAN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Bünyamin ERUL (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Celal TÜRER (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Cemal TOSUN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Dilaver GÜRER (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Prof. Dr. Durmuş ARIK (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Halim ÖZNURHAN (Erciyes Üniversitesi)
Prof. Dr. Halis ALBAYRAK (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ (Cumhuriyet Üniversitesi)
Prof. Dr. İbrahim MARAŞ (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. İrfan AYCAN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. İsmail KÖZ (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE (Cumhuriyet Üniversitesi)
Prof. Dr. Kamil ÇAKIN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. M. Sait REÇBER (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa AŞKAR (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa ÖZKAN (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Prof. Dr. Nahide BOZKURT (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Nihat YATKIN (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Niyazi AKYÜZ (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Nuri ADIGÜZEL (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

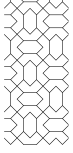
Prof. Dr. Öznur ÖZDOĞAN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Saffet KÖSE (İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi)
Prof. Dr. Salih KARACABEY (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Selim TÜRCAN (Hitit Üniversitesi)
Prof. Dr. Seyfettin ERŞAHİN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Sönmez KUTLU (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Şaban ALİ DÜZGÜN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Şamil DAĞCI (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT (Erciyes Üniversitesi)
Prof. Dr. Vejdi BİLGİN (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Veli ATMACA (Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi)
Prof. Dr. Yakup CİVELEK (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Prof. Dr. Yaşar TÜRK BEN (Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi)
Prof. Dr. Zafer KIZIKLI (Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Mehmet KALAYCI (Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Rabiye ÇETİN (Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Yusuf YILDIRIM (Cumhuriyet Üniversitesi)

Hakem Listesi /Board of Referees:

(19. ve 20. Sayı)

Prof. Dr. Asım YAPICI (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)
Prof. Dr. İbrahim ASLAN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. İrfan GÖRKAŞ (Aydın Kocatepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Orhan OĞUZ (Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi)
Prof. Dr. Tahirhan AYDIN (Mardin Artuklu Üniversitesi)
Prof. Dr. Yaşar TÜRK BEN (Hitit Üniversitesi)
Prof. Dr. Yunus Emre GÖRDÜK (Balıkesir Üniversitesi)
Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR (Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi)
Doç. Dr. Betül GÜRER (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Doç. Dr. Enver BAYRAM (Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi)
Doç. Dr. Ercan ESER (Çankırı Karatekin Üniversitesi)
Doç. Dr. Faruk ÖZDEMİR (Sinop Üniversitesi)
Doç. Dr. Halil AKÇAY (Mardin Artuklu Üniversitesi)
Doç. Dr. Halis DEMİR (Sivas Cumhuriyet Üniversitesi)
Doç. Dr. Harun ÇAGLAYAN (Kırıkkale Üniversitesi)
Doç. Dr. Mehmet TÖZLÜYURT (Yozgat Bozok Üniversitesi)
Doç. Dr. Mustafa Necati BARIŞ (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Doç. Dr. Münteha MAŞALI (Marmara Üniversitesi)
Doç. Dr. Nazım BÜYÜKBAŞ (Kayseri Üniversitesi)
Doç. Dr. Ömer ACAR (Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Ömer DEMİR (Yozgat Bozok Üniversitesi)
Doç. Dr. Recep ÖNAL (Giresun Üniversitesi)
Doç. Dr. Suat ERDEM (Yozgat Bozok Üniversitesi)
Doç. Dr. Süleyman PAK (Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi)
Doç. Dr. Şahabettin ERGÜVEN (Hitit Üniversitesi)
Doç. Dr. Yaşar DAŞKIRAN (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Doç. Dr. Yusuf EŞİT (Batman Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Abdulalî ALİEV (Yozgat Bozok Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Ali BİNOL (Yozgat Bozok Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Ali TEMEL (Çukurova Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Aliya MUTALLİMOVA (Yozgat Bozok Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Demet TAŞKAN (Yozgat Bozok Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Ekrem KOÇ (Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Esat AYYILDIZ (Kafkas Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Esra Doğan TURAY (Mardin Artuklu Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Fatih Özkan (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Halil ÖZTÜRK (Yozgat Bozok Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Halit ÇİL (Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi İsmail Hilmi BİLGİ (Yozgat Bozok Üniversitesi)

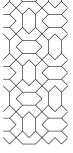
Dr. Öğr. Üyesi Kübra Zümrüt ORHAN (Erciyes Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Ali AYTEKİN (Çankırı Karatekin Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Macit SEVGİLİ (Siirt Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mesut BAYAR (Dicle Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Ramazan TURGUT (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Said Ali KUDAYNETOV (Uşak Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Selahattin YAKUT (Yozgat Bozok Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Sezai BEKDEMİR (Yozgat Bozok Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Şuayip KARATAŞ (Aksaray Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Ümit Harun AKKAYA (Kayseri Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Yasin IPEK (Kayseri Üniversitesi)
Öğr. Gör. Dr. Mehmet YENİCE (Yozgat Bozok Üniversitesi)
Öğr. Gör. Dr. Davut ORHAN (Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi)
Arş. Gör. Dr. Betül Özcan BALKIR (Yozgat Bozok Üniversitesi)
Arş. Gör. Dr. Fatma HAZAR (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)
Arş. Gör. Dr. Mustafa DİKMEN (Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)
Dr. Dadash MUTALLİMOV
Dr. Nurhan RAMAZANOĞLU ÖZCAN



İÇİNDEKİLER/CONTENTS

- 11 EDİTÖRDEN
- ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES
- 15-42 KAŞGARLI MAHMUT'UN İSİM MONİZMİ VE DİVÂNÜ LÜGÂTİ'T-TÜRK'TE VARLIK KAVRAMLARI
The Name Monism of Kashgarlı Mahmut and the Concepts of Existence in Divānu Lugāti't-Turk
İrfan GÖRKAŞ
- 43-57 أثر اللغة التركية في اللهجة العراقية المعاصرة
ÇAĞDAŞ IRAK LEHÇESİNDE TÜRKÇENİN ETKİSİ
The Impact of Turkish on Contemporary Iraqi Dialect
Ömer ACAR, Ahmed Mukhlif OBEID
- 59-87 İSLÂM HUKUKUNDA AİLENİN DEVAMLILIĞI
The Family Continuation in Islamic Law
Suat ERDEM
- 89-117 ÖĞRETMEN ADAYLARINDA ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK VE DİNİ TUTUM İLİŞKİSİ
The Relationship Between Multiculturalism And Religious Attitudes in Teacher Candidates
Fatma Nur ŞENGÜL
- 119-146 CÂHİLİYE ŞİİRİNDE AHİRET İNANCI
Belief in the Hereafter in Jahiliyyah Poetry
Fikrullah ÇAKMAK

- 147-174 OCKHAMLI WILLIAM'IN NOMİNALİZMİ VE AHLAK ANLAYIŞINA YANSIMALARI: TANRI'DAN NEFRET EDEBİLİR MİYİZ?
William of Ockham's Nominalism and Its Reflections on Ethics: Can We Hate God?
Metin AYDIN
- 175-200 ÜMMÎ ŞEYH TÂHIRZÂDE İLE MUSA B. TÂHİR TOKÂDÎ ÜZERİNE BİR İNCELEME: MUSA B. TÂHİR TOKÂDÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ
A Study on Ummi Sheikh Tâhîrzâde and Musa b. Tâhîr Tokâdî: Musa b. Tâhîr Tokadi's Life and Works
Müzekkir KIZILKAYA
- 201-228 MUSTAFA LUTFÎ EL-MENFALÛTÎ'NİN "YEVMU'L-HİSÂB/HESAP GÜNÜ" ADLI ÖYKÜSÜNE DAİR BİR ÇÖZÜMLEME
An Analysis of Mustafâ Lutfî al-Manfalûtî's Story "Yawm al-Hisâb/The Day of Reckoning"
Cengiz PARLAK
- 229-251 USÛL-İ FIKİH'TA KULLANIMI AÇISINDAN TAHÂVÎ'DE NAZAR KAVRAMI VE MÂHİYETİ
Tahâwî's Concept of Nazar and Scope in terms of Use in Usul al-fiqh
Fatma HAZAR
- 253-276 FAHREDDİN ER-RÂZÎ'NİN MEFÂTÎHU'L-GAYB'DA MESELLERE YAKLAŞIMI (EMSÂLÛ'L-KUR'ÂN BAĞLAMINDA)
Fakhr ad-dîn ar-Râzî's Approach to Parables in Mefâtîhu al-ghayb (in the Context of Amthâl al-Qur'ân)
Bayram AKTAŞ
- 277-297 HİRZÛ'L-EMÂNÎ BAĞLAMINDA ORTAYA ÇIKAN TAHRİRÂT EDEBİYATI'NİN TESPİT VE TAHLİLİ
Evaluation and Analysis of Tahrîrât Literatures Which Emerges in the Context of Hirz al-amânî
Eren PİLGİR

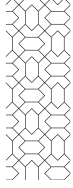


EDİTÖRDEN

Değerli Okuyucular,

Akademik hayatının 10. yılını tamamlayan Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BOZİFDER) dergi ekibimizin büyük bir özverisi ile 20. sayısını yayımlamanın mutluluğunu yaşamaktadır. Bugüne kadar basılı ve elektronik olarak yayımlanan dergimiz bu sayıdan itibaren yayın hayatına sadece elektronik olarak devam edecektir. Diğer taraftan COVID 19 salgını nedeniyle her gün iki yüz civarında insanımızı kaybetmenin derin üzüntüsünü yaşıyoruz. Salgının bir an önce son bulması temennisiyle hayatını kaybeden kıymetli akademisyenlerimize, vatandaşlarımıza Yüce Allah'tan rahmet, yakınlarına sabır diliyoruz. Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergi ekibi olarak 20. sayımızda başta Temel İslam Bilimleri olmak üzere birbirinden farklı alanları ve konuları kapsayan ve biri Arapça olmak üzere on bir bilimsel makaleyi sizlerle buluşturmanın sevincini yaşıyoruz. Bu vesile ile bu sayıda emeği geçen başta dekanımız Prof. Dr. Abdulkadir Dünder olmak üzere Yazı İşleri Müdürü Doç. Dr. Mehmet Tözluyurt, Arapça Dil Editörü Doç. Dr. Suat Erdem, İngilizce Dil Editörü Hatice Göktaş, Editör Yardımcısı ve Yayın Editörü Esmâ Aygün Yakın, Alan Editörleri Dr. Yusuf Baluken, Safiye İnceyılmaz Müslim, Muhammed Ali Erdal, Yasin Cenân, Yunus Çakır, Tuğba Şahbaz Altınsoy, Derya Eren Cengiz, Rahime Eymen Bakır, Nevriye Sümeyra Çalık, Hatice Alsaç, Emre Karadavut, Alper Çırpan ile Yayın Kurulu Üyelerimize, ülkemizin çeşitli üniversitelerinden kıymetli yazılarıyla bilim dünyasına ve dergimize katkıda bulunan yazarlarımıza, hassaten dergimize gelen makalelere kıymetli vakitlerini ayırarak hakemlikleriyle çok değerli katkılar sunan birbirinden değerli akademisyenlerimize tüm dergi ekibimiz adına gönülden teşekkür ediyor, herkese sağlık, huzur ve esenlikler diliyorum. 30 Haziran 2022 tarihinde yayımlanacak olan 21. sayımızda sağlıklı günlerde buluşmak ümidiyle.

31 Aralık 2021
Doç. Dr. Mehmet ALTUNTAŞ
Baş Editör

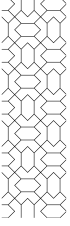


BOZOK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ARAŞTIRMA MAKALELERİ

RESEARCH ARTICLES

YIL / YEAR 10 | SAYI / ISSUE (2021/20)



KAŞGARLI MAHMUT'UN İSİM MONİZMİ VE DÎVÂNU LÜGÂTİ'T-TÜRK'TE VARLIK KAVRAMLARI

The Name Monism of Kashgarlı Mahmut and the Concepts of Existence in Divânu Lügâti't-Turk

İrfan GÖRKAŞ

Prof. Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü,
Afyon/Türkiye.

*Professor, Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Studies Philosophy of Religious Studies,
Afyon/Turkey.*

gorkas08@gmail.com, Orcid: 0000-0001-7134-225X.

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 3 Eylül / September 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 14 Ekim / October 2021

Yayın Tarihi / Published: 31 Aralık/December 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2021

Cilt / Volume: 20 **Sayfa/Pages:** 15-42

Atrf / Citation: Görkaş, İrfan. "Kaşgarlı Mahmut'un İsim Monizmi ve Divânu Lügâti't-Türk'te Varlık Kavramları [The Name Monism of Kashgarlı Mahmut and the Concepts of Existence in Divânu Lügâti't-Turk]". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]* 20 (Aralık/December 2021): 15-42.

<https://doi.org/10.51553/bozifder.990731>

Etik Beyan/ Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**İrfan Görkaş**).

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Öz

Bu makale, İslam metafiziğinin Türkçe imkânı hakkında yapılan çalışmalardan birisidir. Özgün adıyla bir meta-varlık çalışmasıdır ve Kaşgarlı Mahmut'un *Divânu Lüğati't-Türk* adlı eserine odaklanmaktadır. Eser, bir sözlüktür ve grameri barındırmakta, Arapça örnekliliğinde Türkçeyi anlatmaktadır. Onun bu anlatımları, içinde felsefi bakıştan izler barındırmaktadır. İşte bu çalışmada, eserde yer alan felsefi izler ile ontoloji kavramları tespit edilmektedir. Kaşgarlı Mahmut'un dile bakışı, düalizmden monizme yükselen, oradan metafiziğe ulaşan bir bakıştır denilebilir. Onun meselesi, dil, dilin ilkeleri ve unsurlarıdır. Kaşgarlı, dili düalist bir ilkeyle temellendirir. Bu iki ilkeden biri isim, diğeri fiildir. Fiil, isme verilen bir sıfattır. İsim ise kendisinden fiil ortaya çıkan (hudûs) kimsedir. Buna göre fiil, etkin öznedir, teknik Arapça terimle el-ismü'l-fâildir. İsm-i mefûl, fiilden tesir almış isimdir. Zaman, alet, mekân isimleri, etkin özneyle ilişkili olarak var olan isimlerdir. Kaşgarlı Mahmut isim monizmi içerisinde ontik kavramlara da yer vermektedir. Var (bar), öz'ün fiilidir. Bu fiil, öz'ün sıfatıdır. Arapça mukabili kâne'dir, zıddı olan leys'e'nin Türkçe mukabili 'yok'tur. Bir diğer dilci Endülüşi'ye göre bar, "mevcûd"un, yok "madûm"un mukabilidir. Kaşgarlı ontolojisinde bir diğer varlık fiili turur fiilidir. Bu fiil, -dır, -dur bağ fiilidir. Kaşgarlı'nın monizmini ortaya koyan kavramı ise "ol" kavramıdır. Ol hem ismin, yani etkin-öz'ün hem yüklem olan fiilin yerine kullanılan bir kavramdır.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Metafizik, Ontoloji, Kaşgarlı, Öz, Bar-Yok, Turur, Monizm.

Abstract

This article is one of the studies about the possibility of Islamic metaphysics in Turkish. With its original name, it is a meta-varlık (meta-existence) work and focuses on Kashgarlı Mahmut's work named *Divânu Lüğati't-Türk*. The work is a specialized dictionary and naturally contains grammar. These expressions of him contain traces of a philosophical perspective. In this study, the philosophical traces in the view of language and ontological concepts are determined. It can be said that Kashgarlı Mahmut's view of language is a view rises from dualism to monism and reaches from there to metaphysics. His issues are language, principles and elements of language. Kashgarlı bases the language on a dualist principle. One of these two principles is the noun and the other is the verb. Verb is an adjective given to a name. The name is the person from whom the verb comes out (hudûs). Accordingly, the verb is the active-subject and its name in Arabic as the technical term is ism al-fâil. İsm al-maful is a name influenced by the verb of active-subject. Time, tool, place names are names that exist in relation to the active-object. Kashgarlı Mahmut also includes ontic concepts in his monism of name. Var (bar) is the verb of the essence. This verb or act is the adjective of the essence. Its Arabic synonym is "kâna", antonym is "laysa" and Turkish antonym is "yok". According to another linguist al-Andalusî, bar is the synonym of "existence (mavjud)" and yok is "absence (madûm)". The verb of turur is another being verb in the ontology of Kashgarlı. This verb is the bond verb of -dır and -dur. The concept of Turkish "ol" is the concept reveals the monism of Kaşgarlı. Ol is a concept used instead of the name that the active-essence, and the predicate that the act of essence.

Keywords: Islamic Philosophy, Metaphysics, Ontology, Kashgarî, Essence, Bar, Yok, Turur, Monism.

1. Klasik Türkçede Gramatik-Sözlük Geleneği

Türkçe gramatik sözlük geleneği, dil ontolojisi yapma imkânlarından birisidir. Bir dilcinin değerlendirmesine göre hicri III. asırdan X. asrın ortalarına kadar olan dönem Türkçenin altın devridir. Bu dönemde, diğer milletler tarafından Türkçe öğrenilmeye başlanmış, bu olguya bağlı olarak bu devirlerde birçok eser yazılmıştır (Atalay, 1985, 1/VIII). Başka milletlerin Türkçe öğrenebilmeleri amacıyla Kaşgarlı Mahmut (1008-1102), 466/1072 yılında *Divânu Lüğâti't-Türk*'ü (Kaşgarî, 1333) yazmıştır. Eser hem bir sözlüktür, hem bir dil grameridir ve bu geleneğin ilkidir (Kaçalın, 1994, 9/446-449), ama alanında tek değildir. Çünkü bu gelenekte yazılan bir dizi eserin varlığı söz konusudur. Sözelimi Harizm sahasından Zemahşeri'nin (1075-1144) Arapça *Mukaddimetü'l-edebe*'i, Kıpçak sahasında Ebû Hayyân el-Endülüsi'nin (ö. 1344), 1312'de yazılan *Kitâbu'l-İdrâk li-lisâni'l-Etrâk*'i, Cemalettin Ebû Muhammed et-Türkî'nin (XIV. yüzyıl) *Kitâbu Bulgâti'l-müşâtâk fi lügâti't-Türk ve'l-Kıfçâk*'i bu geleneğe mensup eserlerdir. Yazarları bilinmeyen *Kitâbu Mecmû ve tercumânu Türkî ve Acemî ve Moğolî, et-Tuhfetü'z-zekiyye fi'l-lügâti't-Türkiyye, el-Kavânîni'l-küllîyye li-zabti'l-lügâti't-Türkiyye, ed-Dürerü'l-mudîa fi'l-lügâti't-Türkiyye* gibi Türkçe sözlükleri (Özkan, 1995, 21-26) geleneğe ait eserler olarak verilebilir. Besim Atalay bu bağlamda yirmi bir eser ismine yer vermektedir.

Kaşgarlı Mahmut'un kendi ifadesine göre *Divan*'ı/sözlüğü yazmasının üç gerekçesi vardır:

“İmdi, Muhammed oğlu Hüseyin oğlu Mahmut der ki: Tanrı'nın devlet güneşini Türk burçlarında doğdurmuş olduğunu ve onların mülkleri üzerinde göklerin bütün teğrelerini döndürmüş (güneş batmaz imparatorluğu) olduğunu gördüm. Tanrı onlara Türk adını verdi ve onları yeryüzüne ilbay kıldı. Zamanımızın hakanlarını onlardan çıkardı... (Kaşgarî, 1333, 1/4).”

Kaşgarlı'nın eserini yazmasının gerekçelerinden birisi, Türklerin devlet kurup egemen olmaları; ikincisi, Hz. Peygamber'in (yalvaç), “Türk dilini öğreniniz, çünkü onlar için uzun sürecek egemenlik vardır” hadisindeki tavsiyesini yerine getirmek, bu tavsiyeye uymak isteyenlere Türkçe öğrenmeleri için imkân hazırlamak; üçüncüsü, yazarının özel, yani kişisel arzusunu gerçekleştirmektir. Çünkü yazar,

“sonsuz ün, bitmez ve tükenmez bir azık” elde etmek istemektedir. Neticede üç gerekçeyle Kaşgarlı eserini kaleme almış, Halife Muhammed el-Muktedi bi-Emrillah’ın oğlu Ebu’l-Kasım Abdullah’a hediye olarak sunmuştur (Kaşgarî, 1333, 1/4).

Kaşgarlı eserini hikmetle (felsefeyle), seciyle, atasözleriyle, şiirle ve nesirle süsler, konu ve maddelerini alfabetik sıraya göre düzenler, kelimelerdeki derinlikleri açığa çıkarır, eserini toplamda sekiz bölüme ayırır; çalışmasını yaparken birçok zorluğa da göğüs gerer. Yine Kaşgarlı toplumda hala değerlerini sürdüren erdemle ve bilgelikle ilgili derlemeler yapar (Yaran, 2008, 18/24). Eserini düzenlerken Halil isimli bir müellifin *Kitâbu’l-Ayn*’ını esas alır, Türklerin düşünce ve bilgilerini göstermek için şiirlere ve savlara yer verir (Kaşgarî, 1333, 1/5). Eserini Arapça yazar, dönemin Türkçesine dair gramatik bilgiler verir, verdiği gramer bilgilerini Arapçanın grameriyle mukayese eder. Türkçeyi Arapçayla, Arapçayı Türkçeyle buluşturur. Bütün bu özellikleri sebebiyle eser bugün, eğitim, dinler tarihi, dilbilim, halk edebiyatı, felsefe gibi pek çok farklı disiplinlerde çalışılmıştır (Kayadibi, 2008, 18/1-21; Fortacı, 2016, 3/8, 1009-118; Doğan, 2016, 4/2, 1-19; Ağaverdi, 2014, 3/469-476; Yaran, 2008, 18/24), çalışılmaya da devam edilmektedir. Bizim bu yazımız da onlardan birisidir.

2. İlk Gramer-Sözlük Olarak *Dîvânu Lüğâti’t-Türk*’te İki Dil, İki Özne

Dîvânu Lüğâti’t-Türk, Kaşgarlı Mahmut’un iki eserinden birisidir. Diğer eseri, *Kitâbu Cevâhiri’n-Nahvi fî Lüğâti’t-Türk*’tür (Asker, 2006, 19, 20, 27). Bu ikinci eser, adından anlaşılacağı gibi Türk dili nahvine dairdir. Kaşgarlı bu eserinde sıfatlara ve sıfatların dilsel meseleleri ile irabı yani söz sonundaki değişimleri ele aldığını belirtmektedir. O halde her iki eser bağlamında ifade etmek gerekirse, Kaşgarlı düşüncesinin bir tek konusu vardır denilebilir: dil. Onun düşüncesinin konusunu, “ortaklıkları, benzerlikleri ve farklılıklarıyla Türk dili” oluşturmaktadır. Çünkü Kaşgarlı, eserini yazarken devrinin Türk illerini bir bir dolaştığını, ziyaret ettiği illerden doğrudan doğruya derlemeler yaptığını, ese-

rini oluşturup yazarken derlediği malzemeye dayandığını belirtmektedir. Yine Kaşgarlı XI. yüzyıl Orta Asya Türk kavimlerinin konuştuğu dili ve ağız farklarını tespit edip eserine yansıtmıştır.

Netice itibarıyla Kaşgarlı'nın eserindeki dile bakışı ister dil olsun, ister dilin öznesi olsun, düalist bir bakıştır. Onun düalizmi, ilk bakışta, iki dilden (Arapça ve Türkçe) ve iki öznenen (Türk saltanatı ve Allah'ın vekili, müminlerin emirinin hilafeti) hareketle oluşan bir özne ve nesne (Türk-Türkçe) düalizmi olarak görünmektedir.

Önce Kaşgarlı'nın özne düalizmini görelim.

“Tanrı'nın inayetiyle güneş Türk burçlarında doğdu. Göklerin bütün daireleri onların mülkleri üzerinde döndü. Tanrı onlara Türk adını verdi. Onları yeryüzüne hâkim kıldı. Devrimizin hakanlarını onlardan çıkardı. Dünya milletlerinin idare yollarını onların eline verdi. Onları herkesten üstün eyledi. Onları hak üzerine kuvvetlendirdi. Türklerin oklarından korunabilmek için onların yolunu tutmak her akıllı adama layık ve münasiptir. (Kaşgarî, 1333, 1/2; a.mlf. 2006, 1/54)”

Paragrafta ifade edilen özne, yani dil sahibi (melik), Türk'tür. Türk, kendisine velayet ve mülkiyet verilendir, ama o özünde bir “isim”dir (فَسَمَاهُمُ التُّرْكُ). Cümledeki “hüm” lafzı dikkate alınırsa Türk, çokluğun, yani tümelin/bütünün ifadesidir. Çokluk/tümel isim (yani Türkler, Türkmenler, Oğuzlar, Çiğiller, Yağmalar, Kırgızlar) olarak Kaşgarlı, ayrıca Türkler (etrâk) ve melikler (mülûk) kavramlarını da kullanmıştır. Dolayısıyla Kaşgarlı'nın eserindeki melikler bir çokluktur, ama temelde belirttiği iki tür meliktir. Sözü edilen birinci melik, Türk'tür ve ona Türk ismini veren, bu isimle isimlendiren Allah Teala'dır (Kaşgarlı, 1333, 1/2; Kaşgarî, 2006, 1/55).

Kaşgarlı'nın tümel ve tikel isim meselesinde, iki dayanağı/kaynağı vardır. Birincisi, dinin iki esasından birisi olan hadistir. Başka bir ifadeyle Kaşgarlı bu konuda, İslam epistemolojisinde bilginin doğruluk kaynaklarından birisi olan hadisi delil göstermektedir. Hadis delilinde Kaşgarlı, Buharalı ve Nişaburlu önde gelen bilginlere dayanmaktadır. Muteber imamlar dediği bilginlerden dinlediği bir hadis aktarmakta, bu hadiste Hz. Peygamber'in, ahir zaman alametlerini belirtirken Türklerden söz etmekte ve “Türk dilini öğrenin, çünkü onların uzun sürecek

hükümranlıkları olacaktır” dediğini belirtmektedir. Peygamber sözündeki bu “uzun sürecek hükümranlık” hakikati, Kaşgarlı’nın döneminde vuku bulmuştur. İkincisi İslam epistemolojisinin üç kaynağından birisi olan akla dayanmaktadır. Kaşgarlı’ya göre akıl da, yani İslam coğrafyasında vuku bulan Türk hâkimiyeti realitesinin, o gün için Türk dilinin öğrenilmesinin İslam toplumu açısından bir gereklilik olduğunu söylemektedir.

Kaşgarlı’nın özne düalizminde yer alan ikinci hükümran-öznesi, anlaşıldığı gibi Araplardır ve onların din (hilafet) kaynaklı hâkimiyetleri o gün için bir realitedir ve eserini armağan ettiği otorite de bu hâkimiyettir. Şu cümleler Kaşgarlı’nın bu ikinci hükümranlık realitesine işaret etmektedir:

“Kitabı, mukaddes peygamber makamında oturan, Haşimiler soyundan, Haşimiler sülalesinden başçımız, ulumuz ve ağamız, âlemlerin rabbinin vekili, müminlerin emiri, Halife Abdullah ibn Muhammed el-Mükteda bi-Emrillah mertebesine armağan ettim...(Kaşgarî, 2006, 1/55).”

Sonuç olarak Kaşgarlı’nın realizminde, iki özne (mâlik/egemen) ismin iki hükümranlık hakikati vardır. Birincisi Türkler ve siyasî egemenlik, ikincisi Haşimiler ve dinî egemenliktir. O nedenle Kaşgarlı, Hz. Peygamber’in tavsiyesi ve aklın gereği olarak Türkçenin çalışılmasında reel-politiği, yani dinin ve hilafetin dili olan Arapçayı örnek almaktadır. Arapça örneğinde Türkçe çalışmak, onun yöntemidir. Arapça örneğinde Türk dili çalışmak, Kaşgarlı düşüncesindeki ikinci düalizmdir, bu ikinci düalizm dil düalizmidir. Onun dil düalizmini, kendi eseriyle ilgili söylediği sözlerde bulmak mümkündür.

“Ben bu kitabı, hece harfleri sırasına göre tertip ettim. Araştıran onu kolay bulsun, arayan sırasında arasın deyü her kelimeyi yerli yerine koydum. Derinliklerini yüze çıkarttım. Katılıklarını yumuşattım. Karanlık cihetlerini ışıklandırdım. Yıllar boyu çok çetinliklere sine gerdim. Nihayet eseri baştan sona sekiz esas kitapta topladım...(Kaşgarî, 2006, 1/44, 47).”

Kaşgarlı, eserini kitab adıyla sekiz bölüme ayırır. Bunlar; Hemze kitabı, Salim kitabı, Mudaaf kitabı, Misal kitabı, Üçlüler kitabı, Dörtlülük kitabı, Gunne kitabı, İki Sakini Birleştirme yani Şedde kitabıdır. Şimdi

bu çalışmaya daha yakından bakabilir, Kaşgarlı'nın dil düalizminin tabiatını ele alabiliriz.

3. Dîvânu Lügâti't-Türk'te Dilin İki İlkesi, Mahiyeti ve Dilde Çokluk

Öncelikle Kaşgarlı'nın eserinde kullandığı yöntemi belirlemeliyiz. Birincisi, önceki Arap dili çalışmalarını örnek almak, Arapça örneğiğinde Türk dili çalışmaktır. O, Halil adlı müellifin *Kitâbu'l-Ayn* adlı eserini örnek aldığı açıkça kaydetmektedir. İkinci olarak derleme, yani müşahedeyle Türkçede kullanılmayan, terkedilmiş kelimeleri tespit etmiş, ama o gün kullanılan canlı dil sözcüklerini eserine almıştır. İkinci yönteminde Kaşgarlı, eserini düalist bir ilkeyle oluşturduğunu açıklamaktadır.

“Her bölümü (kitabı) “isimler” ve “fiiller” olmak üzere ikiye ayırdım. İsimleri fiillerden evvel yazdım, arkasından fiilleri düzdüm. Her birini öz sırasına göre tasnif ettim. Evvele gelmesi vacip olanı öne, ikinci derecede gelmesi lazım geleni sona koydum. Herkes tarafından kolay başa düşülmesi için kitapta ve bablarda Arap dilindeki ıstılahları işlettim... (Kaşgarî, 2006, 1/57).”

Kaşgarlı'nın telif ilkesi, açıktır ki “isimler” ve “fiiller” temellidir. İlgede öncelik isimlere aittir. Kaşgarlı'nın, dil varlığını üzerinde inşa ettiği ilkesinin iki unsurundan birincisi isim, ikincisi fiildir. İsim önce gelmekte, fiil sonra gelmektedir. Kaşgarlı'nın üzerinde durduğu isimler, özne-isim (ism-i fâil), fiilli-isim (ism-i mefûl), alet-isim (ism-i alet), zaman-isim (ism-i zaman) ve yer-isim (ism-i mekân) olmak üzere beş tür isimdir.

Kaşgarlı'ya göre isim iki türdür: aslı isim olan isimler ile türetme yoluyla elde edilen isimler. Yani asıl-isim ve türev-isim. İkinci tür isimlerin bir kısmı, kökünün fiil olmasından dolayı bugün fiil-isim olarak anılmaktadır. Yani türev isimler, isimden türedikleri gibi, fiilden de türemektedir. Asıl-isimler ise herhangi bir kökten türememiştir ve onlar türev de olmayan isimlerdir. Asıl-isimler, işitilerek öğrenilir ve kullanılır. Nihâî noktada isimlendirmenin Tanrı'ya ait bir fiil olduğunu hatırlayalım. İsimler, Türkler arasında aynıdır ve topluluklar arasında

bir fark yoktur. Fark, söylemekte zorlanılan asıl-ismin bazı harflerinin değiştirilmesinden ibarettir. Sözelimi Oğuzlar ve Kıpçakların “ılık su” ismini, diğer Türklerin “yılık su” şeklinde bir harfi değiştirerek ifade etmelerindeki farklılıktan ibarettir. Yine “bilge” ve “biliş” birer isimdir, ama “bildi” fiilinden türetilmiştir. Buna mukabil, “ok”, “kılıç” asıl olan isimlerdir. Yine bazı isimler vardır ki bazı eklerle isimden türetilir ve yeni anlam kazanmış yeni isimler olur. Sözelimi, yayla-k, kış-lak şeklinde var olan yaylak, kışlak isimleri gibi.

Özetle ifade etmek gerekirse Kaşgarlı, dili, isimler ve fiiller olmak üzere iki ilkeyle belirlemekte; isimleri de asıl ve türemiş isimler olmak üzere ikiye ayırmakta; türemiş isimleri ise kökleri bakımından fiilden türeyenler ve isimden türeyenler olarak kendi içinde tekrar ikiye ayırmaktadır. Böylece Kaşgarlı dilin mahiyetini düalist (iki ilkeli) bir anlayışla ortaya koymuş olmaktadır. Bu anlayış, onun dili temellendirmesinin ilk aşamasıdır. Kaşgarlı söz konusu düalist bakışla dilin varoluşunu, yani sözün sıralanış ilkesini, “Evvence iki harflilerden başladık, sonra üç, dört, beş, altı harfli sözlerden bahsedeceğiz ... (Kaşgarî, 2006, 1/72)” diyerek dilsel çokluğu, harf üzerinden, iki harfle başlatmakta ve bu iki harfe yeni harf ilaveleriyle oluşturmaktadır.

4. ‘İsim-Fiil’ Düalizminden İsim Monizmine: Varlığın ‘İsm-i Fâil’le Temellendirilmesi

Kaşgarlı’nın dilsel varlığı belirleme meselesinde, düalist olduğunu, onun düalizminin dili temellendirmesinin ilk aşaması olduğunu söylemiştik. Kaşgarlı’nın dille ilgili anlatımları dikkatle takip edilirse, onun düalizmden monizme ulaştığı görülür. Onun monizminin hareket noktası, bizim zaman zaman “özne-isim” diye güncellediğimiz “ism-i fâil”dir. İsm-i fâil, özü bakımından bir isimdir, ama etkin-isimdir (fâil). Kaşgarlı’ya göre özne (etkin-isim) formunun Türkçede nasıl kurulacağı konusunda Türkler arasında birlik yoktur. Yani Türk dillerinde etkin-isim formu konusunda çokluk vardır. Kaşgarlı bu çokluğa işaret ederken öznenin (fâil=etkin-isim) bir tanımını yapmaktadır. Özne yani fâil, Kaşgarlı’ya göre, “özünden sadece belirli bir fiil çıkan kimsedir (أُخْتَلَفَ فِي)

(صبيغة الفاعل الذي يحدث منه الفعل فقط بأنه كيف يُتكلَّم في وصفه) (Kaşgarlı, 2006, 2/69), bu çıkan (hâdis) fiil, kaynağı bakımından öz, dilsel varlığı bakımından fiildir ama Türkler arasında bu öz-fiilin (minhu'l-fi'l) nasıl ifade edileceği konusunda bir birlik yoktur. Yani öz/ne-fiilin beyanı olan fâil formu, Türkler arasında bir sorundur, farklı formlar kullanılmaktadır.

Kaşgarlı'nın tanımında yer verdiği özneye (fâil) giden “hu (minhu)” zamirini mütercim Ramiz Asker, “öz” kavramıyla çevirmiştir. Bu özün, Kaşgarlı'nın düşüncesinde bir isim olduğunu tekrar hatırlatalım. Fiil sahibi olduğunda isim, salt isim değildir, fâil isimdir yani etkin-isimdir. Buna göre etkin-isim (özne), “fiil yapan, fiil ortaya koyan öz”den ibarettir yahut fâil/özne, “fiil olarak tezahür eden öz”dür denilebilir. Türkiye Türkçesinde bu öz, daha çok “kendi” kavramıyla çevrilmektedir. Yani fiilsiz özne, genel adıyla “isim”dir, hâdis fiil açısından “fâil”dir, özel adıyla “Türk”tür, bir varlık olarak isim sadece “öz”den ibarettir ve “kendi”dir. Kaşgarlı, fiilin “kendi/öz”den ortaya çıkışını, “hudûs” fiiliyle ifade etmiştir ki söz konusu bu fiil İslam düşüncesinin, özellikle Kalam metafiziğinin kullandığı öncelik-sonralık ilkesinin temel fiilidir. Yani kavramdan hareketle Kaşgarlı'nın isim-fiil (fâil-fiil) ilişkisini, Kalam metafizik düşüncesinin öncelik-sonralık ilişkisi bağlamında kavradığı ifade edilebilir. Aristotelesçi kabulle bu ilişki, tabii ki bir nedensellik ilişkisi olacaktır. Bu durumda, Kaşgarlı düşüncesinde etkin-isim (yani fâil) “kendisinden fiil ortaya çıkan (hudûs) kimsedir (الفاعل الذي يحدث منه الفعل فقط)”, teknik deyimle Arap dilinin “el-ismü'l-fâil”idir. 14. yüzyıl düşünürü Âşık Paşa fiil'e sözü (kavl) de ilave eder. Özü, söz ile fiilin kendisinden çıktığı “akıl” diye ifade eder (Âşık Paşa, 2000, 424). Ona göre fiil, dokuz menzilden geçerek cisimler dünyasında zahir olur. Yani hem sözün hem fiilin kaynağı olan öz'dür. Bu öz, akıldır.

Kaşgarlı, fâil-isimden ortaya çıkan fiil'i anlatırken yer verdiği her kuralda, Türkçe “bardı ve turdu” fiillerini örnek kullanır. Sözelimi Kaşgarlı “bardı” fiilini gitmek (zehebe) ve varmak (vasale), “turdu” fiilini ayağa kalkmak yani var olmak, kaim olmakla (kâme) (Kaşgarî, 1333, 2/26) karşılamaktadır. Bu anlamlar Arapçada “varlık” fiili olarak kullanılan “vu-ci-de”nin ve “kâne”nin anlamlarıdır. Kaşgarlı, fâil ‘bardacı’yı

Arapça “zâhib”, turan’ı/turucu’yu Arapça “kâim” şeklinde anlamlandırır. Vucide’yi kullanmaz. Her iki kavram hem özne’nin hem varlık durumunu, hem fiil durumunu ifade etmektedir. Yani “cı” eki, Türkçe hem özü/kendiyi hem özün-fiilini beyan eden form olmaktadır. Bu bağlamda etci, etmekci, yine hem bir özü hem özün fiilini ifade etmektedir.

Kaşgarlı özne (fâil, etkin-isim) fiilini, yine “sıfat” olarak tanımlamaktadır. “Bardacı ve turdacı” kavramları, hem kendisinden “bar, tur” fiili hudûs eden etkin-isimlerdir, hem ismin sıfatıdır. Yani bardacı ve turdacı kavramları, hem ism-i fâildir, hem fâilin fiilinden yapılan ve fâile yüklenen sıfatlardır. Sıfatlar fiillerden, fiiller isimlerden alınmaktadır (Kaşgarî, 1333, 2/41). Kaşgarlı’nın bu fikrini Azeri mütercimi şöyle ifade etmektedir: “Bardacı ve turdacı tipli sıfatlar, yukarıda da dediğim kimi, fiilden düzeldilmiş sıfatlardır. Etcı, etmekci, tarığçı, etükçi kimi sıfatlar ise isimden düzeldilmiştir (Kaşgarî, 2006, 2/70).”

Fiilden türetilen ve fâile sıfat olarak verilen ikinci tür isimler, bardı fiilinden “gidici, varıcı” manasına “bargucı”; turdı fiilinden durucu, varolucu manasına “turgucı” şeklinde türetilir ve onlar fâil-isim olur. (Kaşgarî, 2006, 2/71, 72). Böylece isimden fiil ortaya çıkarken fiil sığa ve isme dönüşür. Kaşgarlı Türk dilindeki özne/fâil formu ve örneklerine, o (ol) zamiriyle birlikte –gan ekli fiiller verilebilir. Sözelimi “O adam, eve çok varan özdür, o adam çok çalışan, büyük işlere kalkışan/duran özdür (Ol er ol evga bargan, ol er ol işklarka turgan)” gibi (Kaşgarî, 2006, 2/72, 73). Bir diğeri ol zamirinin fiil-sıfatı –sek/sak eki getirilerek yapılanıdır. Mesela “O adam gerçekten eve gitmek istemektedir/arzusundadır (Ol evge barıgsak ol)”, “O burada gerçekten kalmak/durmak arzusundadır (Ol munda turıgsak ol)” sözleri böyledir. Özgün örneklerde yüklem olarak kullanılan ikinci “ol” kavramı, Kaşgarlı’ya göre Arapçanın gramer yapısında kullanılan “inne... hakîkaten” formunu ifade etmektedir. Barıgsak veya turıgsak kavramları, öznenin fiilinden alınarak özneye verilen sıfat/fiil ve ismi olmaktadır.

Dördüncü sıfat formu, “gizli fiili/işi işleme hakkını” ifade eden bir formdur. Bu tür sıfat, Türkçe emr-i hazır, –gulug/guluk eki getirilerek zamire/öze verilen sıfattır. Bu formla özün gizli fiili, planlama ve işle-

me azmi ve hakkı ifade edilir. “Gitmek/varmak o adamın hakkıydı (ol barguluk erdi)” sözündeki “barguluk er” sıfatı, “burada kalmak/durmak o adamın hakkı idi (ol munda turğuluk erdi)” sözündeki “turguluk er” örneği gibi (Kaşgarî, 2006, 2/74, 75). Bazen bu form, -gulug/guluk yerine -ğsak eki getirilerek ifade edilir. “O burada kalmayı/barınmayı planlamıştı. O buradan gitmeyi planlamamıştı (Ol munda barıgsak erdi, ol mundan barıgsag tegül)”, örneklerinde “barıgsak er” varlığı/işi/sıfatı olumlayan, “barıgsak tegül” özneadaki niteliği olumsuzlayan iki örnektir. Buradaki olumsuzluk, “değil (tegül)” ile yapılmıştır. Planlamak deyimi yerine kanaatimizce, “düşünmek” deyimi tercih edilebilir, zira örneklere bakılırsa özne “fiili işlemeyi düşünen, azmeden, hak eden bir öz” olmaktadır. Beşinci form, fâilin, iş işlemek azminden aldığı forma yakın bir formdur. Bu formda fâil bir işi işlemeyi özünde gizlemektedir. İşte fâilin bu içsel halinin ifadesi, Kaşgarlı'nın sıfat dediği şeylerden beşincisidir. Bu tür form ve isimlendirmede ise “-ğlı, -gli” ekleri kullanılmaktadır. “Ben senin yanına gelmeyi/varmayı içimde gizledim, o burada kalmayı içinde kurmuştu (Men sanga barıglı men, ol munda turuglı ol)” örneklerinde olduğu gibi. Örnekler bugün ben sana varıcıyım, o burada turucudur şeklinde ifade edilebilir. Ancak bu fiiller, içsel düşünceden ibarettir ve zihinde olup bitmektedir. Yani aktüaliteye çıkmamaktadır. Biz, bugün bu tür “zihinsel fiillere” zihni varlık diyoruz. O halde bu formdan hareketle Kaşgarlı'nın zihinsel varlığının, hem özneyi hem fiilini (ism-i fâil) ifade ettiğini söyleyebiliriz. Sonuç olarak Kaşgarlı'ya göre bu tür sıfatlar Türk boyları tarafından işletilir (Kaşgarlı, 2006, 2/76).

Netice itibarıyla Kaşgarlı, bir isim olarak öz'den ortaya çıkan fiili, beş tür formla özne yapar ve özneyi fiiliyle isimlendirir. Buna göre öz, kendisinden fiil zuhur/hudûs eder. Fiil, özü açığa çıkarır, duyulur kılar. Fiil de öznesine hem isim hem sıfat olarak verilir. Bu demektir ki öz o bir isimdir, özden tezahür eden fiil özün kendisinin sıfatı olur. Gabain'in (1988, 101) söylediği gibi artık isimle sıfat arasında hiçbir şekil farkı kalmaz. Bu farksızlığın anlamı, Kaşgarlı'nın isim-fiil düalizminden isim monizmine ulaşması demek olur. Yani fâil, hem bir isimdir (öz/kendi),

hem fiildir, ama bu fiil aynı zamanda öz'ün varlık sıfatıdır. Bir öz olarak fâilin, öz/isim ile sıfatı arasında bir fark kalmamaktadır.

5. 'Nesne-Fiil' İlişkisi: 'İsm-i Mefûl'

Sıfatlar, sadece özneye (ism-i fâil) isim olarak verilmez, nesneye de verilir. Başka bir ifadeyle fâilin öz-fiilleri, nesnelerde de bir sıfat olarak zuhur/hudûs eder ve bu durumda nesne de öz'ün bir niteliğini edinir. Edinilen bu fiil-nitelik, Arapçada "mefûl" formuyla ifade edilir. "İsm-i mefûl", Kaşgarlı'ya göre Türkçede fiile "-miş, -mı" eki getirilerek yapılır. Sözelimi "yay kur (ya kur)" cümlesindeki "kur" fiili, -mı eki getirilerek nesneye sıfat/isim yapılır ve yay nesnesi/ismi "kurulmuş yay (kurmuş ya)" olur. Kurmak fiili, yay'a ait değil, bir öz'e (fâil) aittir. Yay, bu özün kurmak fiilini kabul eder ve özün fiilinden etkilenen nesne olur. Özün kurma fiili, nesnenin kurulmuş niteliği olur. Yani fâilden aldığı fiil etkisiyle yalın yay nesnesi etkilenir, diğer ifadeyle etki alır (fillenir), böylece fiil nitelikli yay nesnesi olur. Kaşgarlı'ya göre tesirli ve tesirsiz fiillerin hepsinde nesnedeki fiil-sıfatı ifade etmek için "-miş, -mı" eki eklenir. Mesela "Eve varmış (evga barmış)" örneğinde (Kaşgarî, 2006, 2/77) artık "ev, varılan bir nesnedir." Nesne özün fiiline bağlı olarak özün varlık dünyasına dâhil olur. Kaşgarlı'ya göre "barmış kişi", "kelmiş er" örnekleri böyledir. Varmış ve gelmiş fiilleri artık birer şey'in değil, kişi'nin ve er'in fiil-sıfatlarıdır.

6. Zaman, Mekân ve Alet İsimleri

Hatırlatmak gerekirse Kaşgarlı, dil varlığını isimler ve fiiller olarak kabul etmiş, isimleri ikiye ayırmıştı. Asıl ve türev isimler diye. Kaşgarlı, ayırımında üç türev isimden söz eder. Bu isimler, zaman, mekân ve aletle ilgili isimlerdir. Onların bir isim olarak türeyişlerinin temelinde asıl isim/öz ile onun fiili vardır. Kaşgarlı'nın anlattığına göre zaman ismi, Türkçede -gu ekiyle birlikte zaman ifade eden "oğur (vakit, zaman)" kavramı kullanılarak işin/oluşun/fiilin vakti ve zamanını belirtmek üzere yapılır. Oğur ise vakit, devlet, imkân, fırsat, karşılık, ivaz, hayır, bereket gibi anlamlarına gelir. (Kaşgarlı, 1985, 1/53). "Bu yay kur/ul/acak

vakit değildir (Bu ya kurgu oğur ermes)” gibi. Mekân ismi de zaman ismine benzer şekilde –gu ekinden sonra “yer” kavramı getirilerek fiilin mekânını belirtmek için yapılmaktadır. “Bu durulacak yer değildir (Bu turğu yir ermes)”, “Bu durulması yer değil (Bu turası yer tegül)” örneklerinde olduğu gibi. Oğur kavramı, “ağku” tarzında da olur. “Bu, dağa çıkılacak zaman değildir (Bu tağ ağku ermes)”, yine benzer şekilde “Bu tağ ağası oğur tekül” örneklerine olduğu gibi (Kaşgarî, 2006, 2/83). Üç ismin sonuncusu olan alet-isim de fiilin aletini belirtmek için neng getirilerek yapılır. “Üzerinde yenilen nesne (yegü neng)”, “vurma aleti (urgu neng)”, sordı fiilinden alınan sorgu ismi, hep ism-i alettir. Kanı alma zamanında kanı soran, emen alete denilir. Yani fiili isme dönüştürmektedir. Oğuzlar alet isimlerinde –sı, –si ekini kullanırlar. “Ağaç biçecek/biçen alet (yığaç biçası neng)”, “yemek yenilecek alet (yegesi neng)” örneklerinde olduğu gibi. (Kaşgarî, 2006, 2/84).

7. İsm-i Fâilin Özü (Kendi) ve Mahiyeti

Kaşgarlı'nın dile ve varlığa bakışının özü, bir öz-sıfat ilişkisidir demiştik. Özün etimolojisini ele alanlardan kimisi, “öz”ün Türkçe “ö” fiilinden türediğini, Kaşgarlı gibi kimisi “öz”ün kök isim olduğunu belirtmektedirler. Birinci gruba göre bir isim olarak “ö”, göğüs yani bağır, iç, kendi, sulu yer yani öz, sulu çayır ve ova anlamlarına gelmektedir. Kaşgarlı'ya göre öz, yağ (desem), sağır, dere (vadi), yakın, hısım, akra-ba (garib), kendi (nefs), kalb ve ruh olmak üzere sekiz-dokuz anlama gelmektedir (Atalay, 1986, 4/470). Gabain (1988, 291) ise öze, kendi, vücut, hayat, şahıs, vadi olmak üzere beş anlam vermektedir.

Öz anlamına yakın Türkçede kullanılan bir başka kavram “tüz/tuz/toz/töz” kavramıdır. Başka bir ifadeyle Arap harfleriyle aynı yazılan bu ismin Türkçede farklı anlamları vardır. Birincisi toz (توز), ikincisi halk/tüz (توز), üçüncüsü düz (توز), dördüncüsü tuz (توز) kavramı ve nihayet asıl kök (توز) anlamıdır (Kaşgarî, 1985, 3/123). Sesli harf olarak vav, Türkçe u, ü, o ve ö sesleri yerine kullanılmaktadır. Kavramın “ö” sesiyle okunan tarzı günümüz felsefesinde “ousia-cevher” yerine kullanılan bir terim

olmuştur. Bu kavramsal tespitten sonra Kaşgarlı'nın öz felsefesine bakabiliriz.

7.1. İsim Olarak Öz

Kaşgarlı'nın tespitlerinde isim olarak öz ya doğal ya tinsel bir anlama sahiptir. Sözelimi “dağ özü (tağ özi)” (Kaşgarlı, 1985, 1/46) örneği iki dağ arasında bulunan bir derenin (el-vâdi), sulu bir çayırın veya ovanın adıdır. Bu anlamda “Özü dere uğrağı (Özi kuyı ogragğı)” ile “Atılan ok dağa uğrasa, dağın özü ve kuyusu yırtılır (Tağığ atıb uğrasa özi kuyı yırtılır)” örneğini (Kaşgarlı, 1985, 3/65, 106) verebiliriz. Yine doğal anlamda fiziksel varlık özü için verebileceğimiz “yığaç özi (kalbü’ş-şecera)”, yani “ağaç özü” örneği, hurma ağaçlarının başında çıkan, kendisine hurma göbeği/özü denen ve tadı “süte benzeyen öz” demektir. Dikkat edilirse buradaki öz'ün Arapça karşılığı “kalb” olarak verilmektedir. “Karnım ağrıdı (özüm ağrıdı)” örneği, Kaşgarlı'nın kalb anlamında verdiği öze ait bir başka örnektir. Bu anlamda öz/kalp, insanın bedensel anlamda içini ifade etmektedir. Bu anlamda kullanılan bir başka örnek “Onun içi (özü) boşaldı (Anıng özi boşudu)” (Kaşgarlı, 1985, 3/266) örneğidir.

Bir isim olarak öz'ün üçüncü anlamı, Arapça “nefs” anlamında kullanılmasıdır. Bu anlamda öz ismi, insanın “kendi”ni ifade etmektedir. Sözelimi “O er, kendisini herkesten gizleyendir (Ol er ol özün kişiden abıtgan), O kendi kendine döğündü (ol özin urundı), O kendini öğdü (ol özin öğündü), O kendin benden gizledi (Ol özin mendin abıttı), Beyim kendin korudu, fırsat, imkân aradı, Ulu Tanrı ağırladı, bu yüzden devleti (kut) ve bahtı (töre) yükseldi (Begim özin uğurladı, Uluğ Tengri ağırladı, (anın kut kıv türi toğdı), Bin kişi yolunu bulup özüne, verirler özün onun gözüne (Ming kişi yolugı bolub özinge, bergeler özin anın gözünge)” (Kaşgarlı, 1985, 1/154, 201, 203, 206, 243, 301) gibi. Bu anlamda “Haddini aşma, kendi yararı kendin sağalt (Öz kartıning kartan) (Kaşgarlı, 1985, 2/248), Tilki kendi inine üerse uyuz olur (Tilkü öz yinige ürse üzüz bolur) (Kaşgarlı, 1985, 3/5)” ile “Konuktur anın özü (Yelkin anıng özi)” (Kaşgarlı, 1985, 3/33) örneklerindeki öz

böyledir. Yine “Görklü donu özüne/kendine ... yazsın (Körklüg tonuğ özünge, ... yazsun) (Kaşgarlı, 1985, 1/24)” yani “Güzel elbiseyi, görklü donu kendine (özünge) giydir. Leziz yemeği senin dışındakine hisse yap ve insanlar arasında sesini ayırıncaya kadar misafire ikram et. O kişi, iyilikle kendini insanlara yaklaştırandır (Ol kişi ol özin yagutgan) (Kaşgarlı, 1985, 3/52). O kendinden söz yarattı (ol özindin söz yarattı) (Kaşgarlı, 1985, 2/316). O kendine ekmek ufaladı (ol özinge etmek uvundu) (Kaşgarlı, 1985, 1/202). O kendisine yemiş derdi (ol özinge yemiş terindi) (Kaşgarlı, 1985, 2/146). Yabancıнын yağlı lokmasından kendi (öznüng) kanlı yumruğu daha yeğdir (Kaşgarlı, 1985, 3/43). Sensiz özüm, özledi (Kaşgarlı, 1985, 3/131) örnekleri Kaşgarlı'nın nefis anlamında belirlediği örneklerdir. Kaşgarlı özü ek almış isim olarak da örnekler. Mesela öz Türkçe -ge (-ke) eki alarak kullanılır. Bu ek, Arapça “için (li)” anlamında getirilir. Ekle birlikte yani “özünge” formunda, “kendi başına, kendisi için” anlamı taşır, cümledeki fiilin/işin gerçekten (hakikat) yapıldığını ifade eder. Fiil hakikaten yapılmayıp da yapılır gibi bir görüntü veriliyorsa cümlede “öz” kavramı kullanılmaz (Kaşgarlı, 1985, 2/159).

7.2. Sıfat Olarak Öz

Sıfat olarak öz'den kastımız, özün varlık için bir ayırım olması, ayırımı olduğu tür varlığı, cinsinden ayırmasıdır. Ayırım sıfatı olarak öz, birisi doğal varlıklar, diğeri düşünülür varlıklar olmak üzere iki tür için kullanılmaktadır. Mesela “özlüg (yağlı) aş” örneğinde öz, yani “yağ/lı” kavramı aş'ı diğer aşlardan ayırmakta ve aş'ın yağlı oluş tarzını ve niteliğini ifade etmektedir. Bir başka kullanımda öz, bıçak sapına sıfat yapılmaktadır. Benzer şekilde *Divan*'da öz, sap kavramına, göz kavramına, bitig kavramına sıfat olarak kullanılmıştır. (Kaşgarlı, 2006, 3/377, Bakü 2006). Sözelimi “Bıçak ne kadar keskin olsa, öz sapını yontmaz (Neçe yitik bıçak erse, öz sapın yonumas) (Kaşgarlı, 1985, 1/384)” örneği gibi. Yine öz, gözde sıfat olarak “öz göz” şeklinde (Kaşgarlı, 1985, 1/464); bir başka örnekte “Er, kendi yazısını/kitabını dürdü (er öz bitiğin türdü)” (Kaşgarlı, 1985, 2/145) şeklinde “bitig”le birlikte kullanılmış, öz nite-

lediği varlığı kendi türünden ayırmıştır. Öz bitig, bitiği diğer bitiglerden; öz göz, gözü diğer gözlerden ayırmıştır.

İkinci olarak öz, kişi ve er için kullanılmaktadır. Bu anlamda öz, sıklıkla “kişi” ve “er” kavramlarının ayırımı ve niteliğini ifade etmektedir. Sözelimi “öz kişi” örneğinde öz “sağır” anlamına gelmekte ve kişiyi sağırlik niteliğiyle diğer kişilerden ayırmaktadır. “Bu bizning öz kişi ol.” (Kaşgarlı, 1985, 1985, 1/45, 46) sözünde “öz kişidir” kullanımı “akrabamızdır, yakınımızdır, hısımımızdır” olarak diğer kişilerden ayrılarak kişiye bir yakınlık niteliği yüklenmektedir. Öz kişi, mesleğinde mahir olan sanatkar kimse için de kullanılır. Bu bağlamda kullanılan sonuncu örnek, “öz konukı”dur. Konuk, Kaşgarlı’ya göre misafir anlamındadır (Kaşgarlı, 1985, 1/384). “Öz konukı”, cesetle karışmış olan şeydir ki bu şeye “ruh” denilmektedir (Kaşgarlı, 1985, 1/46; 4/471). Sözelimi “Bardı gözüm yarukı, aldı özüm konukı, kanda erinç kanıkı, emdi özün uzgurur” örneğinde yer alan “özüm konukı” “ruh”tur ve öz metinde Arapça “keskin ze” harfiyle yazılmıştır. “Göz bebeğim gitti, birlikte ruhumu aldı, o şimdi nerede, beni uykumdan uyandırıyor” dizesindeki “özüm konuğu”, “öze ait misafir”dir, öz misafiri diğer misafirlerden ayırmaktadır. Misafirlik ise geçici bir varlık halidir, bu geçicilik hali bedendeki ruh/öz için de geçerlidir.

7.3. Fiil Olarak Öz

Kaşgarlı eserinde fiil olarak özü iki şekilde kullanılmaktadır. Birincisinde özü, “olmak” fiiliyle birlikte kullanılmaktadır. Bu kullanımda öz, fiilin, varlık, varoluş anlamını belirlemekte, öz, fiile yakınlık, hısımlık niteliği vermektedir. Sözelimi “Değme kişi kendi olmaz, yat hısım olmaz (Tegme kişi öz bolmas, yat yaguk töz bulmas) (Kaşgarlı, 1985, 1/433) örneğinde biri öz-olmak, diğeri töz-bulmak üzere iki kavram kullanılmış, fiillerin her kullanımında fiilin oluş tarzına işaret edilmiştir. Bu kullanımda fiiller, öz’ün yardımcı fiilleri olmuştur. İkincisinde Kaşgarlı, özü, -le ekiyle fiilleştirmekte, -ş ekiyle çoklukta müştereklik sağlamaktadır. Sözelimi özleşdi fiilinde böyledir. “Geyikler birbiri ardınca özleşti (Iwık birbirge özleşdi) (Kaşgarlı, 1985, 1/239) örne-

ğinde bütün geyikler bir geyik/öz gibi olup bütünleşip birlikte yürümüştür.

8. Yüklem Olarak Öz Fiili: Yüklem ve Mahiyeti

Aristoteles'in *Yorum Üzerine* adlı eserinde belirlediğinden hareketle ifade etmek gerekirse, fiil sözde yüklem olarak yer alır. Bu yüklem, yüklem konuda bulunduğunu -dır, vardı, var olacaktır, gibi fiillerle doğrular veya inkâr eder. Kaşgarlı'nın kullanımlarındaki yüklem olarak öz fiilini ise ikiye ayırmak mümkündür. Birincisi özün fiilleşmesi, yani onun "özleşmek" fiil formuyla yüklemde var olmasıdır. Bu tür fiilden-yüklemden yukarıda söz ettik. İkincisi özün fiillerinin, öze birer nitelik (sıfat) olarak yüklenmesidir. Bu tür fiiller, Kaşgarlı'nın isme sıfat olarak verilen fiiller kategorisine aittir. Bilindiği gibi yüklem, bir cümlenin/önermenin temel unsurudur. Yüklem ya isim-fiildir veya fiildir. Varlığın olumlanması veya olumsuzlanması onlarla gerçekleşir. Yüklem, isim, sıfat, sayı, zamir yahut bir fiil formuyla yüklemde yer alabilir. Yüklem konuyla ilgili ismi, ilgiyi, yaklaşmayı, bulunmayı, ayrılmayı, vasıtayı, yönü, eşitlik hallerini aldığı eklerle ifade edebilir (Gabain, 1988, 122). Bu anlamlarda yüklem, sahip olmayı veya olmamayı, zorunluluğu veya zorunsuz olmayı, vb. anlatır. Yüklem konudaki varlığını tasdik veya inkâr anlamında *Divan*'da kullanılan kavramlar "bar-yok", "gerek", "bol ve turur" gibi kavramlardır (Atalay, 1986, 4/66). Konu, yüklemdeki bu kavramlarla nitelenir. Yani bu fiiller, tasdik ve inkâr fiilleridir.

Şimdi öz'ün yüklemdeki varlık hallerine (isim ve niteliklerine) daha yakından bakabiliriz.

9. Sözün Yüklemi Olarak Bar İsmi ve Türevleri

9.1. Bar (Var) İsmi ve Mahiyeti

Var (bar) Türkçede hem isimdir hem fiildir. Kaşgarlı "bar" kavramına, var/dır yani mevcut, büyük/iri, varmak, gitmek, ortaya çıkmak (peyda olmak), vermek anlamlarını vermektedir (Atalay, 1986, 4/66). Anlamların birincisi isim, ikincisi sıfat, üçüncüsü fiildir. Kaşgarlı bir

kavram (harf) olarak var'ın tanımını da yapmaktadır. O şöyle demektedir:

“Bar, bir şeyin varlığını ve o şeyin mahallinde hazır olduğunu, hazır bulunduğunu haber veren kavramdır/harftir (بار- حرفٌ يُنبئُ عن وجودِ الشيءِ) (Sende para var mı? (Sende yarmak bar mu?) (Kaşgarlı, 1985, 3/147).”

Azeri yayında bu tanım, bir şeyin bir yerde olduğunu gösteren söz, diye çevrilmiştir (Kaşgarî, 2006, 3/149). Kanaatimizce Kaşgarlı'nın tanımı, Türkçe ontoloji için önemli bir tanımdır. Tanıma dikkat edilirse Kaşgarlı var'la ilgili üç şey söylemektedir. Öncelikle o bir kavramdır (harf). İkinci olarak var kavramı (bar harfi), el-şey'in varlığından (vücûdu'ş-şey) haber vermektedir. Üçüncü olarak, şey'in mahallinde bulunuşundan söz etmektedir. Farabi, tanımın kastettiği vücûdü'ş-şey için “mevcûd”u kullanmaktadır. Bir diğer Türk dili sözlük yazarı Esirüddin Ebû Hayyân el-Endülüsî *Kitâbu'l-İdrâk li'l-lisâni'l-Etrâk*'ta bar'a, “mevcûd” anlamı vermekte, “yok”un mukabili yani “madûm”un mukabili olduğunu ve her ikisinden herhangi bir fiil türetilmediğini (بَرٌ - مَوْجُودٌ) (Endülüsî, 1930, 29) söylemektedir (Endülüsî, 1930, 29).

Yine “bar” kavramı, Kaşgarlı'ya göre bir fiil olarak Arapçadaki nâkıs fiillerden “kâne, sâra, vb.” ile anlamdaştır, “yoktur, değildir (leyse)” kavramının da karşıtıdır (Görkaş, 2020, 1/241-166). Türkçede ise bu karşıt kavram “yok” kavramıdır. (Kaşgarlı, 1985, 2/147). *Divan*'ın üçüncü cildinde “yok” kavramının “leyse” anlamına gelen bir harf olduğunu söyler ve buna “O burada yok (ol munda yok)” örneğini verir (Kaşgarî, 1335, 3/105). “Bar” kavramı, özünde bir isimdir ve örnekte fiil olarak kullanılmaktadır. O nedenle bugün “var” kavramı “isim-fiil” olarak isimlendirilmektedir. İsim fiilin kesin bir anlamı yoktur, eklendiği fiile *varlık anlamı* kazandırır. Yani “olma”yı ve bir halde “bulunma”yı ifade eder. O nedenle bu fiile “cevher fiili” adı da verilir. Bu cevher ya da var fiili, şimdiki zamanda sadece bir ektir, kök bir isimdir. Mesela “Ben öğretmenim” cümlesinin var karşılığı isim fiili “-im, -ım, vb.” ektir. Olumsuzu “Ben öğretmen değilim” cümlesidir. Üçüncü şahısta ise bu ek fiil, bilindiği gibi “-dır, -dir, -tır, -tir, vb.” ektir (Göker, 1998, 168),

bu ek mantık terimiyle 'bağ'dır. Üçüncü olarak "bar" kavramı, varlığın bir sıfatıdır. Sıfat "bar", "büyük", "iri" anlamına gelmektedir. Kaşgarlı, sıfat bar'a, "büyük/iri içde (bar yiğde)"yi örnek verir (Kaşgarlı, 1985, 2/147), sıfat bar'ı Arapça fâil formunda "bârığ" şeklinde örnekler. Söz-gelimi "Var olan öne konya yok sayılmaz (bârığ otu tutsa yokka sanmas) (Kaşgarlı, 1985, 2/28); yine "O, gidiş gitti (Ol barığ bardı) (Kaşgarlı, 1985, 2/40)" örneği böyledir. İkinci örnekte, eğer bir yazım yanlışlığı yoksa, yani ilk hecede uzatan bir elifin yazılmaması durumunda, varlık ifade eden ek "-ığ" eki olacaktır. Cümlenin anlamı bu ekle "O giden/gidici gitti, o varan/varıcı vardı" olacaktır. Kaşgarlı bu örneği, mastarlar kitabında vermektedir. Bu demektir ki Kaşgarlı'da var, birisi 'şey'in varlığı "vücûd", ikincisi yok'un (leyse) zıddı "kâne, vb." nâkıs fiildir. Üçüncüsü özneye ait varoluş fiili (yani şey/nesne, varlık/vücûd sıfatı, var/dır yüklemi) olmak üzere üç şekilde kullanılmaktadır. Üçüncü anlamıyla var, bilgi veren bir bağ/yüklem/dır.

9.2. Bar'ın Barlığ (Varlık) Türevi

Barlığ, bâr'ın bir türevidir. Kaşgarlı varlık'ı (barlığ) "zengin/varlık adam, mallı kimse" anlamında "bârlığ er" ile örneklemektedir. Bu örnekte bar, bârlık (بارلغ) şeklinde uzatan bir elifle yazılmıştır (Kaşgarlı, 1985, 3/438). Bugün bu kavrama teknik terimle "varlık" diyoruz. Var ismine "-lık" eki getirilerek isimden isim yapılmıştır. Büyük anlamıyla birlikte düşünülürse, varlık, büyüklük, irilik anlamına da gelecektir. Var ve varlık, bugün birbirinin yerine de kullanılmaktadır. O halde acaba "-lık, -lik" ekleri Türkçede bir isme hangi sebeplerle eklenmektedir. Varlık'ın var'dan farkı var mıdır? Türetilen bu isim, acaba köke bağlı ne tür bir varoluşu ifade etmektedir?

Dil alanında yazılan eserlere baktığımızda, eklerle türetilen isimlerin kök anlam için, "mekân, nitelik, yasal bağıntı, hal/durum" kategorilerini ifade etmek üzere kullanıldığını söyleyebiliriz. Mesela ormanlık, taşlık, zeytinlik, kömürlük, odunluk, çöplük kavramları, kök varlığın yerini (mekân ve mahal) belirtmektedir. Diğer bir ifadeyle "mekânlı varlık" yahut ismin mekânı, yani Arapça karşılığıyla "ism-i mekân". Çünkü

kömürlük, kömür konulan mahaldir (Vasfi, trs., 32). Çamlık, söğütlük, çalılık, kavaklık, vişnelik gibi örnekler hem kök var'ı ve mekânı hem genel topluluğu ve çokluğu ifade etmektedir. Yine benzer bir kullanımda başlık, kulaklık, sebzelik, kaşıklik, yağmurluk, önlük gibi örnekler, yer (mekân ve mahal) yanında bir aleti ve nesneyi ifade etmektedir. O halde kök nesnenin mekânsal varoluşu hepsinde ortaktır. Bu anlam, Kaşgarlı'nın mahallinde hazır olan dediği ikinci var'dır, diyebiliriz.

Mekânlı varoluşta hem çokluk hem birlik söz konusudur. Mekânlı varlık örneklerinde, ormanlıkta orman mutlaka vardır. Zeytinlikte zeytinler vardır. Diğerleri de böyledir. Ancak kömürlükte her zaman kömür olmayabilir. Tükenebilir. Bu durumda kömürlük, sadece bir mekândan ibaret kalır. O halde mekânlı varlık, nesne/isim+mekân'dır, ama nesne olmadığında nesnesiz/isimsiz mekândır (var+değil-mekân). Yine varlık kavramı, bir aracı (kök anlamlı bir aleti) ifade ederken, başka bir anlamıyla birliği ve çokluğu içerecektir. Mesela aylık ücret, baklavalık un, dolmalık biber, gömleklik kumaş, hediyelik eşya, mevsimlik iş, vb. örnekler, kök varlıkla bir başka varlığın sıfatı olmuş ve özelleşmiştir.

Beyazlık, karalık, kırmızılık, morluk gibi örneklerde ise -lık ek'imiz renklere bitişerek varlıktaki bir renk niteliğini, bir oluşu bildirmektedir (Vasfi, trs., 32). Avukatlık, kaymakamlık, rektörlük, müdürlük, komutanlık, bakanlık gibi örnekler de iki anlam içermektedir. Birincisi yine birer mekândır yani makamdır, ikincisi insanın mesleğini, rütbesini vb., diğer bir ifadeyle insanın sonradan edindiği bir özelliğini, bir durumu/hali ifade etmektedir. Ancak her ikisi de birer oluşturmaz. Birlik, beşlik, altılık, binlik, onluk, yüzlük, bütünlük gibi örneklerde olduğu gibi sayılara eklendiğinde, varlıktaki birlik ve bütünlük niteliklerini; analık, oğulluk gibi örnekler bağıntıyı bildirmektedir. Zaman isimlerine eklendiğinde yaz gibi, kış gibi, mekâna ilaveten yine birer sıfat olur. Kışlak/kışlık, yazlık gibi. Duyumculuk, Akılcılık, Deneycilik, Sezgicilik, Atatürkçülük, Olguculuk, gibi örneklerde ise -ci, -cı, -cu, -cü eklerinden sonra gelir, fikrî felsefî akımları, yani zihnî birer varlığı ifade eder. Bunlar, varlık türevi; mekânlı-var, nitelikli-var, araç-alet var, sahip olmak, birlik-çokluk, birlik-bütünlük ve zihinde-var şeklinde ifade edilebilir.

9.3. Bar Fiili

Kaşgarlı, barmak fiilini geçmiş, gelecek ve geniş zaman formlarıyla kullanır. Sözelimi Kaşgarlı eserinde bâr fiilini “bardı, bardım, bardum, bardımız, barduk, bardınız” gibi çekimli olarak kullanmaktadır. “Barırsak, barıksa-dı” formuyla varma isteği için kullanmaktadır (Atalay, 1986, 4/67, 68; 3/372). Yine “bargay” formuyla gelecek zamanla ilişkili kullanılmaktadır. “O eve varacak (Ol evge bargay)” (Kaşgarlı, 1985, 2/66). Bar fiilinin iyelik eklerine göre çekimli kullanımı, dilsel bir meseledir. Buna karşılık fâil formu olan “varan/varıcı (bardacı)” ontolojik anlamda kullanılmaktadır (Atalay, 1986, 4/67). Yine bu anlamda fâil için “bargân” formu, yüklemde kullanılmaktadır. “O adam o eve varandır (Ol er ol evge bargan)” (Kaşgarlı, 1985, 2/53). Yine o, geniş zamanda “barır” şeklini kullanır. Mesela “nereye varacağı belirsiz (kanca barır belgüsüz)” (Kaşgarlı, 1985, 1/354). “O varır (ol barır), Adam vardı (Er bardı)” (Kaşgarlı, 1985, 2/35, 38) gibi. Tümleçte mastar olarak kullanımı “O bir geliş geldi (Ol barmak bardı), Adam varırken döndü (Er barır erken kadıttı)” (Kaşgarlı, 1985, 2/63, 301) gibi. Bâr'ın fiil/yüklem olmasına şu örnekler verilebilir: “Boyda ne uç bar; Ne işin var (Ne işing bar); Onun bana sözü var (Aning manga ayıku bar); Onun ne cüreti var (Aning ne şatı bar); Var olan bakır, yok olan altın (Bar bakır, yok altun); Onun dutarı var (Aning tutuğu bar); Kuyuda su var (Kuzugda suv bar); Onun bana bir at borcu var (Aning manga bir at bergüsü bar)” (Kaşgarlı, 1985, 1/44, 47, 84, 320, 360, 373, 427).”

10. Sözü'nün Yüklemi Olarak Turur Fiili

Kaşgarlı'nın *Divan*'ında varlık için kullanımını örneklediği kavramlardan biri “turur” kavramıdır. Bir yüklem olarak “turur”un kökü, “tur”dur. Tur; durmak, çıkmak, yükselmek, ayakta durmak (kaim olmak), kalkmak ve zayıflamak anlamlarına gelmektedir (Atalay, 1986, 4/653, 654). Turur'un anlamı “odur” demektir. Kaşgarlı bu anlamı, “O taşır (Ol taş turur)” sözüyle örnekler. Yine bir diğer örneği, “O kuştur (Ol kuş turur)” şeklindedir. Kaşgarlı'ya göre bu söz bağ/lantıs/ıdır. Yani felsefede bu konu ve yüklem “bağ”ıdır. Kaşgarlı'ya göre bu “bağ-

fiil”in Arapçadaki anlam eşiti “yaraşır=gerekir anlamına gelen “yenbağı” sözüdür. “Turur” fiilinin Türkçede olduğu gibi yenbağı fiilinin de Arapçada mazisi ve mastarı yoktur. (Kaşgarlı, 1985, 2/6-7; 2006, 2/42).

Ebû Hayyân el-Endülüsi turur’u, “dur” kavramıyla (lafız) özdeş olarak vermektedir. Endülüsi’ye göre “Dur - isim cümlesinde vurgu için habere ve haber dışındakine eşlik eden bir lafızdır. Bazı durumlarda dal harfi tâ harfine dönüşür ve durur veya turur denilir. (دُرُّ - لفظة تصحب الخير) (وغيره للتوكيد وتبدل داله طاءً في بعض المواضع وقد يقال (دُرُّ) او (طُرُّورُ)”). (Endülüsi, 1930, 48).

Kaşgarlı’ya göre mazisiz ve mastarsız kullanımına karşılık “turur” fiilinin muzari formu Türkçede, fiillerin hepsinde “r” harfi getirilerek yapılır. Kök kelimenin sonunda “r” harfi bulunması durumunda muzari için ikinci bir “r” harfi getirilir. Bu durumda birinci “r” kavramın asıl harfi, ikinci “r” muzari ve istikbal harfi olan “r” olur. Kaşgarlı ikinci ciltte “bardı” fiilinin muzarisinden söz ederken “turdu” fiilini aynı özelliklere sahip bir ikinci fiil olarak örnekler ve buna “Ol yukarı turur” örneğini verir. Bar’dan barır, tur’dan turur gibi. Sözelimi “O ayağa kalkar (Ol yukarı turur)” örneğinde olduğu gibi. (Kaşgarlı, 1985, 2/34, 35). Bir özne fiilinin oluşunu ifade eder. İkinci olarak turur, bir muzari ve istikbal fiilinden sonra gelir. Bu anlamda turur kavramı, birinci fiildeki oluşa ve mevcudiyete süreklilik kazandırır. Sözelimi “İdil suyu akar *turur*, kaya dibi döver turur, balık telim baka *turur*” (Kaşgarlı, 1985, 1/73) gibi. Bu örneklerde turur, dibi dövmek ve bakmak fiillerinin birer yardımcı fiili durumundadır. Varlık alanına çıkan fiillere süreklilik niteliği kazandırır. Varlığın ifadesinde üstlendiği fonksiyonlara bakılırsa turur barır’ın, tur var’ın öz/eş/deşidir. Sonraki tarihsel süreçte her iki kavram “var-turur” formuyla tekleşecektir.

11. Ol İsmi ve Ol (Bol) Fiili

Kaşgarlı’nın dilsel varlık kavramlarından ikisi de ol ismi ile ol (bol) fiilidir.

11.1. Ol ismi

Kaşgarlı Mahmut, dilsel varlık kavramlarından birisi olan “ol” kav-

ramını, üç kategoride kullanmaktadır. Birincisi işaret zamiri '(hüve ..., veya enne+hu ...) veya işaret sıfatı (zâlike ...)' olarak 'ol'; ikincisi '-dır (... hüve ...)' yüklem bağı karşılığı olarak 'ol', üçüncüsü ikili 'harfi inne ... hakikaten' formu olarak 'ol ... ol' formundaki 'ol' (Görkaş, 2020, 1/241-166).

Bir zamir olarak "ol (hüve)", Arapçada isim grubundandır ve o, ya isim cümlesinde kullanılır, bu kullanımda özneyi ifade eder veya -dır yüklem-bağı olarak kullanılır. Öznede kullanıldığında cümle başında ayrık (munfasıl) olarak yazılır. Bu kullanımında ol (hüve), bir isimdir. Mesela Arapçadaki "O böyle dedi (kezâ kâle hüve)" anlamında Türkçede "Ol andağ aydı" ifadesi kullanılmaktadır. Yine "O sabretti (Ol serdi), O ağaç kesti (Ol yıgaç kesdi), O üzüm sıktı (Ol üzüm sıkdı)" örnekleri de böyledir. (Kaşgarlı, 1985, 2/7, 11). Yani ol-ismi, bir zamir-öznedir. Ol kavramının isim cümlesindeki ikinci kullanımında ise 'ol', bir bağlaç yani yüklem-bağ olarak kullanılır. Bu durumda ol, 'odur' anlamıyla yüklem-görevi üstlenir. Âşık Paşa'nın "Âşık ol âşık ki ..., Âşık ol kim bulasın ..., (Âşık Paşa, 2000,76, 145, 156)" kullanımlarını örnek verebiliriz.

Üçüncü olarak ol (hüve) Kaşgarlı'ya göre Arapçada işaret sıfatı olarak kullanılır. Kaşgarlı bu kullanımı "zâke", "zâlike" karşılığı olarak ifade etmiş ve "o kişi (ol er)" ile örneklemiştir. "Ol er" kullanımı, Kaşgarlı'ya göre Arapça "zâlike'r-racülü" demektir. Ebû Hayyân el-Endülüsî de ol'un hüve ve zâke anlamına geldiğini söylemekte, güzelleştirme anlamıyla övgüde "ol sağ" formuyla, aferin anlamında "oley" formunda kullanıldığını belirtmektedir (Endülüsî, 1930, 21).

Ol'un dördüncü kullanımı, isimlerde ve fiillerdeki varlık anlamını güçlendirmek için tekit harfi olarak kullanılmasıdır. Tektit harfinin, ilk felsefe tercümelerinde Arapça varlık karşılığı kullanıldığını Farabi'nin açıklamalarından biliyoruz. Kaşgarlı harf-i inne'nin varlık karşılığı kullanımına "O hakikaten benim oğlumdur (Ol menin oğlum ol)" örneğini vermekte, bu örneğin "ennehu'bnî hakikaten" anlamında olduğunu belirtmektedir. Türkçe özgün örnekteki birinci "ol", Arapça örnekteki muttasıl "hu (ennehu)" zamiri yerine, yani munfasıl "hüve" yerine;

ikinci “ol”, “hakikaten vardır (inne harfi)” anlamında kullanılmış, “oğlumun varlığı” kesin olarak olumlanmıştır. Türkçede varlığı olumlamak, yukarıda geçtiği gibi, ya “vardır” veya sadece “-dır” ekiyle yapılmaktadır. Bunlar bar ve tur harfleriydi. Onlara ilaveten üçüncüsü de “ol ... ol” formundaki ikinci ol’dur. Dolayısıyla bu ol, klasik Türkçede “varlık”ı veya “vardır”ı ifade eden Arapçada inne-harfi karşılığı kullanılan bir “hakikat” kavramıdır. Kaşgarlı bu anlamda “Ol avga barmış ol” cümlesini, Arapça “hüve kad zehebe ila’l-beyti hakikaten” anlamıyla örneklemiştir. Örnek cümlede birinci ol hüve anlamında, ikinci ol “hakikattir” veya “hakikaten vardır”, anlamında varlığın gerekliliğini yani onun gerçekten eve vardığını tekiden kullanmıştır. Netice itibarıyla Kaşgarlı, varlığı ifade etmek üzere “ol” kavramının, Türkçede dört ayrı dilsel formda (işaret zamiri ve işaret sıfatı, bağ ve harf-i inne) ve genel iki kategoride (özne ve yüklem) kullanıldığını belirtmektedir.

12. Ol (Bol) Fiili

Kaşgarlı, isim için “ol” kullanmış, Arap dilinin dört formu yerinde kullanıldığını belirtmiştir. İsim olarak ol, isim cümlesinde ve şiir dilinde yaygın kullanılan bir kavramdır. Fiil olarak ise Kaşgarlı “bol” formunu vermiştir. Sözelimi “oldu” fiilinin kök fiili “bol”a Kaşgarlı, geçmiş zaman şekliyle *Divan*’da birinci ciltte on dokuz, ikinci ciltte dört, üçüncü ciltte on yedi olmak üzere toplamda kırk örnek vermektedir. Mesela “O bize gelesi oldu (Ol bizge kelesi boldı), Elbise kirlendi (Ton kakaç boldı) yani kir oldu; Gök dumanla örtüldü (Gök yörgök boldı) yani duman oldu (Kaşgarlı, 1985, 2/69, 285, 289). “Halk sıkıştı (Budun yuş boldı), yani sıkış oldu, Kısırak kısır kaldı (Bî kısır boldı), Adamın gözüne duman indi (Er közi bus boldı); Koç katımı oldu (Koy kögi boldı); Tipi/bora oldu (Kaz boldı); Onun öldü/helak oldu (Anın oğlı yas boldı); Korkunç kıyım oldu (Korkunç kıyım boldı); Bu işte zaman geçti (Bu ışka büte boldı); Az zaman geçti (kibe boldı) (Kaşgarlı, 1985, 3/4, 88, 124, 132, 147, 159, 168, 217).” Fiil “bolur” formuyla geniş zamanda kullanılır. “Tenbele eşik dağbeli olur (Ermegüğe eşik art bolur); O hayrı ve şerri (us) ayırt etti (Ol us boldı); Elbise kirlendi (Ton iş boldu); İki

bey birbiriyle barıştı (İki beg birle il boldu); Adam um hastası oldu (Er um boldu); Yol uğurlu olsun (Yol uğur bolsun); Asker on gün eğlendi/dinlendi (Sü on kün örük boldı) örnekleri (Kaşgarlı, 1985, 1/42, 36, 37, 49, 53, 69)” fiilin diğer örnekleridir.

Fiilin bolur, bolgalı, bolgıl, bolgu, bolıp, bolmuş, bolsa, bolsun, bolup, bolma, bolmas, bolmagu gibi türevleri de vardır (Atalay, 1986, 4/102, 103). Türevler sıfat olarak da kullanılır. “Öküz olacak buzağı bellidir (Boldacı buzağı öküz ara belgülük) (Kaşgarlı, 1985, 1/528)” örneğinde olduğu gibi.

Sonuç

Üç hususu belirterek çalışmayı sonlandırabiliriz. Birincisi *Divânü Lügâti't-Türk* Arapça yazılmış Türkçe bir sözlüktür ve Türk dili gramerini ortaya koyan ilk eserdir. İkinci olarak Kaşgarlı bir filozof değildir, ama onun dile bir bakışı vardır ve o, dile bakışta monisttir. Kaşgarlı dili “isim”le temellendirmekte, isim Tanrı tarafından şey’e verilmektedir. Şey, verilen isimle varlık olmaktadır. Üçüncü olarak Kaşgarlı, Türkçe ontolojinin kavramlarına dair açıklamalar yapmaktadır.

Kaşgarlı'nın monizmine göre reel hayatta iki mülk sahibi (Arap ve Türk) yönetici vardır. Birisi dinî yönetici olan Haşimiler, diğeri siyasal yönetici olan Türklerdir. Onlara bu ismi veren Tanrı'dır. Kaşgarlı, iki yöntemle eserini yazar. Birincisi Arapça dil çalışmaları örneğinde Türk dili çalışması yapmaktır. İkincisi müşahede ve derlemelere dayanmaktır. Kaşgarlı, Türklerin ve Türkçe konuşanların diyarını gezer, dolaşır, kaynak ve veri toplar, eserini hazırlar. Türkçe grameri ve sözlüğünü Arap dilinde yazar, iki dilin karşılaştırmasını yapar.

Kaşgarlı'ya göre dilin (yani hem Arapça hem Türkçe'nin), iki esası vardır: isim ve fiil. Bu bağlamda düalisttir. Ancak Kaşgarlı'ya göre fiil isimden ortaya çıkar ve ismin sıfatı olur. Fiillerin isimlere sıfat verildiğini söylemesi ve kabulünden dolayı dile bakışta monisttir. Ona göre İsim, “etkin-isim”dir (ism-i fâil), yani kendisinde belli bir fiilin hudûs ettiği özdür. Öznenin fiilinden etkilenen isimler fiillenmiş/fiilli isimlerdir (ism-i mefûl). Yani öznenin etkinliğine bağlı olarak dilsel varlık

olur. Zaman ismi, alet ismi, mekân isminin hepsi böyledir. Varlıkları isme bağlıdır. Kaşgarlı bu düşüncelerini ism'in aldığı Türkçe eklerle örnekler. Kaşgarlı'nın dil düşüncesi, Kelam'ın isim-müsemma teorisiyle yorumlanabilir görünmektedir. Türk isminin müsemması etkin-özdür, fiil sahibi öznedir, teknik terimle ism-i fâildir. Varlık ise, bu etkin öz ve onun ilintileridir. Bunlar, nitelik, zaman, mekân, fiil ve infial (mefül) kategorileri olarak değerlendirilebilir. Burada tekrar edelim: Monizm, düalizm, fiil, infial gibi kullanılan felsefî terminoloji Kaşgarlı'ya ait bir terminoloji değildir. Onlar, Kaşgarlı'nın dil düşüncesinin felsefî açıklık ve anlaşılabilirlik kazanabilmesi için tarafımızdan kullanılmıştır.

Aristoteles'in "Fiil, sözde yüklem olarak yer alır" ifadesinden hareketle ifade etmek gerekirse, Kaşgarlı'nın ontolojisi (varlık fiilleri) şöyle belirtilebilir: Etkin öz/ism'in sözde yüklem olarak yer alan fiillerinden birisi var (bar) fiilidir. Yani bar ismi, Türkçede isim ve fiil olarak kullanılmaktadır. İkinci olarak bar, 'el-şey'in varlığını (vücûd) haber vermekte, onun mahallinde hazır olduğunu bildirmektedir. Üçüncü olarak zıddı "yok"tur. Var ve yok zıt fiilleri Arapçanın kâne ve leyse nâkıs fiillerinin ve "mevcûd" ve "madûm"un Türkçe mukabilleridir. Türevi barlığ (varlık) ise mekânlı-var, nitelikli-var, araç-alet var, sahip olmak, birlik-çokluk, birlik-bütünlük ve zihinde-var'ı ifade etmektedir. Kaşgarlı'da öznenin sözde yüklem olarak yer alan bir diğer varlık fiili, "turur" fiilidir. Turur, -dur, -dır formuyla fiil/yüklem ve eki olur. İsim cümlesinde, habere ve haber dışındakilere vurgu için eşlik eder. Bazı durumlarda ek'in dal harfi, tâ harfine dönüşür. Türkçede "durur" veya "turur" denilir.

Kaşgarlı'nın monizminde söz edilmesi gereken bir diğer husus, öz'ün yani ism'in yerine kullanılan ism'e delalet eden "ol" sıfat ve zamiridir. "Ol" kavramı, hem etkin-öz yerine, hem fiili yerine kullandığı özgün bir kavramdır. Ol, hem zamir (hüve) hem sıfat (zâke, zâlike) olarak özne için kullanılmakta, hem isim cümlesinde yüklem için yani -dır fiili (hüve) yerine kullanılmaktadır. Ayrıca Arapçanın varlık için kullandığı "harfi inne ... hakîkaten" kalıbı yerinde "ol ...ol" formuyla isim

cümlesinde tekit ve bağ için kullanılmaktadır. Son olarak Kaşgarlı'nın sözde yüklem olarak, “bol” fiil formundan söz ettiğini belirtebiliriz.

Kaynakça

- Ali Vafî. *Nazari ve Ameli Osmanlıca Sarf ve Nahiv Dersleri*. b.y.: Nâşiri Tefey-yüz Kitabhanesi, Beşinci kısım, Araks Matbaası, ts.
- Asker, Ramiz. *Mahmud Kaşgarî, Divânu Lüğati't-Türk 1*. neşr. Ramiz Asker, Bakı: Azerbaycan Milli İlimler Enstitüsü, Ozan Neşriyat, 2006.
- Âşık Paşa. *Garibname 1-2*. haz. Kemal Yavuz, İstanbul: Kültür Bakanlığı, 2000.
- Atalay, Besim. “Divanı Lüğati't-Türk Nasıl Bir kitaptır? Niçin Yazılmıştır?”. *Divanu Lüğati't-Türk Tercümesi 1*, Ankara: Türk Dil Kurumu, 1985.
- Atalay, Besim. *Divanı Lüğati't-Türk Dizini Endeks*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 1986.
- Doğan, Yusuf. “Kâşgarlı Mahmûd'un Dîvânü Lüğâtî't-Türk Adlı Eserinin Dilbilim Açısından İncelenmesi”. *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Tokat İlmiyat Dergisi = Tokat Journal of Ilmiyat]*, 4/(2), 1-19, 2016.
- el-Endülüsî, Esirüddin Ebû Hayyân. *Kitâbu'l-İdrâk li'l-lisâni'l-Etrâk*. yay. Cafe-roğlu, İslambul: Matbaatü'l-Evkaf, 1930.
- Fortacı, Talha. “Kaşgarlı Mahmud'un “Divan-ı Lüğati't-Türk” Adlı Eserinin Dinler Tarihi Perspektifinden Bir Kritiği”. *Türk ve İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi = The Journal of Turk & Islam World Social Studies*, 3/(8), 109-118, 2016.
- Gabain, A. Von. *Eski Türkçenin Grameri*. çev. Mehmet Akalın, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988.
- Göker, Osman. *Üniversite Öğrencileri İçin Türkçe*. Ankara: 1998.
- Görkaş, İrfan. “İslam Metafiziğinin Türk Diliyle Buluşması: Âşık Paşa'da Varlık Kavramları”. *14. ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri*, ed. Murat Demirkol vd., Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, 2020, ss. 241-266.
- Kaçalın, Mustafa S. “Dîvânü Lüğâtî't-Türk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 9/446-449. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kaşgarlı Mahmud. *Divanu Lüğati't-Türk Tercümesi 1-2-3*. çev. Besim Atalay, Ankara: Türk Dil Kurumu Basımevi, 1985.

- Kayadibi, Fahri. “Kaşgarlı Mahmud ve Divan-ı Lügati’t-Türk’te Eğitim ile İlgili Kavramlar”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darulfunun İlahiyat]*, 18/1-21, 2008.
- Mahmud b. el-Hüseyn b. Muhammed el-Kaşgarî. *Dîvânu Lüğâti’t-Türk, I, II*. Musahhah Muallim Rifat, Darulhilafe: Matbaa-i Amire, 1333.
- Mahmud b. el-Hüseyn b. Muhammed el-Kaşgarî. *Dîvânu Lüğâti’t-Türk, III*. Musahhah Muallim Rifat, Darulhilafe: Matbaa-i Amire, 1335.
- Mahmud Kaşgarî. *Dîvânu Lüğâti’t-Türk, I, II, III*. neşr. Ramiz Asker, Bakı: Azerbaycan Milli İlimler Enstitüsü, Ozan Neşriyatı, 2006.
- Özkan, Mustafa. *Türk Dilinin Gelişme Alanları ve Eski Anadolu Türkçesi*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 1995.
- Yaran, Cafer Sadık. “Kaşgarlı Mahmud’un Divanü Lugati’t-Türk’ünde Erdem ve Bilgelik”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darulfunun İlahiyat]*, 18/23-48, 2008.



أثر اللغة التركية في اللهجة العراقية المعاصرة
ÇAĞDAŞ İRAK LEHÇESİNDE TÜRKÇENİN ETKİSİ
The Impact of Turkish on Contemporary Iraqi Dialect

Ömer ACAR

Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü
Ankara / Turkey
Assoc. Dr., Ankara University Faculty of Divinity, Department of Basic Islamic Studies
Ankara / Turkey
oacar@ankara.edu.tr, Orcid: 0000-0002-5266-4840

Ahmed Mukhlif OBEID

Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü
Ankara / Turkey
Dr., Ankara University Faculty of Divinity, Department of Basic Islamic Studies
Ankara / Turkey
ahmed_mukhlif@yahoo.com, Orcid: 0000-0002-4346-4783.

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 15 Temmuz 2021 / July 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 15 Kasım 2021 / November 2021

Yayın Tarihi / Published: 31 Aralık/December 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2021

Cilt / Volume: 20 **Sayfa/Pages:** 43-57

Atrif / Citation: Acar, Ömer-Obeid, Ahmed Mukhlif. "أثر اللغة التركية في اللهجة العراقية المعاصرة" Çağdaş Irak Lehçesinde Türkçenin Etkisi [The Impact of Turkish on Contemporary Iraqi Dialect]. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]* 20 (Aralık/December 2021): 43-57.

<https://doi.org/10.51553/bozifder.972017>

Etik Beyan/ Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Ömer ACAR, Ahmed Mukhlif OBEID**).

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Çağdaş Irak Lehçesinde Türkçenin Etkisi

Öz

Dil, insanların ihtiyaçlarını, düşünce ve kültürlerini ifade etmek için kullandıkları bir araçtır. Şüphesiz, ulusların birbirleriyle olan münasebetleri dilsel etkileşimle sonuçlanmaktadır. Dünya dillerinin birbirlerini etkilemeleri konusunda –özellikle İslam dünyasını uzun süre yöneten Osmanlı hilafetinin dili olan Türkçeden bahsediyorsak– hiçbir şüphe yoktur. Bölgenin ve dünyanın en eski ve en önemli dillerinden olan Türkçe, Arap dili ve Arap lehçelerinden etkilendiği gibi tarihsel süreçte onları da etkilemiştir. Irak lehçesi üzerindeki etkisi ise önemli boyutlardadır; ayrıca bu etki sadece kelimelerle sınırlı kalmamış, terkiplerin ötesine geçmiştir. Söz konusu etkinin en önemli nedenleri arasında; Irak'ın asırlarca Osmanlı hilafeti altında yaşaması, iki ülkenin birbirine komşu olması ve aralarındaki ticari-kültürel ilişkiler sayılabilir. Bu çalışma, Türk dili ile Irak lehçesi arasındaki ilişkiyi ve günümüz Irak lehçesinde bulunan Türkçe kelime ve yapı unsurlarını sıralayarak, Türk dilinin çağdaş Irak lehçesi üzerindeki etkisinin boyutlarını göstermeyi amaçlamaktadır. Araştırma sonunda, Türk dilinin Arap dili ve lehçeleri –özellikle de Irak lehçesi– üzerindeki etkisi bariz bir şekilde ortaya çıkmıştır. Çalışmada, Irak lehçesinde neredeyse standart olan bazı Türkçe üslup ve terkiplere ek olarak, yüzden fazla Türkçe kelime üzerinde duruldu. Ayrıca Irak lehçesinde Türkçenin etkisinin bazı kelime ve dil yapılarıyla sınırlı kalmadığı, bilakis bazı yabancı kelimelerin Irak lehçesine Türkçe üzerinden girmiş olduğu da tespit edildi.

Anahtar Kelimeler: Dil, Türk Dili, Lehçeler, Irak Lehçesi, Dilsel Etkileşim, Alıntı Sözcük.

The Impact of Turkish on Contemporary Iraqi Dialect

Abstract

Language is an instrument that people use to express their needs, thoughts and culture. Undoubtedly, the relations of nations with each other result in linguistic interaction. There is no doubt that the languages of the world influence each other –especially if we are talking about Turkish, the language of the Ottoman Caliphate, which ruled the Islamic world for a long time. Turkish, which is one of the oldest and most important languages of the region and the world, has been influenced by the Arabic language and Arabic dialects, as well as influenced them in the historical process. The effect on the Iraqi dialect is significant; in addition, this effect was not limited to words, but went beyond compositions. Among the most important reasons for this effect; Iraq has lived under the Ottoman Caliphate for centuries, the two countries are neighbours and the commercial-cultural relations between them can be counted. This study aims to show the relationship between the Turkish language and the Iraqi dialect, and the extent of the influence of the Turkish language on the contemporary Iraqi dialect by counting the Turkish words and styles that exist in the Iraqi dialect at the present time. And it was found through the study that the Turkish language has a great influence on the Arabic language and its dialects especially the Iraqi dialect. We have seen more than a hundred Turkish words present in the Iraqi dialect, in addition to some Turkish styles and structures that are almost standard in the Iraqi dialect, and this effect was not limited to words and structures only; rather, we can say that the words of other languages entered the Iraqi dialect through the Turkish language.

Keywords: Language, Turkish Language, Dialects, Iraqi Dialect, Linguistic Interaction, Quotation.

المستخلص: اللغة هي الوسيلة التي تستخدمها الشعوب للتعبير عن حاجاتها وفكرها وثقافتها، ولا شك في أن الاحتكاك بين الشعوب يفرض على تأثير اللغات على بعضها البعض، وينتج عنه ما يعرف بالتلاقح اللغوي، ولا ضير في التلاقح اللغوي بين اللغات في العالم، خصوصاً إذا كان مع لغة حكمت العالم الإسلامي عدة قرون؛ ألا وهي لغة الخلافة العثمانية. إذ تعد اللغة التركية من اللغات القديمة والمهمة في المنطقة والعالم، والتي أثرت وتأثرت باللغة العربية ولهجاتها، وكان تأثيرها في اللهجة العراقية كبيراً وواضحاً، ولم يقتصر أثر اللغة التركية في اللهجة العراقية على الألفاظ، بل تعدى إلى تراكيبها، وهذا التأثير ناتج من عدة عوامل أهمها: بقاء العراق تحت حكم الخلافة العثمانية عدة قرون، وكذلك التجاور بين البلدين والعلاقات التجارية، والثقافية. ولا تزال هذه الكلمات والتراكيب حاضرة بعد عدة قرون من حكم الخلافة العثمانية للبلاد العربية. تهدف هذه الدراسة إلى بيان العلاقة بين اللغة التركية واللهجة العراقية، ومدى تأثير اللغة التركية في اللهجة العراقية المعاصرة من خلال إحصاء الكلمات والأساليب التركية الموجودة في اللهجة العراقية في الوقت الحاضر، وقد تبين من خلال الدراسة أن اللغة التركية تأثيراً كبيراً على اللغة العربية ولهجاتها، وخاصّة اللهجة العراقية؛ فقد وقفنا على أكثر من مئة كلمة تركية حاضرة في اللهجة العراقية، إضافة إلى بعض الأساليب والتراكيب التركية التي تكاد أن تكون قياسية في اللهجة العراقية، ولم يقتصر هذا التأثير على الكلمات والأساليب فقط؛ بل نستطيع القول إن كلمات لغات أخرى دخلت إلى اللهجة العراقية عن طريق اللغة التركية.

الكلمات المفتاحية: اللغة، اللغة التركية، اللهجات، اللهجة العراقيّة، التلاقح اللغوي، الدخيل.

المقدمة

تعدّ اللغة التركية من اللغات المهمة في المنطقة والعالم؛ فقد أثرت هذه اللغة في اللغة العربية ولهجاتها بشكل كبير وخصوصاً في اللهجة العراقية من خلال العلاقات التاريخية والدينية والثقافية والتجارية والجغرافية بين البلدين، وترجع هذه العلاقات إلى زمن طويل، وما تزال مستمرة إلى وقتنا الحالي، إذ إن اللغة التركية دخلت في اللهجة العراقية منذ عهد الخلافة العثمانية، وكان لها دور بارز في تطور اللهجة العراقية، ونستطيع أن نقول إنّها من أهم اللغات تأثيراً في اللهجة العراقية عبر التاريخ، وحتى كلمات بعض اللغات الأخرى التي أثرت في اللهجة العراقية يغلب أن تكون قد دخلت من طريق اللغة التركية. إذ إن هذه الألفاظ دخلت واستخدمت في الحياة اليومية وأصبحت جزءاً لا يتجزأ من اللهجة العراقية، ولا يقتصر أثر اللغة التركية في الألفاظ بل يتعدى إلى تركيب الألفاظ. وفي بحثنا نريد الإجابة عن هذا السؤال: ما العلاقة بين اللغة التركية واللهجة العراقية الحديثة؟ وللجواب عن هذا السؤال، سنقدم دراسة تتضمن: بيان معنى كلمة اللهجة لغة واصطلاحاً، وبيان التطور الدلالي للمصطلح، ومن ثم نذكر نبذة مختصرة عن اللغة التركية، وبعد ذلك نستعرض أبرز اللهجات الرئيسية المنتشرة في العراق في وقتنا الحاضر، ومن ثم نقوم بجمع وإحصاء الألفاظ والأساليب التركية المستعملة في اللهجة العراقية في الوقت الحاضر، والتعرف على أصلها؛ بالرجوع إلى قواميس اللغة التركية والعربية. والهدف الأساسي من هذا البحث هو نشر الوعي الثقافي بتأثير اللغة التركية على اللغات الأخرى، إلى جانب تيسير تعلم اللغة التركية، واللهجة العراقية من خلال إحصاء الكلمات المشتركة والمستعملة في وقتنا الحاضر.

1. التطور الدلالي لمصطلح اللهجة

تتغير دلالة الكلمة أحياناً بحسب تغير الزمان والمكان؛ فاللفظ الواحد ينشأ في بيئة يعبر عن حقيقة وضع لها، وقد تبقى هذه الحقيقة ملازمة له، وقد تتغير، إذ إنّ اللفظ ككَلٍّ كائنٍ حيٍّ يتأثر بالظروف والبيئات، فيتطور أو يتحول إلى

صورة جديدة يتعد فيها عن حقيقته في بعض الأحيان، وهنا سنتابع التطور الدلالي لمصطلح اللهجة، ولكي نصل إلى فهم وافٍ لمصطلح اللهجة، لا بد لنا من أن نُعرِّف اللغة أولاً، ومن ثم نُعرِّف اللهجة ونبيِّن الفرق بين اللغة واللهجة.

1.1. تعريف اللغة واللهجة

اللغة في الاصطلاح: وردت قديماً تعاريفُ كثيرةٌ للغة⁽¹⁾، وعلى الرغم من كثرتها؛ إلا أنها بقيت قاصرة في إيجاد تعريف وافٍ لمفهوم اللغة، ويُعدُّ تعريف ابن جني للغة الأكثر إفادة في التعبير، وإيجازاً في اللفظ، فعرّفها بقوله: «إنها أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم»⁽²⁾. وكان ابن خلدون فصل هذا التعريف بقوله: «اللغة في المتعارف هي عبارة المتكلم عن مقصوده، وتلك العبارة فعل لساني ناشئ عن القصد بإفادة الكلام»⁽³⁾. أما اللهجة ففي اللغة: اللّهُجَةُ واللّهْجَةُ: والفتْحُ أعلى، واللّامُ والهاءُ والجيمُ أصلُ صَحيحٌ يدلُّ على المُتأبِّرةِ على الشَّيءِ ومُلازِمَتِهِ، وَقَوْلُهُمْ: هُوَ فَصِيحُ اللّهْجَةِ واللّهْجَةِ: اللّسانُ، بما يُنطَقُ به مِنَ الكَلَامِ⁽⁴⁾، وقيل أيضاً: اللّسان، وقيل طَرَفُ اللّسان، وَجَرَسُ الكَلَامِ. وَيُقَالُ: فلانٌ فَصِيحُ اللّهْجَةِ واللّهْجَةِ، وَهِيَ لُغَةُ التِّي جُبِلَ عَلَيْهَا، فاعتادها، ونشأَ عَلَيْهَا⁽⁵⁾. أما اصطلاحاً فقد عرفت بأنها: طريقةٌ مُعيَّنة في الاستعمال اللغوي توجد في بيئة خاصة من بيئات اللغة الواحدة⁽⁶⁾. وعُرفت أيضاً بأنها: «طائفة من المميّزات الصوتية ذات نظام صوتي خاص تنتمي إلى بيئة خاصة، ويشترك في هذه المميّزات جميع أفراد تلك البيئة»⁽⁷⁾.

1.2. العلاقة بين مصطلحي اللغة واللهجة

من خلال الاطلاع على تعريفي اللغة واللهجة قديماً وحديثاً نجد أن كلمتي اللغة واللهجة عند القدماء مترادفتان، لكن مع مرور الزمن أصبحت العلاقة بين اللغة واللهجة هي علاقة الجزء بالكل؛ إذ إنّ اللغة تحتوي على عدة لهجات تشترك بصفاتٍ تميّزها فيما بينها. أما في العصر الحديث فإنّ التطوّر الدلالي لمصطلح اللهجة يمكن حصره في معنيين، المعنى الأول يُطلق على ما اختلفت فيه لغات القبائل العربية فيما بينها. والمعنى الثاني يطلق على ما دخل اللسان العربي من العامية، فاللغة العربية كغيرها من اللغات التحمت بلغات مختلفة، ومارست الحديث اليومي بها، فأخذت وأعطت من المفردات بل حتى التراكيب، وتغيرت تغييرات مختلفة بحسب الظروف التي يتميز بها كل قطر، فكانت هناك لهجات شعبية تستخدم أداة للتفاهم اليومي في كل قطر، فعبّر عن هذا الأستاذ عيسى المعلوف بتعريفه للهجة في وقتنا الحاضر بقوله: «هي لغة فصيحة موضوعة في عصور مختلفة للتعبير عن الأفكار بقوال كثيرة اصطلاح عليها أبنائها في كل قطر وفي كل وقت، بين فصيحة مُحَرَّقة أو مُصَحَّفة أو أُجَنَّبِيَّة دخيلة»⁽⁸⁾.

¹ فشلاً نجد الخليل يعرف اللغة بقوله: «اللغة واللغاتُ اختلافُ الكلامِ في معنَى واحدٍ». أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري، العين، المحقق: د. مهدي المخزومي، د. إبراهيم السامرائي، (بيروت: دار ومكتبة الهلال، بدون تاريخ)، ج 4/ص 449. وعند ابن الحاجب في مختصره «اللغة كل لفظ وضع لمعنى». جمال الدين أبي عمر بن عثمان بن عمر المعروف بـ ابن الحاجب، مختصر منتهى السؤل، تحقيق: تذاير حمداد، (بيروت: دار ابن حزم 2006م)، ص 220.

² أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي، الخصائص، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، بدون تاريخ)، ج 1/ص 34.

³ أبو زيد ولي الدين عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993)، ج 2 - ص 295.

⁴ أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين، معجم مقاييس اللغة، المحقق: عبد السلام محمد هارون، (بيروت: دار الفكر)، ج 5/214-215.

⁵ انظر: محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، 1414هـ)، ج 2/359، ومحمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، الرّئيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، مجموعة من المحققين، (الكويت: دار الهداية، 1965)، ج 6/ص 193.

⁶ أنيس إبراهيم، في اللهجات العربية، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1992م)، ص 16.

⁷ غالب فاضل المظلي، لهجة تميم وأثرها في العربية الموحدة، (بغداد: منشورات وزارة الثقافة العراقية، 1978م)، ص 29.

⁸ ثروت عبد السمیع، اللهجات العربية الموحدة بحوث ودراسات، (القاهرة: دار الشعب للطباعة والنشر، 2004م)، ص 28.

2. اللهجات المنتشرة في العراق

تنتشر في العراق لهجاتٌ مُتعددة ؛ بحكم تنوع أطيافه وقوميته؛ إذ إن العراق يتشكل من قوميات مختلفة من العرب، وأكراد، وتركمان، وأقليات أخرى، فإلى جانب اللغة العربية هناك اللغة الكُردية واللغة التركمانية والسريانية، وغيرها من اللغات، بالإضافة إلى أن العراق كان مقصد مختلف شعوب العالم على مرّ التاريخ بحكم مكانته العلمية والثقافية والتجارية، مما ساهم في احتكاك هذه اللغات باللغة العربية، وتسرب إليها مفردات كثيرة من لغات مختلفة وخصوصاً التركية، والإنجليزية والفارسية، ودخلت فيها حروف لا توجد في اللغة العربية الفصحى؛ لهذا يعدُّ العراق من أكثر البلدان العربية تنوعاً باللهجات، فقد تجد اختلافاً في اللهجات من مدينة إلى أخرى، وحتى داخل المدينة الواحدة قد تجد أكثر من لهجة، ولكن بشكل عام يمكن لنا تقسيم اللهجات الموجودة حالياً في العراق إلى ثلاث لهجات رئيسة هي⁽⁹⁾:

2.1. لهجة وسط وغرب العراق

وتعد هذه اللهجة هي اللهجة السائدة والمتعارف عليها بين جميع العراقيين، وتنتشر في وسط العراق، أي في العاصمة
وواسط، بغداد والمناطق المجاورة لها، وبعض نواحي الأنبار وديالى وتكريت وسامراء وبابل.

2.2. اللهجة الشمالية

اللهجة الشمالية أو المصلاوية: تنتشر هذه اللهجة في شمال العراق، وتسمى الموصلية أو المصلاوية، وهي السائدة في الموصل، والمناطق المجاورة لها، كـبعض نواحي أربيل وكركوك وتكريت، وتمتاز هذه اللهجة بكثرة استعمال الألفاظ التركية بحكم بقائها مدة طويلة تحت حكم الخلافة العثمانية.

2.3. اللهجة الجنوبية

تنتشر هذه اللهجة في المحافظات الجنوبية من العراق مع اختلاف بسيط من منطقة إلى أخرى، وتعد هذه اللهجة أكثر تأثراً بالعامية من الأنماط الأخرى.

3. عوامل تأثر اللهجة العراقية باللغة التركية

لاشك أن اللغة التركية من اللغات المهمة بالمنطقة والعالم، وأن لها تأثيراً كبيراً على اللغات المنتشرة في العالم وخصوصاً اللغة العربية، فقد قَدِّمَت اللغة التركية للغة العربية ولهجاتها، إضافة إلى مفرداتها الأصلية عدداً كبيراً من كلمات لغات أخرى كالفارسية والإيطالية والفرنسية⁽¹⁰⁾، ويرجع سبب هذا التأثير الكبير لعدة عوامل يمكن أن نلخصها بثلاثة عوامل رئيسة هي:

3.1. العامل الديني

يعد هذا العامل من أهم العوامل التي أدت إلى تأثر اللهجات العربية المختلفة وخصوصاً اللهجة العراقية باللغة التركية، ويتمثل

⁹ شاعر العامري، النمط الجنوبي في اللهجة العراقية، مجلة العلمية الإيرانية للغة العربية وآدابها، فصلية محكمة، العدد 8 الحريف، 1386 هـ ش/2007م ص 50.

¹⁰ انظر: ف. عبد الرحيم، مُعجم الدخيل في اللغة العربية ولهجاتها، (دمشق: دار القلم، 2011م، ص 8.

هذا العامل ببقاء الدول العربية ومنها العراق تحت حكم الخلافة العثمانية الإسلامية مدة طويلة امتدت من عام (1543م)، واستمرت حتى نهاية الحرب العالمية الأولى (1918م).⁽¹¹⁾ ويُعدّ هذا التأريخ العصر الذهبي لانتشار اللغة التركية في العالم الإسلامي؛ لأنّها كانت اللغة الرسمية للخلافة العثمانية، وهي من أهم المراحل الزمنية التي أدّت إلى احتكاك اللغة العربية بلهجاتها المختلفة باللغة التركية؛ إذ إنّ وحدة الدين بين العرب والترك ساهمت بشكل كبير بهذا الاحتكاك بين اللغتين العربية والتركية⁽¹²⁾.

3.2. العامل الجغرافي

يحتل العامل الجغرافي في العلاقات العراقية التركية أهمية قصوى منذ مئات السنين، لأنّ كلاً من العراق وتركيا دولتان جارتان تتمتعان بخصائص جيوسراتيجية مهمة؛ فهناك حدود مشتركة بين البلدين تمتد لأكثر من 331 كيلو متراً، ساهمت بشكل كبير في تلاحم اللغة التركية باللهجة العراقية⁽¹³⁾.

3.3. العامل الاقتصادي

من العوامل الحديرة بالذكر العامل الاقتصادي، فقد كانت تركيا والعراق، ولا زالتا حلقتي وصل بين الشرق والغرب، وكان التجار العراقيون سابقاً يَمرون عبر تركيا إلى أوروبا، بالإضافة إلى التجار الترك الذين كانوا يقصدون بغداد للتجارة. ونتيجة لهذا فهم يحملون معهم مفردات تعلموها أثناء سفرهم وترحالهم، وفي العصر الحديث فإن العوامل الاقتصادية تلعب دوراً مهماً في العلاقات العراقية التركية، وتمثل حاجةً متبادلة بين الدولتين، فبالنسبة للعراق تشكل تركيا بوابة مهمة لوارداته التجارية، ودخول مختلف أنواع البضائع والسلع إلى أسواقه من جهة، ومنفذاً مهماً لتصدير نفطه عبر أنابيب النفط التي تمر من خلال الأراضي التركية إلى أسواق النفط العالمية من جهة أخرى، وهذا يؤدي إلى الاحتكاك المباشر بين الشعبين⁽¹⁴⁾.

4. نبذة مختصرة عن اللغة التركية

4.1. تأريخ اللغة التركية

اللغة التركية من اللغات المهمة والقديمة على مستوى المنطقة والعالم، وكما هو حال أغلب اللغات لا يمكن التوصل على وجه التحديد والدقة إلى وقت بداية هذه اللغة، لكن أغلب الباحثين يحدّدون عمرها بما يقارب 5 آلاف سنة، وترجع جذورها إلى بلاد آسيا الوسطى، وهي لغة مرت بمراحل مختلفة تبعاً للظروف التاريخية التي عاشتها، والتي يمكن تحديدها بثلاث مراحل رئيسية هي⁽¹⁵⁾:

¹¹ انظر: محمد فريد بك المحامي، تأريخ الدولة العلية العثمانية، تحقيق إحسان حقي، (العمان: دار الفنائس، 1981م)، ص 223-222؛ هنري فوستر، نشأة العراق الحديث، ترجمة سليم طه التكريتي، (بغداد: مطبعة الفجر، 1989، ج1، ص 66.

¹² انظر: "Nur Özbek, Abdullah Hacıbekiroğlu, "Irak Lehçesine Geçen ve Anlam Kaymasına) *Journal of Analytic Divinity* Haziran, 2020) 4 (1): ss. 170-171;(Uğrayan Bazı Türkçe Kelimeler". مجلة التأريخ العربي مجلة علمية محكمة تعنى بالتاريخ العربي والفكر الاسلامي. العدد 43 (شتاء 1429 هـ، 2008 م)، ص 43-55.

¹³ انظر: طه الهاشمي، جغرافية العراق، (بغداد: مطبعة دار السلام، 1930)، ص 179-180.

¹⁴ (جغرافية العراق، 350-353).

¹⁵ انظر: تيسير محمد الزبادات وسميرة باير، التأثير والتأثير اللغوي بين اللغة العربية والتركية، مجلة الدراسات اللغوية والأدبية، الجامعة الإسلامية العالمية الماليزية، العدد الأول 2014م، ص 9-11. انظر أيضا: (Istanbul: Bayrak Yay., 2013), Muharrem Ergin, *Türk Dil Bilgisi*,

الأولى / اللغة الأناضولية القديمة (بين القرنين الثالث عشر والخامس عشر)،
الثانية / اللغة العثمانية (بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر): تعد هذه المرحلة من أهم مراحل اللغة التركية من حيث الأهمية والانتشار. فمع بزوغ فجر الإمبراطورية العثمانية كانت اللغة العثمانية هي اللغة الرسمية السائدة في الدولة لأكثر من ستة قرون، وكانت تعتمد على الحروف العربية في الكتابة، مع وجود مزيج من الكلمات من اللغات: التركية القديمة والعربية والفارسية، وكانت الحصاة الأكبر من الكلمات في هذه المرحلة للغة العربية. وهذه اللغة أصبحت شيئاً فشيئاً خاصة بالطبقة المثقفة آنذاك، بينما استمرت الطبقة العامة من الشعب التركي في تكلم اللغة الأناضولية التي شكلت فيما بعد نواة اللغة التركية في القرن العشرين.

الثالثة/اللغة التركية الحديثة (لغة القرن العشرين): تتمثل هذه المرحلة بعد انهيار الدولة العثمانية عام 1923م، وقيام الجمهورية التركية الحديثة التي أعلنت عن إنشاء جمعية اللغة التركية، ومن أجل التقارب مع أوروبا أُبدل النظام الجديد الأحرف الأبجدية من العربية إلى اللاتينية، كما استرجعت جمعية اللغة التركية مئات جذور الكلمات التركية التي اندثر استخدمها أثناء الفترة العثمانية، واستبدلت الكلمات العربية والتي كانت تشكل أكثر من خمسين بالمئة بكلمات من لغات أوروبية، ولاسيما اللغة الفرنسية التي كانت شائعة وسط الطبقة الراقية في تركيا آنذاك خصوصاً مع ذهاب الكثير من المبتعثين الأتراك للدراسة في فرنسا إلى جانب انتشار المدارس الفرنسية في تركيا⁽¹⁶⁾.

4.2. أهمية اللغة التركية

تحتل اللغة التركية أهمية كبيرة قديماً وحديثاً، فقديمًا تكاد أن تكون اللغة الأولى من حيث الأهمية بحكم أنها كانت اللغة الرسمية للدولة العثمانية خصوصاً مع اتساع رقعة الدولة العثمانية، واعتمادها اللغة الرسمية في جميع الإدارات بمختلف الولايات العثمانية، مما يعزز أهمية هذه اللغة، ويثير الفضول للتعرف عليها وتعلمها، أما في العصر الحديث، فقد استعادت اللغة التركية بريقها خصوصاً مع عودة تركيا كقوة اقتصادية وثقافية وعلمية وعسكرية كبيرة على مستوى المنطقة والعالم، مما جعلها محط أنظار العالم الإسلامي والغربي، خصوصاً مع الموقف الشجاع التي تتخذه في نصرة قضايا الأمة الإسلامية، وفتح أبوابها أمام المستضعفين من أنحاء العالم وخصوصاً سوريا، وأفغانستان، والعراق، واليمن، ومصر، وليبيا، والسودان، إلى جانب عدد كبير من دول قارة أفريقيا. كل هذه الأسباب وغيرها جعلت اللغة التركية من اللغات المهمة على مستوى العالم. ولا ننسى أهمية اللغة التركية في نقلها للكثير من المصطلحات والكلمات الغربية إلى اللغة العربية المحكية الآن، وتعد اللغة التركية هي اللغة الرسمية في تركيا واللغة الأم لقرابة 83 مليون نسمة، وإحدى اللغتين الرسميتين في قبرص. وهي أيضاً اللغة الثانية لملايين الأشخاص ذوي الجذور التركية من سكان أوروبا، وخاصة في ألمانيا، وكذلك في دول سوريا والعراق ورومانيا واليونان وأفغانستان ومقدونيا وكازخستان وغيرها من الدول⁽¹⁷⁾.

5. الكلمات والأساليب التركية الحاضرة في اللهجة العراقية⁽¹⁸⁾

5.1. الأساليب والتراكيب التركية المستخدمة في اللهجة العراقية

ss. 13-26;

¹⁶ انظر: خليفة إبراهيم حماش، قواعد اللغة التركية (العثمانية والحديثة) منشورات كلية الآداب/جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، 2016م، ج/10-13.

¹⁷ انظر: التلاصق بين اللغة العربية ولغات المسلمين الأخرى، ص 43-45.

¹⁸ سنقتصر على ذكر الكلمات والأساليب التركية المستخدمة حالياً في اللهجة العراقية دون التطرق للكلمات والأساليب المتداولة.

كما ذكرنا سابقاً، فإن تأثير اللغة التركية على اللهجة العراقية لا يقتصر على الكلمات، بل يشمل أيضاً بعض العناصر النيبوية والنحوية. قبل الانتقال إلى قوائم الكلمات، قد يكون من المناسب ذكر بعض الأصوات والوحدات التركيبية المستخدمة في اللهجة العراقية.

5.1.1. بعض الحروف التي دخلت إلى اللهجة العراقية منها:

حرف G بدلاً من حرف القاف، فمثلاً يقال: كَلْبِي بدلاً من: قَلْبِي، وَكَال بدلاً من: قال. وكذلك حرف C بدلاً من حرف الكاف، فمثلاً يقال: جان بدلاً من: كان، وعمج بدلاً من: عمك. وهذه من خصوصيات اللغة التركية دون غيرها⁽¹⁹⁾.

5.1.2. أسلوب الاستفهام:

كما هو معلوم أن أداة الاستفهام باللغة التركية هي: (mi, mu)، وكذلك باللهجة العراقية تستخدم كلمة (مو) غالباً للاستفهام.

فمثلاً إذا أردنا أن نقول: هل تذهب؟ في اللهجة العراقية نقول: تذهب مو؟

5.1.3. اللاحقة (لي): -li

من الآثار التي تركت التركية في اللهجة العراقية لاحقة لي ومعناها الاضافة أي النسب (ذو)، فمثلاً يقال بغدادلي، كويلي (أي منسوب إلى قرية)، قِغلي (ذو غطاء)، ياغلي (طعام) إلخ.²⁰

5.1.4. اللاحقة (سز): -sız/-siz

وتقابل كلمة (بلا) في اللغة العربية، وتضاف قبل الاسم أو تليه، وتستخدم في كلمات معينة والتي غالباً ما تتعلق بالسلوك والأخلاق مثل: (أدب سز، دماغ سز، عقل سز).

5.1.5. اللاحقة (جي): وهذه اللاحقة تنفيذ الانتساب غالباً، وتستخدم للدلالة على الحِرَف والمهن أو النسبة لبعض الصفات والتي غالباً ما تكون سيئة، وهذه اللاحقة تستخدم مع الكلمات الفصيحة والدخيلة في الوقت نفسه والتي تكاد أن تكون قياسية في اللهجة العراقية.

الكلمة باللغة التركية	المعنى	اللفظ باللهجة العراقية
ütücü	من يقوم بكوي الملابس	أوتجى
çaycı	بائع الشاي	جايجى
döşemeci	من يقوم بصنع أغطية للفرش	دوشمجي
sahteci, sahtekar	اختال	سختجي

¹⁹ النمط الجنوبي، ص 49.

²⁰ للمزيد أنظر: حسين علي محفوظ، الألفاظ التركية في اللهجة العراقية، مجلة التراث الشعبي، العدد: 6، (بغداد: شباط 1964)، ص 36-35.

davulcu	من يقوم بضرب الطبل	طبلجي
arabacı	سائق العربية	عربجي
oto tamircisi	مصلح السيارات	فيترجي
kumarcı	الذي يلعب قمار	قمرجي
kahveci	بائع القهوة	قهوجي
kebabçı	بائع الكباب	كبابجي
boyacı	من يقوم بتبييض البيوت	مبيضجي
manav	بائع الخضراوات	مخضرجي
tellak	من يقوم بتدليك الجسم	مدلكجي
komedyen	المضحك	مصنفيجي
sünnetçi	من يقوم بالختان	مطهرجي
kuşçu	من يقوم بتربية الطيور	مطيرجي

2.5. جدول بالكلمات التركية الحاضرة في اللهجة العراقية(21).

الكلمة باللغة التركية	اللفظ باللهجة العراقية	المعنى الأصلي	الملاحظات
armut	عرموط	كثيرى	الفارسية ← التركية
avanta	أَوْنَطَه	كسب بلا جهد	الإيطالية ← التركية
bağa (kabuk)	باغه	مادة من البلاستيك	نوع من اللدائن، وكلمة باغه اسم عظم ظهر السلحفافة
bağış	بغشيش	إكرامية-هبة	الفارسية ← التركية
baklava	بقلاوة	نوع من الحلويات	
balkon	بلكونة	شرفة	الفرنسية ← التركية ← العربية

²¹ المصادر المستعملة في إحصاء هذه الكلمات بالإضافة إلى أفواه المتكلمين: حسن عكرش، الحضور التركي في اللغة العربية المكتوبة، مجلة الكلية الإسلامية الجامعة _ النصف الأشرف، العدد ٤١، المجلد، ٢٠١٦م؛ ف. عبد الرحيم، معجم الدخيل في اللغة العربية الحديثة ولهجاتها، (دمشق: دار القلم، ٢٠١١م)؛ محمد بن ناصر العبودي، معجم الكلمات الدخيلة في لغتنا الدارجة، (الرياض: مكتبة الملك عبد العزيز العامة، ١٤٢٦هـ)؛ الشيخ جلال الحنفي البغدادي، ومعجم اللغة العامية البغدادية، (بغداد: مطبعة العاني، 1963م)؛

Tuncer Gülensoy, "Yaşayan Arapça ve Farsçadaki Türkçe Kelimeler Üzerine Notlar", *İ.Ü.E.F Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, Cilt 21, Sayı 0, ss. 127-157; Bedrettin Aytaç, *Arap Lehçelerindeki Türkçe Kelimeler*, (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1994); Otto Jastrow, "Iraq", *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, Vol. 2, pp. 414-424; Zeki Kaymaz, "Arapçaya Giren Türkçe Kelimelerin Arapça Kurallarla Çokluk Şekilleri Üzerine", *Turkish Studies*, Cilt 2, Sayı 2, 2007, ss. 404-409; Türkçe Sözlük (<https://sozluk.gov.tr>). Erişim Tarihi: 01.07.2021

baltacı	بلطحي	الشخص الذي يعتدي على الناس دون حق ويأكل مالهم دون مقابل	
bayrak	بيرق	الراية	
belki	بلكي	ربما	
benzin istasyonu	بنزين خانة	محطة وقود	
boş	بوش	فارغ	
börek	بورك	نوع من الفطائر	
bulgur	برغل	قمح مجروش بعد سلقه وتحنيفه	
burgu	برغي	بسمار حلزوني	
cam	جام	زجاج	
cüzdân	جزدان	محفظة نقود	عربية+فارسية ← التركية
çanta	جنطه	حقيبة	الفارسية ← التركية
çarşaf	جرحف	غطاء سرير	
çatal	حطل	شوكة	
çekmece	حكمجه	صندوق داخل السيارة	
çizme	حزمة	حذاء مطري	
çorba	شورية	حساء	الفارسية ← التركية
damar	دمار	وريد	
deste	دسته	حزمة	
dolap	دولاب	خزانة	
dolap	دولاب	درج من حديد	
dolma	دولمه	محشي	نوع من الطعام التركي
dönüm	دوئم	وحدة قياس الأراضي	
döşek	دوشك	فراش	
dürbün	دوربيل	منظار	الفارسية ← التركية
fışek	فشكة (جمع فشك)	طلق ناري	الفارسية ← التركية
gümrük	الكمارك	الجمارك	الرومية ← التركية
havlu	خاولي	منشفة	قطعة قماش تستخدم لتنشيف الماء من الوجه
kabin	كاينة	مقصورة، كاينة الهاتف	الفرنسية ← التركية
kağıt	كاغد	ورقة	الفارسية ← التركية

kapat	قَبَطَ	أغلق	في اللهجة العراقية تستخدم بمعنى ملئت السيارة؛ لأن الأتراك كانوا عندما تمتلئ السيارة بالركاب يقول (كابات) بمعنى أغلق الباب؛ لأنها ملئت
karagöz	قره قوز	دُمية	دمى متحركة هي كلمة ذات أصل تركي لكلمة «قره قوز» والتي تتكون من مقطعين هما « قره » بمعنى سوداء و« قوز » بمعنى العين السوداء”
karavana	قروانة	إناء كبير للغسل	الإيطالية ← التركية
karpuz	عطروز	نوع من الخیار -قثاء-	البطيخ الأحمر في اللغة التركية
karyola	قريوله	سرير من حديد	الإيطالية ← التركية
kasa	قاصة	خزنة	الإيطالية ← التركية
kaşık	خاشوكه	ملعقة	
kaşmer	قشمره	المزاح	ولها استخدام ثان في اللهجة العراقية بمعنى خلق سيئ
kazma	قزمه	آلة حفر	
kebab	كباب	اللحم المشوي بقضيب من حديد	أصلها عربية غير أن لها استخدامات كثيرة مع كلمات تركية
kelepçe	كلبجه	سلسلة من حديد تربط بها الشرطة من تقبض عليه	الفارسية ← التركية
kiraz	كرز		
köfte	كوفته	طعام من لحم يقطع ويدق وتضاف إليه التوابل	الفارسية ← التركية
köşk	كوشك	متجر صغير يقام لأغراض شتى	الفارسية ← التركية
kundura	قندره	حذاء	الإيطالية ← التركية
kupon	كوبون	قسمة تصرف بموجبها أشياء مثل وجبات الطعام	الفرنسية ← التركية
kutu	قوطية	علبة من الصفيح	
kürek	كرك	مجراف -مسحاة	
lahana	لهانة	ملفوف	نوع من الخضراوات (أصلها رومية)
lamba	لمبه	تطلق على المصباح الذي يضيء بالزيت	الرومية ← التركية
lastik	لاستيك	مطاظ	الفرنسية ← التركية
maydanoz	معدنوس	المقدونس	نبات (أصله من اللغة فارسية)

nişan	نیشان	وسام	الفارسية ← التركية
paça	باحه	أكلة مكونة من أرجل ورأس الخروف أو البقر المسلوقة	الفارسية ← التركية
palto	بالطو	معطف	الفرنسية ← التركية
pantolon	بنطرون	بنطال	الفرنسية ← التركية
pastırma	باسترمه	اللحم المجفف المحشو في أمعاء الذبائح	
pehlivan	بجلوان	البارع في نوع من الألعاب التي تتطلب التوازن والخفة كالمشي على الحبل باللغة التركية (cambaz)	في اللغة التركية تعني الشجاع والمصارع (فارسية)
perde	برده	ستائر	الفارسية ← التركية
perhiz	بمهرز	حمية	الفارسية ← التركية
rampa	رمة	منحدر	في العراق تستخدم للمكان المرتفع (الإيطالية)
reçete	راجيته	وصفة طبية	الإيطالية ← التركية
sac	صاح		في اللهجة العراقية نوع من أنواع الخشب
sade	ساده	لون واحد	الفارسية ← التركية
sahtekâr	سختجي	مزيف	تعني مُخادع في اللهجة العراقية
sağ salim	صاغ سليم	أي لا يوجد فيه شيء	
sancak	سنحق	لواء في التقسيم الإداري التركي القديم	في اللهجة العراقية تستخدم بمعنى حارة
saray	سراي	قصر	الفارسية ← التركية
semaver	سماور	إبريق شاي كبير	الروسية ← التركية
serseri	سرصري	شخص يلاحق النساء ويتحرش بهم	الفارسية ← التركية
sıra	سِرَة	دور	
simit	سميط	نوع من المعجنات	أصلها عربية غير أن بدأ استخدامها في العهد العثماني
soba	صوبا	مدفأة	اللغة المجرية ← التركية
sucuk	سحق	أمعاء البهائم محشوة باللحم المفروم والتوابل	
şapka	شفقه	قبعة	الروسية ← التركية
şiş	شيش	قضيب من حديد	

tabur	طابور	صف من الناس يقف بعضهم وراء بعض	
taht	تخت	أريكة من خشب	الفارسية ← التركية
takım	طاقم	مجموعة متكاملة، فريق	
tapu	طابو		
tas	طاسة	إناء من حديد	
tatlı	داطلي	نوع من الحلوى	
tembel	تمبل	كسول	الفارسية ← التركية
teneke	صفيح، وعاء من حديد رقيق		
tepe	تبه	هضبة، مرتفع من الأرض	
tepsi	تبسي	طبق	
terlik	طرکه	النعل الخفيف	
toz	طوز	مسحوق	
tulumba	طُرْمَبَة	مضخة	تقال أيضًا للشخص الغبي (الإيطالية ← التركية)
turşu	طرشي	مخلل	الفارسية ← التركية
tuz	طرز	ملح	المعنى الحرفي للكلمة هو الملح، لكنها كناية لتجاهل الشيء؛ لأنه في عهد الخلافة العثمانية كانت تفرض ضريبة على الصادر والوارد للمدن؛ إلا الملح، فكان بعض الناس يضعون الملح في الأعلى حتى إذا جاء المفتش ورأى الملح قال طوز أي دعه يمر بدون مساءلة.
tüfek	تفکه	بندقية	سلاح ناري قوامه قناة حديدية مركزة على حاضن خشبي
usta	أوسطه	كلمة تطلق على كل عامل ماهر في الصناعة أو رئيس عمال	الفارسية ← التركية
yafta	يافظه	لافتة تحمل اسم محل أو شخص	الفارسية ← التركية
yaşmak	يشماغ	غطاء رأس الرجل	الغتره الحمراء
yavaş	يواش	ببطء/بطيء	
zengin	زنگین	غني	الفارسية ← التركية
zincir	زنجیل	سلسلة من حديد	الفارسية ← التركية

الخاتمة

في ختام هذه الدراسة يمكن القول إن الاحتكاك بين الشعوب يفضي إلى تأثير اللغات على بعضها البعض، وينتج عنه ما يعرف بالتلاقح اللغوي، ولا ضير في التلاقح اللغوي بين اللغات في العالم، خصوصاً إذا كان مع لغة حكمت العالم الإسلامي عدة قرون. وقد أثرت اللغة التركية على اللغة العربية ولهجاتها بشكل كبير، وخصوصاً على اللهجة العراقية. فقد وقفنا على أكثر من مئة كلمة تركية حاضرة في اللهجة العراقية، بالإضافة إلى بعض الأساليب والتراكيب، والتي تكاد أن تكون قياسية في اللهجة العراقية. ولم يقتصر تأثير اللغة التركية على الكلمات والأساليب فقط؛ بل نستطيع القول إن كلمات اللغات الأخرى دخلت إلى اللهجة العراقية عن طريق اللغة التركية. فقد كان تأثير اللغة التركية في اللهجة العراقية كبيراً وواضحاً، وهذا التأثير ناتج من عدة عوامل أهمها: بقاء العراق تحت حكم الخلافة العثمانية عدة قرون، وكذلك التمازج بين البلدين، والعلاقات التجارية، والثقافية والدينية.

المصادر

- ابن جني، أبو الفتح عثمان الموصلي. الخصائص. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، د. د. ت.
 ابن خلدون، أبو زيد ولي الدين عبد الرحمن. المقدمة. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣.
 الخليل بن أحمد، أبو عبد الرحمن الفراهيدي. العين. مع مهدي المخزومي الخ. بيروت: دار ومكتبة الهلال، د. د. ت.
 ابن فارس، أحمد ابن زكرياء القزويني الرازي. معجم مقاييس اللغة. مع عبد السلام محمد هارون. بيروت: دار الفكر، ١٩٧٩.
 إحسان أوغلو، أكمل الدين. "التلاقح بين اللغة العربية ولغات المسلمين الأخرى". مجلة التأريخ العربي مجلة علمية محكمة تعنى بالتاريخ العربي والفكر الإسلامي. ٤٣ (شتاء ٢٠٠٨)، ٤٣-٧١.
 أنيس، إبراهيم. في اللهجات العربية. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٩٢.
 محمد الزيدات، تيسير - يابر، سميرة. "التأثر والتأثير اللغوي بين اللغة العربية والتركية". مجلة الدراسات اللغوية والأدبية، الجامعة الإسلامية العالمية الماليزية، العدد الأول ٢٠١٤.
 عبد السمیع، ثروت. اللهجات العربية الموحدة بحوث ودراسات، القاهرة: دار الشعب للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤.
 ابن الحاجب، جمال الدين. مختصر منتهى السؤل، تحقيق: نذير حمادو، بيروت: دار ابن حزم ٢٠٠٦.
 عكرش، حسن. الحضور التركي في اللغة العربية المكتوبة، مجلة الكلية الإسلامية الجامعة، النجف الأشرف، العدد ٤١، المجلد، ٢٠١٦.
 محفوظ، حسين علي. الألفاظ التركية في اللهجة العراقية، مجلة التراث الشعبي، العدد: ٦ (، بغداد: شباط ١٩٦٤).
 حماش، خليفة إبراهيم. قواعد اللغة التركية (العثمانية والحديثة) منشورات كلية الآداب/جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، ٢٠١٦، ج/١٠-١٣.
 حناشي، سليمان. مظاهر الدخيل في اللغة العربية، رسالة ماجستير في كلية الآداب، جامعة محمد خيضر-الجزائر، ٢٠١٣.
 العامري، شاكر. النمط الجنوبي في اللهجة العراقية، الدكتور مجلة العلمية الإيرانية للغة العربية وآدابها، فصلية محكمة، العدد ٨ الخريف، ١٣٨٦ هـ/ش/٢٠٠٧ م.
 جلال الحنفي، ابن محي الدين البغدادي. ومعجم اللغة العامية البغدادية، بغداد: مطبعة العاني، ١٩٦٣.
 الهاشمي، طه. جغرافية العراق، بغداد: مطبعة دار السالم، الطبعة الأولى، ١٩٣٠.
 فاضل بداحي المطليبي، غالب. لهجة تميم وأثرها في العربية الموحدة، بغداد: منشورات وزارة الثقافة العراقية ١٩٧٨.
 عبد الرحيم، فانيامبادي. معجم الدخيل في اللغة العربية ولهجاتها، دمشق: دار القلم، ٢٠١١.
 طوبيا العنيسي، القس. تفسير الألفاظ الدخيلة في اللغة العربية، مكتبة العرب، مصر، ١٩٣٢.
 الزبيدي، محمد بن محمد عبد الرزاق الحسيني. تاج العروس من جواهر القاموس، مجموعة من المحققين، الكويت: دار الهداية، ١٩٦٥.

- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي. لسان العرب، بيروت: دار صادر، الطبعة: الثالثة، ١٤١٤ هـ.
 العبودي، محمد بن ناصر. معجم الكلمات الدخيلة في لغتنا الدارجة، الرياض: مكتبة الملك عبد العزيز
 العامة، ١٤٢٦.
 محمد فريد، المحامي. تأريخ الدولة العلية العثمانية، تحقيق إحسان حقي، عمان: دار النفائس،
 ١٩٨١.
 فوستر، هنري. نشأة العراق الحديث، ترجمة سليم طه التكريتي، بغداد: مطبعة الفجر، ١٩٨٩، ج ١.

- Aytaç, Bedrettin. *Arap Lehçelerindeki Türkçe Kelimeler*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1994.
- Ergin, Muharrem. *Türk Dil Bilgisi*. İstanbul: Bayrak Yay., 2013.
- Gülensoy, Tuncer . “Yaşayan Farsça ve Arapçadaki Türkçe Kelimeler Üzerinde Notlar”. *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 21 / 0 (Temmuz 2012), 127-157.
- Jastrow , Otto. “Iraq”, *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*. Ed. Kees Versteegh. 2/414-424. Leiden: Brill, 2006.
- Kaymaz, Zeki. “Arapçaya Giren Türkçe Kelimelerin Arapça Kurallarla Çokluk Şekilleri Üzerine”. *Türkoloji Araştırmaları* 2/2, (Bahar 2007), 404-409. <https://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.80>
- Özbek, Nur , Hacıbekiroğlu, Abdullah . “Irak Arapçasına Geçen ve Anlam Kaymasına Uğrayan Bazı Türkçe Kelimeler”. *Journal of Analytic Divinity* 4 / 1 (Haziran 2020), 167-182. <https://doi.org/10.46595/jad.721337>
- Türkçe Sözlük*. 01.07.2021. (<https://sozluk.gov.tr>)



İSLÂM HUKUKUNDA AİLENİN DEVAMLILIĞI

The Family Continuation in Islamic Law

Suat ERDEM

Doç. Dr., Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü,
Fıkıh Anabilim Dalı
Yozgat/Türkiye
Assoc. Prof., Yozgat Bozok University Faculty of Theology Department of Basic Islamic Sciences Department
of Islamic Law,
Yozgat/Turkey.
suaterdem@hotmail.com Orcid: 0000-0003-0914-4775

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 5 Ekim / October 2021
Kabul Tarihi / Accepted: 10 Kasım / November
Yayın Tarihi / Published: 31 Aralık/December 2021
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2021
Cilt / Volume: 20 Sayfa/Pages: 59-87

Atıf / Citation: Erdem, Suat. "İslâm Hukukunda Ailenin Devamlılığı [The Family Continuation In Islamic Law]". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER] 20 (Aralık/December 2021): 59-87.*

<https://doi.org/10.51553/bozifder.1004954>

Etik Beyan/ Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Suat Erdem**).

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Öz

Aile, hem huzur, sükûn, sevgi ve fedakârlık yeri hem de yeni nesillerin eğitim ve terbiyesinin sağlandığı yerdir. Toplumun temeli ve en küçük yapı taşı olan aileyi koruyamayan toplumlar dağılmaya ve yok olmaya mahkûmdurlar. İslâm hukukunda aileyi oluşturanın yegâne yolu olan evlilik, fitri bir ihtiyaç kabul edilmekte ve teşvik edilmektedir. İslâm'da, evliliğin rastgele ve geçici değil devamlılık ve mutluluk temeli üzerine kurulması hedeflenmektedir. Ailenin devamlılığını sağlamaya yönelik olarak bir taraftan geçici evlilikler haram kılınırken diğer taraftan da nikâh öncesi, evlilik devam ederken, boşanma öncesi, boşanma esnasında ve sonrasında bazı tedbirler ve hükümler öngörülmüştür. Mutluluk ve devamlılık üzere bir ailenin oluşturulması hedeflenmekle beraber bazen aile hayatında uyuşmazlıklar ve anlaşmazlıklar olabilmektedir. Bu anlaşmazlık durumlarında da meşru bir gerekçe bulunmadan kolaycılığa kaçarak hemen boşanmaya başvurulmamalı, boşanma son çare olarak görülmeli ve anlaşmazlıkların çözümüne ve evliliğin devamına yönelik tedbirler uygulanmalıdır. Son çare olarak başvurulmuş boşanma, ileride dönüşü mümkün olmayacak şekilde evliliği sona erdiren bir çözüm biçiminde değil eşlere düşünme fırsatı verecek ve ileride pişmanlıklara bağlı olarak evlilik hayatına geri dönmeyi mümkün kılacak şekilde yapılmalı ve aceleye getirilmeyip zamana yayılmalıdır. Biz daha önceki bir bildirimizde ailenin devamlılığına yönelik evlilik öncesi tedbirleri ele aldığımız için bu makalemizde ailenin devamlılığına yönelik olarak; aile devam ederken, boşanma öncesinde, boşanma esnasında ve boşanma sonrasındaki tedbir ve hükümleri inceleyeceğiz.

Anahtar Kelimeler: Hukuk, İslâm Hukuku, Ailenin Devamlılığı, Aile Mutluluğu, Nüşuz, Şikâk, Boşanma.

Abstract

The family is both a place of peace, tranquility, love and self-sacrifice, and a place where education and training of new generations are provided. Societies that cannot protect the family, which is the foundation and the smallest building block of society, are doomed to disintegration and disappear. Marriage, which is the only way to create a family in Islamic law, is accepted as an innate need and encouraged. In Islam, it is aimed to establish marriage on the basis of continuity and happiness, not random and temporary. In order to ensure the continuity of the family, temporary marriages are prohibited on the one hand, and on the other hand, some measures and provisions are envisaged before the marriage, during the marriage, before, during and after the divorce. Although it is aimed to create a family for happiness and continuity, sometimes there may be conflicts and disagreements in family life. In these conflict situations, divorce should not be resorted to immediately without a legitimate reason, divorce should be seen as a last resort, and the measures foreseen for the settlement of disputes and the continuation of the marriage should be implemented. Divorce, which is resorted to as a last resort, should not be a solution that ends the marriage irreversibly in the future, but should be done in a way that will give the spouses the opportunity to think and return to the married life depending on regrets in the future. Since we examined premarital measures for the continuity of the family in a previous report, in this article, We will examine the measures during marriage, before divorce, during and after divorce.

Keywords: Law, Islamic Law, Continuity of Family, Family Happiness, Nushuz, Shikak, Divorce.

Giriş

İnsan, toplum içinde yaşayan bir canlı olup tek başına hayatını devam ettiremez. Kendisi ile mutluluğunu ve sıkıntılarını paylaşacağı bir eşe ve huzur bulacağı bir aileye ihtiyaç duyar.

Aile huzurlu ise devlet ve toplum da huzurlu ve güçlü olur. Dolayısıyla ailenin devamlılığı devletin ve toplumun devamlılığı; ailenin çöküşü ise toplumun çöküşü demektir. Ailede oluşabilecek sıkıntıların zamanla devlete ve topluma yansımaları olacaktır.

Toplumun temeli olan ailenin oluşumu ise ancak evlilikle mümkün olabilmektedir. Fitratın bir gereği olan evlilik, zıt cinsiyetli iki kişinin sürekli olarak birlikte yaşama amacıyla oluşturdukları hukuki beraberliği ifade etmektedir. Aile, “*Siz eşlerinizle birleşmiş ve onlar da sizden sağlam bir söz almış iken, onu (mehri) nasıl (geri) alırsınız?*”¹ ayetinde işaret olunduğu üzere eşlere ağır sorumlulukların yüklendiği bir birlikteliktir. İslâm hukukunda bir taraftan mutluluk ve devamlılık esasları üzerine ailenin kurulması ve huzurlu bir şekilde sürdürülmesi için birçok düzenleme yapılırken diğer taraftan da aile içinde oluşabilecek anlaşmazlık ve geçimsizliklerin çözüm yolları gösterilmektedir. Ailenin devamlılığına yönelik önerilen tüm tedbirlerin uygulanmasına ve her türlü çabanın gösterilmesine rağmen olumlu sonucun alınmadığı yani boşanma dışında başka çarenin kalmadığı durumlarda da boşanmaya izin verilmektedir.

Ailenin devamlılığını sağlamaya yönelik İslâm hukukunda dört aşamalı tedbirler ve hükümler söz konusudur. Bu tedbirlerin ilk aşamasını evlenme öncesinde tarafların birbirlerini tanımalarını sağlayan ön görüşme, kefâet, uygun bir eş seçimi ile nişanlılık uygulamaları oluşturmaktadır.

Tedbirler zincirinin ikinci aşaması ise evlilik süresince eşlerin ve çocukların karşılıklı hak ve sorumluluklarına riayet edilmesi ve ailenin sevgi ve saygı yuvası olmasına yönelik tedbir ve uygulamalardır. Üçüncü aşamayı aile hayatında eşler arasında anlaşmazlık ve uyuşmazlıkların

¹ en-Nisâ 4/21.

başlaması yani tek taraflı veya çift taraflı nüşûz durumunda evliliğin devamına yönelik İslâm'ın öngördüğü çözüm önerileri oluşturmaktadır.

Tedbirler zincirinin dördüncü ve son aşamasını ise ileride eşlerin pişmanlıklarına bağlı olarak evlilik hayatına tekrar geri dönebilmelerine olanak sağlayacak tarzda, boşanmanın sünnî talak olarak gerçekleştirilmesine yönelik kurallar ve hükümler oluşturmaktadır.

1. Ailenin Devamlılığına Yönelik Ailenin İşleyişindeki Öneriler

İslâm hukukunda nikâh akdi, aileyi oluşturan ve eşlere karşılıklı ahlaki ve hukuki hak ve sorumluluklar yükleyen bir akittir.² Nitekim “*Erkeklerin kadınlar üzerinde olduğu gibi kadınların da erkekler üzerinde belli hakları vardır...*”³ ayetinde bu husus dile getirilmiştir. Nikâh akdinden kaynaklanan karşılıklı hak ve sorumluluklara taraflarca riayet gösterilmesi, ailenin huzur ve saadetinin sürekliliğini ve buna bağlı olarak ailenin devamlılığını sağlarken; karşılıklı hak ve sorumlulukların ihmal edilmesi ise aile hayatında çatışmaların, anlaşmazlıkların ve sorunların oluşmasına sebebiyet verebilmektedir.⁴

² Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali b. Yusuf el-Fîrûzâbâdî, *el-Mühezzebe*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2003), 2/678, 679; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu*, (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1988), 2/165; Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, *el-Ahwâlü's-Şahsiyye fi's-Şer'i'ati'l-İslâmiyye*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 2003), 122; Abdullah Çolak, *İslâm Aile Hukuku*, (Ankara: Öncü Basım Yayın Ltd. Şti., 2017), 146-148, 210, 211; Ahmet Yaman, *İslâm Aile Hukuku*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları (İFAV), 2016), 59-65; Fahrettin Atar, “Nikâh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/116; Halil Cin – Ahmet Akgündüz, *Türk İslâm Hukuk Tarihi*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 1990), 2/93; Hüseyin Çelik, “İslâm'da Kadın, Aile ve Aile Sorunları”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/59 (Ekim 2018), 1303; Mehmet Âkif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, (İstanbul: Beta Yayın, 1996), 317; Mesut Bayar, “İslâm Aile Hukukunda Karı-Koca Arasında Meydana Gelen Anlaşmazlıklara Önerilen Çözümler”, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 5 (Nisan 2011), 90, 91; Mustafa Genç, “İslâm Hukukunda Ailenin Önemi ve Evlilik Hayatının Faydaları”, *Sosyal Bilimler Dergisi* 5/30 (Kasım 2018), 285, 286; Hacı Mehmet Günay, “Nüşûz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/303-304; Nuri Kahveci, *İslâm Aile Hukuku*, (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2014), 122, 123, 126-133.

³ el-Bakara 2/228.

⁴ Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, 2/767; Sâbüni, *Teşîru âyâtî'l-ahkâm*, 1/321, 322; Bayar, “Anlaşmazlıklara Önerilen Çözümler”, 91; Çelik, “İslâm'da Aile Sorunları”, 1303, 1307; Mehmet Boynukalın, “Zevce”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/306-307; M. Kâmil Yaşaroğlu, “Koca”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/128-130.

İslâm hukukunda eşlerin karşılıklı hak ve sorumlulukları belirlenirken ve her iki tarafın kendi sorumluluklarını yerine getirmesi istenirken eşler birbirlerinin rakibi olarak değil tamamlayıcısı olarak kabul edilmektedir. Çünkü Allah'ın kulu ve insan olma açısından kadının erkeğe, erkeğin de kadına üstünlüğü söz konusu değildir.⁵

Aile ortamındaki hak ve sorumluluklar bir yandan eşlerin fitrî özellikleri yani fiziksel ve duygusal yapıları, diğer taraftan ise erkeğin toplum ve aile içinde üstlendiği sorumlulukları göz önünde bulundurularak belirlenmektedir.⁶ Buna göre “...Erkekler kadınlara göre bir derece üstünlüğe sahiptirler...”⁷ ve “Erkekler, Allah'ın bir kısmını diğer kısmına üstün kılması ve mallarından infak etmesi sebebiyle kadınların koruyucusudurlar”⁸ ayetlerinde ve “... Erkek ailesinin çobanıdır. Kadın da kocasının evinin ve çocuğunun çobanıdır. Netice itibariyle hepiniz çobansınız ve hepiniz idare ettiklerinizden sorumlusunuz”⁹ hadisinde kocanın ailenin reisi olması, kadından daha güçlü olması ve ailesinin geçimini temin etmek zorunda olmasıyla ilgilidir.

İslâm aile hukukunda kadın, kocasına Allah'ın bir emaneti olarak verilmiştir. Koca, karısının emanet olduğu bilinci içerisinde hareket edecek ve haklarını çiğnememeye özen gösterecektir.¹⁰ Kadın da Allah'a isyan içermeyen hususlarda ailenin yöneticisi ve nafakasından sorumlu olan kocasına itaat edecektir. Bu anlayışın geçerli ve egemen olduğu

⁵ Çelik, “İslâm'da Aile Sorunları”, 1302; Günay, “Nüşûz”, 33/303-304.

⁶ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf' an hakâ'iki gâvâmi'izî't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücihi't-te'vîl'*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2005), 133, 234, 235; Ebü Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el- Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, (Beyrut: el-Mekteberü'l-Asriyye, 2006), 3/116, 117; Ebü'l-Berekât Hafîzüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseî, *Tefsîru'n-Neseî medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2008), 225, 226; Sâbûnî, *Tefsîru âyâti'l-ahkâm*, 1/321, 322-326; Mehmet Âkif Aydın, “Aile”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/199; Çelik, “İslâm'da Aile Sorunları”, 1302; Genç, “İslâm Hukukunda Ailenin Önemi”, 285, 286; Günay, “Nüşûz”, 33/303-304.

⁷ el-Bakara 2/228.

⁸ en-Nisâ 4/34.

⁹ Ebü Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahih*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2010), “el-Vesâyâ”, 9.

¹⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 228; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 3/72; Genç, “İslâm Hukukunda Ailenin Önemi”, 285, 286.

bir ailede sevgi, merhamet, fedakârlık, nezaket ve sadakat hâkim olur. Bu da ailenin mutluluk ve kalıcılık esası üzerine devam etmesini sağlar.

Karşılıklı hak ve sorumlulukların başında eşlerin birbirleriyle güzel geçinmeleri, karşılıklı sevgi, saygı ve sadakat göstermeleri, aile hukukunun eşlere yüklediği sorumluluklara özen göstermeleri, güven sarsıcı davranışlardan kaçınmaları, aile beraberliğinin korunması için gerekli çabayı göstermeleri ve kocanın mehir ve nafakayı ödemesi gibi hususlar gelmektedir.¹¹

1.1. İyi Muamele Etmek ve Sabırlı Olmak

Taraflar birbirlerine anlayışlı ve hoşgörülü davranmalı, özellikle koca, karısının arzu edilmeyen davranışları karşısında sabırlı olmalıdır. “*Karularımızla iyi geçinip onlara güzel davranımız ...*”¹² ayeti ile “*Sizin en iyileriniz hanımlarına karşı en güzel ahlakla davrananlarınızdır*”¹³ hadisi eşlere iyi davranılmasını yani kocanın karısına karşı söz ve davranışlarında mümkün merteye anlayışlı olmasını gerektirmekte; “*...Eğer onlardan hoşlanmıyorsanız sabredin. Hoşlanmadığımız bir şeyi Allah hayırlı kılmış olabilir*”¹⁴ ayeti ise olumsuz davranışlar karşısında kocanın aceleci davranmamasını ve sabırlı olmasını tavsiye etmektedir.¹⁵ Zira hayır, çoğu zaman insanın kerih gördüğü ve sıkıntı çektiği şeylerde olabilir.

İyi muamele etmek ve güzel davranmak sadece kocanın karısına

¹¹ Atar, “Nikâh”, 33/116; Günay, “Nüşûz”, 33/303-304; Boynukalın, “Zevce”, 44/306-307; Yaşaroğlu, “Koca”, 26/128-130.

¹² en-Nisâ 4/19.

¹³ Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *el-Câmiu's-sâlih*, (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 2002), “Rağâ”, 11.

¹⁴ en-Nisâ 4/19.

¹⁵ Şîrâzî, *el-Mülhezzeb*, 2/767; Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İslâm'da Evlilik ve Aile Hayatı*, (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1999), 87-90; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 3/68, 69; Nesefî, *Tefsîru'n-Nesefî*, 118, 218; Muhammed Kadri Paşa, *el-Ahkâmu's-şer'iyye fi'l-ahvâlî's-şahsiyye*, (İstanbul: Muallim Neşriyat, 2020), 57 (Md. 150); Sâbûnî, *Tefsîru âyâtî'l-ahkâm*, 1/321, 322; Boynukalın, “Zevce”, 44/306-307; Cin-Akgündüz, *Türk İslâm Hukuk Tarihi*, 2/94; Abdullah Çolak, “İslâm'da Aile Kurumunu Korumaya Yönelik Tedbirler”, *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Bahar 2016), 123, 124; Hamdi Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali*, (İstanbul: Erkam Yayınları, 2012), 131, 253, 254; Şevket Topal, – Yunus Emre Küçük, “Aile İçi Şiddet ve İslâm Hukukundaki Önleyici Tedbirler”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2012), 19-21.

karşı görevi değil karının da kocasına karşı görevidir.¹⁶ Nitekim “...*İyi ve salih kadınlar itaatli olanlardır...*”¹⁷ ayeti, hanımların kocalarına karşı güzel davranmaları ve kocalarına asi olmamaları gerektiğini açıklamaktadır. Neticede ailede eşler arasında iyi geçinmenin yolu karşılıklı güzel muameleden geçmektedir.

1.2. Nafaka ve Mehir Ödeme Yükümlülüğü

Nafaka, bir insanın hayatını devam ettirebilmesi için ihtiyaç duyduğu yeme, içme, giyim, sağlık ve barınma gibi ihtiyaçlarıdır. İslâm hukukunda evlilik süresince kadının nafakasının kocası tarafından karşılanması nikâh akdinin hükümlerindedir. Kadının zengin, kocasının ise fakir olması bu durumu değiştirmemektedir.¹⁸

Nafakanın miktarı eşlerin sosyal seviyelerine ve çevrenin örf ve âdetine göre belirlenir. Eşlerin her ikisinin de zengin olması halinde buna uygun harcama yapılırken yoksul olmaları halinde kocanın zenginler seviyesinde bir harcama yapması istenemez.¹⁹

İslâm hukukunda mehir, evlenirken erkeğin karısına ödemeyi taahhüt ettiği veya ödediği para yahut parasal değeri olan bir maldır.²⁰

Mehir ödeme yükümlülüğü, gereksiz boşanmaları önleyerek evliliğin devamlılığının sağlanmasına yönelik bir hükümdür. Çünkü bir taraftan mehir ile erkek, evleneceği karısı için harcamada bulunmaya ve fedakârlık yapmaya alıştırılırken diğer taraftan da mehr-i müeccelin

¹⁶ Şîrâzî, *el-Mülhezzeb*, 2/768; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, 3/68, 117; Sâbûnî, *Tefsîru âyâtî'l-ahkâm*, 1/321.

¹⁷ en-Nisâ 4/34.

¹⁸ Şîrâzî, *el-Mülhezzeb*, 2/679; Nesefî, *Tefsîru'n-Nesefî*, 225; Kadri Paşa, *el-Ahkâmü's-Şerîyye*, 59 (Md. 160); Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, 2/165; Cin-Akgündüz, *Türk İslâm Hukuk Tarihi*, 2/97, 98; Hamdi Döndüren, “Mesken”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/316-317; Celal Erbay, “Nafaka”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/282-285; Hüseyin Esen, “İslâm Hukukunda Aile”, *İlahiyat Akademik Dergisi*, 11 (2020), 35; Topal – Küçük, “Aile İçi Şiddet”, 28-31.

¹⁹ Döndüren, “Mesken”, 29/316-317; Erbay, “Nafaka”, 32/282-285.

²⁰ Şîrâzî, *el-Mülhezzeb*, 2/738-741; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 3/101-103; Kadri Paşa, *el-Ahkâmü's-Şerîyye*, 33 (Md:74); Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, 2/165; Çolak, *İslâm Aile Hukuku*, 154-158; Mehmet Âkif Aydın, “Mehir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/389-391; Topal – Küçük, “Aile İçi Şiddet”, 28.

genellikle boşanma anında ödenmesinin kararlaştırılmasıyla da kocanın gereksiz boşamaları önemli ölçüde azaltılmaktadır.²¹

1.3. Dayanışma ve Yardımlaşma

Evlilik, mümkün olduğunca ömür boyu beraber yaşama kararı olup hayatın mutlulukları ve nimetleri paylaştığı gibi zorlukları ve sıkıntılarının da paylaşılmasını gerektirmektedir. Beraberliklerin ömür boyu sürmesi ise ancak karşılıklı yardımlaşma, dayanışma, paylaşma, gayret ve fedakârlıklarla yürür. Bundan dolayı da eşler karşılıklı olarak birbirleriyle hem maddi hem de manevi olarak yardımlaşmalı, üzüntülü anlarında birbirlerini teselli etmeli, hasta olunca ellerinden gelen özen ve şefkati birbirlerinden esirgememeli ve birbirlerinin üzüntülerini kendi üzüntüleri gibi algılamalı, sevinçlerini kendi sevinçleri gibi paylaşmalıdırlar.²²

2. Ailenin Devamlılığına Yönelik Boşanma Öncesi Önleyici Tedbirler

Nikâh akdi, ölünceye kadar beraber yaşamak niyetiyle yapılmasına rağmen zaman zaman aile içerisinde anlaşmazlıklar oluşabilmektedir. Her evlilikte görülebilecek anlaşmazlık ve çekişme belirtileri baş gösterdiği zaman geçimsizlik aile birliğini kopma noktasına getirmeden önce derhal çözüme yönelik gerekli tedbirler alınmalıdır. “...Eşlerinizle güzel geçinin. Eğer onlardan hoşlanmıyorsanız sabredin, hoşlanmadığınız bir şeyi Allah çok hayırlı kılmış olabilir”²³ ve “...Bilemezsin olur ki Allah bunun ardından bir durum ortaya çıkarverir”²⁴ ayetlerinde de zikredildiği üzere anlaşmazlıklar eşlerin sağduyulu yaklaşımlarıyla çözülmeli, huzursuzluğa dönüşecek derecede ileri boyutlara taşınmamalı, evlilik birliğinin sona erdirilmesinde acele edilmemeli, çözüm zamana bırakılarak Allah’ın bir çıkış yolu yaratması için sebepler aranmalı ve güzel geçinmeye çalışmalıdır.²⁵

²¹ Aydın, “Mehir”, 28/389-391; Çolak, *İslâm Aile Hukuku*, 154-158; Yaman, *İslâm Aile Hukuku*, 61-64.

²² Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, 2/165; Kahveci, *İslâm Aile Hukuku*, 123, 124.

²³ en-Nisâ 4/19.

²⁴ et-Talâk 65/1.

²⁵ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 228; Neseî, *Tefsiri'n-Neseî*, 218; Çolak, “İslâm’da Aile Kurumunu

Eşler arasında oluşan sorunların giderilmesi için İslâm hukukunda tavsiye edilen çözüm ve tedbirlerle evliliğin devamlılığının hedeflendiğini görmekteyiz. Bu hakikati, “Onlarla iyi geçinin. Eğer onlardan hoşlanmadıysanız, olabilir ki, siz bir şeyden hoşlanmazsınız da Allah onda pek çok hayır yaratmış olur”²⁶ ayetinde müşahede etmekteyiz. Görüldüğü üzere bu ayette açıkça eşlerin birbirlerine anlayışlı davranmaları ve yardımcı olmaları ifade edilmektedir.²⁷

Eşler arasında oluşan geçimsizlik tek taraflı veya çift taraflı olabilir. Tek taraftan kaynaklanan geçimsizlik, erkek tarafından kaynaklanabildiği gibi kadın tarafından da kaynaklanabilir. İslâm hukukunda tek taraflı geçimsizliğe nüşûz; çift taraflı geçimsizliğe ise şikâk denilmektedir.²⁸

Nüşûz kelimesi genel olarak itaatsizlik anlamına gelmekte olup fıkhıta kadının evlilik hükümlerine dikkat etmemesi ve beraberliği sürdürmeyi engelleyecek şekilde geçimsiz davranması demektir.²⁹ Nüşûz kelimesi erkek için kullanıldığında ise kocanın karısına karşı sorumluluklarını ihmal etmesi ve kötü muamelede bulunması anlamına gelmektedir.³⁰

Tek taraflı geçimsizlikte çözüm ilk önce aile içinde aranmakta ve sorunu halletmek isteyen diğer tarafın devreye girmesi istenmekte; çift taraflı geçimsizlikte ise çözümün aile dışında aranması ve hakem denilen üçüncü kişilerin devreye girmesi tavsiye edilmektedir.³¹ Bundan dolayı da nüşûz ve şikâk için önerilen tedbirler birbirinden farklıdır.

2.1. Nasihat, Sabır ve İyi Geçim

Aile içi geçimsizlik ve sorunların ilk başladığı anlardan itibaren bu

Korumaya Yönelik Tedbirler”, 126–129; Günay, “Nüşûz”, 33/303–304.

²⁶ en-Nisâ 4/19.

²⁷ Neseî, *Tefsîru'n-Neseî*, 218; Bayar, “Anlaşmazlıklara Önerilen Çözümler”, 91.

²⁸ Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, 2/776, 777; Neseî, *Tefsîru'n-Neseî*, 226; Esen, “İslâm Hukukunda Aile”, 44; Bayar, “Anlaşmazlıklara Önerilen Çözümler”, 92–94.

²⁹ Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, 2/775, 776; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 235; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 3/118; Neseî, *Tefsîru'n-Neseî*, 226; Mehmet Âkif Aydın, “Kadın”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/90; Hin, *el-Fikhu'l-menhecî*, 2/102.

³⁰ Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, 2/776, 777; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 263; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 3/118; Neseî, *Tefsîru'n-Neseî*, 256; Günay, “Nüşûz”, 33/303–304.

³¹ Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, 2/776, 777; Bayar, “Anlaşmazlıklara Önerilen Çözümler”, 95.

geçimsizliğin giderilmesi için ilk aşamada eşlerin hak ve vazifelerinin, nüşûza sebebiyet veren tarafa hatırlatılması uygun olacaktır.³²

Aile içi geçimsizliğin erkekten kaynaklanması durumunda, “Eğer kadın kocasının nüşûzundan veya ilgisizliğinden endişe ederse aralarında bir anlaşma yapmalarında günah yoktur. Anlaşmak daha hayırlıdır”³³ ayeti gereği evliliğin devamını sağlama adına girişimde bulunma, sabırlı davranma ve fedakârlık yapma görevi kadına verilmektedir. Kadın kocasıyla konuşmalı, geçimsizliğin nedenlerini anlamaya ve onunla anlaşma zemini bulmaya çalışmalıdır. Anlaşma mümkün olmadığında ise boşanma hususunda kocasıyla uzlaşma yoluna gitmelidir.³⁴

Aile içi geçimsizliğin kadından kaynaklanması halinde ise “...Geçimsizlik ve saldırganlıklarının devam edeceğinden kaygılandığımız kadınlara öğüt verin...”³⁵ ayetinde ve “Kadınlarımız hakkında Allah’tan korkun. Kuşkusuz siz onları Allah’ın bir emaneti olarak aldınız ve onların cinselliklerini Allah’ın kelimesiyle (nikâh akdi ile) kendinize helal kıldınız”³⁶ hadisinde vurgulandığı üzere geçimsizliğin giderilmesi ve ailenin devamlılığının sağlanması amacıyla nasihat ederek öğüt verme görevi kocanıdır. Buna göre koca sabırlı davranacak, karısı ile iyi geçinmeye çalışacak ve karısına öğüt verecektir.³⁷

2.2. Kısa Süreli Fiili Ayrılık

Nüşûzun kadından kaynaklandığı durumlarda anlaşmazlığın giderilmesine yönelik ilk tedbir olan kocanın karısına öğüt vermesi ve sabırlı davranarak güzel geçinmeye çalışması ile çözüm sağlanamazsa tedbirin ikinci aşamasına geçilir. Bu aşamada kocaya, “Geçimsizlik ve

³² Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, 2/775; Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 3/118; Neseî, *Tefsîru’n-Neseî*, 226.

³³ en-Nisâ 4/128.

³⁴ Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, 2/776, 777; Neseî, *Tefsîru’n-Neseî*, 256; Sâbûnî, *Tefsîru âyâtî’l-ahkâm*, 1/337, 338; Hin, *el-Fikhu’l-menhecî*, 2/105, 106.

³⁵ en-Nisâ 4/34.

³⁶ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen*, (Beirut: Dâru’l-Ma’rife, 2001), “Menasik”, 56; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *es-Sünen*, (Beirut: Dâru’l-Fikr, (t.y.), “Menâsik”, 84.

³⁷ Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, 2/775, 776; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 235; Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 3/118; Neseî, *Tefsîru’n-Neseî*, 226; Kadri Paşa, *el-Ahkâmu’ş-şerîyye*, 70; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, 2/166, 167; Abdülhamîd, *el-Ahvâlû’ş-şahsiyye*, 122-125; Topal – Küçük, “Aile İçi Şiddet”, 25, 26; Hin, *el-Fikhu’l-menhecî*, 2/103.

*saldırganlıklarının devam edeceğinden kaygılandığımız kadınları ... yataklarında yalnız bırakın...*³⁸ ayeti ile yatakları ayırarak karısını yatakta yalnız bırakması önerilmektedir.³⁹ Bu öneri aynı yatakta kocanın karısına sırtını dönüp cinsel ilgi göstermemesi⁴⁰ veya aynı ev içerisinde yatakların ayrılması şeklinde uygulanabileceği gibi problemin yine de çözülmemesi halinde kısa süreli farklı mekânlarda ayrı yaşama şeklinde de uygulanabilir.⁴¹

2.3. Te'dib

Aile içi geçimsizliğin kadınlardan kaynaklandığı durumlarda aileyi kurtarmanın başka bir yolu kalmamışsa daha büyük bir zarardan korunmak amacıyla daha küçük zarar tercih edilerek şiddete varmamak şartıyla ve yaralamayacak şekilde, “*Geçimsizlik ve saldırganlıklarının devam edeceğinden kaygılandığımız kadınlara öğüt verin, yataklarında onları yalnız bırakın. (Yine dinlemezlerse hafifçe) dövün. Size itaat ederlerse aleyhlerine yol aramayın*”⁴² ayetinde vurgulandığı üzere koca karısını yaralamayacak şekilde hafifçe dövülebilir.⁴³

İslâm hukukunda bu uygulama, evlilik birliğinin sarsılmaya başladığının hissedildiği andan itibaren son aşamada ve zaruret halinde başvurulabilecek ancak tavsiye edilmeyen bir ruhsattır. Asıl uygulanması istenen yöntem, öğüt ve nasihat verme yöntemidir. Eğer sonuç verecekse kadınların dövülmesi, aile yuvasının yıkılması ve dağılmasından daha az zararlıdır. Zararlar çatıştığında daha azı tercih edilir. Hatasının farkına varmasını sağlamak amacıyla zarar vermeyecek şekilde kadını hafifçe dövmek, boşanmayı engelleyerek ailenin devamlılığını sağla-

³⁸ en-Nisâ 4/34.

³⁹ Şîrâzî, *el-Mühhezzeb*, 2/776; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 235; Kadri Paşa, *el-Ahkâmü’ş-şeriyye*, 70; Abdülhamîd, *el-Ahvâlü’ş-şahiyye*, 122-125; Cin-Akgündüz, *Türk İslâm Hukuk Tarihi*, 2/165, 166; Bayar, “Anlaşmazlıklara Önerilen Çözümler”, 100-102; Hin, *el-Fikhu’l-menhecî*, 2/104.

⁴⁰ Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 3/118, 119, Nesefî, *Tefsîru’n-Nesefî*, 226.

⁴¹ Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, 2/166, 167; Bayar, “Anlaşmazlıklara Önerilen Çözümler”, 98-100; Cin-Akgündüz, *Türk İslâm Hukuk Tarihi*, 2/113; Topal – Küçük, “Aile İçi Şiddet”, 25, 26.

⁴² en-Nisâ 4/34.

⁴³ Şîrâzî, *el-Mühhezzeb*, 2/776; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 235; Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 3/119; Nesefî, *Tefsîru’n-Nesefî*, 226; Kadri Paşa, *el-Ahkâmü’ş-şeriyye*, 70; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, 2/166, 167; Abdülhamîd, *el-Ahvâlü’ş-şahiyye*, 122-125; Cin-Akgündüz, *Türk İslâm Hukuk Tarihi*, 2/113, 165, 166; Hin, *el-Fikhu’l-menhecî*, 2/104.

maya yöneliktir. Buna göre kadından kaynaklanan geçimsizlik durumunda ailenin devamlılığını sağlayacak şekilde sorunu çözmeye yönelik icra edilen vurma fiili, teşvik edilen ve emredilen bir metot değil çaresiz kalındığında işe yarayacağı düşünüüyorsa kocanın son aşamada başvurulabileceği bir tedbirdir. Geçimsizliğin çözümü başka şekilde mümkünse bu tedbire başvurmak doğru olmadığı gibi son aşama olsa bile bu tedbire başvurmanın işe yaramayacağı bilindiği durumlarda da yine uygun değildir.⁴⁴ Zira amaç kadını cezalandırmak değil kadının geçimsizliğinden dolayı yıkılmaya doğru giden aileyi kurtarabilmektir. Dolayısıyla amacına hizmet etmeyecek bir yöntemin uygulanmasının bir anlamı olmayacağı gibi “Hiçbiriniz kadınları köle döver gibi dövüp sonra da günün sonunda onunla yatmasın”⁴⁵ hadisi ile Peygamberimizin uygulamaları⁴⁶ dikkate alındığında erkeğin yetkisini kullanma bahanesiyle karısını cezalandırmaya gitmesi İslâm hukukuna aykırı olacaktır.

2.4. Tahkîm Usulü

Sözlük anlamıyla bir konudaki hüküm ve kararı bir kişiye bırakmak anlamına gelen tahkîm, terim olarak ise aralarında ihtilâf bulunan iki tarafın kendi rızaları veya hâkim kararı ile bu ihtilâfı gidermesi için ehil kişilerin hakem tayin edilmesi anlamında kullanılmaktadır.⁴⁷ Hakem ise aralarında anlaşmazlık ve geçimsizliğin bulunduğu eşlerin aralarını bul-

⁴⁴ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/776; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'an*, 3/119; Aydın, “Kadın”, 24/90; Bayar, “Anlaşmazlıklara Önerilen Çözümler”, 100-102; Çelik, “İslâm'da Aile Sorunları”, 1304-1306; Günay, “Nüşûz”, 33/303-304; Hin, *el-Fikhu'l-menhecî*, 2/104; Topal – Küçük, “Aile İçi Şiddet”, 17, 18, 25, 26.

⁴⁵ Buhârî, “Nikâh”, 92.

⁴⁶ Orhan Yılmaz, “Model Eş Olarak Hz. Peygamber (sav)”, *Uluslararası İslam ve Model İnsan Sempozyumu Bildiri Kitabı*, (Kahramanmaraş: Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2018), 589-598; Hz. Peygamber'in çiftlerin tanışmasından aile kurmaya kadarki süreçte yönelik uygulamaları için bkz: İsmail Pırlanta, “Hz. Peygamber Döneminde Eğlence Hayatı”, *Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 10/1 (2015), 635-658.

⁴⁷ İbn Rüşd el-Hafid, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/81, 82; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'an*, 3/120-123; Ahmet Akgündüz, “Hakem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/171-173; Mustafa Yıldırım, “Tahkîm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/411-413; Hin, *el-Fikhu'l-menhecî*, 2/104; İbrahim Yılmaz, “İslâm Aile Hukukunda Boşanmaları Önleyici Bir Tedbir Olarak Tahkîm Müessesesine Hukuki İşlerlik Kazandırılması”, *Turkish Studies* 12/10, 337.

mak ve anlaşmazlıkları çözmek üzere görevlendirilen kişiler anlamına gelmektedir.⁴⁸

Hakem usulü, İslâm aile hukukunda eşlerin birbirleriyle anlaşamayıp anlaşmazlık ve huzursuzlukların çözümüne yönelik diğer tedbirlerin sonuç vermemesi halinde, “*Karı kocanın arasının açılmasından endişelenirseniz, erkeğin ailesinden bir hakem, kadının ailesinden bir hakem gönderin...*”⁴⁹ ayeti gereği başvurulmuş son aşamadaki bir çözüm önerisidir.⁵⁰ Amacı da geçimsizlik nedenlerinin temeline inilerek çözülmesi ve eşlerin barıştırılmasıdır. Bundan dolayı da hakem usulü, ailenin devamlılığına katkı sağlayan bir uygulamadır. Buna göre eşler arasında anlaşmazlığın aile içinde giderilme imkânı olduğu sürece sorun hakeme götürülmez. Tek taraflı geçimsizlik halinde diğer tarafın ailedeki bu geçimsizliği sona erdiremeyeceği anlaşıldığında veya şikâk denilen çift taraflı geçimsizlik durumunda ancak tahkîm yöntemine başvurulabilir.

Tahkîm usulünde hakemlerin, tarafların ailelerinden ve ehil kişiler arasından seçilmesi önerilmektedir. Mâlikîlere göre hakemlerin akrabalarından olması vacip kabul edilirken cumhura göre aile dışından olması da caizdir.⁵¹

Hakemlerin akrabalardan önerilmesi, eşlerin yabancı hakemlere anlatmaktan kaçınacakları mahrem hususları akraba olan hakeme daha rahat anlatabilmeleri, akrabadan olan hakemlerin eşlerin aile içi sırlarını saklamaya daha çok dikkat edecekleri, eşlerin anlatmadığı bazı sorunları akraba olan hakemlerin öğrenme imkânına sahip olmaları ve anlaşmaz-

⁴⁸ Akgündüz, “Hakem”, 15/171-173; Yılmaz, “Tahkîm Müessesesine Hukuki İşlerlik Kazandırılması”, 336, 337.

⁴⁹ en-Nisâ 4/35.

⁵⁰ Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, 2/777, 778; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 235, 236; Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmîl-Kur’ân*, 3/120-123; Neseî, *Tefsîru’n-Neseî*, 226; Bilmen, *Hukukî İslâmîyye*, 2/366-368; Suat Erdoğan, “İslâm Aile Hukukunda Şiddetli Geçimsizlik (Şikâk) Durumunda Hakem Tayini ve Tayin Edilen Hakemlerin Yetkileri”, *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2017), 47; Ahmet Temel, “İslâm Aile Hukukundaki Arabulucu-Hakemlik Uygulamasının Türkiye’de Aile Arabuluculuğuna Muhtemel Katkıları”, *Darülfunun İlahiyat* 30/2 (Aralık 2019), 324; Yıldırım, “Tahkîm”, 39/411-413; Yılmaz, “Tahkîm Müessesesine Hukuki İşlerlik Kazandırılması”, 336, 337.

⁵¹ Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, 2/777, 778; Bayar, “Anlaşmazlıklara Önerilen Çözümler”, 102-103; Kahveci, *İslâm Aile Hukuku*, 174, 175; Temel, “İslâm Aile Hukukundaki Arabulucu-Hakemlik”, 322

lığı çözümlenerek eşleri tekrar bir araya getirme arzusu ve gayretinin yabancı hakeme göre daha fazla olması gerekçeleriyle açıklanmıştır.⁵² Bu gerekçeler dikkate alındığında hakemlerin akraba içerisinde önerilmesinin, eşler arasındaki geçimsizlik ve huzursuzluk sebeplerinin daha gerçekçi bir şekilde tespiti ve buna bağlı olarak da çözümünün daha isabetli ve mümkün kılınarak ailelerin devamlılığının sağlanmasına yönelik olduğu anlaşılabilmektedir.

Belirlenen hakemlerin hukuki konumu ve yetkisi yani tarafların geçimsizliğini gideremedikleri takdirde eşlerin rızası bulunmadan tefrik yetkisine sahip olup olmadıkları ihtilafli bir konudur.⁵³ "...*Erkeğin ailesinden bir hakem, kadının ailesinden bir hakem gönderin. Bunlar düzeltmek isterlerse Allah onların aralarını buldurur*"⁵⁴ ayetinde de zikredildiği üzere hakemler sadece ıslaha mı yetkilidirler yoksa ıslah edemedikleri takdirde evliliği sonlandırma yetkileri de bulunmakta mıdır?

Hanefî ve Şâfiîlerin çoğunluğu ile Zahirîler, hakemlerin vekil gibi sadece tarafların arasını düzeltme hususunda yetkili olduklarını ve eşlerin rızası bulunmadan tarafları tefrik etme yetkilerinin bulunmadığı kanaatinde dirler. Tefrik için kocanın ayrıca tefrik yetkisi vermesi gereklidir.⁵⁵

Mâlikî mezhebi ve Şâfiîlerin bir kısmına göre ise eşlerin vekâleti ve izni olmasa bile hakemlerin gerekli görmeleri halinde tefrik yetkileri bulunmaktadır.⁵⁶ Çünkü arada sürekli geçimsizliğin bulunduğu ve hakemlerin de gayretlerine rağmen geçimsizliğin giderilemediği bir evliliği ve aile düzenini her şeye rağmen devam ettirmeye çalışmak tarafların maslahatına olmayacaktır. Böyle bir durumda da evliliği son-

⁵² Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 235, 236; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'an*, 3/121; Neseî, *Tefsîru'n-Neseî*, 226; Bayar, "Anlaşmazlıklara Önerilen Çözümler", 102-103.

⁵³ Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 236.

⁵⁴ en-Nisâ 4/35.

⁵⁵ Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 2/777, 778; İbn Rüşd el-Hafid, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/81, 82; Kadri Paşa, *el-Ahkâmü's-Şer'iyye*, 70; Bilmen, *Hukukî İslâmîyye*, 2/366-368; Günay, "Nüşûz", 33/303-304; Temel, "İslâm Aile Hukukundaki Arabulucu-Hakemlik", 322, 323; Yılmaz, "Tahkîm Müessesesine Hukukî İşlerlik Kazandırılması", 342.

⁵⁶ Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 2/777; İbn Rüşd el-Hafid, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/81, 82; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'an*, 3/122, 123; Bilmen, *Hukukî İslâmîyye*, 2/366-368; Halil İbrahim Acar, "Tefrik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/277-279.

landırarak taraflara başka eş adaylarıyla yeni evlilikler yaparak mutlu bir aile kurmalarının önünü açmak daha uygun olacaktır.

Hanbelîlerin bu konuyla alakalı iki farklı görüşü bulunmaktadır. Görüşlerden birine göre, hakemler tarafların vekilleri kabul edilmekle beraber eşlerin rızası ve izni bulunmaksızın tefrik yetkileri bulunmamaktadır. Çünkü taraflar reşit olup başkalarının onlar üzerinde tasarruf hakkı bulunmamaktadır. Diğer rivayete göre ise, hakemlerin tarafların izin ve rızasına ihtiyaç duymadan bir hâkim gibi taraflar arasındaki anlaşmazlığı gidermeye, gideremedikleri taktirde de tarafları tefrik etmeye yetkileri bulunmaktadır.⁵⁷

Son dönem İslâm hukukçuları ise hakemlerin tarafları boşamaya da uzlaştırmaya da yetkili oldukları görüşündedir. Hakemler, öncelikli olarak anlaşmazlığı gidermeye ve ailenin devamlılığını sağlamaya gayret gösterecektir. Ancak tüm çabalara rağmen uzlaştırmamanın mümkün olmadığı durumlarda da hakemler eşlerin ayrılmasına hükmedeceklerdir.⁵⁸

Sonuç olarak İslâm hukukunun, boşanma öncesi uygulanmasını önerdiği bu hükümlerin amacının boşama yoluyla ailenin sonlandırılmasından önce taraflara, kendi aralarındaki sorun ve geçimsizliğin kendi aralarında veya aile meclislerinde çözülmesi fırsatı sunarak mümkün olduğunca aile hayatının devam ettirilmesinin sağlanması olduğunu söyleyebiliriz.

3. Ailenin Devamlılığına Yönelik Boşanma Sürecindeki Hükümler

İslâm hukukunda ailenin devamlılık ve mutluluk temeli üzerine oluşturulması esas olmakla beraber bazen nikâh akdindeki bir eksiklik veya ailenin oluşumundan sonra meydana gelen bir sebepten dolayı bazen de bir tarafın veya her iki tarafın isteği üzerine evlilik sona erebilmektedir.

İslâm hukukunda, ailenin devamlılığını sağlamaya yönelik bir taraftan nikâh öncesinde, evlilik süresince ve boşanma öncesinde bazı tedbirler ve hükümler önerilirken diğer taraftan da sebepsiz ve keyfi

⁵⁷ Kadri Paşa, *el-Ahkâmü's-şer'iyye*, 70; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, 2/366-368; Günay, "Nüşûz", 33/303-304.

⁵⁸ Yılmaz, "Tahkîm Müessesesine Hukuki İşlerlik Kazandırılması", 342.

boşanmalar hoş karşılanmamaktadır.⁵⁹ Bu öneri ve tedbirlerin amacı ise eşler arasındaki anlaşmazlık ve geçimsizliklerin kendi aralarında veya aile meclislerinde giderilmesi ve boşanmaya son çare olarak başvurulmasının ve basit gerekçelerle keyfi boşanmalara engel olunmasının sağlanmasıdır. “...Kadınlar size itaat ederlerse, aleyhlerine bir yol aramayın”⁶⁰ ayeti ve “Allah katında en sevilmeyen helal şey, boşanmadır”⁶¹ hadisinden keyfi boşanmaların hoş karşılanmadığı açıkça anlaşılmaktadır.

Keyfi boşanmalar hoş karşılanmamakla beraber bütün çabalara rağmen yürümeyeceği anlaşılan ve ailenin devamı adeta imkânsız hale gelen evliliklerin son çare olarak nikâh ile oluşan hukuki bağın çözülmesi demek⁶² olan boşanma ile sonlandırılması İslâm hukukunda meşru kılınmıştır.⁶³

⁵⁹ Şîrâzî, *el-Mülhezzeb*, 3/25-27; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 263; Serahsî, Şemsu'l-Eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl, *el-Mebsût*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009), 6/4, 5; Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin b. Şeref, *el-Mecmû' şerhu'l-Mülhezzeb*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005), 18/186-188; Zeyle'î, Fahrüddin Osman b. Ali el-Hanefî, *Tebyinü'l-hakâik şerhu Kenzî'd-Dekâik*, (Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2000), 3/22, 23; Babertî, Ekmeluddin Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Hanefî, *el-İnâye şerhu'l-Hidâye*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2007), 2/377; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, 2/215- 219; Sâbûnî, *Tefsîru âyâtî'l-ahkâm*, 1/343, 344; Abdülhamîd, *el-Ahvâlû's-şahsiyye*, 252-255; Halil İbrahim Acar, “Talâk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/497; Atar, “Nikâh”, 33/113; Aydın, “Aile”, 2/200; Suat Erdem, “İslâm Hukukuna Göre İddet ve İddet Bekleyen Kadının Nikâhı”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (Haziran 2013), 72; Ülfet Görgülü, “İslâm Aile Hukukunda Bid'i Talak Meselesi”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 30 (2017), 343, 344; Ali Yüksek, “İslâm Aile Hukukunda Boşama Yetkisi ve Kadının Boşanması”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/32, 340-354.

⁶⁰ en-Nisa 4/34.

⁶¹ Ebû Dâvûd, “Kitâbu't-Talâk”, 4.

⁶² Neseî, Necmüddin Ebû Hafs Ömer b. Muhammed, *Tilbetü't-taleb fi'l-istilâhâtî'l-fıkhiyye*, (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1995), 144, 145; Kâsânî, Alâuddin Ebû Bekr b. Mes'ud el-Hanefî, *Bedâi'u's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 4/210-213; Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd, *el-İhtiyâr li ta'lîlî'l-Muhâr*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2007), 3/121; Zeyle'î, *Tebyinü'l-hakâik*, 3/20, 21; Babertî, *el-İnâye*, 2/376; Sâbûnî, *Tefsîru âyâtî'l-ahkâm*, 1/318, 319; Seyyid Sâbık, *Fıkhû's-sümne*, (Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 2007), 2/327; Acar, “Talâk”, 39/496; Erdem, “İslâm Hukukuna Göre İddet”, 72; Suat Erdem, “İslâm Hukukuna Göre Tahlil Nikâhı”, *Ekev Akademi Dergisi* 17/56 (Yaz 2013), 24.

⁶³ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/4, 5; Nevevî, *el-Mecmû'*, 18/186-188; Zeyle'î, *Tebyinü'l-hakâik*, 3/22, 23; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/121; Babertî, *el-İnâye*, 2/377; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, 2/215- 219; Sâbûnî, *Tefsîru âyâtî'l-ahkâm*, 2/604; Abdülhamîd, *el-Ahvâlû's-şahsiyye*, 252-255; Acar, “Talâk”, 39/496, 497; Atar, “Nikâh”, 33/113; Aydın, “Aile”, 2/200; Çolak, “İslâm'da Aile Kurumunu Korumaya Yönelik Tedbirler”, 130, 131; Erdem, “İslâm Hukukuna Göre İddet”, 72; Esen, “İslâm Hukukunda Aile”, 45; Topal – Küçük, “Aile İçi Şiddet”, 27; Yaman, *İslâm Aile Hukuku*, 73, 74; Yüksek, “İslâm Aile Hukukunda Boşama Yetkisi”, 340-354; Mehmet Aziz Yaşar, “İslâm Aile Hukukunda Boşanma Yetkisinin Kötüye Kullanılmasının Hükmü ve Hukukî Sonucu”, *Amasya*

Evliliğin hedeflerinin yok olduğu ve aile yaşamının devamına imkân kalmadığı durumlarda aileyi zorla devam ettirerek her iki tarafı ömür boyu mutsuzluğa mahkûm etmenin tarafların maslahatına uygun olduğu söylenemez.⁶⁴ Böyle bir durumda boşanmanın gerçekleşmesi “*Eğər karı koca birbirinden boşanıp ayrılırlarsa Allah her birini nimetinin genişliyi ile yoksulluktan kurtarır*”⁶⁵ ayetinde de zikredildiği üzere taraflar için hayatın sonu demek değildir.

İslâm hukukunda, son çare olarak başvurulması istenen boşamanın bile evliliğin ve ailenin devamlılığının sağlanmasına yönelik belli kurallara uygun olarak yapılması söz konusudur.

3.1. Sünnî Talak (Tavsiye Edilen Kurallı Boşama)

Sünnî talak, meşru bir mazerete binaen kadının iddeti gözetilerek temizlik döneminde ve cinsel temastan önce yapılan tek boşama şeklidir.⁶⁶ Sünnî talaktan bahsedebilmek için boşamanın temizlik döneminde, cinsel beraberlik olmadan ve tek bir talak şeklinde gerçekleşmesi gerekmektedir. Bu üç şartı taşımayan talaklar ise tavsiye edilen kurallı boşama şekline uygun olmadığından bid’î talak olarak isimlendirilmektedir.⁶⁷

İlahiyat Dergisi 16 (Haziran 2021), 96.

⁶⁴ Şîrâzî, *el-Mühhezzeb*, 3/25; Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’an*, 3/271-273; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/121; Neseî, *Tefsîru’n-Neseî*, 256; Sâbûnî, *Tefsîru âyâtî’l-ahkâm*, 1/321, 344; Hin, *el-Fikhu’l-menhecî*, 2/114, 115;

⁶⁵ en-Nisâ 4/130.

⁶⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/5-8; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1115; İbn Rüşd el-Hafid, *Bidâyetü’l-müctehid*, 2/52; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 133; Zemahşerî, Cârullah Ebu’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *Ruûsu’l-mesâil (el-Mesâilü’l-hilâf beyne’l-Hanefî ve’s-Şâfiî)*, (İstanbul: el-Mektebetü’l-İslâmî, t.y), 408, 409; Zeyle’î, *Tebyinü’l-hakâik*, 3/24-27; Babertî, *el-İnâye*, 2/378-380; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/125-131; İbn Mâze, Mahmûd b. Ahmed b. Abdi’l-Aziz b. Ömer el-Buhârî, *el-Muhidu’l-burhânî fi’l-fikhi’n-Nu’mânî*, (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 2003), 3/345; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, 2/210, 211; Sâbûnî, *Tefsîru âyâtî’l-ahkâm*, 2/604; Abdülhamid, *el-Ahvâlu’s-şahsiyye*, 290, 291; Hin, *el-Fikhu’l-menhecî*, 2/119; Erdem, “Tahlîl Nikâhu”, 26.

⁶⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/3-5, 19; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1115; Semerkandî, Alâuddin Muhammed el-Hanefî, *Tuhfetü’l-fukahâ*, (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, (t.y.), 2/171, 172; Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 4/186-193, 201, 202; İbn Rüşd el-Hafid, Ebû’l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Mâlikî, *Bidâyetü’l-müctehid ve nihâyetü’l-muktesid*, (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1985), 2/52; İbn Mâze, *el-Muhidu’l-burhânî*, 3/340, 341; İbn Kudâme, Muvaffakuddin Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî el-Hanbelî, *el-Muğnî*, (Riyâd: Dâru ‘Âlemi’l-Kutub, 1997), 10/327, 335; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/121, 122; Zeyle’î, *Tebyinü’l-hakâik*, 3/30-33; Babertî, *el-İnâye*, 2/378-380; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, 2/212; Seyyîd Sâbik,

Bid'î talak, haram ve günah kabul edilmekle beraber böyle bir talakın hukuki geçerliliğinin bulunup bulunmadığında ihtilaf söz konusudur. Bu talak çeşidinin geçersiz olduğunu kabul eden Said b. Müseyyeb ve tabiundan bazı fakihlerin görüşlerinin temelinde, aile bütünlüğünün korunması ve devamının sağlanması gerekçesi bulunmaktadır.⁶⁸

İslâm hukuku boşamanın sünnî talak denilen kurallı bir boşama olmasını ve sürece yayılmasını tavsiye etmektedir. Çünkü sünnî talak, boşanma niyeti bulunan eşlerin iyice düşünmelerini sağlayıp geçici duygu, öfke ve düşüncelerin etkisi altında boşanmalarını engelleyerek sonradan pişmanlık duyacakları aceleyle getirilmiş bir karar vermelerini ve ailenin dağılmasını önlemeye yönelik tedbirlerden birisidir. Bu şekildeki bir boşama ile eşlere hem boşanmadan önce hem de boşanma esnasında yeniden düşünme ve ailenin devamlılığını sağlama fırsatı verilmektedir.⁶⁹

Adet döneminde oluşan bedensel ve ruhsal değişiklikler eşler arasında geçimsizliği etkileyebilir. Cinsel beraberliğin yasak olduğu adet döneminden sonraki temizlik döneminde, kocanın karısına ilgisinin artması beklenirken hanımını boşaması, bu boşamanın anlık bir öfke, his ve duygu ile değil bilakis ayrılma kararlılığının bir sonucu olarak gerçekleştiğinin göstergesidir. Ancak boşamanın temizlik dönemindeki cinsel beraberlikten sonra gerçekleşmesi, bu boşamanın evliliği sonlandırma kararlılığı ve iradesinden değil bilakis geçici bir sebepten kaynaklanmış olabileceğinin kuvvetli bir göstergesidir.⁷⁰

3.2. Üç Talak Hakkı

İslâm hukukunda bir kocanın karısını üç kere boşayıp yeniden ev-

Fıkhu's-sünne, 2/349; Abdülhamîd, *el-Ahvâlu's-şahsiyye*, 292; Görgülü, "İslâm Aile Hukukunda Bid'î Talak Meselesi", 341, 362.

⁶⁸ Zemaşeri, *el-Keşşâf*, 1115; Görgülü, "İslâm Aile Hukukunda Bid'î Talak Meselesi", 362.

⁶⁹ Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, 3/25-27; Serahsî, *el-Mebsût*, 6/5-8; Zemaşeri, *Ru'usu'l-mesâil*, 408, 409; Zeyle'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 3/24-27; Babertî, *el-İnâye*, 2/378-380; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 3/125-131; İbn Mâze, *el-Muhîdu'l-burhânî*, 3/345; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, 2/210, 211; Sâbûnî, *Tefsîru âyâtî'l-ahkâm*, 2/604, 1/344; Acar, "Talâk", 39/499; Çolak, "İslâm'da Aile Kurumunu Korumaya Yönelik Tedbirler", 130, 131; Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali*, 407-409; Erdem, "Tahlîl Nikâhı", 26.

⁷⁰ Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, 3/25-27; Acar, "Talâk", 39/499.

lenebilme hakkı, taraflara tekrar aynı eşle aile hayatına dönme imkânı vermektedir. Zira boşanmanın getirdiği ayrılığı ve sıkıntıları bir veya iki kere tadan ve tecrübe eden kişi ikinci veya üçüncü boşanma hususunda oldukça dikkatli davranacak ve tekrar yapmış olduğu evliliği elinden geldiğince devam ettirmeye gayret gösterecektir.⁷¹

Bir anda yapılan üç talak ise evliliği bitirdikten sonra pişman olan erkeğin karısına tekrar dönmesine engel olmaktadır. Bu ise ailenin devamlılığının sağlanması hedefine aykırı bir durumdur. İslâm hukuku, erkeğe boşadığı karısına tekrar dönebileceği bir şekilde boşama imkânı vermişken karısına tekrar dönemeyecek şekilde kişinin boşanması, birden fazla boşanma hakkı verilmesinin hikmetine aykırılık teşkil etmektedir. Bundan dolayı da bir anda veya bir temizlik döneminde üç kere boşama hoş görülmemiş ve tavsiye edilmemiştir.⁷²

Cumhura göre tek seferde birden fazla boşama bid'î talak kabul edilmektedir.⁷³ Bu boşamanın bid'î kabul edilmesi ise, boşanma ihtiyacının tek boşama ile giderileceği bundan dolayı da fazlasına ihtiyaç olmadığı ve pişmanlık durumunda tek boşamanın kocanın eski karısı ile tekrar evlilik ve aile hayatına geri dönme imkânı sunmasına karşılık tek seferde üç talakın yapılmasının bu imkânı ortadan kaldıracağı gerekçesine dayandırılmaktadır.⁷⁴

Tek seferde yapılan birden fazla talakı tek talak olarak kabul eden Abdurrahman b. Avf (h.ö. 32), Hz. Ali (h.ö. 40), Tavsus b. Keysan (h.ö. 106) ve Zeyd b. Ali (h.ö. 122), İbn Teymiyye (h.ö. 728), İbn Kayyim (h.ö. 751), Şevkânî (h.ö. 1250) ve Şia mezhebi fakihlerine göre bir anda yapılan üç talakın bir talak kabul edilmesinin gerekçelerinden birisi de

⁷¹ İbn Kayyim el-Cevzî, Şemsuddîn Muhammed Ebü Bekir b. Eyyüb, *İ'lâmu'l-muvakkî'in 'an Rabbi'l-âlemîn*. (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004), 292; Sâbûnî, *Tefsîru âyâtî'l-ahkâm*, 1/321, 325; Abdülhamîd, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, 254-257; Çolak, "İslâm'da Aile Kurumunu Korumaya Yönelik Tedbirler", 131, 132; Erdem, "Tahlîl Nikâhı", 25.

⁷² Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 3/27, 28; Serahsî, *el-Mebsût*, 6/5-8; Zemahşerî, *Ruûsu'l-mesâil*, 408, 409; Zeyle'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 3/24-27; Babertî, *el-İnâye*, 2/378-380; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 3/125-131; İbn Mâze, *el-Muhîdu'l-burhânî*, 3/345; Seyyîd Sâbık, *Fıkhu's-sünne*, 2/351, 352; Sâbûnî, *Tefsîru âyâtî'l-ahkâm*, 1/339; Erdem, "Tahlîl Nikâhı", 25-27.

⁷³ Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 3/27, 28; Serahsî, *el-Mebsût*, 6/5-8; Zemahşerî, *Ruûsu'l-mesâil*, 408, 409; Zeyle'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 3/24-27; Babertî, *el-İnâye*, 2/378-380; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 3/125-131; İbn Mâze, *el-Muhîdu'l-burhânî*, 3/345; Erdem, "Tahlîl Nikâhı", 25-27.

⁷⁴ Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 3/121, 122; Görgülü, "İslâm Aile Hukukunda Bid'î Talak Meselesi", 352.

boşanmadan sonra pişman olan tarafların eski eşleriyle yeniden evlenebilmelerine ve böylece de ailenin devamlılığını sağlamalarına imkân tanımaktır. Tek seferde üç talak hakkının kullanılmasıyla üç talakın gerçekleşeceğinin kabulü ise bu imkânı ortadan kaldırmaktadır.⁷⁵ İbn Teymiyye, Kur'an, sünnet, icma' ve kıyasta aynı anda yapılan üç talakın geçerli olduğuna dair bir delil bulunmadığı gerekçesini ileri sürerek aynı anda yapılan birden fazla boşamayı tek boşama olarak kabul etmektedir.⁷⁶

3.3. Boşanmada İki Şahidin Bulundurulması

Talâk suresinin “*İddet sürelerinin sonuna ulaştıklarında onları ya iyilikle tutun ya da onlardan uygun biçimde ayrılın; içinizden iki adil kişiyi şahit tutun...*”⁷⁷ ayetinde şahit tutmaya yönelik emrin gereklilik mi yoksa tavsiye mi anlamına geldiği veya boşamaya mı ya da ric'î talak iddeti sürecinde gerçekleşebilecek uzlaşma halinde kocanın evlilik hayatına geri dönüşüne mi yönelik olduğu hususunda fakihler arasında ihtilaf bulunmaktadır.

Cumhura göre ayette geçen şahitlerin bulundurulması emri vucûba değil nedbe hamledilmekte ve şahitler bulunmadan yapılan boşamalar geçerli sayılmaktadır.⁷⁸ Ancak Hz. Ali, İmran b. Hüseyin, Atâ b. Ebû Rebâh, İbn Sîrîn, İbn Cüreyc ve İbn Hazm ile Muhammed Ebû Zehre, Abdurrahman es-Sâbûnî, Ahmed Muhammed Şâkir, M. Yûsuf Mûsâ ve Ali el-Hafîf gibi bazı son dönem âlimlerine göre boşama esnasında iki şahidin bulundurulması emri vucûba hamledilmekte ve şahitlerin huzurunda yapılmayan boşamalar geçerli kabul edilmemektedir. Fa-

⁷⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/66; Zeyle'i, *Tebyînü'l-hakâik*, 3/26; İbn Kayyim el-Cevzî, *İ'lâmu'l-muvakkî'in*, 914, 915; Şevkânî, *Neylül-evtâr*, 4/355, 358; Sâbûnî, *Tefsîru âyâtî'l-ahkâm*, 1/333; Çolak, *İslâm Aile Hukuku*, 256-261; Yaman, *İslâm Aile Hukuku*, 102, 103.

⁷⁶ eş-Şevkânî, IV, s. 355; es-Seyyid Sâbık, II, s. 354.

⁷⁷ et-Talâk 65/2.

⁷⁸ el-Kâsânî, *Bedâ'us-sanâ'i*, 4/391, 392; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1116; el-Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/149; ez-Zeyle'i, *Tebyînü'l-hakâik*, 3/150, 151; el-Babertî, *el-İnâye*, 2/489-491; Neseî, *Tefsîru'n-Neseî*, 1251; eş-Şevkânî, *Neylül-evtâr*, 4/388; Vehbe Zuhaylî, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, (İstanbul: Risale Yayınları, 1992), 9/370; Sâbûnî, *Tefsîru âyâtî'l-ahkâm*, 2/601-603; Sâğırçî, Esad Muhammed Saîd, *Delilleriyle Hanefî Fıkhı*, (İstanbul: Karınca ve Polen Yayınları, 2009), 362, 363.

kihler bu görüşlerini, şahitlerin tarafları boşanmadan vazgeçirmeye ve ailenin devamlılığını sağlamaya yönelik çaba gösterecekleri, eşler arasında birbirlerini yalanlayıcı ifadelerin kullanılmasına mâni olacakları bundan dolayı da boşanmanın zorlaşacağı ve azalacağı gerekçeleri ile temellendirmektedirler.⁷⁹ Buna göre boşanmada şahitlerin bulunması gerekliliğini kabul eden fakihlerin bu görüşlerinin temelinde, boşanma zorlaştırılmak suretiyle mümkün olduğunca ailenin devamlılığının sağlanması anlayışının bulunduğunu söylemek mümkündür.

3.4. İddet

İslâm hukukunda iddet, herhangi bir sebeple evliliğin sona ermesi halinde evlilik hükümlerinin tam anlamıyla ortadan kalkması ve boşanan kadının başka bir erkekle evlenebilmesi için beklemesi gereken süre anlamındadır.⁸⁰

Uygun görülmemesine rağmen boşamanın gerçekleşmesi halinde, iddet süresince başta ailenin devamlılığını temin etme maslahatı olmak üzere birçok maslahat ve amacın gözetildiği iddet bekleyen kadının başkası ile evliliğinin yasak olması⁸¹ ve kocasının evinde kalmaya devam etmesi gibi bazı yükümlülükler getirilmiştir. İddet sürecinde kadının evlilik yasağının en önemli ve başta gelen hedefi ise boşanma sonrası oluşabilecek pişmanlıklardan dolayı aile hayatının tekrar oluşumunun sağlanmasıdır.⁸² Buna göre boşanmış kadının iddet boyunca başkası ile

⁷⁹ Acar, "Talâk", 39/498; Çolak, *İslâm Aile Hukuku*, 292, 293; Görgülü, "İslâm Aile Hukukunda Bid'i Talak Meselesi", 359, 360.

⁸⁰ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/172; Nevevî, *el-Mecmû'*, 19/208; Zeyle'i, *Tebyinü'l-hakâik*, 3/247, 248; Babertî, *el-İnâye*, 2/578; Halebî, İbrahim b. Muhammed b. İbrahim el-Hanefî, *Multeka'l-ebhur*, (Şam: Dâru'l-Beyrûtî, 2005), 272; Şirbini, Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed el-Hatîb eş-Şâfiî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'âni elfâzi'l-Minhâc*, (Şam: Dâru'l-Feyhâi, 2009), 4/717, 718; Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Neylül-evtâr şerhu min esrâri Münteka'l-Ahbâr*, (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 2009), 4/438; Zuhaylî, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, 9/488, 489; Seyyid Sâbık, *Fıkhü's-sünne*, 2/401; Abdülhamîd, *el-Ahvâlu'ş-şahsiyye*, 346, 347; Halil İbrahim Acar, "İddet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/466-471; Cin-Akgündüz, *Türk İslâm Hukuk Tarihi*, 2/83, 84, 116; Erdem, "İddet ve İddet Bekleyen Kadının Nikâhı", 76.

⁸¹ Şirâzî, *el-Mülhezzeb*, 3/221.

⁸² İbn Kayyim el-Cevzî, *İ'lâmu'l-muvakki'in*, 287-289, 292; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, 2/222-225, 394; Zuhaylî, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, 9/362, 491; Sâbûnî, *Tefsîru âyâtî'l-ahkâm*, 2/619, 620; Seyyid Sâbık, *Fıkhü's-sünne*, 2/401; Abdülhamîd, *el-Ahvâlu'ş-şahsiyye*, 15-17, 285, 286, 350;

evlenememesi ve kocasının evinde kalmaya devam etmesi önceki evliliğin tekrar kurulmasına zemin hazırlayacağından ailenin devamlılığını sağlamaya yönelik hükümlerden birisidir.

İddet süresince evlilik yasağına rağmen kadın iddet halinde başka bir erkekle evlenirse bu nikâh geçersiz kabul edilerek cebrî olarak sonlandırılmaktadır.⁸³ Ancak boşayan kocanın iddet bekleyen kadın ile evlenmesi “*Talâk-ı ric’î fi’l-hal zevciyyeti izale etmez. İddet içinde zevcin zevcesine kavlen veya fi’len hakk-ı rucûu vardır. Bu hak iskât ile sâkıt olmaz. Zevc iddet içinde rucû ederse henüz mevcut olan nikâhı idâme etmiş olur. Bu hususta kadının rızası istihsale muhtaç olmaz ve mehr-i cedîd lâzım gelmez*”⁸⁴ maddelerinde de belirtildiği gibi yasak kapsamında değildir.⁸⁵ Çünkü böyle bir uygulama, var olan veya yeni sonlandırılmış bulunan bir ailenin devamına veya yeniden oluşumuna yöneliktir.

Sonuç

İslâm hukukunda ailenin devamlılık ve mutluluk esası üzerine kurulması amaçlandığı gibi devamlılığının korunması da amaçlanmaktadır. Bundan dolayı da ailenin devamlılığının sağlanmasına yönelik nikâh öncesinde, evlilik sürecinde, boşanma öncesinde, boşanırken ve boşanma sonrasında çeşitli tedbirler ve tavsiyeler önerilmiştir.

İslâm hukukunda, evlilik sürecinde sağlıklı bir ailenin devamı için

Acar, “İddet”, 21/466-471; Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, 332; Cin-Akgündüz, *Türk İslâm Hukuk Tarihi*, 2/84, 116, 117; Çolak, “İslâm’da Aile Kurumunu Korumaya Yönelik Tedbirler”, 132, 133; Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali*, 140, 141, 412, 458, 469, 470, 474; Erdem, “İddet ve İddet Bekleyen Kadının Nikâhı”, 78, 90, 93.

⁸³ Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî, *el-Müdevenetü’l-kübrâ*, (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1994), 2/21, 23; İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endülüsî, *el-Muhallâ bi’l-âsar*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, t.y.), 9/68-73; İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed em-Nemrî el-Kurtübî el-Mâlikî, *el-Kâfi fi fıkhi ehlil-Medîne*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1992), 2/531; İbn Rüşd el-Hafîd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 2/39; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 11/236-239; Nevevî, *el-Mecmû’*, 19/275- 278; Babertî, *el-İnâye*, 2/588, 589; Şevkânî, *Neylül-evtâr*, 4/172, 173; es-Seyyid Sâbık, *Fıkhu’s-sünne*, 2/140; Sâğarcı, *Delilleriyle Hanefî Fıkhu*, 691; Sâbûnî, *Tefsîru âyâtül-ahkâm*, 1/377, 378; Erdem, “İddet ve İddet Bekleyen Kadının Nikâhı”, 93; 294, 295.

⁸⁴ Hukûk-ı Âile Kararnâmesi, md. 112, 113.

⁸⁵ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/68, 69; Kâşânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 4/445, 446; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 11/243; Mevsîlî, *el-ihitiyâr*, 3/150; Zeyle’î, *Tebyîni’l-hakâik*, 3/162; Babertî, *el-İnâye*, 2/501, 502; Zuhaylî, *İslâm Fıkhu Ansiklopedisi*, 9/513; Sâğarcı, *Delilleriyle Hanefî Fıkhu*, 664; Acar, “İddet”, 21/466-471.

eşlere karşılıklı haklar verilmiş ve sorumluluklar yüklenmiştir. Eşlerin aile ortamındaki bu hak ve sorumlulukları belirlenirken de tarafların doğuştan gelen özellikleri ile erkeğin toplum ve aile içinde üstlendiği sorumluluklar göz önünde bulundurulmuştur.

Ailenin huzurlu ve sağlıklı bir şekilde devam etmesi arzulanmakla beraber bazen anlaşmazlıkların olması da muhtemeldir. Ailede oluşabilecek tek taraflı geçimsizlikte çözüm ilk önce aile içinde aranmış ve sorunu halletmek isteyen diğer tarafın devreye girmesi istenmiştir. Çift taraflı geçimsizlikte ise çözüm aile dışında aranmış ve hakem denilen üçüncü kişilerin devreye girmesi önerilmiştir. Bu sebeple, tek taraflı geçimsizlik için önerilen çözümlerle çift taraflı geçimsizlikler için önerilen çözümler de birbirinden farklı olmuştur.

Tek taraflı geçimsizliğin kadından kaynaklanması halinde geçimsizliğin giderilmesi ve ailenin devamlılığının sağlanması amacıyla nasihat ederek kadının sorumluluklarını hatırlatma ve diğer çözüm yollarını uygulama görevi kocanın sorumluluğundadır. Nasihat ve öğüt vermenin sonuç getirmemesi halinde ise kocaya, yatakları ayırarak karısını yatakta yalnız bırakması önerilmektedir. Bu tedbirin de sonuç getirmemesi durumunda ise ailenin devam etmesini sağlayabilmek için son çare olarak kocanın hanımını dövmesi gündeme getirilmektedir. Ancak bu, teşvik edilen ve emredilen bir metot değil işe yarayacağı düşünüüyorsa kocanın son aşamada başvurulabileceği bir tedbirdir. Dolayısıyla geçimsizliğin başka şekilde giderilmesinin mümkün olduğu veya bu yöntemin uygulanmasının işe yaramayacağı tahmin edildiği durumlarda bu tedbire kesinlikle başvurulması doğru değildir.

Aile içi geçimsizliğin erkekten kaynaklanması durumunda ise evliliğin devamını sağlama adına girişimde bulunma, sabırlı davranma ve fedakârlık yapma görevi kadının sorumluluğundadır.

Tek taraflı geçimsizlikte diğer tarafın ailedeki bu geçimsizliği sona erdiremeyeceği anlaşıldığında veya çift taraflı geçimsizlik halinde ailenin devamını sağlamaya yönelik başvurulabilecek boşanma öncesi son aşama tahkîm usulüdür. Tahkîm, eşlerin bir arada tutulup ailenin devamının sağlanması için önerilen son tedbirdir. Hakemlerin de eş-

ler arasında bir çözüm sağlayamaması halinde başka bir çözüm önerisi bulunmamaktadır.

Tahkîm usulünde hakemlerin akraba içerisinde önerilmesi ile eşler arasındaki geçimsizlik ve huzursuzluk sebeplerinin daha gerçekçi bir şekilde tespiti ve buna bağlı olarak da çözümünün daha isabetli ve mümkün kılınması hedeflenmektedir.

İslâm hukukunda geçimsizliğin giderilmesine yönelik boşanma öncesi uygulanması istenen çözüm önerileri ile taraflara, aile içi sorunları ve geçimsizliği kendi aralarında veya aile meclislerinde çözme fırsatı sunulmakta ve böylece aile hayatının devamlılığı hedeflenmektedir.

Boşamayı son çare olarak meşru gören İslâm hukuku bunun da sünnî talak denilen kurallı boşama şeklinde olmasını ve sürece yayılmasını tavsiye etmektedir. Sünnî talak, boşanma niyeti bulunan eşlerin iyice düşünmelerini sağlayıp geçici duygu, öfke ve düşüncelerin etkisi altında boşanmalarını engelleyerek sonradan pişmanlık duyacakları, aceleyle karar vermelerini ve ailenin dağılmasını önlemeye yönelik tedbirlerden birisidir.

Sünnî talak kurallarına aykırı bir boşama olan tek seferde yapılan üç talak, boşanma sonrası oluşabilecek pişmanlığı telafi etme ve aile hayatına yeniden geri dönebilme ihtimalini ortadan kaldırmaktadır. Bundan dolayı da ailenin devamlılığının sağlanması hedefine aykırılık teşkil etmektedir. İslâm hukuku, erkeğe boşadığı karısına tekrar dönebileceği şekilde bir boşama imkânı vermişken kocanın karısına ve aile hayatına tekrar dönemeyeceği şekilde karısını tek seferde birden fazla boşaması, birden fazla boşanma hakkı verilmesinin hikmetine aykırılık teşkil etmektedir.

Boşama sonrasında iddet bekleyen kadının, başkası ile evliliğinin yasa olması ve boşandığı kocasının evinde kalmaya devam etmesi, boşanan taraflara yeniden bir araya gelme fırsatı vermeye ve böylece ailenin devamlılığını sağlamaya yöneliktir.

Kaynakça

- Abdülhamîd, Muhammed Muhyiddîn. *el-Ahvâlu's-şahsiyye fi's-şer'i'ati'l-İslâmiyye*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 2003.
- Acar, Halil İbrahim. "İddet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/466-471. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Acar, Halil İbrahim. "Talâk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/496-500. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Acar, Halil İbrahim. "Tefrik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/277-279. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Akgündüz, Ahmet. "Hakem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/171-173. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Atar, Fahrettin. "Nikâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/112-117. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Aydın, Mehmet Âkif. "Aile". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/196-200. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Aydın, Mehmet Âkif. "Kadın". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/86-94. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Aydın, Mehmet Âkif. "Mehir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/389-391. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Aydın, Mehmet Âkif. *Türk Hukuk Tarihi*. 2. Baskı. İstanbul: Beta Yayım, 1996.
- Babertî, Ekmeluddîn Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Hanefî. *el-Înâye şerhu'l-Hidâye*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2007.
- Bayar, Mesut. "İslâm Aile Hukukunda Karı-Koca Arasında Meydana Gelen Anlaşmazlıklara Önerilen Çözümler". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 5 (Nisan 2011), 87-111.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1988.
- Boynukalın, Mehmet. "Zevce". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/306-307. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2010.
- Cin, Halil - Akgündüz, Ahmet. *Türk İslâm Hukuk Tarihi*. 2 Cilt. İstanbul: Timaş Yayınları, 1990.

- Çelik, Hüseyin. “İslâm’da Kadın, Aile ve Aile Sorunları”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/59 (Ekim 2018), 1296-1307.
- Çolak, Abdullah. “İslâm’da Aile Kurumunu Korumaya Yönelik Tedbirler”. *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Bahar 2016), 105-137.
- Çolak, Abdullah. *İslâm Aile Hukuku*. 3. Baskı. Ankara: Öncü Basım Yayım Ltd. Şti., 2017.
- Döndüren, Hamdi. “Mesken”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/316-317. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Döndüren, Hamdi. *Delilleriyle Aile İlmihali*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2012.
- Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 2001.
- Erbay, Celal. “Nafaka”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/282-285. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Erdem, Suat, “İslâm Hukûkuna Göre Tahlîl Nikâhı”. *Ekev Akademi Dergisi* 17/56 (Yaz 2013): 23-38.
- Erdem, Suat. “İslâm Hukukuna Göre İddet ve İddet Bekleyen Kadının Nikâhı”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (Haziran 2013): 71-95.
- Erdoğan, Suat. “İslâm Aile Hukukunda Şiddetli Geçimsizlik (Şikâk) Durumunda Hakem Tayini ve Tayin Edilen Hakemlerin Yetkileri”. *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2017), 45-57.
- Esen, Hüseyin. “İslâm Hukukunda Aile”. *İlahiyat Akademi Dergisi*. 11 (2020), 19-56.
- Gazzâlî, Hüccetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İslâm’da Evlilik ve Aile Hayatı*. çev. Mehmet Ali Kayabağlar. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1999.
- Genç, Mustafa. “İslâm Hukukunda Ailenin Önemi ve Evlilik Hayatının Faydaları”. *Sosyal Bilimler Dergisi* 5/30 (Kasım 2018), 272-294.
- Görgülü, Ülfet. “İslâm Aile Hukukunda Bid’î Talak Meselesi”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 30 (2017), 337-363.
- Günay, Hacı Mehmet. “Nüşûz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/303-304. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Halebî, İbrahim b. Muhammed b. İbrahim el-Hanefî. *Multeka’l-ebhur*. Şam: Dâru’l-Beyrûtî, 2005.

- Hin, Mustafa vd. *el-Fikhu'l-menhecî alâ mezhebi'l-İmâmi's-Şâfiî*. Midyat: İslami Kitaplar Nâşiri Mehmet Nuri Nas, t.y.
- İbn Abdülberr, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed em-Nemrî el-Kurtûbî el-Mâlikî. *el-Kâfi fi fihki ehli'l-Medîne*. Beyrut: Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, 1992.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endülüsî. *el-Muhallâ bi'l-âsar*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmiiyye, Beyrut.
- İbn Kayyim el-Cevzî, Şemsuddîn Muhammed Ebû Bekir b. Eyyûb. *İ'lâmu'l-muvakkî'in 'an Rabbi'l-'âlemîn*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Makdîsî el-Hanbelî. *el-Muğnî*. Riyâd: Dâru 'Âlemi'l-Kutub, 1997.
- İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *es-Sünen*. Beyrut: Daru'l-Fikr, (t.y.).
- İbn Mâze, Mahmûd b. Ahmed b. Abdü'l-Azîz b. Ömer el-Buhârî. *el-Muhîdu'l-burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 2003.
- İbn Rüşd el-Hafîd, Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Mâlikî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1985.
- Kadri Paşa, Muhammed. *el-Ahkâmu's-şerîyye fi'l-ahvâli's-şahsiyye*. çev. İsmail Hünerlice - Selim Öztürk. İstanbul: Muallim Neşriyat, 2020.
- Kahveci, Nuri. *İslâm Aile Hukuku*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2014.
- Kâsânî, Alauddin Ebû Bekr b. Mes'ud el-Hanefî. *Bedâi'us-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2006.
- Mevsîlî, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2007.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Hâfîzüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Tefsîru'n-Nesefî medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2008.
- Nesefî, Necmuddîn Ebû Hafs Ömer b. Muhammed. *Tilbetü't-talebe fi'l-ustulâhâti'l-fikhiyye*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1995.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005.

- Pırlanta, İsmail. “Hz. Peygamber Döneminde Eğlence Hayatı”. *Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 10/1 (2015), 635-658.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Tefsîru âyâtî'l-ahkâm mine'l-Kur'ân*. İstanbul: Dersaadet Kitabevi, (t.y.).
- Sâğırçî, Esad Muhammed Saîd. *Delilleriyle Hanefî Fıkhi*. İstanbul: Karınca ve Polen Yayınları, 2009.
- Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî. *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.
- Semerkandî, Alâuddîn Muhammed el-Hanefî. *Tuhfetü'l-fukahâ*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, (t.y.).
- Serahsî, Şemsu'l-Eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ebû Sehl. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009.
- Seyyîd Sâbık. *Fıkhu's-sünne*. Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 2007.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Neylü'l-evtâr şerhu min esrâri Münteka'l-Ahbâr*, Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 2009.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali b. Yusuf el-Fîrûzâbâdî. *el-Mühezzeb*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2003.
- Şîrbînî, Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed el-Hatîb eş-Şâfiî. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'âni elfâzi'l-Minhâc*. Şam: Dâru'l-Feyhâi, 2009.
- Temel, Ahmet. “İslâm Aile Hukukundaki Arabulucu-Hakemlik Uygulamasının Türkiye’de Aile Arabuluculuğuna Muhtemel Katkıları”. *Darulfunun İlahiyat* 30/2 (Aralık 2019), 311-336.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *el-Câmiu's-sahîh*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2002.
- Topal, Şevket – Küçük, Yunus Emre. “Aile İçi Şiddet ve İslâm Hukukundaki Önleyici Tedbirler”. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2012), 11-41.
- Yaman, Ahmet. *İslâm Aile Hukuku*. 19. Baskı. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları (İFAV), 2016.
- Yaşar, Mehmet Aziz. “İslâm Aile Hukukunda Boşanma Yetkisinin Kötüye Kullanılmasının Hükmü ve Hukukî Sonucu”. *Amasya İlahiyat Dergisi* 16 (Haziran 2021), 89-124.

- Yaşaroğlu, M. Kâmil. “Koca”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/128-130. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Yıldırım, Mustafa. “Tahkîm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/411-413. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Yılmaz, İbrahim. “İslâm Aile Hukukunda Boşanmaları Önleyici Bir Tedbir Olarak Tahkîm Müessesesine Hukuki İşlerlik Kazandırılması”. *Turkish Studies* 12/10, 329-360.
- Yılmaz, Orhan. “Model Eş Olarak Hz. Peygamber (sav)”. *Uluslararası İslam ve Model İnsan Sempozyumu Bildiri Kitabı*. Kahramanmaraş: Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2018.
- Yüksek, Ali. “İslâm Aile Hukukunda Boşama Yetkisi ve Kadının Boşanması”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/32, 340-354.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmi'zi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eġâvîl fi vücûhi't-te'vil'*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2005.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *Ruûsu'l-mesâil (el-Mesâilü'l-hilâf beyne'l-Hanefî ve's-Şâfiî)*. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmî, t.y.,.
- Zeyleî, Fahrüddin Osman b. Ali el-Hanefî. *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-Dekâik*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, 2000.
- Zuhaylî, Vehbe. *İslâm Fıkhu Ansiklopedisi*. İstanbul: Risale Yayınları, 1992.



ÖĞRETMEN ADAYLARINDA ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK VE DİNİ TUTUM İLİŞKİSİ

The Relationship Between Multiculturalism And Religious Attitudes in Teacher Candidates

Fatma Nur ŞENGÜL

Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Aydın Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü,
İstanbul/TÜRKİYE.

*Assist. Prof., Istanbul Aydın University Faculty of Science and Literature Program of Sociology,
Istanbul/TURKEY*

fnyilmaz@aydin.edu.tr Orcid: 0000-0002-2995-943X.

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 13 Eylül / September 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 8 Kasım / November 2021

Yayın Tarihi / Published: 31 Aralık/December 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2021

Cilt / Volume: 20 Sayfa/Pages: 89-117

Atrf / Citation: Şengül, Fatma Nur. "Öğretmen Adaylarında Çokkültürlülük ve Dini Tutum İlişkisi [The Relationship Between Multiculturalism And Religious Attitudes in Teacher Candidates]". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]* 20 (Aralık/December 2021): 89-117.

<https://doi.org/10.51553/bozifder.994581>

Etik Beyan/ Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Fatma Nur Şengül**).

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Öz

Çokkültürlülük son yüzyılda küreselleşme ve göçle birlikte toplumların tartıştığı önemli alanlardan birisi olmuştur. Kavram genel bir ifade ile farklı kültürel veya etnik grupların ayrı ayrı var olmaları, ekonomik ve politik yaşama eşit olarak katılmaları şeklinde tanımlanmaktadır. Göçle birlikte artan farklı etnik grupların taleplerinin başında ise eğitim gelmektedir. Çokkültürlü eğitimin öğrenci ve öğretmene kazandıracığı olumlu bakış açısının, toplum içerisinde yaşanan çatışmaların önüne geçeceği ve uyumu arttıracığı düşünülmektedir. Farklılıklara olan bakış açısını etkileyen etmenler çok çeşitli olmakla birlikte, bu çalışma demografik özellikler ve dini tutum faktörlerine göre çokkültürlülük algısının farklılaşıp farklılaşmadığını ele almaktadır. Türkiye'ye son on yılda yaşanan göçler sebebi ile etnik, dil, din vb. anlamda yaşanan farklılaşma ile en fazla yüz yüze gelen meslek gruplarından biri olan öğretmenler bu çalışmanın örnek grubunu oluşturmaktadır. Bu kapsamda eğitim fakültesinde öğrenim gören 390 öğretmen adayı üzerine dini tutum ve çokkültürlülük algı ölçeklerini içeren anket formu covid-19 salgını nedeniyle online olarak uygulanmıştır. Araştırmada metot olarak dokümantasyon ve ilişkisel tarama yöntemleri birlikte kullanılmıştır. Kartopu örneklem yöntemi kullanılarak evreni temsil edebilecek sayıda öğretmen adayına ulaşılmıştır. Çalışmanın sonucunda öğretmen adaylarının çokkültürlülük algılarının yüksek olduğu, din, kültür, düşünce farklılıklarına olumlu baktıkları, dilsel farklılıklara olumsuz tavır takındıkları, dini tutumlarının orta seviyede olduğu, dini tutumun Tanrı ile ilişki boyutunu en yüksek oranda yaşadıkları, kadınların erkeklere oranla çokkültürlülük algılarının daha yüksek olduğu, sınıf düzeyine göre çokkültürlülük algısının farklılaştığı, ekonomik durum ve dini tutum arttıkça çokkültürlülük algısının da arttığı sonuçlarına ulaşılmıştır. Çalışmada dini tutum arttıkça çokkültürlülük algısının artacağı ana hipotezinin doğrulandığı görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Çokkültürlülük, dini tutum, öğretmenlerde çokkültürlülük, öğretmenlerde dini tutum, din ve çokkültürlülük

Abstract

Multiculturalism has been one of the important areas that societies have discussed with globalization and migrations in the last century. The concept is defined as the existence of ethnic groups separately and their equal participation in economic and political life. Education is at the forefront of the demands of different ethnic groups that have increased with migration. It is thought that the positive perspective that multicultural education will bring to students and teachers will prevent conflicts in the society and increase harmony. Although the factors affecting the perspective on differences are very diverse, this study deals with whether the perception of multiculturalism differs according to demographic characteristics and religious attitude factors. Due to the migrations to Turkey in the last ten years, ethnic, language, religion, etc. Teachers, who are the occupational group that struggles most with the differentiation experienced in this sense, constitute the sample group of this study. In this context, a questionnaire including religious attitude and multiculturalism perception scales, due to the covid-19 pandemic, was applied online on 390 teacher candidates studying at faculties of education. Documentation and relational screening methods were used in the research. By using the snowball sampling method, the number of teacher candidates who could represent the universe were reached. As a result of the study, it was found that the teachers candidates' perception of multiculturalism was high. In addition, it has been seen that while they look at religion, culture and thought differences positively, they

look at linguistic differences negatively. It was observed that their religious attitudes were at a moderate level and they experienced the relationship with God dimension of religious attitude at the highest rate. It has also been observed that women have a higher perception of multiculturalism than men. Finally, it has been concluded that the perception of multiculturalism differs according to the class level, the perception of multiculturalism increases as the economic situation increases, and the perception of multiculturalism increases as the religious attitude increases. In the study, it was seen that the main hypothesis that the perception of multiculturalism would increase as the religious attitude increased was confirmed.

Keywords: Multiculturalism, religious attitude, multiculturalism in teachers, religious attitude in teachers, religion and multiculturalism

1. Giriş

1.1. Çokkültürlülük

Yirminci yüzyılın ikinci yarısı; azınlıklar, göçmenler, cinsel tercihi farklı olanlar, feministler, siyahi ırk mensupları gibi farklı grupların başını çektiği bir grup düşünsel ve politik akımların meydana gelmesine tanık olmuş ve günümüzde tanık olmaya devam etmektedir. Bu grupların ortak yanları baskın kültürden farklı olmaları ya da çeşitli yönlerden bastırılmaya çalışılan âdetleri, yaşam biçimlerini ve hayat görüşlerini temsil etmeleridir. Bu gruplar kendilerine özgü değerlerin ve farklılıkların, içinde yaşadıkları toplumlar tarafından kabul edilmesini istemektedir. Bu talepler ise çokkültürlülük ya da çokkültürcülük söylemlerinin ortaya çıkmasında etkili birer faktör niteliğindedir (Parekh, 2002, 1-2).

İngilizce “*multiculturalism*” kelimesinden çevrilen çokkültürlülük kavramı temel anlamda etnik grupların ayrı ayrı var olmaları; ekonomik ve politik yaşama eşit olarak katılmaları ya da herhangi bir devlet tarafından kültürel çoğulculuğun teşvik edildiği ve kolaylaştırıldığı siyasi bir politika olarak da kabul edilmektedir. Böyle bir kabul ediş, bütün etnik grupların ayırt edilmeksizin eşit bir biçimde ekonomik ve politik yaşamı paylaşmasına olanak sağlamaktadır (Giddens ve Sutton, 2019, 1034). Göçler sonucunda aynı devlet sınırları içerisinde farklı etnik ve kültürel kökene sahip milletlerin bir arada yaşadığı toplumlara ise çokkültürlü toplum denilmektedir (Özmen, 2012, 70).

Çokkültürlülük terimini demografik, toplumsal ve siyasal olmak

üzere üç boyutta tanımlamak mümkündür. Demografik açıdan çokkültürlülük farklı sosyal çevre, dini inanç, ırk ve milliyetten gelen toplumların özelliklerini tanımlamak için kullanılmıştır. Bu demografik tanımlama kültürel çeşitliliğin eş anlamlısı olarak ele alınabilir. Toplumsal açıdan çokkültürlülük, kültürel çeşitliliğe değer veren ancak siyasi düzene dâhil edilmeyen ve özünde demokratik bir ideoloji olan çoğulculuk terimi ile eş anlamlıdır. Siyasi açıdan çokkültürlülük ise, birtakım özel aidiyetlerin varlığını ve değerini kabul eden ve ayrıca bunları siyasi normlara ve kurumlara da kaydetmeyi öneren siyasi bir programı ifade etmektedir (Doytcheva, 2020, 16-17).

Çokkültürlülük ve kültürel çeşitlilik konusunda tarih boyunca farklı fikirler ortaya atılmıştır. Bu fikirlerden biri, kültürel çeşitliliğin elde bulunan seçeneklerin yelpazesini genişleterek seçim özgürlüğünü artırdığı yönündedir. Kültürel çeşitlilik insan özgürlüğünün önemli bir bileşeni ve savı olarak görülmektedir. Birey mensup olduğu kültürden dışarı adım atamaz ise tek ve doğru olan yolun kendi kültürü olduğunu düşünecektir. Bu durum ise bireyin olayları değerlendirirken etnosentrik bir bakış açısı sergilemesine neden olacaktır. Kültürel çeşitlilik bireyin kendisini tanıma, kendisini aşma ve özeleştirme gibi insan özgürlüğünün önemli koşullarına imkân sağlamaktadır. Birey kültürler arası farklılıkları görmeye alıştığında, bunları kendi kültürü içerisinde de aramakta ve bunlara daha adil davranmayı öğrenmektedir. Kültürel çeşitlilik ayrıca farklı kültürlerin iki tarafa da yararı olacak bir diyaloga girmesini kolaylaştıran bir ortam yaratmaktadır. Kültürel çeşitliliğin olduğu ortamlarda farklı artistik, edebi, müzikal, ahlaki vb. değerler birbirlerini sorgulayacaktır. Bu sorgulama ise toplumların gelişmesine ve etkileşime girmesine olanak sağlayacaktır. Çokkültürlü toplumda bireyler birbirlerinden sık sık fikir ödünç alıp verir. Bu da bir bireyin tek başına üretemeyeceği yepyeni fikir ve duyarlılıklar ortaya koymasına yardımcı olacaktır (Parekh, 2002, 211-215).

Sosyolojik açıdan çokkültürlülük hem olgusal bir durumu ifade etmekte hem de çokkültürlü toplumlarda uygulanan devlet siyasetinin genel adını temsil etmektedir. Çokkültürlü toplumlarda farklı kültürle-

re mensup bireyleri bir arada tutabilmek amacıyla siyasal anlamda çokkültürcülük ya da çokkültürlülük kavramı kullanılmaktadır. Bu manada, farklı kültür mensuplarının bir arada yaşadığı toplumlarda devlet ve hâkim toplum tarafından etno-kültürel azınlık gruplarının her birinin devlet tarafından kültürel bir topluluk olarak kabul edilmesi ve bu gruplara eşit haklar sunulması çokkültürcülük teorisine girmektedir. Çokkültürlü bir toplumda fırsatlar, olanaklar, haklar ve siyasi anlamda hâkimiyet her grubun ortak paylaşımına açık vaziyettedir (Canaan, 1995, 189). Taylor'da da bu durumu görmek mümkündür. Çokkültürlülüğün tanınması önerisi Taylor tarafından politik önermelerin merkezine yerleştirilmiştir. Esasen Taylor kültürlerin tanınması bakış açısıyla konuyu ele almaktadır. Ona göre toplumlara hayat veren bütün kültürlerin insanlık için söyleyecek önemli bir şeyleri vardır ve bu farklılıkların toplumlar tarafından kabul edilmesi bir zorunluluk içermektedir (Taylor, 1996).

Çokkültürlü toplum, içerisinde barındırdığı toplulukların taleplerine iki farklı biçimde yanıt vermektedir. İlkinde toplum, çeşitliliği hoş karşılayıp destekleyebilmekte ve kendisini oluşturan toplulukların kültürel anlamda isteklerine saygı duyabilmektedir. İkinci tepki biçimi ise hâkim grubun kendi içerisinde bulunan bu toplulukları tamamen ya da kısmen baskın kültür içerisinde asimile etmeye çalışmasıdır. İlk verilen tepki çokkültürcü, ikincisi ise tekkültürcü bir tepkidir. Tekkültürlü bir toplum homojen bir yapıya sahiptir. Kültürel bakımdan homojen bir toplumun güçlü yanları olduğu gibi zayıf yönleri de mevcuttur. Kültürel bakımdan homojen toplumlarda kültür, dayanışma hissini güçlendirmekte, kişiler arası iletişimi kolaylaştırmaktadır ve böyle bir topluluğu bir arada tutması çokkültürlü toplumlara göre görece daha kolaydır. Ancak böyle bir toplum aynı zamanda dışarıya kapalı, hoşgörüsüz, değişime karşı, baskıcı ve farklılıkların muhalefeti olma gibi unsurları da beraberinde getirebilmektedir (Parekh, 2002, 218). Bu olumsuz unsurlar ise tekkültürlü toplumların gelişmesini engelleyici birer nitelik olarak değerlendirilmektedir.

1.2. Çokkültürlü Eğitim

Gay (1994), çokkültürlü eğitimi; öğrenciler arasında ırk, soy, etnik kimlik, yaş, dil, din gibi farklılıklardan üzerinden hiçbir ayırım yapmadan herkes için eşit ve ulaşılabilir bir eğitim imkânı sunmak şeklinde tanımlamaktadır. Farklı bir ifade ile çokkültürlü eğitim, eğitimde fırsat eşitliğini sağlayan, farklı kültürlerin varlığını kabul eden, bu kültürlere saygı duyan, bireylerin farklı kültürler ile temas kurmasına imkân sağlayan, kültürel farklılıkları olan öğrenciler için uygun eğitim materyalleri ve programları oluşturan ve her bireyin kendisinin farkına varmasını ve gelişmesini sağlayan bir eğitim biçimi olarak ele alınmaktadır (Gay, 1994, 4-6). Çokkültürlü eğitim insan haklarına saygı duyma, farklı kültürleri hoş karşılama, eğitimde fırsat eşitliği, kültürel farklılıkları yansıtmacı eğitim ortamları hazırlama, farklı fikir ve bakış açılarını analiz etme, farklılıklara saygı duyma vb. olgular etrafında şekillenmektedir (Cırık, 2008, 29). Bu değerlendirmelerden hareketle çokkültürlü ve tek kültürlü eğitimin öğrenci ve öğretmen üzerinde doğurabileceği sonuçlara bakmakta fayda vardır.

Çokkültürlü eğitim biçimi kültür merkezci tarafgirlik ve önyargıların kırılmasını sağlamanın yanı sıra diğer kültür ve bakış açılarından bireylerin faydalanmasına imkân tanımaktadır (Parekh, 2002, 288). Çokkültürlü eğitim ön yargıların, cinsiyet ayrımı ya da farklı alanlarda yaşanan ayrımların ve ırkçılığın azalmasına ya da son bulmasına imkân tanımaktadır. Bu eğitim biçiminin aynı zamanda öğrencilerin aynı ortamda farklı kültürle ile temas kurmasına olanak sağlamaktadır. Bu temas sayesinde öğrencilerin bakış açılarının ortak bir zeminde birleşmesi olanaklı hale gelmektedir. Ayrıca kültürler arası araştırmaların yapılmasına fırsat tanımaktadır. Toplum içerisinde yaşayan tüm bireyler için eşit imkânlarda eğitim görme olanağı sağlamakta, öğrencilerin ırk ve etnik kimlikler ile yaşadığı temas sayesinde önyargıların ortadan kalkmasına yardımcı olmaktadır. Öğrencilerin topluma ve kültürlere ait ortak değerleri öğrenmesine imkân tanımaktadır (Demir, 2012, 1457).

Tekkültürlü eğitim biçimi ise hem öğretmen hem de öğrenci nezdinde farklı sonuçlar doğurabilmektedir. Tekkültürlü eğitim biçiminin

öğrencilerin eleştiri yeteneğinin gelişimini engelleyeceği düşünülmektedir. Dünyaya kendi kültürel bakış açıları ile bakmayı öğrenen öğrenciler, bu bakış açısına dâhil olmayan şeyleri daha kolay reddetme eğilimi içerisinde olabilmektedir. Kendi kültürünün çerçevesi içerisinde kalan öğrenci, değerlerdeki, inançlardaki yaşam biçimleri ve dünya görüşlerindeki çeşitliliğin insan olmanın ayrılmaz bir parçası olduğunu kabul etmekte güçlük çekebilmektedir (Parekh, 2002, 289-293). Bu sonuçlardan hareketle çokkültürlü eğitimin hem öğretmen hem de öğrenci üzerinde olumlu bir etkisinin olduğunu söylemek mümkündür.

Günümüz toplumlarının küreselleşme ve göç sebepleri ile çokkültürlü hale gelmesi eğitimde çokkültürlülük tartışmalarını gündeme getirmektedir. Türkiye de son yıllarda yaşanan göçler nedeniyle çokkültürlü ülkeler arasında yer almaya başlamıştır. Bu çokkültürlü ortamda ise tartışılan konuların başında eğitim ve eğitimcilerin çokkültürlü eğitime olan yaklaşımları gelmektedir. Artık günümüz dünyasında kültürel yönden homojen bir öğrenci sınıfı ile karşılaşmak neredeyse imkânsız gibi gözükmektedir.

Küreselleşen dünyada yaşanan gelişmelere duyarsız kalmak, yalnızca içinde yaşanan değerleri korumak adına kendi sınırlarımız içine çekilmek akılcı bir yaklaşım olarak görülmemektedir. Dünyada yaşanan gelişmelerin Türkiye'ye de yansıdığı bir vakiydir. Örneğin Tokyo'da yaşanan ekonomik bir değişim Türkiye piyasasını etkilemekte veya Amerika'da yaşanan herhangi siyasi bir istikrarsızlık tüm dünyadaki siyasi dengeleri etkilemektedir. Bundan dolayı eğitim alanında da yaşanan küreselleşmeyi görmezden gelmek mümkün değildir. Türkiye'de yaşayan farklı kültürlerin birbiriyle uyumu ebru sanatına benzetilebilir. Farklı renkler arasında bir uyum vardır ancak her kültürel desen ya da renk kendi özgün yapısını korumaktadır. Öğretim programlarında da çokkültürlü eğitim uygulamalarına yer verilmesi Türk toplum yapısına artı değer katacağı düşünülmektedir. Bunu gerçekleştirebilmek için de farklı etnik ve kültürel yapıların, dinlerin, Türk vatandaşı olma potansiyelinde birleştirilmesi ve karşılıklı empati ve hoşgörü üzerine temellendirilmesinin anlamlı olacağı düşünülmektedir (Cırık, 2008, 36).

1.3. Çokkültürlülük ve Dini Tutum

Çokkültürlülük ve çokkültürlü eğitimin ele alınmasının ardından çalışmamızda bağımsız değişken olarak ele aldığımız dini tutumun çokkültürlülük ile ilişkisine değinmekte fayda vardır. Günümüz dünyasında sadece tek bir dine inanan toplumla karşılaşmak pek mümkün gözükmemektedir. Toplumlar küreselleşme ve göçle birlikte farklı din mensuplarını da bünyesinde barındırmış ve farklı inanç gruplarına da yer vermek durumunda kalmıştır. Ayrıca aynı din, farklı gruplar ve bireyler tarafından farklı yorumlanmış ve yeni inanç biçimleri ortaya çıkmıştır. Bireylerin ya da grupların sahip oldukları dini tutumlar ise farklı kültürlere olan bakış açısını olumlu ya da olumsuz şekillendirmiştir. Bu doğrultuda çokkültürlülüğe olan bakış açısı üzerinde din değişkeninin önemli etkisinin bulunduğunu söylemek mümkündür.

Din insanların bir şeylere inanma ihtiyacından ortaya çıkmış ve tarihte hemen hemen tüm toplumların hayatlarında yer bulmuştur. Genel olarak kabul edilen görüşe göre ilk defa tüm inançları ve dinleri kapsayacak olan din tanımını Rudolf Otto yapmıştır. Ona göre “*Din kutsalın tecrübesidir.*” Otto, dini tecrübeyi büyüleyici ve korkutucu bir sır olarak görmektedir. O, kendinden sonra gelen birçok sosyoloğu bu tanımı ile etkilemiştir ki bunlardan biri Hans Freyer’dir. Freyer, dinin daima tek tek bireylerin bilincine yerleştiği gerçeğini dile getirir. Ayrıca o, bireylerin en ilkel zamanlarda bile toplumsal kümeler halinde yaşadıklarını belirtir. Bireyler bu dönemlerde de insanüstü varlıkların olduğunu düşünmüş, onlarla ilişki kurabilme yollarını aramış ve ölümden sonra bir yaşam olduğuna dair düşünceler geliştirmiştir (Freyer, 2013, 54). Bu durum göstermektedir ki en ilkel çağlarda bile bireylerin gündemlerinde bir din olgusu mevcuttur.

Bireylerin her konuda olduğu gibi dini anlamda da bir tutum geliştirmesi olağandır. Bireylerin inanç, ibadet ve din konularıyla ilgili farklı tutumlar geliştirmesi ise kaçınılmazdır. Örneğin bir kimse “*Din, insana mutluluk ve huzur verir*” şeklinde din lehine bir tutum geliştirebilirken diğer kimse ise “*Din, insanların geri kalmışlığına sebep olur*” şeklinde din aleyhine bir tutum geliştirebilmektedir. Bu örneklerden hareketler dini

tutumu, bir kimsenin lehte veya aleyhte olsun, din ile ilgili düşünce, duygu ve davranışlarını belirleme tarzı olarak tanımlamak mümkündür (Uysal, 1996, 30). Dini tutum; dini bilgi, dini inanç, dini duygu ve dini davranıştan meydana gelmektedir. Bu ögeler dini tutumun bir fonksiyonudur. Dini tutum ile ögeleri arasında bir uyumluluk bulunmaktadır. Örneğin, dini bilgi, inanç ve dini duygu olguları yüksek olan bir kimsenin dini davranışları da sergilemesi beklenmektedir. Dini tutumların oluşmasında da çevresel ve kültürel faktörler, içinde yetişilen toplum, kişilik özellikleri, din hakkında yaşanan olumlu ya da olumsuz yaşantılar, ihtiyaç ve istekler, din hakkında elde edilen bilgiler etkilidir (Kaya, 1998, 48).

Din ile kültür arasında yaşanan temasa baktığımızda kültür ile din arasında doğrudan bir ilişki bulunduğu ve bu ilişkinin karşılıklı arz ettiği görülmektedir. Din, kültürü etkileyebildiği gibi kültür de dini etkilemektedir. Bu yüzden dünyanın her yerinde dinlerin yaşanma dereceleri, uygulamaları, topluma olan etkisi farklıdır. Kültür dine bazı değerleri kazandırabildiği gibi din de kültürün oluşmasına, değişmesine ve gelişmesine katkı sağlamaktadır. Çokkültürlü toplumlarda ise her topluluğun dini anlayışı hâkim dini görüşten farklılaşabilmektedir. Bu farklılıklara ve zıtlıklara grupların göstereceği hoşgörü ise çokkültürlü toplumların uyum içerisinde var olmasına imkân tanımaktadır. Ancak her dinin farklı olana ya da kendinden olmayana gösterdiği tepki birbiri ile aynı değildir. Kimi dinler farklı olana daha ılımlı yaklaşırken kimi dinler farklı olan ile çatışmaya girebilmektedir. Çalışmada dini tutum ya da dindarlık derecesi İslam dini özelinde değerlendirildiği için İslam dininin farklılıklara ilişkin bakış açısına bakmakta fayda bulunmaktadır. İslam dininin çokkültürlülüğe bakışını Kur'an-ı Kerim'in ayetleri ile ele aldığımızda, “*Ey insanlar, doğrusu biz sizi erkek ve dişiden yarattık. Ve birbirinizle tanışmanız için sizi kavimlere ve kabilelere ayırdık. Muhakkak ki Allah yanında en değerli olanınız, O'ndan en çok korkmanızdır. Şüphesiz Allah bilendir, her şeyden haberdardır (el-Hucurât 49/13)*” ve “*O'nun delilerinden biri de gökleri ve yeri yaratması, lisanlarımızın ve renklerinizin değişik olmasıdır. Şüphesiz bunda bilenler için alınacak dersler vardır (er-*

Rûm 30/22)” ayetlerinde farklılıkların Allah tarafından yaratıldığı ve bu kavimlerin ya da toplulukların birbirleri ile tanışmaları amacının güdüldüğü görülmektedir. Farklıların Allah tarafından yaratıldığı inancı, bireyin farklı olana karşı tutumu üzerinde olumlu bir etki uyandıracaktır ve bu olumlu tavrın bireyin çokkültürlülüğe bakış açısına da sirayet edeceği düşünülmektedir.

Bu doğrultuda çalışmamızın konusunu dini tutum ve çokkültürlülük algısı arasındaki ilişki oluşturmaktadır. Çalışmanın ana amacı dini tutum derecesi ile çokkültürlülük arasında bir ilişkinin var olup olmadığını tespit etmeye çalışmaktır. Bu ana amacın yanı sıra alt amaçlarımız ise şu şekildedir: Öğretmen adaylarının çokkültürlülük algılarını tespit ile dini tutumlarını tasvir ve demografik değişkenlere göre çokkültürlülük algısında yaşanan farklılıkları tespit etmektir. Bu amaçlar doğrultusunda hazırlanan anket metni eğitim fakültesinde öğrenim gören öğrencilere online olarak uygulanmıştır.

2. Araştırmanın Kapsam ve Sınırlılıkları

Araştırma, Türkiye’de bulunan hem devlet hem de vakıf üniversitelerinin eğitim fakültelerinde öğrenim gören birinci, ikinci, üçüncü, dördüncü ve beşinci sınıf uzatmalı öğrencilerin, çokkültürlülük algısının demografik ve dini tutum değişkenlerine göre farklılıklarını açıklamakla sınırlandırılmıştır. Bu farklılıkları ölçmek için çalışmada Üzeyir Ok tarafından geliştirilen Ok Dini Tutum Ölçeği (Ok, 2011) ve Mehmet Fatih Ayaz tarafından geliştirilen Çokkültürlülük Algı Ölçeği (Ayaz, 2016) kullanılmıştır. Covid-19 salgını hastalığı sebebi ile hazırlanan anket/ölçek formu Google Forms aracılığıyla online olarak örneklem grubu üzerine uygulanmıştır.

3. Araştırmanın Yöntemi

Araştırmada metot olarak dokümantasyon ve ilişkiyel tarama yöntemleri birlikte kullanılmıştır. Dokümantasyon tekniği kullanılarak kavramsal ve kuramsal çerçeve oluşturulmuştur. Kavramsal ve kuramsal çerçeve ışığında iki farklı ölçek ve demografik sorulardan oluşan anket

formu hazırlanmıştır. Oluşturulan anket formu devlet ve vakıf üniversitelerinin eğitim fakültelerinde öğrenim gören öğrencilere online olarak iletilmiştir.

Araştırmanın evreni eğitim fakültesinde öğrenim gören öğretmen adaylarından oluşmaktadır. Tüm evrene ulaşmak elbette mümkün değildir. Evreni temsil edebilecek nitelikte örneklem grubu seçilmiştir. Kartopu örneklem yöntemi kullanılarak devlet ve vakıf üniversitelerinin eğitim fakültesi öğretim üyeleri ile temas kurulmuştur ve anket formunun online olarak öğrencilere iletilmesi talep edilmiştir. Anket formları Google-Formlar aracılığı ile oluşturulmuş ve Covid-19 salgını nedeniyle online olarak öğrencilere ulaştırılmıştır. Çalışmaya toplam 390 öğretmen adayı katılmıştır.

Anket formu demografik sorular, dini tutum ve çokkültürlülük algı ölçeğinden oluşmaktadır ve her iki ölçek de likert tipi sorulardan meydana gelmektedir. Bu yüzden ileri düzeyde istatistikî metotlar bir arada kullanılmış ve SPSS 20 paket programından verilerin analizi için yararlanılmıştır. İki farklı grup arasındaki ilişkiler bağımsız gruplar t testi (independent samples t-testi) yardımı ile değerlendirilirken, ikiden fazla gruplar arasındaki ilişkiler tek yönlü varyans analizi (One-way Anova) ile değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Araştırmada gruplar arası çoklu karşılaştırmada ortaya çıkan farklılıkların kaynağını, düzeyini ve yönünü belirlemek için Tukey çoklu karşılaştırma tekniğinden yararlanılmıştır. Araştırma sonuçlarında ortaya çıkan farklılıklar 0,05 anlamlılık düzeyine göre değerlendirilmiştir.

4. Araştırmanın Hipotezleri

- H1: Cinsiyet değişkenine göre çokkültürlülük algısı anlamlı düzeyde farklılaşmaktadır. Kadınların çokkültürlülük algısı erkeklere göre daha olumludur.
- H2: Eğitim görülen sınıf derecesine göre çokkültürlülük algısı anlamlı düzeyde farklılaşmaktadır. Sınıf düzeyi ilerledikçe çokkültürlülük algısı yükselmektedir.
- H3: Hayatın büyük çoğunluğunun geçtiği yere göre çokkültür-

lülük algısı anlamlı düzeyde farklılaşmamaktadır. Hayatın çoğunu kentte geçirenlerin çokkültürlülük algısı diğer yaşam alanlarına göre daha olumludur.

- H4: Ekonomik durum değişkenine göre çokkültürlülük algısı anlamlı düzeyde farklılaşmaktadır.
- H5: Dini tutuma göre çokkültürlülük algısı anlamlı düzeyde farklılaşmaktadır. Dini tutum düzeyi arttıkça çokkültürlülük algısı pozitif düzeyde yükselmektedir.

5. Bulgular

5.1. Çalışmaya Katılanların Sosyal Profili

Çalışmaya katılan 390 öğretmen adayına sosyal profili kapsamında cinsiyet, yaş, hayatının çoğunu geçirdiği yer, ekonomik durum, öğrenim görülen sınıf düzeyi ve öğrenim görülen branş bilgileri soruları sorulmuştur. Bu kapsamda çalışmaya katılan katılımcıların %77,9'u kadınlardan, %22,1'i erkeklerden oluşmaktadır. Eğitim fakülteleri öğrencilerinin çoğunluğunun kadınlardan oluşuyor olması durumunun bu çalışmaya da yansımalarını söylememiz mümkündür.

Çalışmaya katılan öğretmen adaylarının %90,5'i 17-25 yaş aralığında, %6,0'i 25-35 yaş aralığında ve %3,5'i 35 ve üzeri yaş aralığında olduğu görülmektedir. Çalışmaya katılan öğretmen adaylarının çoğunun Türkiye'de üniversite eğitiminin alt sınır yaşı olan 17 ile 25 yaş arasında olduğunu söylememiz mümkündür. Çalışmaya katılan öğretmen adaylarının ağırlıklı Z kuşağına mensup olduğu görülmektedir. Z kuşağı olarak isimlendirilen kuşak 2000-2020 yılları arasında dünyaya gelen nesli kapsamaktadır. Bu neslin dünyaya geldiği dönem postmodern çağa denk gelmektedir. Bu dönem; isteklerin, arzuların, amaçların, yaşam biçiminin, tüketim kültürünün, toplumsal değerlerin, bireysel ahlakın küreselleştiği bir dönemdir (Çetinkaya, 1992). Z kuşağı, internet gençliği (Karaca, 2007, 423), cool gençlik (Deniz, 2012, 126), hedonist gençlik (Şengül ve Aydınalp, 2021, 124) gibi tipolojiler ile açıklanmaya çalışılmaktadır. Yapılan bu tipoloji denemelerinden hareketle bu gençlik tipinin tüketim ve tüketim kültürünün etkisi altında olduğunu,

“trendy” yakalamak adına iyi giyinmek ve modaya uyma çabası içinde olduğunu (Lasch, 2006, 283), yoğun bir şekilde bilgisayar, cep telefonu ve internet kullandığını (Karaca, 2007, 423), cool tavırlar sergileyerek “havalı” ve “rahat” görünen bir imaj çizmeye çalıştıklarını (Deniz, 212, 126) ve hayatlarında hazzı ve zevki önceleyen bir tavır sergilediklerini (Şengül ve Aydıralp, 2021, 131) söylemek mümkündür.

Çalışmaya katılan öğretmen adaylarının %53,6’sı büyükşehirde, %20,5’i ilçede, %18,5’i ilde, %6,9’u köyde ve %0,5’i yurt dışında hayatının büyük çoğunluğunu geçirmiştir. Çalışmaya katılanların hayatlarının büyük çoğunluğunu büyükşehir, il ve ilçede geçirdiğini söylememiz mümkündür. Modernleşme, sanayileşme, teknoloji, eğitim olanaklarına ulaşma, iş olanaklarının yetersizliği, kentleşme gibi çeşitli faktörler sebebi ile günümüz insanı şehir ya da il merkezlerinde yaşam sürmektedir. Köyde yaşam sürme oranının düşük olması, il ve ilçede yüksek yaşam sürme oranının yüksek olması durumunu bu şekilde açıklamak mümkündür.

Katılımcıların ekonomik durumlarına bakıldığında; %85,1’inin orta, %7,4’ünün yüksek, %7,2’sinin düşük ve %0,3’ünün çok yüksek ekonomik duruma sahip olduğu görülmektedir. Katılımcılar ekonomik anlamda kendilerini orta sınıfta görmektedir. Sadece 1 katılımcı kendisini çok yüksek ekonomik durumda görmektedir.

Çalışmaya katılanların eğitim düzeylerine bakıldığında; %38,7’sinin 2. sınıf, %26,9’unun 3. sınıf, %30,3’ünün 4. sınıf, %8,7’sinin 1. sınıf ve %5,4’ünün 5. sınıf ve uzatmalı öğrenci olduğu görülmektedir.

Katılımcıların branşlarına ilişkin veriler ise şu şekildedir: %23,8’i Türkçe öğretmenliği, %19,7’si sınıf öğretmenliği, %15,6’sı İngilizce öğretmenliği, %14,9’u rehberlik ve psikolojik danışmanlık, %6,7’si İlköğretim matematik öğretmenliği, %5,1’i okulöncesi öğretmenliği, %4,1’i sosyal bilgiler öğretmenliği, %3,3’ü bilgisayar teknolojileri öğretmenliği, %2,3’ü Arapça öğretmenliği, %1,8’i matematik öğretmenliği, %0,8’i fen bilgisi öğretmenliği, %0,3’ü beden eğitimi öğretmenliği ve %0,3’ü özel eğitim öğretmenliği alanında eğitim görmektedir. Çalışma, eğitim fakülteleri bünyesinde mevcut tüm branşlara online olarak

gönderilmiş, ancak Türkçe öğretmenliği, sınıf öğretmenliği, İngilizce öğretmenliği ve rehberlik ve psikolojik danışmanlık öğrencilerinin çalışmaya daha fazla katılım sağladığı görülmüştür.

5.2. Araştırmaya Katılanların Dini Tutum ve Çokkültürlülük Algıları

Çalışmaya katılan öğretmen adaylarına ilki dini tutum düzeyini, ikincisi çokkültürlülük algısını ölçen iki ölçek uygulanmıştır. Bu doğrultuda katılımcıların dini tutum ve çokkültürlülük algılarına ilişkin betimsel sonuçlarına aşağıdaki tabloda yer verilmektedir:

Alt Ölçekler	Madde	Ortalama	S.S.	Minimum	Maksimum
Davranış Boyutu	2	7,35	2,28	2	10
Duygu Boyutu	2	5,17	1,13	2	10
Biliş/İnanç Boyutu	2	6,96	1,24	2	10
Tanrı ile ilişki Boyutu	2	8,09	2,33	2	10
Toplam Puan	8	27,59	4,43	8	40

Yukarıdaki tabloda da görüleceği üzere, dini tutum alt boyutlarından Tanrı ile ilişki boyutunun ortalaması 8,09, davranış boyutu ortalaması 7,35, biliş/inanç boyutu ortalaması 6,96 ve duygu boyutu ortalaması 5,17'dir. Dini tutum toplam puan ortalamasının ise 40 üzerinden 27,59 olduğu görülmektedir. Öğretmen adaylarının dini tutum derecelerinin orta düzeyde olduğu görülmektedir. Dini tutumun alt boyutları açısından Tanrı ile ilişki boyutunun (x,8,09) en yüksek ortalamaya, duygu boyutunun (x,5,17) ise en düşük ortalamaya sahip olduğu görülmektedir. Çalışmaya katılan öğretmen adaylarının dini daha çok Tanrı ile ilişki boyutunda yaşadığını söylemek mümkündür.

Ok Dini Tutum Ölçeği kullanılarak yapılan diğer çalışmaların sonuçlarına baktığımızda Kökcü'nün 2019 yılında 522 üniversite öğrencisi üzerinde gerçekleştirdiği çalışmada dini tutum ortalama 33,2 şeklide (Kökcü, 2019, 48) iken Şengül'ün 2020 yılında 1000 üniversite

öğrencisi üzerinde gerçekleştirdiği çalışmada dini tutum ortalama 31,73 şeklindedir (Şengül, 2020, 167). Dini tutum ölçeği kullanılarak yapılan çalışmalarda dini tutum ortalamalarının 2019 yılından 2021 yılına doğru bir düşüş eğilimi içinde olduğunu söylemek mümkündür. Bu durum sekülerleşmenin öğretmen adayları üzerinde son yıllarda etkili olduğunu göstermektedir.

Çokkültürlülük algı ölçeğinin betimsel istatistik sonuçları ise aşağıdaki gibidir:

	Madde	Ortalama	S.S.	Minimum	Maksimum
Çokkültürlülük	25	108,066	19,83	25	125
Algı Toplam Puan					

Yukarıdaki tabloda da görüleceği üzere, çalışmaya katılan öğretmen adaylarının çokkültürlülük algı ölçeği toplam puan ortalaması 108,06 şeklindedir. Öğretmen adaylarının çokkültürlülük algısının yüksek olduğunu söylemek mümkündür. Literatürde öğretmen adaylarının çokkültürlülüğe olan bakış açılarının hem olumlu hem de olumsuzluk ifade ettiği sonuçlar ile karşılaşılmaktadır.

Öğretmen ve öğretmen adayları üzerine çokkültürlülük ve çokkültürlü eğitim konularında yapılan saha araştırmalarına baktığımızda İ. Ünlü ve H. Örtten tarafından yapılan “*Öğretmen Adaylarının Çokkültürlülük ve Çokkültürlü Eğitime Yönelik Algılarının İncelenmesi*” başlıklı çalışma kapsamında 45 sosyal bilgiler öğretmeni adayı ile mülakat gerçekleştirilmiştir. Çalışma sonucunda öğretmen adaylarının çokkültürlülük kavramı hakkında hem olumlu hem de olumsuz görüşlere sahip oldukları, olumlu görüş sahibi olanların ifadelerinin de olumlu (hoşgörü, zenginlik, barış) olduğu ancak olumsuz (endişe, korku, asimilasyon) görüşe sahip olanların ifadelerinin olumsuz olduğu görülmektedir. Bu doğrultuda öğretmen adaylarının çok kültürlü eğitim konusunda mesleki eğitim almalarının yararlı olacağı belirtilmiştir (Ünlü - Örtten, 2013). Diğer bir saha çalışması M. Ş. Karaçam ve C. Koca tarafından gerçekleştirilmiştir. Çalışma kapsamında üç kadın altı erkek beden eğitimi öğretmeni adayı ile “*Çokkültürlülük Farkındalığı*” konusu hakkın-

da mülakat yapılmıştır. Mülakatlar sonucunda beden eğitimi öğretmen adaylarının çokkültürlülük farkındalıklarının yetersiz olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Çokkültürlülük kavramının yeni bir kavram olması ve Türkiye’de beden eğitimi müfredatlarında yer almaması bu sonucun nedeni olarak tartışılmıştır (Karaçam - Koca, 2012). Bir diğer çalışma F. Yazıcı, A. Pamuk ve T. Yıldırım tarafından yapılan “*Tarih Öğretmen Adaylarının Çokkültürlülük ve Yurtseverlik Tutumu Arasındaki İlişki*” başlıklı çalışmada çokkültürlülük tutum ölçeği ve yurtseverlik tutum ölçeği kullanılmıştır. Çalışma sonucunda farklı etnik kültürel gruplardan öğretmen adaylarının çokkültürlülük tutumlarının diğerlerine göre daha olumlu olduğu, öğretmen adaylarının farklı etnik gruptan arkadaş sayısı arttıkça çokkültürlülüğe karşı tutumlarının da olumlu düzeyde arttığı ve çokkültürlülük ve yurtseverlik tutumları arasında negatif yönlü korelasyonun olduğu sonuçlarına ulaşılmıştır (Yazıcı, vd., 2016).

Çokkültürlülük algı ölçeği madde ortalamalarına aşağıdaki tabloda sunulmaktadır:

Ölçek Maddesi	Ortalama
1.Çevremdeki insanların farklı dille anlaşmaları beni rahatsız etmez.	3,7974
2.İnsanların dini inançları ne olursa olsun onlara saygı duyarım.	4,5667
3.Öğretmenlerin, her öğrencinin kendi kültürel değerlerini yaşamaları için fırsat vermeleri gerekir.	4,5256
4.İnsanlara sosyal statülerine göre davranılmasının yanlış olduğunu düşünüyorum.	4,5154
5.Farklı kültürlerin bir arada sorunsuz bir şekilde yaşamasını toplumsal bir gereklilik olarak görürüm.	4,5000
6.Farklı bölgelerde yaşayan insanların birbirinden farklı davranışlara ve düşüncelere sahip olabileceklerini anlayışla karşılarım.	4,5821
7.Çokkültürlü eğitimin farklı etnik kökenli öğrenciler için faydalı olacağına inanıyorum.	4,3821
8.Çokkültürlü eğitim ile toplumda farklılıklara bağlı olarak yaşanan sorunların çözüleceğine inanıyorum.	4,1590

9.Okullarda çokkültürlü eğitim programlarının uygulanmasının eğitimde fırsat eşitliği sağlayacağına inanıyorum.	4,1846
10.Kendimi bir çokkültürlü eğitimci olarak görüyorum.	3,9692
11.Kültürü, benden farklı olan bireylerle empati yaparım.	4,4128
12.Sadece tek bir kültürün hâkim olduğu sınıflardan ziyade, birden fazla kültürün eşit haklara sahip olduğu sınıfları tercih ederim.	4,3103
13.Kültürel farklılıkların öğrencilerin akademik başarıları için bir avantaj olabileceğini düşünüyorum.	4,0821
14.Öğretmen yetiştiren programlarda çokkültürlü eğitimle ilgili derslerin olmasını isterim.	4,3128
15.Kültürel farklılıklarla bezenmiş bir eğitimin, toplumsal ayrışma oluşturacağını düşünmüyorum.	4,0256
16.Öğretmenlerin, farklı kültürlerden olan öğrencileri kendi kültürel kimlikleriyle kabul etmeleri gerektiğini düşünüyorum.	4,4359
17.Eğitim sistemi, ülkede var olan tüm etnik kimliklerin zenginliğini kapsayacak şekilde olmalıdır.	4,3462
18.Ülkemizde etnik kökene dayalı ayrımcılığın önemli bir sorun olduğunu düşünüyorum.	4,1205
19.İnsanların yaşlarına bağlı olarak gerçekleştirdikleri davranışlara saygı duyarım.	4,0846
20.Farklı ideolojik fikirlere sahip olan insanlara saygı duyarım.	4,3256
21.İnsanların etnik kökenlerini endişe duymadan açıklamaları gerektiğini düşünüyorum.	4,5103
22.Öğretim ortamı, farklı kültürlerdeki öğrencilerin ihtiyaçlarını karşılayabilecek durumda olmalıdır.	4,4974
23.Çokkültürlü eğitimin, günümüzde göz ardı edilemeyecek kadar önemli olduğunu düşünüyorum.	4,3256
24.İnsanların, dini inançlarını endişe duymadan açıklamaları gerektiğini düşünüyorum.	4,5615
25.Öğrencilerin, öğretim ortamında kendilerini kültürlerinden dolayı bir alt sınıf olarak görmemeleri gerektiğini düşünüyorum.	4,5333

Ölçek maddelerinin tek tek betimsel istatistik sonuçlarına bakıldığında, madde 6, madde 2, madde 3, madde 24 ve madde 21'in en yüksek ortalamaya sahip olduğu görülmektedir. Madde içeriklerine bakıldığında, öğretmen adaylarının çokkültürlülüğün önemli değişkenlerinden olan, dini inanç, kültür, etnik kimlik ve farklı düşüncelere sahip olma durumlarını en yüksek oranda kabul ettikleri görülmektedir. En düşük ortalamaya sahip madde ise “Çevremdeki insanların farklı dille anlaşmaları beni rahatsız etmez” ifadesidir. Öğretmen adaylarının din, düşünce, kültür ve inanç farklılığını kabul ederken dil farklılığını kabul etmediği görülmektedir.

Güngör vd. tarafından 2018 yılında “Öğretmen Adaylarının Çokkültürlülüğüne İlişkin Tutumları” isimli saha çalışmasında dile karşı takınılan tutum noktasında bu çalışma ile benzer sonuçlara ulaşıldığı görülmektedir. Çalışmaya katılanların “Toplumda kendi anadilim dışında farklı anadillerin konuşulduğu gerçeğini kabul ediyorum” maddesine beş üzerinden 3,76 oranında ve “Kullandığım dil dışındaki dillerin kullanılmasına duyarlı değilim” maddesine beş üzerinden 4,14 ortalama ile katıldıkları görülmektedir. Ayrıca anadili Türkçe ve anadili Türkçe dışı olan adaylar birbirleriyle karşılaştırıldığında anadili Türkçe dışındaki diller olan katılımcıların çokkültürlülük puanları anadili Türkçe olan katılımcılara göre daha yüksek olduğu görülmüştür. Diğer bir deyişle, anadili Türkçe olanların çokkültürlülüğe ilişkin tutumları, anadili Türkçe olmayanlara göre daha olumsuzluk içermektedir. Yapılan diğer çalışmalarda (Damgacı ve Aydın, 2013; Demir ve Başarır, 2013), çokkültürlü eğitime yönelik tutumun, bu çalışmanın bulgularının aksine anadili değişkenine bağlı olarak anlamlı bir şekilde farklılaşmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Çalışmalar farklı dillerin konuşulması konusunda hem olumlu tutumların hem de olumsuz tutumların takınıldığını göstermektedir.

5.3. Değişkenler Arası İlişkiler

Öğretmen adaylarında cinsiyet değişkenine göre çokkültürlülük algı arasında bulunan farklılığa ilişkin sonuçlar aşağıdaki tabloda sunulmaktadır:

	Cinsiyet	N	Ortalama	S	Sd	t	p
Çokkültürlülük Algısı	Kadın	304	110,03	17,53	388	3,09	0,00
	Erkek	86	101,04	25,32			

Cinsiyet değişkeninin çokkültürlülük algısı üzerinde anlamlı bir etkisinin olup olmadığını ortaya koymak için yapılan t testinde, kadınların çokkültürlülük algısı test puanı ortalaması (x,110,03) ile erkeklerin test puan ortalaması (x,101,04) arasında anlamlı bir fark görülmektedir (t,3,09, p<0,5). Bu durum cinsiyet değişkeninin çokkültürlülük algısı üzerinde anlamlı düzeyde etkisinin olduğunu, kadın ve erkek öğrenciler arasında çokkültürlülük algısı açısından anlamlı düzeyde fark olduğunu göstermektedir. Kadınların çokkültürlülük algısı erkeklere göre daha yüksektir. Bu ölçekten alınması muhtemel ortalama puan (108,06) kadın öğrenciler tarafından sağlanırken, erkek öğrencilerin ortalamasının altında kaldığı sonucuna ulaşılmaktadır. Bu durum H1 hipotezinin doğrulandığını göstermektedir.

Öğretmen adaylarında cinsiyet değişkenine göre çokkültürlülük algısının anlamlı düzeyde farklılaşmasının altında Türk toplumunda kız ve erkek çocuklarının farklı kültürel kodlar ile yetiştirilmesinin yattığı düşünülmektedir. Çocuk yaşlardan itibaren kız ve erkek çocukları birbirlerinden farklı sosyo-kültürel ve ahlaki normlar ve değerler ile yetiştirilmektedir (Saygılı, 2020, 283). Çoban vd. yaptığı benzer bir çalışmada erkek ve kadın katılımcıların kültürel farklılıklara olan bakış açılarının anlamlı düzeyde farklılaştığı sonucuna ulaşılmış, bu sonucun erkek ve kadınların farklı kültürel kodlar ile yetiştirilmesinden kaynaklandığı vurgulanmıştır (Çoban vd., 2010, 130). Nitekim bu çalışmada da erkek ve kadın katılımcılar arasında çokkültürlülük algısının anlamlı düzeyde farklılaştığı ve bu farklılığa neden olan etmenin katılımcıların farklı kültürel değerler ve normlar ile yetiştirilmesinden kaynaklandığını söylememiz mümkündür.

Öğretmen adaylarında sınıf düzeyine göre çokkültürlülük algısı arasında bulunan farklılığa ilişkin yapılan Anova testi sonuçları aşağıdaki tabloda sunulmaktadır:

ANOVA							
		N	Orta- lama	S.S.	F	P	Farklar
Çokkültür- lülük Algısı	a.1.sınıf	34	102,70	26,15	6,437	,00	a,b,c,d,-e
	b.2.sınıf	151	111,89	13,21			
	c.3.sınıf	105	107,32	19,64			
	d.4.sınıf	79	108,65	19,39			
	e.5.sınıf ve uzat- malı	21	90,71	35,53			
	Toplam	390	08,06	19,83			

Öğretmen adaylarının sınıf düzeylerine göre çokkültürlülük algıları ($p,0,00$, $p<0,05$) arasında anlamlı düzeyde bir farklılık tespit edilmiştir. Gruplar arası yapılan çoklu karşılaştırma sonuçlarına göre 5. sınıf ve uzatmalı öğrenciler ile 1, 2, 3, ve 4. sınıf öğrencileri arasında anlamlı düzeyde bir farklılık mevcuttur. Farklılığın yönüne baktığımızda sınıf düzeyi arttıkça çokkültürlülük algısının artmakta, ancak en yüksek çokkültürlülük algısının 2. sınıf düzeyinde elde edildiği görülmektedir. Bu sonuçlar H2 hipotezinin doğrulandığını göstermektedir.

Araştırmaya katılan öğretmen adaylarının hayatlarının büyük çoğunluğunu geçirdikleri yere göre çokkültürlülük algılarının farklılaşp farklılaşmadığını ölçmek amacı ile Anova testinden yararlanılmıştır. Aşağıdaki tablodan buna ilişkin sonuçlara ulaşmak mümkündür:

ANOVA							
		N	Ortalama	S.S.	F	P	Farklar
Çokkül- türülük Algısı	a)Köy	27	108,03	18,82	2,37	,05	a,b,c,d - e
	b)İlçe	80	110,27	15,65			
	c)İl	72	105,08	24,55			
	d)Büyükşehir	209	108,59	18,83			
	e)Yurt Dışı	2	72,00	65,05			
	Toplam	390	108,06	19,83			

Çalışmaya katılan öğretmen adaylarının hayatlarının çoğunu geçirdikleri bölgelere göre çokkültürlülük algıları arasında anlamlı düzeyde bir farklılık tespit edilmiştir. Gruplar arası yapılan çoklu karşılaştırma sonuçlarına göre yurt dışında hayatlarının çoğunu geçirenler ile diğer bölgelerde hayatlarını geçirenler arasında anlamlı düzeyde farklılık mevcuttur. Farklılığın yönüne baktığımızda yurt dışında hayatlarını geçirenlerin diğer bölgelere göre çokkültürlülük algılarının daha düşük ($x,72,00$) olduğu görülmektedir. Köy, ilçe, il ve büyükşehirde yaşam sürenler arasında anlamlı düzeyde farklılık mevcut değildir. Ölçek ortalamalarına bakıldığında çokkültürlülük algısı en yüksek olan kişilerin hayatlarının çoğunu ilçede geçirdikleri sonucuna ulaşmak mümkündür. Bu sonuçlarla H3 hipotezinin yanlışlandığı söylemek mümkündür.

Araştırmaya katılan öğretmen adaylarının ekonomik durumlarına göre çokkültürlülük algılarının farklılaşıp farklılaşmadığını ölçmek amacı ile Anova testinden yararlanılmıştır. Aşağıdaki tablodan buna ilişkin sonuçlara ulaşmak mümkündür:

ANOVA							
		N	Ortalama	S.S.	F	P	Farklar
Çokkültürlülük Algısı	a)Düşük	28	104,00	9,96	6,36	,000	a-b-c-d
	b)Orta	332	108,46	11,03			
	c)Yüksek	29	110,20	10,74			
	d)Çok Yüksek	2	27,00	9,48			
	Toplam	390	108,06	19,83			

Yukarıdaki tabloda görüleceği üzere, öğretmen adaylarının ekonomik durumu ile çokkültürlülük algıları arasında anlamlı düzeyde ($p,0,00$, $p<0,05$) farklılık tespit edilmiştir. Gruplar arası yapılan çoklu karşılaştırmada çokkültürlülük algısı düşük, orta, yüksek ve çok yüksek gelir seviyesine sahip olanlar arasında anlamlı düzeyde farklılık görülmektedir. Farklılığın yönüne baktığımızda düşük gelir

düzeinden yüksek gelir düzeyine doğru gidildikçe çokkültürlülük algısı artmaktadır. Ancak kendisini çok yüksek gelir düzeyinde belirten iki katılımcının çokkültürlülük algısı diğerlerine göre daha düşüktür. Katılımcı sayısının düşük olması sebebi ile çok yüksek gelir düzeyine sahip olanlar değerlendirilmeye tabi tutulmamaktadır. Bu durum H4 hipotezinin doğrulandığını göstermektedir. Ekonomik düzey yükseldikçe çokkültürlülük algısı da yükselmektedir. İki değişken arasında pozitif yönlü bir ilişki söz konusudur.

Ekonomik düzeyin kültürel yönden farklı mekânların oluşturulmasında doğrudan etkili faktörlerden biridir diyebiliriz. Sosyo-ekonomik düzeyin yüksek olduğu bölgelerde yetişen bireyler ile sosyo-ekonomik düzeyin düşük olduğu bölgelerde yetişen bireyler arasında kültürel değerler ve normlar birbirlerinden farklı kodlanmaktadır. Bu durum bireylerin çokkültürlülüğe bakış açılarını olumlu ya da olumsuz düzeyde şekillendirmektedir. Ekonomik düzeyin yüksek olduğu bir ortamda yetişen bireylerin farklılıklar ve farklı kültürler ile karşılaşma olasılığı daha yüksektir. Farklılıklara olan aşinalık çokkültürlülük tutumunun da olumlu olmasında etkilidir diyebilmek mümkündür.

Araştırmaya katılan öğretmen adaylarının dini tutumlarına göre çokkültürlülük algılarının farklılaşp farklılaşmadığını ölçmek amacı ile Pearson Basit Doğrusal Korelasyon test tekniğinden yararlanılmıştır. Bu duruma ilişkin sonuçlar aşağıdaki tabloda belirtilmektedir:

Araştırmada Kullanılan Ölçek Puanlarına İlişkin Pearson Basit Doğrusal Korelasyon Analizi

	1	2
1. Çokkültürlülük Toplam Puanı	1	
2. Dini Tutum Toplam Puanı	,454**	1

*p<.05 **<.01

Öğretmen adaylarının dini tutumları ile çokkültürlülük algıları arasında bir ilişkinin olup olmadığını ortaya koymak için yapılan basit doğrusal korelasyon işlemi, dini tutum ve çokkültürlülük algısı arasında pozitif yönlü ve anlamlı düzeyde bir ilişki olduğunu göstermektedir ($r=,454$, $p<0,01$).

Bireylerin dini tutum puanları artarken çokkültürlülük puanları da aynı şekilde artmaktadır. Bu çalışmanın en önemli hipotezlerinden birisi olan H5 “*Dini tutuma göre çokkültürlülük algısı anlamlı düzeyde farklılaşmaktadır. Dini tutum düzeyi arttıkça çokkültürlülük algısı pozitif düzeyde yükselmektedir*” hipotezinin doğrulandığını söylemek mümkündür. Dini tutum çokkültürlülük algısını olumlu yönde etkilemektedir.

Araştırma kapsamında dini tutum, duygu, inanç, davranış ve Tanrı ile ilişki alt boyutları ile ele alınmıştır. Bu boyutların çokkültürlülük algısı ile olan ilişki sonuçlarına aşağıdaki tablodan ulaşmak mümkündür:

Araştırmada Kullanılan Ölçek Puanlarına İlişkin Pearson Basit Doğrusal Korelasyon Analizi					
	1	2	3	4	5
1. Çokkültürlülük Algısı	1				
2. Davranış Boyutu	,376**	1			
3. Duygu Boyutu	,213**	,119**	1		
4. İnanç	-,111*	-,276**	-,421**	1	
5. Tanrı ile İlişki Boyutu	,448**	,765**	,200**	-,243**	1

* $p < .05$ ** $p < .01$

Yukarıdaki tabloya göre çokkültürlülük algısı ile dini tutumun davranış boyutu arasında (r , 376) pozitif yönlü orta düzeyli; çokkültürlülük algısı ile dini tutumun duygu boyutu arasında (r , 213) pozitif yönlü düşük düzeyli; çokkültürlülük algısı ile dini tutumun inanç boyutu arasında (r , -,111) negatif yönlü düşük düzeyli; çokkültürlülük algısı ile dini tutumun Tanrı ile ilişki boyutu arasında (r , 448) pozitif yönlü düşük orta düzeyli bir ilişki görülmektedir.

Çokkültürlülük algısı ile dini tutumun davranış, duygu ve Tanrı ile ilişki boyutu arasında pozitif yönlü, inanç boyutu ile negatif yönlü düşük düzeyli bir ilişki olduğu görülmektedir. Dini tutumun inanç boyutu arttıkça çokkültürlülük algısı düşmektedir.

Bu sonuçları dini tutumun sosyal bütünleşme üzerinde bulunan olumlu etkisi ile açıklamak mümkündür. Sosyal bütünleşme bireylerin,

farklı grupların ve daha geniş muhtelif birlikteliklerin karşılıklı bağımlılık ve ahenk içerisinde bir düzen oluşturacak şekilde birleşme sürecinden oluşmaktadır. Sosyal bütünleşme ile dini tutum arasında ise karşılıklı bir ilişki söz konusudur. Din herhangi bir toplumda yayılıp, yerleştiği ve kökleştiği andan itibaren, orada çeşitli inançlar, normlar, değerler, âdetler, tavır ve davranış modelleri aracılığıyla varlık bulmaktadır. Bu şekilde din, toplumun sosyal varlığıyla kaynaşarak toplumun fertlerini dini ve sosyo-kültürel açıdan bütünleştirici bir fonksiyon görevi görmektedir.

İslam dininde vurgulanan “Tevhid” inancı ilkesi, toplumun fertlerini dini ve sosyo-kültürel açıdan bütünleştirici fonksiyon görevi üzerinde önemli bir etkiye sahiptir. Arap’ın Arap olmayana üstün olmadığını belirten, farklı ırk, statü ve kimliğe sahip olan tüm grupları kapsayan İslam dini, insanlar arasındaki hakikat üstünlüğünün ancak takva yoluyla olabileceğini belirtmektedir. İslam dinini benimseyen bireylerin sahip olması gereken barış, kardeşlik, doğruluk, sabır, iyilik, yardımseverlik, af, merhamet gibi güzel huyların insanların birbirlerine sevgi bağı altında sıkıca kaynaşmasını sağlayıcı önemli birer moral faktörleri olduğunu söylememiz mümkündür (Günay, 2017). Dini tutumun sahip olduğu bu önemli faktörler, farklılıklara karşı daha ılımlı yaklaşılmasını sağlamaktadır diyebiliriz. Bu durum dini tutumu yüksek bireylerin çokkültürlülüğe olan yaklaşımının pozitif düzeyde olduğunu açıklayıcı niteliktedir demek mümkündür.

6. Tartışma ve Sonuç

Çalışmada öğretmen adaylarının çokkültürlülük algısı demografik özellikler ve dini tutum değişkenleri kapsamında ele alınmıştır. Çalışmaya eğitim fakültesinde öğrenim gören 390 öğretmen aday katılmıştır. Çalışmaya katılan öğretmen adaylarının çokkültürlülük algılarının ($x,108,06$) yüksek olduğu görülmektedir. Ölçek maddeleri içeriklerine bakıldığında öğretmen adaylarının çokkültürlülüğün önemli değişkenlerinden olan, dini inanç, kültür, etnik kimlik ve farklı düşüncelere sahip olma durumlarını en yüksek oranda kabul ettikleri ancak “*Çevremdeki insanların farklı dille anlaşmaları beni rahatsız*

etmez” ifadesini en düşük oranda kabul ettikleri sonucuna ulaşılmıştır. Öğretmen adaylarının din, düşünce, kültür ve inanç farklılığını kabul ettikleri ancak dil farklılığına karşı daha olumsuz bir tutuma sahip oldukları görülmektedir. Dil farklılığına ilişkin takınılan olumsuz tutumun ayrıca araştırılması literatüre yeni bir katkı sağlayacaktır.

Çalışmanın temel hipotezleri arasında yer alan dini tutum ve çokkültürlülük ilişkisi sonucu, öğretmen adaylarının dini tutumları yükseldikçe çokkültürlülük algısının da yükseldiği, iki değişken arasında pozitif yönlü orta düzeyli bir ilişkinin bulunduğu yönündedir. H5 “*Dini tutuma göre çokkültürlülük algısı anlamlı düzeyde farklılaşmaktadır. Dini tutum düzeyi arttıkça çokkültürlülük algısı pozitif düzeyde yükselmektedir*” hipotezi çalışmanın verileri tarafından doğrulanmıştır. Dini tutum sanılanın aksine farklılıklara olan bakış açısının daha pozitif olmasında etkili bir faktör olarak dikkat çekmektedir. Dindar bireylerin kendi kültüründen, dilinden, dininden vb. farklı olanlara karşı daha ılımlı bir bakış açısına sahip olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Tüm evrensel dinlerde ortak olan hoşgörü, tevazu, barış, çatışmadan kaçınma, merhamet gibi olgular dindar bireyin çoğulculuğa karşı olumlu tutum sergilemesinde etkili birer faktör olarak görülebilir.

Çalışmanın hipotezleri kapsamında diğer sonuçları ise şu şekildedir: Öğretmen adaylarının dini tutum ortalaması (x,27,59) orta düzeydedir. Türkiye’de yapılan diğer dini tutum çalışmaları ile karşılaştırıldığında çalışmaya katılanların dini tutum düzeylerinin önceki yıllarda yapılan çalışmalara göre daha düşük olduğu görülmektedir (Kökcü, 2019; Şengül, 2020). Bu çalışma sonucunda, çalışmaya katılan öğretmen adaylarının dini tutum puanlarının düşük olduğunu ve öğretmen adaylarının önceki çalışmalarla yapılan karşılaştırmalar sonucunda dünyevileşmeye doğru meylettiklerini söylemek mümkündür.

Çalışmada ele alınan H1 “*Cinsiyet değişkenine göre çokkültürlülük algısı anlamlı düzeyde farklılaşmaktadır. Kadınların çokkültürlülük algısı erkeklere göre daha olumludur*” hipotezinin çalışmanın verileri tarafından doğrulandığı görülmektedir. Çalışmaya katılan kadın öğretmen adaylarının (x,110,03) çokkültürlülük tutumunun erkek öğretmen adaylarına (x,101,04) oranla daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Türkiye’de yapılan diğer saha çalışmalarında da bu sonuca ulaşılmıştır (Bulut - Sarıçam, 2016; Arslan - Çalmaşur, 2017; Aktoprak,

vd., 2017). Ancak cinsiyet değişkenine göre çokkültürlülük algısında anlamlı düzeyde farklılık olmayan çalışmalar da mevcuttur (Yazıcı vd., 2016). Kadın öğretmen adaylarının erkek öğretmen adaylarına göre farklılıklara ve çoğulculuğa karşı daha ılımlı bir tutum sergilediklerini söylemek mümkündür.

H2 “Eğitim görülen sınıf derecesine göre çokkültürlülük algısı anlamlı düzeyde farklılaşmaktadır. Sınıf düzeyi ilerledikçe çokkültürlülük algısı yükselmektedir” hipotezinin çalışmanın verileri tarafından kısmen doğrulandığını söylemek mümkündür. Gruplar arası yapılan çoklu karşılaştırma sonuçlarına göre 5. sınıf ve uzatmalı öğrenciler ile 1, 2, 3, ve 4. sınıf öğrencileri arasında anlamlı düzeyde bir farklılık tespit edilmiştir. 2. sınıf öğretmen adaylarının çokkültürlülük algılarının en yüksek seviyede olduğu, uzatmalı ve 5. sınıf öğrencilerinin çokkültürlülük algısının en düşük seviyede olduğu görülmektedir. Uzatmalı ve 5. sınıf öğrencilerinin öğretmenlik ve öğretmenlik alanından uzaklaşması, okula olan bağının kuvvetli olmaması sebebi ile çokkültürlülük ve çokkültürlülüğe ilişkin kavram ve eğitimden uzaklaşmış olması çokkültürlülük algılarının düşük olmasında etkili bir faktör olarak ele alınabilir. Ayrıca uzatmalı öğrenciler ile üniversiteye yeni başlayan öğrenciler arasında yaşanan kuşak farklılaşması da bu durum üzerinde etkili bir faktör olarak belirtilebilir.

H3 “Hayatın büyük çoğunluğunun geçtiği yere göre çokkültürlülük algısı anlamlı düzeyde farklılaşmamaktadır. Hayatın çoğunu kentte geçirenlerin çokkültürlülük algısı diğer yaşam alanlarına göre daha olumludur” hipotezi çalışmanın verileri tarafından yanlışlanmaktadır. Çalışmaya katılan öğretmen adaylarından en yüksek çokkültürlülük algısına sahip olanların ilçede yaşadığı, daha sonra köy, büyükşehir ve ilde yaşadıkları sonucuna ulaşılmaktadır. Yurt dışında yaşayanların ise çokkültürlülük algılarının en düşük seviyede olduğu görülmektedir. Mekânsal farklılıkların küresel dünyada buharlaşması ile köylülük ya da kentlilik olgusu da birbiri ile zaman zaman iç içe geçmektedir. Kentsel olgular artık kırsal mekânlarda kırsala ait olan olgular ise kentsel mekânlara taşınmış vaziyettedir. Örneğin köy ya da şehir farkı olmaksızın her mekânda internet kullanımı, teknolojik aletleri kolay elde edebilme, köy ile şehirler arasında kurulan ulaşım ağlarının gelişmesi vb. faktörler köylülük ve kentlilik olgularının birbirleri ile iç içe geçmesinde etkili

bir öge olarak ele alınabilir.

H4 “*Ekonomik durum değişkenine göre çokkültürlülük algısı anlamlı düzeyde farklılaşmaktadır*” hipotezi çalışmanın verileri tarafından doğrulanmıştır. Ekonomik durum yükseldikçe çokkültürlülük algısı da artmaktadır. Ekonomik durumun yüksek olması bireylerin hayat standartlarına, toplumsal tutum ve davranışlarına yansımaktadır. Ekonomik anlamda iyileşme bireylerin kendi kabuklarından sıyrılmalarına neden olurken, kişilerin hayata olan bakış açılarını daha geniş çerçeveden ele almalarını da olumlu düzeyde etkilemektedir.

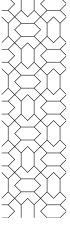
Sonuç olarak öğretmen adaylarının çokkültürlülük algısının yüksek olduğu; din, kültür, düşünce farklılıklarını olumlu değerlendirirken, dilsel farklılıkları olumsuz değerlendirdiği; dini tutumlarının orta seviyede olduğu, dini tutumun Tanrı ile ilişki boyutunu en yüksek oranda yaşadıkları, kadınların erkeklere oranla çokkültürlülük algılarının daha yüksek olduğu, sınıf düzeyine göre çokkültürlülük algısının farklılaştığı, ekonomik durum arttıkça çokkültürlülük algısının, dini tutum arttıkça da çokkültürlülük algısının arttığı sonuçlarına ulaşılmıştır. Çalışmada dini tutum arttıkça çokkültürlülük algısının artacağı ana hipotezinin doğrulandığı görülmüştür. Dinin çokkültürlülük tutumu üzerinde pozitif etkisinin olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Kaynakça

- Aktoprak, Ayten vd. “Attitudes of primary school teachers toward multicultural education”. *Quality & Quantity* 52 2017, 1-14.
- Arslan, Aysel - Çalmaşur, Hilal. “İlkokul ve ortaokul öğretmenlerinin çokkültürlü eğitim tutumları ve demokratik tutumlarının çeşitli değişkenler açısından incelenmesi”. *Atatürk Üniversitesi Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi* 34 (2017), 90-109.
- Ayaz, Mehmet Fatih. “Çokkültürlülük Ölçeği Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması.” *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 15/57 (2016), 463-471.
- Bulut, Merve - Sarıçam, Hakan. “Okul Öncesi Öğretmen ve Öğretmen Adaylarında Çokkültürlü Kişiliğin Çokkültürlü Eğitim Tutumları Üzerindeki Etkisinin İncelenmesi”. *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/1 (2016), 295-322.
- Canatan, Kadir. *Avrupa’da Müslüman Azınlıklar*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.

- Cırık, İlker. “Çokkültürlü Eğitim ve Yansımaları”. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 34 (2008), 27-40.
- Çetinkaya, Yalçın. *Reklamcılık*. Ankara: Ağaç Yayınları, 1992.
- Çoban, Aysel Esen vd. “Öğretmen Adaylarının Kültürel Farklılıklara Yönelik Bakış Açılarının Çeşitli Demografik Değişkenlere Göre İncelenmesi”. *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Dergisi* 10/1 (2010), 125-131.
- Damgacı, Fadime ve Aydın, Hasan. “Akademisyenlerin Çokkültürlü Eğitime İlişkin Tutumları”. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 12/45 (2013), 325-341.
- Demir, Semra - Başarır, Fatma. “Evaluation of Pre-Service Teachers’ Opinions of Multicultural Education”. *IIB International Refereed Academic Social Sciences Journal* 4/9 (2013), 1-30.
- Demir, Semra. “Çok Kültürlü Eğitimin Erciyes Üniversitesi Öğretim Elemanları İçin Önem Derecesi”. *Turkish Studies* 7/4 (2012), 1453-1475.
- Deniz, A. Çağlar. “Eğitilmiş Gençliği Anlamada Yeni Bir Tipoloji Önerisi: Cool Gençlik”. *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/2 (2012), 115-139.
- Doytcheva, Milena. *Çokkültürlülük*. çev. Tuba Akıncılar Onmuş. Ankara: İletişim Yayınları, 2020.
- Freyer, Hans. *Din Sosyolojisi*. çev. Turgut Kalpsüz. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013.
- Gay, Geneva. *A Synthesis of Scholarship in Multicultural Education*. *Urban Monograph Series*. North Central Regional Educational Lab. 1994.
- Giddens, Anthony - Sutton, Philip W. *Sosyoloji*. çev. E. Arzu Kayhan. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 8. Basım, 2019.
- Güngör, Sabri vd. “Öğretmen Adaylarının Çokkültürlülüğe İlişkin Tutumları”. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 17/66 (2018), 816-837.
- Karaca, Mehmet. “İnternet Gençliği: Yeni Bir Gençlik Tipleme Denemesi”. *e-Journal of New World Sciences Academy* 2/4 (2007), 419-438.
- Karaçam, Mustafa Şahin - Koca, Canan. “Beden Eğitimi Öğretmen Adaylarının Çokkültürlülük Farkındalıkları”. *Hacettepe Journal of Sport Sciences* 23/3 (2012), 89-103.
- Kaya, Mevlüt. *Din Eğitiminde İletişim ve Dini Tutum*. Samsun: Etüt Yayınları, 1998.
- Kökcü, Hamza. *Üniversite Öğrencilerinde Aile İçi Dini Aktiviteler Dini Tutum*

- ve Yaşam Doyumunu Arasındaki İlişki*. İstanbul: Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 7. Basım, 2011.
- Lasch, Christopher. *Narsizim Kültürü*. çev. Ümit Hüsrev Yolsal. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2006.
- Ok, Üzeyir. "Dini Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme ve Geçerlik Çalışması". *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 8/2 (2011), 528-549.
- Özmen, Nebile. *Çokkültürlü Toplumda Sosyal Entegrasyon ve Din*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2012.
- Parekh, Bhikhu. *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek, Kültürel Çeşitlilik ve Siyasi Teori*. çev. Bilge Tanrıseven. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2002.
- Saygılı, Gizem. "Gençlerin Çokkültürlü Yeterlik Algıları". *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi* 24/2 (2020), 277-288.
- Şengül Fatma Nur – Aydınalp Halil. "Yeni Bir Gençlik Tipolojisi ve Ölçek Denemesi: Hedonist Gençlik". *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi* 1/50 (2021), 124-138.
- Şengül, Fatma Nur. *Gençlik Hedonizm ve Din*. Ankara: Akademisyen Yayınevi, 2020.
- Taylor, Charles vd. *Çokkültürlülük Tanınma Politikası*. çev. İlknur Özdemir. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996.
- Uysal, Veysel. *Din Psikolojisi Açısından Dini Tutum, Davranış ve Şahsiyet Özellikleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 1996.
- Ünlü, İhsan - Örtün, Hakan. "Öğretmen Adaylarının Çokkültürlülük ve Çokkültürlü Eğitime Yönelik Algılarının İncelenmesi". *Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi* 21 (2013), 287-302.
- Ünver, Günay. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.
- Wilson, Bryan. "Sekülerleşme". çev. Ali Bayer. *Sekülerleşme Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*. ed. M. A. Kirman - İ. Çapçioğlu. 9-24. Ankara: Otto, 2015.
- Yazıcı, Fatih vd. "Tarih Öğretmenlerinin Çokkültürlülük ve Yurtseverlik Tutumları Arasındaki İlişki". *Turkish Studies* 11/9 (2016), 947-964.



CÂHİLİYE ŞİİRİNDE AHİRET İNANCI

Belief in the Hereafter in Jahiliyyah Poetry

Fikrullah ÇAKMAK

Dr. Öğr. Üyesi, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Kelam Anabilim Dalı,
Erzurum/Türkiye.

*Assist. Prof., Atatürk University Faculty of Theology Department of Basic Islamic Sciences,
Erzurum/Turkey.*

fikrullahcakmak@atauni.edu.tr, Orcid: 0000-0002-4559-7117.

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 27 Temmuz/July 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 22 Kasım/November 2021

Yayın Tarihi / Published: 31 Aralık/December 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2021

Cilt / Volume: 20 Sayfa/Pages: 119-146

Atrf / Citation: Çakmak, Fikrullah. "Câhiliye Şiirinde Ahiret İnancı (Belief in the Hereafter in Jahiliyyah Poetry)". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER] 20 (Aralık/December 2021): 119-146.*

<https://doi.org/10.51553/bozifder.975138>

Etik Beyan/ Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Fikrullah Çakmak**).

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Öz

Bu makale, câhiliye şairlerinin ahiret inancını, ahiretin varlığını kabul eden şairlerin şiirlerinde kullandığı uhrevi kavramları ortaya koymayı ve söz konusu kavramların Kur'an'daki karşılığını belirlemeyi amaçlamaktadır. Kalam ilmi içerisinde semiyat başlığı altında tartışılan ahiret ve halleri ayet ve hadisler ışığında değerlendirilmeye çalışılmıştır. Ancak nassın açıkça izah etmediği kavramlarla ilgili olarak farklı yorumlar yapılmıştır. Bu da kavramların Kur'an'da asıl vurgulanan anlamlarının ötelenmesine sebep olmuştur. Kur'an'ın doğru anlaşılabilmesi için vahiyyle ilk muhatap olan toplumun tanınması gereklidir. Ancak câhiliye olarak adlandırılan topluma ait bilgiler sınırlıdır. Bundan dolayı Kur'an ayetlerinden hareketle vahiy öncesi toplum hakkında değerlendirmeler yapılmıştır. Ancak Kur'an'ın bir tarih kitabı olmaması sebebiyle değerlendirmelerin yetersiz olacağı aşikârdır. Bu dönemin insanların inanç dünyalarını bize yansıtan Kur'an'dan sonraki en sağlam kaynak şiirlerdir. Şairlerin Arap toplumundaki konumu dikkate alındığında şiirin onların düşünce dünyalarını yansıtan en temel kaynak olduğu ortaya çıkmaktadır. Çalışmada câhiliye şiirlerinde var olan ahiret hayatına yönelik kavramlar belirlenmeye çalışılmıştır. Bu kavramlar şiirlerde kullanılırken hangi vurguların ön plana çıktığı ve bu vurguların Kur'an-ı Kerim'deki karşılığı irdelenmiştir. Ayrıca bu beyitlerle ilgili olarak ortaya konulan eleştiriler değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kalam, Câhiliye, Şiir, Şair, Ahiret İnancı.

Abstract

This article aims to reveal jahiliyyah poets' belief in the hereafter, the hereafter concepts used in the poems of poets who accept the belief in the hereafter existence and determine the equivalent of these concepts in the Quran. The hereafter and its states, which are discussed under the title of semiyat in the science of kalam, have been tried to be evaluated in the light of verses and hadiths. However, different interpretations have been made regarding the concepts that the nass do not explain clearly. This has led to the postponement of the meanings of the concepts that are emphasized in the Quran. For the Quran to be understood correctly, it is necessary to recognize the society that was the first to deal with the revelation. However, the information about the society called jahiliyya is limited. For this reason, evaluations were made about the society before the revelation based on the verses of the Quran. However, since the Quran is not a history book, it is obvious that evaluations will be insufficient. The most solid source after the Quran, which reflects the belief worlds of the people of this period to us, is the poems. Considering the position of poets in Arab society, it is revealed that poetry is the most basic source that reflects their world of thought. In this study, it has been tried to determine the concepts of the afterlife in the jahiliyyah poems. While these concepts are used in poems, which emphases come to the fore and the equivalent of these emphases in the Quran are examined. In addition, the criticisms about these couplets were evaluated.

Keywords: Kalām, Jahiliyyah, Poetry, Poet, Belief in the Hereafter.

Giriş

İslam inancının en doğru şekilde anlaşılması oluşturduğu ahiret inancının bütün yönleriyle ortaya konulmasını gerekli kılmaktadır. Vahyin şekillendirdiği ahiret inancının ilahi iradeye uygun olarak anlaşılması

vahiyle ilk muhatap olan insanın anlayış biçiminin kavranmasıyla mümkün olacaktır. Çünkü ilahi iletişimin şekillenmesinde ilk muhatap olunan kitlenin zihinsel faaliyetleri önemli bir yer tutmaktadır.¹ Câhiliye dini hayatına bakıldığında temelde var olan şirk inancının yanında İbrahimî kökenlerin devam ettirildiği görülmektedir. Ayrıca Hıristiyan ve Yahudi geleneğinin de Araplar üzerinde inanç düzeyinde olmasa bile kültürel düzeyde etkin olduğu bilinmektedir. Bu bağlamda Kur'ân'ın ahiret inancına yönelik vurguları, muhatapların bu inançlarla etkileşimleri sonucunda ortaya koydukları tavırlara yönelik eleştiriler getirilerek oluşturulmuştur.²

Hız. Muhammed'i çevreleyen toplumun ahiret inancına yönelik bilinçsel faaliyetlerini ortaya koymak amacıyla yapılan çalışmalarda iki görüş ön plana çıkmaktadır. Birinci görüşte; vahiyden önce câhiliye kültüründe ahirete yönelik kavramların oluşmadığı, ölüm ötesi hayata yönelik bilgilerin toplumun hafızasında yer edinmediği söylenmiştir ki bu duruma Kur'ân ayetleri delil olarak sunulmuştur. İkinci görüşte ise câhiliyede ahiretle ilgili kavramların varlığından bahsedilmekte, bunların İslam'ın ortaya koyduğu ahiret inancıyla benzeştiği ifade edilmekte ve buna en büyük delili olarak câhiliye şiiri gösterilmektedir. Ancak câhiliyede ahiret inancına yönelik araştırmalar bazen vahyin anlaşılmasına yönelik bir çaba olmayıp bir bakıma ideolojik cedele de dönüşebilmektedir.

İslam'ın câhiliye inancını ortadan kaldırma çabaları, Müslümanların câhiliyeye karşı tavırları, Hicaz bölgesine yönelik yeterli arkeolojik çalışmaların yapılmaması gibi sebeplerden dolayı vahiy öncesi Arap toplumunun inançları ile ilgili bize ulaşan bilgiler sınırlı olsa da bu dönem hakkında bizlere bilgi veren en sağlam kaynak Kur'ân-ı Kerim'dir. Ancak Kur'ân'ın bir tarih kitabı olmaması dönemin inanç haritasını çizme hususunda bizleri başka araştırma yollarına yönlendirmektedir.³ Kur'ân'ın yanı sıra Arap kültürünü yansıtan, o dönem hakkında bizlere bilgi veren en değerli kaynaklardan biri de câhiliye şiiridir. Şiir

¹ Günay Tümer, "Günümüzdeki Dinlerde Dünya-Âhiret Dengesi", *Dünden Bugüne İslâm Dünyasında Zihniyet Değişiklikleri ve Çağdaşlaşma Problemleri Sempozyumu* (Bursa: Ensar Vakfı Marmara Bölge Başkanlığı, 1990), 13.

² Mohammed Arkoun, *İslâm Üzerine Düşünceler*, çev. Ahmet Zeki Ünal (İstanbul: Metis Yay., 1999), 95.

³ Philip K Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 2011), 131.

bir tarih metni olmamakla birlikte toplumsal bilincin kaydını tutan en önemli yazıtlardan biridir. Fakat câhiliye şiirlerinin geç bir dönemde kaleme alınıp yazıya geçirilmesi, söz konusu nazımların bizlere doğru bir şekilde aktarılıp aktarılmadığı münakaşasını beraberinde getirmiştir. Buna bağlı olarak da elde olan şiirlerin toplumsal hayatı yansıtmaya ölçüsü tartışılmıştır. Batılı araştırmacıların çoğunluğu bu şiirlerin doğru bir şekilde aktarılmadığını bu nedenle de toplumsal bilinci yansıtmada yeterli olmayacağını savunurken,⁴ bu konuda daha dengeli tutum sergileyenler ise Arap örf, âdet ve dinlerini anlamada câhiliye şiirinin aslî kaynak olarak sayılabileceğini ifade etmişlerdir.⁵

1. Câhiliye Şiirinde Kullanılan Ahiretle İlgili Kavramlar

İnsanın ölümü ve ölümden sonraki hayat her dönemde tartışılan bir konu olmuştur. Câhiliye şairleri de bu konuda kafa yormuş ve ölümden sonraki yaşamın bilgisine ulaşmayı arzulamışlardır. Özellikle bu bilgi arayışları sırasında geçmişlerinden ve farklı kültürlerden edindikleri dirilişe, cezaya ve mükâfata yönelik malumatlar onların da zihinlerini meşgul etmiş ve söz konusu kavramlar üzerinde yazıp konuşmuşlardır. Aslında tarihî ve edebî veriler dikkate alınmadan Kur'ân vurguları üzerinden yapılan okumalar o dönemde insanların tamamının ölüm sonrası hayata yönelik inkârcı bir tavır takındığı veya toplumda söz konusu kavramların ilk defa dillendirildiği izlenimini vermektedir.⁶ Fakat ayetler, tarihî verilerle birlikte değerlendirildiğinde, Kur'ân'daki vurguların toplumun bir kesiminin vahye yönelik sergilediği düşmanca tutumunun sonucu olduğu görülecektir.⁷ Çalışmanın bu bölümünde câhiliye şiirindeki kelime anlamı dışında uhrevi bir mana içeren kavramları dönemin şairlerinin beyitleri üzerinden inceleyeceğiz.

1.1. Rucû'

⁴ Hâlid Ali Sâlim Advân, *el-Me'âni'l-düniyye fi ş'ri şu'arâ'i mâ kable'l-İslâm* (Ürdün: Câmî'atu Mu'te, 2007), 48-49.

⁵ Mehmet Yalar, "Din Faktörü Işığında Cahiliye Şiirine Bir Bakış", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2006), 24-25.

⁶ Mehmet Paçacı, *Kutsal Kitaplarda Ölümötesi* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2001), 45 vd.; Mehmet Mahfuz Söylemez, "İlk Dönem İslam Tarihi Kaynaklarına Göre Câhiliye Araplarında Âhret İnancı", *Milel ve Nihal* 13/1 (12 Ağustos 2016), 73.

⁷ Söylemez, "İlk Dönem İslam Tarihi Kaynaklarına Göre Câhiliye Araplarında Âhret İnancı", 99.

Rucû' kelimesi Kur'ân-ı Kerim'de ahirete dönüşü ifade eden kavramlardan biridir. Aslında kelime ister mekân ister söz, isterse fiil olsun bir şeyden dönmeyi ifade eder.⁸ Kur'ân'da bu kökten gelen kelimeler kök anlamı üzerine kullanıldığı gibi ölümden sonraki hayatın varlığını anlatmak için de kullanılmıştır. Kur'ân-ı Kerim'de bu kelime üzerinden sık sık dönüşün Allah'a olacağı, işlerin Allah'a döndürüleceği bildirilmiştir.⁹ Bu ayetlerde ahiret hayatının başlaması, cennet veya cehennem, hesaplaşmanın çetinliği, hesaplaşmada adaletin gerçekleşeceği, bir daha dünyaya dönüşün olmayacağı ve her türlü olayın sonunun Allah'ın huzurunda belli olacağı gibi vurgular ön plana çıkmaktadır. Rucû' kelimesi Kur'ân-ı Kerim'de kullanılan uhrevi anlamına eş değer olarak câhiliye şiirinde de kullanılmaktadır. Muallaka sahibi muhadram şair Lebîd b. Rebîa (ö. 40/660) aşağıdaki beytinde her şeyin Allah'a döndürülmesinden bahsetmektedir:

والله تَرْجَعُونَ و عند
الله وِرْدُ الامورِ والاصدار

*Allah'a döndürüleceksiniz, / İşlerin kaynağı ve çıkışı Allah'ın katındadır.*¹⁰

Lebîd'in muhadram bir şair ve Müslüman olduğuna dair rivayetlerin kesin oluşu söz konusu manaları İslamî duygular içerisinde oluşturduğu izlenimi vermektedir.¹¹ Ancak Lebîd'in Müslüman olduktan sonra şiir yazmadığı da rivayet edilmiştir.¹²

Rucû' kelimesini ölüm ve ötesi için kullanan diğer bir Arap şair ve hatip ise Âmir b. Zarb el-Udvânî'dir (ö. 600?). Kavmine yönelik öğüt içeren uzunca vasiyetinin sonunda şair race'a kelimesini ölümlerin dirilişi için kullanmıştır:

حَتَّى يَرْجُعَ الْمَيِّتُ حَيًّا
ويعودُ لا شيءَ شيئاً

*Ta ki ölü canlı olarak dönecek (dirilecek) / Ölmeyen şey var olacaktır.*¹³

⁸ Ebu'l-'Abbās Şihābuddīn Ahmed b. Yūsuf 'Abduddāim, 'Umdetu'l-huffāz fī tefsiri eşrafī'l-el-fāz, thk. Muhammed Bāsīl 'Uyun Sevved (Beyrut: Dāru'l-Kitābi'l-İlmiyye, 1996), "rca" 2/73.

⁹ Bk. el-Fecr 89/28; el-En'ām 6/62; Hūd 11/4; el-Kehf 18/36; Fussilet 41/50; eş-Şūrā42/53; el-Gāşiyeh 88/25; el-'Alağ 96/8; el-Bakara 2/210; Âl-i İmrân 3/109; el-Enfâl 8/44; el-Hac 22/76; Fâtır 35/4; el-Hadîd 57/5.

¹⁰ Ebü 'Akîl Lebîd b. Rebî'a b. Mâlik Lebîd b. Rebî'a, *Şerhu divānu Lebîd b. Rebî'a el-Âmirî*, thk. İhsan 'Abbās (Kuveyt: Vizāratu'l-İllām, 1962), 41.

¹¹ Cevād 'Alî, *el-Mufaşşal fī târihi'l-'Arab kable'l-İslām* (Bağdat, 1993), 9/553.

¹² 'Alî, *el-Mufaşşal fī târihi'l-'Arab kable'l-İslām*, 9/553.

¹³ Ebu'l-Feth Tācuddīn Muḥammed b. 'Abdilkereim b. Aḥmed eş-Şehristānî, *el-Milel ve'n-nihāl*, thk. Alî Hasen Fāūr - Emîr Alî Menḥā (Beyrut: Dāru'l-Ma'rife, 1993), 2/591.

1.2. Hesap ve Hesap Günü

Kur'an'da ahiret hayatı ile bağlantılı olarak kullanılan diğer bir kelime "hesab"tır. Aslında "şan, şeref" anlamlarına gelen kelime, "eksiklik ve noksanlık olmadan bir şeyin miktarının yeterli olarak bilinmesi" anlamında da kullanılmıştır.¹⁴ Kelime İbranice, Süryanice ve Aramicede de "saymak" anlamındadır.¹⁵ Kur'an'da hesap kelimesi ahiret ile ilişkilendirilerek dünyada yapılan her türlü davranışın karşılığının verileceği, yapılacak hesaplaşmanın çabuk olacağı ve hesabı inkâr edenlerin Allah'a döndürülüp inkâr ettikleri şeyle şiddetli bir şekilde karşılaşacağı bildirilmiştir.¹⁶ Kur'an'da hesap kavramı, zaman dilimi anlamındaki yevm (gün) kavramıyla da uhrevi anlamda ilişkilendirilmiştir.¹⁷ Bu ilişkilendirme toplumun hafızasında var olan tarihsel bilinç¹⁸ olarak da ifade edilebilecek kavramlar üzerinden yapılmış, böylece muhatapların bilinçaltı dünyaları harekete geçirilmeye çalışılmıştır. Nitekim hesap ve hesap günü, câhiliye şiirinde kullanılan kavramlar olmuştur.

Câhiliye şairi el-A'şâ el-Kebîr de (ö. 7/629) şiirinde hesap kelimesini ahiret için kullanmıştır:

بَنَاهُ وَصَلَّبَ فِيهِ وَصَارَا	وَمَا أَيْلِيَّ عَلَى هَيْكَلٍ
طَوْرًا سُجُودًا وَطَوْرًا جُؤَارًا	يُأْرَاحُ مِنْ صَلَوَاتِ الْمَلِيكِ
إِذَا التَّسْمَاتُ نَفَضْنَ الْغُبَارَا	بِأَعْظَمِ مِنْهُ تُقَى فِي الْحِسَابِ

Rahip sunak üzerine, / Dayandırdı (asayı), haç çıkardı ve durdu. / Sırayla duaları yaptı. / Bir kere secde ederek bir kere yalvararak. / Hesaptaki korku ondan daha büyük değildir. / Zayıf rüzgârlar tozu kaldırdığında.¹⁹

¹⁴ Muḥammed b. Aḥmed el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luġa*, thk. Muḥammed 'Alî en-Neccâr, 'Abdusselâm Muḥammed Hârûn (Kahire: el-Mu'essesetu'l-Mişriyyeti'l-'Amme li't-Te'lîf ve'l-Enbâ ve'n-Neşr, 1964), "hsb", 4/331.

¹⁵ Martin R. Zammit, *A Comparative Lexical Study of Qur'anic Arabi* (Leiden: Koninklijke Brill, 2002), 140.

¹⁶ Ali Yılmaz, "Kur'an-ı Kerim'de 'yevm/gün' kavramlarıyla zikredilen ahiret isimleri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (30 Aralık 2001), 162; Adil Bebek, "Matürîdî'nin Kelam Sisteminde Ahiret İnancı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (17 Ocak 2014), 23.

¹⁷ Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.), 28.

¹⁸ Arkoun, *İslâm Üzerine Düşünceler*, 219-221.

¹⁹ Ebû Basîr Meymûn b. Kays el-A'şâ el-Kebîr, *Divānu'l-A'şâ'l-Kebîr*, thk. Muhammed Huseyin (Kahire: Mektebetu'l-Âdâb, 1950), 53.

Şair el-A'şâ el-Kebîr, şiirinde rahibin kilisede sunak etrafında ibadet yaparken gösterdiği takva ve huşunun ahirette hesap esnasında gösterilecek huşudan daha az olmadığını ifade etmektedir. Şevkî Dayf şairin tutucu bir putperest olduğunun kesin olduğunu, bu beytinde de Hıristiyan unsurların bulunduğunu, bu nedenle söz konusu beyitlerin ona ait olmadığını, sonradan eklendiğini ifade eder.²⁰ Ancak şairin ziyaret ettiği bölgelerdeki Hıristiyan âdetlerini şiirinde kullanması şiirin güvenirliliğini zedelemes. Ayrıca onun putperest olması ahirete yönelik inkârcı bir tutuma sahip olduğunu göstermez. Nitekim Araplar içerisinde ahiretin varlığını kabul edenler sadece hanifler veya semavi din mensupları değildir.²¹

Hesap ve hesap günü kavramlarını yoğun bir şekilde kullanan diğer bir şair de Züheyr b. Ebî Sülmâ'dır (ö. 609). Şiirlerinde ba's, hesap ve hesap gününden bahsetmesi sebebiyle haniflik inancını benimsediği düşünülmüştür.²² Züheyr'in özellikle ilahi ilme vurgu yaparak hesap gününden bahsetmesi Kur'ânî anlamı çağrıştırmaktadır:

فَلَا تَكْتُمَنَّ اللَّهُ مَا فِي نَفْسِكُمْ لِيُخْفِيَ وَمَهْمَا يُكْتُمُ اللَّهُ يَعْلَمُ
يُؤَخَّرُ فَيُوضَعُ فِي كِتَابٍ فَيُدْخَرُ لِيَوْمِ الْحِسَابِ أَوْ يُعْجَلُ فَيُنْقَمُ

*Nefsinizdekileri gizlemek için Allah'tan saklamayın. / Gizlenen her ne ise Allah onu bilir, iş ne zaman gizlenirse Allah mutlaka onu bilir. / Ya erteler ya da bir kitaba konur ve hesap günü için biriktirilir / Veya karşılığı hemen (dünyada) verilir de intikamı alınır.*²³

Şevkî Dayf; bu beyitlerin ona ait olmadığını, çünkü onun halkının dini üzerine olduğunu ifade etmiştir.²⁴ Ancak yukarıda da ifade ettiğimiz gibi câhiliye toplumunda şirk inancına mensup kişilerin ahiret inancını tamamen reddettiklerini ifade edemeyiz. Nitekim Mekke toplumunda yaratıcıyı ve kısmi bir ahiret inancını kabul ettikleri halde

²⁰ Şevkî Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî el-'aşru'l-câhili* (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 2008), 342.

²¹ Bk., Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 2/583.

²² Emrullah Yüksel, "Mutlak Adaletin Tecelli Edeceği İnanç (Âhiret)", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (16 Nisan 2012), 23; Muhammed Nu'man el-Cârim, *Edyânu'l-'Arab fi'l-câhiliye* (Mısır: Maḥba'atu's-Se'âde, 1923), 193.

²³ Zuheyr b. Ebû Sulmâ, *Divâni Zuheyr b. Ebî Sulmâ*, thk. Ḥamdü Ṭammās (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2005), 68.

²⁴ Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî el-'aşru'l-câhili*, 303.

Peygamber'in nübüvvetine karşı çıkıp putlara tapınanlar bulunmaktadır.²⁵

Allah'a iman ettiği ifade edilen Ahnes b. Şihâb et-Temîmî şiirinde, imkânı varken düşmanını cezalandırmamasını hesap günü alacağı karşılıkla açıklamaktadır. O böylece yaptığı iyiliğin karşılığını o günde göreceğine inanmaktadır:

وَلَقَدْ شَهِدْتُ الْخَصْمَ يَوْمَ رِفَاعَةَ فَأَخَذْتُ مِنْهُ خَطَّةَ الْمُقْتَالِ
وَعَلِمْتُ أَنَّ اللَّهَ جَارُ عِبْدِهِ يَوْمَ الْحِسَابِ بِأَحْسَنِ الْأَعْمَالِ

*Otların kaldırlılış günü düşmanı gördüm. / Ondan savaş planını aldım. /
Bildim ki Allah kuluna karşılığını verendir, / Hesap günü amellerin en
güzeliyle.²⁶*

Hesap ve hesap günü kavramlarını Ümeyye b. Ebi's-Salt'ın (ö. 7/630) şiirlerinde de görmekteyiz:

وَلَا يَوْمَ الْحِسَابِ وَكَانَ يَوْمًا عَبُوسًا فِي الشَّدَائِدِ قَمَطَرِيرًا

Hesap günü yoktur (dediler) o gün /Sert ve şiddetli bir gündür.²⁷

Ümeyye'nin şiirleri noktasında birtakım tartışmalar vardır. Onun muhadram şair olması hasebiyle özellikle ölüm sonrası hayata yönelik şiirlerinde vahiy sonrası eklemelerin olduğu ifade edilmiştir.²⁸ Hıristiyan veya hanif olduğu noktasında farklı tartışmalar bulunan²⁹ Ümeyye'nin hesap gününe yönelik Kur'an'da var olan ve diğer şairler tarafından kullanılmayan sıfatları beyitlerinde kullanması söz konusu sıfatları sonradan eklediği ihtimalini de düşündürmektedir.

Hesap günü lafzı, Mekkeli hanifler arasında zikredilen Zeyd b. Amr b. Nüfeyl el-Adevî el-Kureşî'nin³⁰ (ö. 606) şiirinde de görülmektedir. Zeyd b. Amr, hesap gününde Allah'ın mutlak hâkim güç olduğunu ifa-

²⁵ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 2/98.

²⁶ Ebü Ca'fer Muhammed İbn Hâbib, *Kitābu'l-Muḥabber*, thk. Ilse Lichtenstädter (Haydarabad-Dekken: Maṭba'atu Cem'iyeti Dāireti'l-Me'ārifî'l-'Usmāniyye, 1942), 322.

²⁷ Ebu'l-Kāsim (Ebü Osmān Ebu'l-Hakem) Umeyye b. Ebu's-Şalt, *Dīvānu Umeyye b. Ebu's-Şalt*, thk. Secî Cemil el-Cübeylî (Beyrut: Dāru Şādîr, 1998), 68.

²⁸ Dayf, *Tārīhu'l-'edebl-'Arabî el-'aşru'l-cāhilî*, 429.

²⁹ Luvîs Rızkullāh b. Yūsuf b. Abdilmesîh el-Yesûî Şeyho, *Şu'arā u'n-Naşrāniyye kable'l-İslām* (Beyrut: Mektebetü'l-Şarḫiyye, 1986), 219.

³⁰ Ebü Abdillāh Muhammed b. Sa'd b. Menî ez-Zuhrî İbn Sa'd, *et-Ṭabaḳātu'l-kubrā*, thk. Muhammed Abdulkâdir Aṭā (Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990), 3/290.

de ederken aynı zamanda o günü bütün beşer için toplama günü olarak da ifade etmektedir:

فَلَنْ تَكُونَ لِنَفْسٍ مِنْكَ وَاقِيَةً يَوْمَ الْحَسَابِ إِذَا مَا يُجْمَعُ الْبَشَرُ

*Hiçbir nefsi senden koruyacak yoktur. / Beşer toplandığında, hesap gününde.*³¹

1.3. Cezâ

Arapçada bir şeyin iyilik ve kötülük noktasında tam karşılığını vermek anlamına gelen³² “cezâ” kelimesi Kur’ân-ı Kerim’de de ahirette insanın yaptıklarının karşılığının birebir verilmesi anlamında kullanılmıştır. Bu noktada mükâfat, yaptırım, cennet ve cehennem cezanın tezahürleridir. Cezâ kelimesiyle dünya ve ahiret hayatının bağlantılı olduğu, davranışların gerçek karşılıklarının ölüm ötesi hayatta karşılık bulacağı anlatılır. Özellikle müeyyide anlamında ahirette verilen karşılık dünyada yapılan davranışın tam mukabilidir.³³ Câhiliye şiirinde de gerek cezâ kelimesi gerekse bu kelimeye karşılık gelecek diğer kelimeler üzerinden ahiret inancı ve ahiretle birlikte görülecek karşılık dile getirilmekteydi.

Hâtim et-Tâî (ö. 578) ölümün onu mutlaka yakalayacağını ve kazandıklarının karşılığını göreceğine inanıyordu. Hatta cömertliğinin sebebini de bununla ifade ediyordu:

وَإِنِّي لَمَجْرِيٍّ بِمَا أَنَا كَاسِبٌ وَكُلُّ امْرِئٍ رَهْنٌ بِمَا هُوَ مُتَلِفٌ

*Ben kazandığımla karşılık bulacağım. / Herkes telef edici şeyle (ölüm) rehindir.*³⁴

Nâbîga ez-Zübyânî (ö. 604) Allah’ın hayır ve şer noktasında insanlara karşılığını vereceğini ifade ederken yine “cezâ” kelimesini kullanmıştır:

وَلَكِنْ لَا تُخَانُ الدَّهْرَ عِنْدِي وَعِنْدَ اللَّهِ تَجْزِيَةُ الرِّجَالِ

*Benim sana ihanet etmem mümkün değildir. / Allah her kişiye yaptığıyla karşılık verir.*³⁵

³¹ Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihâl*, 2/590.

³² Ebü ‘Abdirrahmân Hâlib. Ahmed b. ‘Amr Ferâhid el-Halîl b. Ahmed, *Kitâbu’l-‘Ayn*, thk. ‘Abdulhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru’l-Kitâbu’l-‘İlmiyye, 2003), 1/240.

³³ el-İsrâ 17/63.

³⁴ Ebü Seffâne Hâtim b. ‘Abdillâh b. Sa’d et-Tâî el-Kahtânî Hâtim et-Tâî, *Divânü ş’ri Hâtim b. ‘Abdillâh et-Tâî ve el-hâruhü*, thk. ‘Adil Suleymân Cemâl (Kahire: Matba’atu’l-Medenî, ts.), 225.

³⁵ Ebü Umâme Ziyâd b. Muâviye b. Dabâb b. Câbir en-Nâbîga ez-Zübyânî, *Divân-ı Nâbîga ez-*

Câhiliye devrinin Yemenli muhadram şairlerinden Alkame bin Zî Ceden el-Himyerî de beytinde bu dünyada yapılanların karşılığının ölümden sonra hayatta görüleceğini ifade ederken “cezâ” kelimesini kullanmaktadır:

أَلْيَوْمَ يُجْزَوْنَ بِأَعْمَالِهِمْ، كُلُّ امْرِئٍ بِحَسْبِ مَا قَد زَرَعَ
صَارُوا إِلَى اللَّهِ بِأَعْمَالِهِمْ، يُجْزَىءُ مَنْ خَانَ وَمَنْ ارْتَدَعَ

Artık bugün yaptıklarının karşılığı verilir. / Herkes ektiğini biçer. / Yaptıkları davranışlarla Allah'a dönmüşlerdir. / (O) hainlik edenin de bozgunculuğu engelleyen de karşılığım verir.³⁶

Alkame ahiretteki karşılığı anlatırken kullandığı kelimeler dünyanın ahiret tarlası olma metaforunu anımsatmaktadır. Dünyanın bir tarla olarak kabul edilmesi İslam kültüründe var olsa da aslen Hıristiyanlıkta da görülen bir olgudur.³⁷ Bu noktada şairin Hıristiyan inancından etkilenerek bu beyitleri yazması mümkündür. Ayrıca şairin muhadram olması Kur'ân-ı Kerim'den de etkilenerek bu beyitleri yazmış olması ihtimalini ortaya çıkarmaktadır.

Câhiliye şiirinde “cezâ” kelimesi kullanılmadan da ahiret hayatında görülecek karşılık ifade edilebilmektedir. Hz. Muhammed'in amcası şair Zübeyr b. Abdilmuttalib Kâbe'nin yeniden inşası esnasında söylediği şiirinde³⁸ ahirete inancını dile getirirken yapılan bu işin neticesinde Allah katında mükâfat umulacağını ifade etmektedir:

فَبِوَأَنَا الْمَلِكُ بِذَاكَ عَزًّا وَعِنْدَ اللَّهِ يُلْتَمَسُ الثَّوَابُ

Melik bize bununla şeref verdi. / (Hâlbuki onunla) sevap Allah katında umulur.³⁹

Zübeyr b. Abdilmuttalib'de görülen bu duruma Lebîd b. Rebîa'da da rastlamaktayız:

Zubyânî, thk. Muhammed Tâhir İbn 'Âşur (Cezayir: Şirket'ul-Vataniyye, 1976), 205.

³⁶ Muḥammed b. Ebi'l-Ḥattâb Ebü Zeyd el-Ḳureşî, *Cemheretu eş'ari'l-'Arab* (Mısır: Nahdatu Mısır, ts.), 578.

³⁷ *Kutsal Kitap* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003), Mat. 13:37-38.

³⁸ Ebu'l-Fidâ 'Imâduddin İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâ'ye ve'n-nihâye* (Beyrut: Mektebetu'l-Me'ârif, 1990), 2/304.

³⁹ Ebü 'Abdillâh Muḥammed b. İshâk b. Yesâr İbn İshâk, *Sîretu İbn İshâk* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1978), 110.

وَكُلُّ أَمْرٍ يُومَأُ سَيَعْلَمُ سَعِيَهُ إِذَا كَشَفَتْ عِنْدَ الْإِلَهِ الْمَحَاصِلُ
*Herkes bir gün çalışmasını karşılığını görecek, / İlah indinde sonuçlar ortaya
 çıktığında.*⁴⁰

İbn Abdilberr beytin sonradan oluşturulduğunu ifade ederken İbn Hacer el-Askalânî ise beytin Lebîd'e ait olduğunu ve Lebîd'in de bu beyti İslam'dan önce yazdığını ifade etmiştir ki, tercih edilen de İbn Hacer'in görüşüdür.⁴¹

1.4. İhyâ

Ahirete yönelik inancın ana konularından birisi de diriliştir. Vahyin her sürecinde dile getirilen “diriliş” ahiret hayatının ilk aşamasını oluşturur. Kur’ân-ı Kerim’de yeniden diriliş özellikle ehyâ, b’as ve neş’et kelimeleriyle ifade edilmektedir. Bir şeyi canlı kılmak, canlandırmak anlamına gelen “ehyâ”⁴² kelimesi Süryanice, İbranice ve Aramicede de aynı anlama gelmektedir.⁴³ Kur’ân-ı Kerim’de ehyâ kelimesi dirilişin de en bariz bir şekilde ifade edildiği bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.⁴⁴ Bu kelime aynı zamanda tabiatın ve özeld de insanın ilk yaratılışı için de kullanılır ki bu kullanım da ahiret hayatını delillendirmek,⁴⁵ Allah’ın kudretini belirtmek⁴⁶ ve böylece vahye karşı aşırı inkârcı tutum sergileyen grupları yeniden dirilişi kabul edebilecekleri bir düzeye çekmek içindir.⁴⁷

Ehyâ kelimesinin ölümden sonra diriliş için kullanımını Hâtim et-Tâî'nin beytinde görülmektedir:

أَمَّا وَالَّذِي لَا يَعْلَمُ الْغَيْبَ غَيْرُهُ وَيُحْيِي الْعِظَامَ الْبَيْضَ وَهِيَ رَمِيمٌ
*Yemin olsun ki gaybı ondan başkası bilemez. / Beyaz kemikleri O çürümüş
 olduğu halde diriltir.*⁴⁸

⁴⁰ Lebîd b. Rebî'a, *Şerhu divānu Lebîd b. Rebî'a el-‘Âmirî*, 257.

⁴¹ Ebû Muhammed ‘Abdullâh b. Muslim İbn Kuteybe, *eş-Şîr ve’ş-şu‘arâ*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Dâru'l-Me‘ârif, ts.), 1/280.

⁴² Ebu't-Ṭâhir Mecduddin Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, el-Ḳâmûsu'l-muḥîṭ, thk. Muhammed Nâim Araksûsî (Beirut: Muessetu'r-Risâle, 2005), “ḥeyâ”, 1278.

⁴³ Zammit, *A Comparative Lexical Study of Qur'anic Arabi*, 169.

⁴⁴ Yâsîn, 36/12; ayrıca bk. Kâf, 50/43; el-Hac 22/6; er-Rûm 30/40.

⁴⁵ Bk. Fussilet 41/39; Yâsîn 36/33; er-Rûm 30/19, 50; el-Hadid 57/17

⁴⁶ Bk. el-Kıyâmet 75/40; el-Bakara 2/258; el-Hicr 15/23; el-Ahkâf 46/33.

⁴⁷ Fazlur Rahman, *İslam*, çev. Mehmet Aydın - Mehmet Dağ (Ankara: Selçuk Yay., 1996), 183.

⁴⁸ et-Tâî, *Divānu şîri Hâtim b. ‘Abdillâh et-Tâî ve eḥbâruhü*, 184.

1.5. Nüşûr

Kur'ân'da ahiret hayatının aşamalarını ifade eden kelimelerden biri de nüşûrdur. Güzel koku⁴⁹ ve bir şeyi yaymak anlamlarına gelen nüşûr⁵⁰ baharla birlikte yeryüzünün canlanması, otların bitmesini ifade etmek için de kullanılır.⁵¹ Kelime Kur'ân-ı Kerim'de kök anlamlarına uygun olarak kullanıldığı gibi⁵² aynı zamanda kök anlamından yola çıkılarak ölümden sonraki dirilişi ifade eden bir anlama da bürünmüştür.⁵³ Câhiliye şiirinde nüşûr kelimesi ölüm sonrası dirilişin kabul ve reddine yönelik inancı ifade etmek için kullanılmıştır. Kelimenin iki türlü kullanımını da ahiret hayatıyla ilişkili ilk anlamının Kur'ân'la oluşmadığını göstermektedir. Ayrıca kelime dünyada ölünün yeniden dirilişini anlatmak için de kullanılır ki bu durum da nüşûr kelimesinin ölümden sonra dirilişi ifade eden bir kavram olduğunu gösterir.

Câhiliye şairlerinden Şüddah b. Ya'mur el-Kinânî, kabilesini savaşa teşvik ettiğinde şöyle demiştir:

الْقَوْمُ أَمْثَالُكُمْ لَهُمْ شَعْرٌ فِي الرَّأْسِ لَا يُنْشَرُونَ إِنْ قُتِلُوا

O topluluk da sizin gibidir. / Başlarında saçları vardır, öldürülürlerse dirilmezler.⁵⁴

Arapların bir kısmı Farsların diğer insanlar gibi ölmediğine inanmakta idi. Şair bu duruma dikkat çekmektedir. Burada İzutsu, nüşûru ölümden sonraki dirilişe hamletse de⁵⁵ aslında bu dünyada bir dirilişi ifade etmektedir. Beyit bu bağlamda ahirete inancın bir delili olarak sunulmasa da yine de nüşûr kelimesinin câhiliye şiirlerinde ölen kişinin dirilişi anlamında kullanıldığının kanıtıdır.

Nüşûr kelimesinin diriliş olarak ifade edilmesini el-A'şâ el-Kebîr'de

⁴⁹ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan İbn Dureyd, *Cemheratu'l-luğa*, thk. Remzî Munîr Be'albekî (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987), "nşr", 2/734.

⁵⁰ Halîl b. Ahmed, *Kitābu'l-Ayn*, "nşr", 4/221.

⁵¹ İbn Dureyd, *Cemheratu'l-luğa*, "nşr", 2/734.

⁵² Bk. et-Tekvîr 81/10; er-Rûm 30/20; el-Cuma 62/10; el-İsrâ 17/13.

⁵³ Bk. el-Furkân 25/3, 40; ed-Duhân 44/34-35; Abese 80/22.

⁵⁴ Ebû Zekeriyâ Yaḥyâ b. Alî el-Ḥatîb et-Tebrîzî, *Şerḥu Dîvāni'l-Ḥamāse*, thk. Muḥammed Muḥyî (Kahire: el-Mektebetu'l-Ticāriyyetu'l-Kubrâ, 1938), 1/190.

⁵⁵ İzutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, 116.

de (ö. 7/629) görmekteyiz. O, câhiliye şairi Âmir b. Tufeyl'i methe-
derken şöyle demiştir:

عَاشَ وَلَمْ يُنْقَلْ إِلَى قَابِرٍ لَوْ أَسْنَدَتْ مَيْتًا إِلَى نَحْرِهَا
يَا عَجَبًا لِلْمَيِّتِ النَّاشِرِ حَتَّى يَقُولَ النَّاسُ مِمَّا رَأَوْا

*O eğer bir ölüyü bağrına basarsa / O yaşar mezarçıya götürülmezdi. / Ta
ki insanlar gördüklerinde desinler: / Şu diriltilen ölüye hayret doğrusu.*⁵⁶

el-A'sâ el-Kebîr her ne kadar burada nüşûr kelimesini uhrevi bir anlam olmadan kullanmışsa da bu kelimenin yeniden dirilişi ifade eden bir kelime olarak kullanılması Araplar arasında nüşûrun ne anlama geldiğinin bilindiğini gösterir niteliktedir.

Uveymir Nebhânî oğluna beliyye hususunda vasiyette bulunurken nüşûrdan bahsetmekte ve bu kelimeyi ahiretteki diriliş için kullanmaktadır:

لَأَبِيكَ يَوْمَ نُشُورِهِ مَرْكُوبٌ أِبْنِي لَا تَنْسَ الْبَلِيَّةَ إِنَّهَا

*Oğulcuğum beliyyeyi unutma! / Muhakkak o, nüşûr günü baban için bi-
nektir.*⁵⁷

Beliyye, câhiliye toplumunda ölüm ve sonrası bağlamında oluşmuş bir inanç ve uygulamadır. Bu inanca göre kişi öldüğünde devesi kabrinin yanına bağlanır ve ölene kadar aç susuz bırakılırdı. Böylece aklıktan ölen devenin sahibiyle birlikte dirileceğine ve sahibinin onun sırtında mahşere yürüyeceğine inanılırdı.⁵⁸ Câhiliye toplumunda var olan beliyye inancı insanlar arasındaki diriliş düşüncesinin var olduğunu destekler niteliktedir.⁵⁹ Bunun yanında bu âdeti ölümden sonra dirilişe, ikinci bir hayatın varlığına inanmayan müşriklerin de uygulaması, âdetin aslında ahirete inancın bir yansıması değil de birtakım hikâye ve efsanelerin ürünü olduğu düşüncesini uyandırmaktadır.⁶⁰ Yine de ahirete inanmayan müşrik Arapların da beliyye edinmesi tüm câhiliye toplu-

⁵⁶ A'sâ el-Kebîr, *Divānu'l-A'sa'l-Kebîr*, 139, 141.

⁵⁷ Maḥmūd Şukrî Âlūsî, *Bulūğü'l-ereb fi ma'rifeti aḥvâli'l-'Arab*, thk. Ebu'l-Melî Cemâluddîn Maḥmūd Şukrî b. Abdillâh b. Maḥmūd el-Eserî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, ts.), 2/309.

⁵⁸ Âlūsî, *Bulūğü'l-ereb fi ma'rifeti aḥvâli'l-'Arab*, 2/307.

⁵⁹ Ali Çelik, *İslam'ın Kabul ve Reddediği Halk İnançları* (İstanbul: Beyan Yay., 1995), 75.

⁶⁰ Harun Ögmüş, *Câhiliye Döneminde Araplar* (İstanbul: İz Yay., 2013), 297.

munda ahiret inancının olmadığı lehine kapsayıcı bir gösterge değildir. Yukarıdaki bilgileri de dikkate aldığımızda, ilah inancında olduğu gibi Arapların geçmiş ilahi kaynaklardan beslenmiş oldukça girift bir ahiret inancına sahip olduğunu gösterir.

Kisrâ'nın kâtiplerinden ve daha çok Hire bölgesinde yaşamış olan Hıristiyan Arap şair Adî b. Zeyd el-İbâdî et-Temîmî (ö. 600) kendisini hapseden Hire hükümdarı III. Nu'mân'a yazdığı şiirinde⁶¹ diriliş günündeki hesaptan bahsetmekte ve diriliş gününü "nüşûr" kelimesi ile ifade etmektedir:

مِنَ الْإِحْسَانِ وَالْإِكْرَامِ فِعْلًا يُرَانُ بِهِ إِلَى يَوْمِ التُّشُورِ
(Az bir) ihsan ve ikram fiiline (çokça karşılık verilir). / Diriliş gününde onunla tartılır.⁶²

1.6. Haşr ve Mahşer Günü

Kur'ân-ı Kerim'de dirilişten sonraki süreci ifade eden diğer bir kavram ise "haşr"dır. Haşr sevk edip toplamak,⁶³ mahşer ise toplanılan yer anlamındadır.⁶⁴ Kur'ân-ı Kerim'de haşr kökünden gelen kelimeler, varlığın ölümden sonraki hayatta dirilmesiyle birlikte dünyada yaptıklarından hesap için toplanması anlamında kullanılmıştır.⁶⁵ Bu bağlamda haşrın her canlıyı kapsayacak şekilde gerçekleşeceği,⁶⁶ yaşantısında günahkâr bir temayül içinde bulunanlar için korkunç bir düzeyde olacağı⁶⁷ vurguları ön plana çıkmıştır. Bu kavram üzerinden özellikle inkârcı gruplara karşı ciddi bir tehdit dili kullanılmakta,⁶⁸ Allah'ın gücü

⁶¹ Ebû 'Ubeydillâh Muḥammed b. İmrân el-Merzubânî, *Mu'cemu's-şu'arâ*, thk. Fritz Krenkow (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1982), 249.

⁶² 'Adî b. Zeyd el-İbâdî, *Divānu 'Adî b. Zeyd el-İbâdî*, thk. Muḥammed Cebbâr el-Mu'ayyibe (Bağdat: Şirketu Dâru'l-Cumhürriyyeti, 1965), 134.

⁶³ Ebu'l-Fazl Muḥammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisānu'l-'Arab*, thk. 'Abdullâh 'Aliyyu'l-Kebîr vd. (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.), "ḥşr", 10/882.

⁶⁴ Şâhib b. 'Abbâd, *el-Muḥîṭ fî'l-luġa*, thk. eş-Şeyḥ Muḥammed Ḥasan Âli Yāsîn (Beyrut: 'Âlimu'l-Kutub, 1994), "ḥşr", 3/146.

⁶⁵ Bebek, "Matürîdî'nin Kelam Sisteminde Âhiret İnancı", 22.

⁶⁶ Bk. el-Kehf 18/47; et-Tekvîr 81/5; el-En'âm 6/38.

⁶⁷ Bk. el-İsrâ, 17/97; Meryem 19/85-86; Tâhâ 20/102.

⁶⁸ Bk. Yûnus 10/45; en-Nisâ 4/172.

vurgulanarak⁶⁹ yapılan işlerin hesabının görüleceği ifade edilmektedir.⁷⁰ Haşr ve bu kökten gelen mahşer kelimelerinin uhrevi anlamı kazanması vahiyle gerçekleşmiş değildir. Aksine câhiliye şairleri arasında bu kelimeler bilinmekte ve şiirlerde uhrevi anlamda kullanılmaktadır.

Muallaka şairi Antere b. Şeddâd b. Amr el-Absî (ö. 614) şiirinde, savaşta kahramanlığından bahsederken mahşer gününü zamanın son günü olarak tanımlamaktadır:

وَنَشَرْتُ رَايَاتِ الْمَذَلَّةِ فَوْقَهُمْ وَقَسَمْتُ سَلْبَهُمْ لِكُلِّ غَضَنَفَرٍ
وَرَجَعْتُ عَنْهُمْ لَمْ يَكُنْ قَصْدِي سِوَى ذِكْرِ يَدْوَمٍ إِلَى أَوَانِ الْمَحْشَرِ

*Onların üzerine zilletin bolluğunu yaydım. / Aslanlarının hepsinin derisini yüzmeye yemin ettim. / Onlardan vazgeçtim, amacım yoktur, / Mahşer zamanına kadar sürececek bir şöhretin dışında.*⁷¹

Amr b. Zeyd el-Mütemenni el-Kelbî de beliyeye hususunda oğluna vasiyette bulunurken haşr ve mahşerden bahsetmekte ve mahşeri Kur'ân kullanımına uygun olarak diriliş için herkesin toplandığı bir mekan olarak zikretmektedir:

أَبْنِي زَوَّدَنِي إِذَا فَارَقْتَنِي فِي الْقَبْرِ رَاحِلَةً بِرَحْلِ قَاتِرٍ
لِلْبُعْثِ أَرْكُبُهَا إِذَا قِيلَ اطْعَنُوا مُسْتَوْسِقِينَ مَعَ لِحْشَرِ الْحَاشِرِ

*Evladım kabrimden ayrıldığında, / Azıklandır beni basit bir semeri olan bir binekle. / Ba's için göç edin denildiğinde, / Bineyim ona toplananlarla beraber haşredeninin haşrında (mahşerde).*⁷²

Beliyeye hususunda vasiyetten hareketle mahşerden söz eden diğer bir şair ise Benî Esed'den Cureybe b. Eşyem el-Fakası'dir.⁷³ O, oğluna beliyeye hususunda vasiyette bulunurken haşr kavramını kullanmakta ölümden sonra gerçekleşecek bir toplanma yerinden bahsetmektedir:

يَا سَعْدُ إِمَّا أَهْلَكَنَّ فَإِنِّي أَوْصِيكَ إِنَّ أَخَا الْوَصَاةِ الْأَقْرَبِ
لَا تَتْرَكَنَّ أَبَاكَ يَعْثُرُ رَاجِلًا فِي الْحَشْرِ يُصْرَعُ لِلْيَدَيْنِ وَبِنَكْبِ

⁶⁹ Bk. Kâf 50/44.

⁷⁰ Bk. es-Sâffâr 37/22.

⁷¹ 'Antere b. Şeddâd, *Dîvânü 'Antere* (Beyrut: Mektebetü Câmî'a, 1893), 42.

⁷² İbn Hâbib, *Kütübü'l-Muḥabber*, 324.

⁷³ Ebū Sâ'id Neşvân b. Sâ'id Neşvân el-Ḥimyerî, *el-Ḥürü'l-ʿin*, thk. Kemal Mustafa (Mısır: Maḥba'atu's-Se'âde, 1948), 224.

وَاحْمِلْ أَبَاكَ عَلَى بَعِيرٍ صَالِحٍ
وَلَعَلَّ لِي مِمَّا جَمَعْتَ مَطِيَّةً
وَتَقِ الْخَطِيئَةَ إِنَّ ذَلِكَ أَصْوَبُ
فِي الْحَشْرِ أَرْكُبُهَا إِذَا قِيلَ: ارْكَبُوا

Ey Sa'd ölürsem, muhakkak sana vasiyetimdir. / Çünkü vasiyete layık olan en yakınındır. / Sakın bırakma babamı haşrde yaya olarak tökezlerken, / Elleri üzerine kapanmış, dertli olarak. / Bindir babamı iyi bir deveye, / Tökezlemesi asil en uygun olana. / Umulur ki biriktirdiklerimde bir binek vardır, / Hadi binin denildiğinde binmek için deryada.⁷⁴

Önceki bölümde beytini zikrettiğimiz Zeyd b. Amr b. Nüfeyl el-Adevî el-Kureşî de hesap gününü -haşr kökünden gelen kelimeleri kullanmadan- bütün beşerin toplandığı gün olarak ifade etmektedir:

فَلَنْ تَكُونَ لِنَفْسٍ مِنْكَ وَاقِيَةً
يَوْمَ الْحِسَابِ إِذَا مَا يُجْمَعُ الْبَشَرُ
Hiçbir nefsi senden koruyacak yoktur. / Beşer toplandığında, hesap gününde.⁷⁵

Kus b. Saide haşr kelimesini kullanmamasına rağmen şiirinde ölümden sonra dirilişi, haşr ve mahşeri betimlemekte, Kur'ân ve sünnetin bu kavramlar çerçevesinde çizdiği tabloyu gözler önüne sermektedir:

يَا بَاكِيَ الْمَوْتِ وَالْأَمْوَاتِ فِي جَدَثٍ
دَعُهُمْ فَإِنَّ لَهُمْ يَوْمًا يُصَاحُ بِهِمْ
عَلَيْهِمْ مِنْ بَقَايَا بَزْمِهِمْ خَرَقٌ
كَمَا يُنْبَتُهُ مِنْ نَوَامَاتِهِ الصَّعِقُ
حَتَّى يَجِيئُوا بِحَالٍ غَيْرِ حَالِهِمْ
مِنْهُمْ عُرَاةٌ وَمِنْهُمْ فِي ثِيَابِهِمْ
خَلَقٌ مَضَى ثُمَّ هَذَا ذَا خَلَقُوا
مِنْهَا الْجَدِيدُ وَمِنْهَا الْأَزْزَقُ الْخَلْقُ

Ey ölüye açlayan! Ölüler kabirdedir, / Üstlerinde parçalanmış ipek giysileriyle, / Bırak onları! Bir günleri vardır çağrılacakları, / Uykulardan uyanırdan kâbus gibi. / Geleceklerdir eski hallerinden farklı bir hale, / Öncekiler de sonrakiler de yaratılacaktır, / Kimileri çıplak gelecektir kimileri giysileriyle, / Kimi yenisiyle, kimi eskimiş mavisiiyle.⁷⁶

Vahiy döneminde Hz. Muhammed'in risaletine en katı tavrı gösteren, yaşamın sadece bu hayattan ibaret olduğunu ifade eden müşriklerin en çok karşı çıktıkları husus yeniden diriliş ve haşr konusuydu. Ancak ayet-i kerimelerden müşriklerin yeniden diriliş ile ilgili olarak geçmi-

⁷⁴ İbn Hâbib, *Kitâbu'l-Muḥabber*, 323.

⁷⁵ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 2/590.

⁷⁶ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 2/591.

şe ait bilgilerinin bulunduğunu görmekteyiz: “*Andolsun, biz de bizden önce atalarımız da bununla tehdit edildik. Bu öncekilerin uydurduğu masallardan başka bir şey değildir.*”⁷⁷ Şairler şiirlerinde inanç unsuru olarak zikrettikleri bu kavramları Yahudi ve Hıristiyan kaynaklarından öğrenmiş olabilecekleri gibi başta Allah inancı olmak üzere İbrahimî inancın birçok unsurunu kendi bünyelerinde saklayan atalarından da öğrenmiş olabilirler.⁷⁸ O nedenle yeniden dirilişe ilgili ortaya konan kavramları ve bu kavramlar üzerinden oluşan inanç kalıntılarını sadece Hıristiyan ve Yahudi geçmişe bağlamak mümkün değildir. Öyle ki şiirlerde yeniden dirilişe yönelik kullanılan kavramların vurgu alanlarının Kur’ân’ın vurgu alanlarıyla örtüştüğü görülmektedir. Hatta bu nedenle sonraki dönemde bu şiirlerin câhiliye şairlerine ait olmadığı, İslamî dönemde câhiliye şiirine katıldığı da ifade edilmiştir.

1.7. Kitap

Kur’ân-ı Kerim’de kelimelerin siyâk ve sibakına bağlı olarak birden fazla anlamda kullanıldığı görülmektedir ki, bunlardan biri de “kitâb” kelimesidir. Kelime kökünde “bir şeyi bir şeye ilave etmek, eklemek, katmak, bir araya getirmek” anlamları vardır.⁷⁹ Kitaplar harf, kelime ve cümlelerin birbirine eklenip bir araya getirilmesiyle oluştuğundan bu adı almıştır.⁸⁰ Kur’ân’da sıkça kullanılan kelime birçok anlamının yanı sıra uhrevi anlamda da kullanılmıştır.⁸¹ Bu kullanımda kitâb kelimesi; davranışlarında sorumlu olan insanın söz konusu fiillerinin kaydedilerek kendisiyle hesaplaşmasını sağlayacak ilahi kayıt defteridir. Ahirette ortaya konulan bu kayıt defterinde insanın dünyada yaptığı her şeyin kayıt altına alındığı,⁸² kitabında iyi amelleri yoğunlukta olan kişilerin kurtuluşa erdiği; buna karşılık inançsız olup kötülükleri yoğunlukta olan kişilerin ise hüsrana uğrayacağı ifade edilir.⁸³ Yazının kullanımının

⁷⁷ el-Mü’minûn 23/87.

⁷⁸ Fazlur Rahman, *İslam*, 181.

⁷⁹ İbn Dureyd, *Cemheratu’l-luğa*, 1/255.

⁸⁰ Ezherî, *Tehzîbu’l-luğa*, 10/150.

⁸¹ Bk. el-Hâkka 69/19, 25; el-İsrâ 17/13-14.

⁸² Bk. el-İsrâ 17/13-14; el-Kehf 18/49; el-Câsiye 45/29; el-Kamer 54/52-53.

⁸³ Bk. el-Hâkka 69/19-20, 25; el-Mutaffifin 83/7-9, 18-21; el-İnşikâk 84/7-11.

yaygın olmadığı bir toplumda bu kelimenin ahirete yönelik kullanımı oldukça ilginçtir. Aslında Arap toplumu kitap kavramına uzak değildi. Özellikle beraber yaşadıkları Yahudi ve Hıristiyanların dini metinleri anlamında kitabı biliyorlardı. Ancak dini metin anlamı dışında dünyada yapılan işlerin kaydedildiği ve ahirette delil olarak kullanıldığı “amel defteri” şeklinde kullanımı için söz konusu kültürde bu anlamda kullanımların da olması gerekirdi. Kitâb kelimesinin söz konusu uhrevi anlamlarını câhiliye şiiirinde de görmekteyiz.

Lebîd, önceki bölümde bir kısmını verdiğimiz, Allah’a dönüşü ifade eden beytinin devamında Allah’ın ilmiyle kitabı ilişkilendirmektedir. Allah’a dönüş esnasında ortaya konacak kitapta her şeyin toplandığını ve sırların açığa çıktığını belirtmektedir. Bu bağlamda Kur’ân-ı Kerim’de anlatıldığı gibi hiçbir sırrın gizli kalmayacağına yönelik bir vurgunun olduğu görülmektedir:

كُلُّ شَيْءٍ أَحْصَى كِتَابًا وَعِلْمًا وَلَدَيْهِ تَجَلَّتِ الْأَسْرَارُ

*O her şeyi bir kitapta bir ilimde toplar. / Sırlar O’nun katında ortaya çıkar.*⁸⁴

Lebîd’in muhadram şair olması hasebiyle uhrevi anlamda kullanılan kitâb kelimesini Müslüman olduktan sonra oluşturduğu düşünülebilir. Ancak söz konusu kelimenin günlük anlamı dışında Kur’ân’da da kullanılan ilahi yasa vb. diğer anlamları câhiliye şiiirinde de görülmektedir. Bu da câhiliye şiiirinde kelimenin sadece yazılı metin anlamında kullanılmadığını, manalarının da önceden bilinip kullanıldığını göstermektedir. Örneğin câhiliye şairlerinden Abîd b. Ebras (ö. 555) kitâb kelimesini ilahi yasa anlamında kullanmıştır:

بِأَنَّكُمْ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِخْوَانًا إِذَا تَقَسَّيْتِ الْأَرْحَامَ وَالنَّسَمُ

*Siz bizim Allah’ın kitabında kardeşlerimizsiniz. / İnsanlar ve cinsler ayrıştığında.*⁸⁵

⁸⁴ Lebîd b. Rebî’a, *Şerhu divānu Lebîd b. Rebî’a el-‘Āmirî*, 41.

⁸⁵ ‘Abîd b. el-Ebraş, *Divānu ‘Abîd b. el-Ebraş* (Beyrut: Dāru’l-Kitābi’l-‘Arabî, 1994), 112.

1.8. Cennet Cehennem

Cennet ve cehennem Kur'ân'da ahiret hayatına yönelik anlatımlarda yoğun bir şekilde kullanılan, insanın dünyada yapıp ettiklerinin neticesini gördüğü mükâfat ve ceza mekânlarıdır. Cennet lafzı, kelime ve kavram anlamı üzerinden Kur'ân'da yer bulurken cehennem lafzı Allah'ın buyruklarını kabul etmeyenlerin cezalandırıldığı mekân anlamında sadece kavram anlamı üzerinden kullanılmıştır. Cennet Arapça c-n-n kökünden türemiş olup kelimenin aslında "örtmek" anlamı bulunmaktadır.⁸⁶ Kelime bu kökten gelerek bahçe anlamında kullanılmıştır.⁸⁷ Kur'ân ahiretteki mükâfat yurdunu insanların bildiği bahçe kelimesi üzerinden dile getirmiştir. Cehennem kelimesinin kökeninin nereye ait olduğu hususunda ise birtakım ihtilaflar vardır. Kelimenin Arapça kökenli veya Farsçadan Arapçaya geçtiğini kabul edenlere göre "derin kuyu" anlamında ahiret cehennemi için isim olarak verilmiştir.⁸⁸ Bunun yanında kelimenin Habeşçe "gahannam" veya İbranice "Hinnom vadisi" anlamında "ge-hinöm" kelimelerinden geldiği de ifade edilmektedir. İnsanın dünya hayatında yaptıklarının neticelerini ahirette taşıyan Kur'ân-ı Kerim cennet ve cehennem üzerinden başta iman ve salih amel vurgusu yaparak mekânların ebedi ceza ve mükâfat yurdu olduğunu ifade eder.⁸⁹ Cennet temelde bahçe anlamını esas almak üzere insanın hoşnut olacağı, maddi ve manevi tatminler yaşayacağı, her türlü güzellikle donatılmış ve birtakım derecelerinin olduğu mekân olarak belirtilmiştir.⁹⁰ Buna karşılık cehennem üzerinden yapılan vurgularda temelde ateş üzerinden hareket edilerek insanların oldukça korkunç cezalarla karşı karşıya geleceği, birtakım katmanlarının bulunduğu ebedi ceza yurdu olduğu belirtilir.⁹¹

Varaka b. Nevfel'in (ö. 610) Hz. Hatice'ye Hz. Muhammed'in risaleti hakkında söylediği şiirinde cennet kelimesini uhrevi anlamda kul-

⁸⁶ İbn Manzûr, *Lisānu'l-'Arab*, "cnn", 9/701.

⁸⁷ Hâil b. Ahmed, *Kitābu'l-'Ayn*, "cnn", 1/268.

⁸⁸ Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, "chm", 6/515; İbn Dureyd, *Cemheratu'l-luğa*, 2/1222.

⁸⁹ Bk. el-Bakara 2/25, 82; Âl-i İmrân 3/12, 106; el-Enfâl 8/36.

⁹⁰ Bk. Âl-i İmrân 3/15; el-İnsân 76/13; ez-Zuhruf: 43/68.

⁹¹ Thomas J. O'Shaughnessy S. J., *Kurân'da Eskatolojik Temalar*, çev. Ömer Kara (Van: Bilge Adam, 2006), 151.

lanmakta ve bahçe olarak tanımlanmaktadır. Buna karşılık o, cehennem tasvirinde ise kelepçelerle ve demir topuzlarla gerçekleşen acı bir azap-tan bahseder. Nitekim bu tasvirler Kur'ân'ın anlatım biçimiyle uyuşmaktadır.⁹²

فريقان منها فرقة في جنانه
إذا مدعوا بالويل فيها تتابعت
وأخرى بأجواز الجحيم تغلّل
مقامع في هاماتهم ثم مزعل

*İki grup, onlardan bir grup cennette (nimetlenirken), / Diğerleri ise kelepçelenmiş olarak cehennemın ortasındadır. / Ne zaman ki ahlar çektiklerinde onları orada takip eder, / Başlarına (kalkan) demir topuzlar sonra acı.*⁹³

Yine Varaka, cenneti dostlarla buluşma ve her türlü güzelliğin yaşadığı, kaygının olmadığı bir mekân olarak tanıtmaktadır:

فأصبحت في دار كريم مقامها
تلافي خليل الله فيها، ولم تكن
تعلّل فيها بالكرامة لاهيا
من الناس جباراً إلى النار هاويا

*Sen makamı yüce bir diyardasın (cennettesin). / Kaygısız bir şekilde orada ikramlarla meşgul olursun. / Orada Allah dostuyla (İbrahim Halilullâh) karşılaşırsın. / Sen ateşe atılan zorbalardan olmadın.*⁹⁴

Zeyd b. Amr b. Nüfeyl el-Adevî el-Kureşî iyiler için cennetin olacağından bahsederken kâfirler için ise cehennemi ifade etmek için Kur'ân-ı Kerim'de de kullanılan "hâmiye" ve "se'ir" kelimelerini kullanmaktadır.

ترى الأبرار دارهم جنان
وللكفار حامية سعيير

*İyileri, mekânları cennet olarak görürsün. / Kâfirler için ise (se'ir=alev) (hâmiye=harlı) ateş vardır.*⁹⁵

Zeyd'in şiirinde kâfir kelimesinin kullanılması ve söz konusu kelimenin İslâmî dönemle birlikte kavramlaşması şiirin ona ait olmadığı izlenimini vermektedir. Ancak burada kâfir kelimesi iyilikler karşılığında

⁹² Bk. el-Hac 22/21; el-Mü'min 40/71.

⁹³ Ebü Nu'aym Ahmed b. 'Abdillâh el-İşfahânî, *Delâilu'n-nubuve* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1986), 1/217; 'Azîz Hüseyin Gassân, *Varaka b. Nevfel Mubeşşiru'l-Rasul* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002), 147.

⁹⁴ Gassân, *Varaka b. Nevfel Mubeşşiru'l-Rasul*, 152.

⁹⁵ Ebü Muhammed Cemaleddin 'Abdumelik İbn Hişâm, *es-Siretu'n-nebeviyye* (Mısır: Matba'atu Muşafâa el-Babî el-Halebî, 1955), 1/227; Âlûsî, *Bulûğu'l-ereb fi mar'ifeti ahvâli'l-'Arab*, 2/249.

nankörlük yapma, ikiyüzlülük anlamında kullanılmış olabilir. Nitekim kelimenin bu tür kullanımını câhiliye şiirinde görmekteyiz.⁹⁶

Cehennem “hâmiye” olarak adlandırılmasını Varaka b. Nevfel’in Zeyd b. Amr en-Nüfeyl için yazdığı şiirinde de görmekteyiz:

رَشِدْتَ وَأَنْعَمْتَ ابْنَ عَمْرٍو وَإِنَّمَا تَجَنَّبْتَ تَنْوَرًا مِنَ النَّارِ حَامِيًا

*Amr'ın oğlu sen doğru yolu buldun ve nimetlendin. / Harlı ateşte yanmak-tan kurtuldun.*⁹⁷

Cennet ve cehennem kelimelerinin câhiliye şiirinde toplumsal hafızada var olan uhrevi anlamları üzerinden ancak dini bir anlam ifade etmeden de kullanıldığı görülmektedir.

Muallaka şairi Antere, sevgilisi Able'ye karşı aşkını anlatırken cennet ve ateş lafızlarını kullanarak benzetme yapmaktadır:

نَعِيمٌ وَصَلِكِ جَنَاتٍ مُزْحَرَفَةً وَنَارُ هَجْرِكَ لَا تُبْقِي وَلَا تَدْرُ

*Sana kavuşma nimeti, süslenmiş cennetlerdir. / Ayrılığın ateşi ise bir şey bırakmaz ve terk etmez.*⁹⁸

Antere başka bir beytinde cehennem kelimesini de aynı mantıkla kullanmaktadır:

مَاءُ الْحَيَاةِ بِذَلَّةٍ كَجَهَنَّمَ وَجَهَنَّمَ بِالْعَزِّ أَطْيَبُ مِنْزِلٍ

*Zilletli hayat suyu cehennem gibidir. / Önurlu cehennem ise en güzel mekândır.*⁹⁹

Muhadram şairlerinde de cennet ve cehenneme yönelik anlatımlar söz konusudur. Ancak bu şairlerin şiirlerini Müslüman olduktan sonra yazmış olma ihtimalinden dolayı doğrudan kanıt olarak kabul edilmekten ziyade var olan bilgilere ek olarak algılanmalıdır. Bu noktada Nâbiğa el-Ca'dî (ö. 685) “firdevs” kelimesini kullanarak cennetteki gölgelikten ve Allah'ın orada selamlamasından bahsetmektedir.¹⁰⁰ Aynı şekilde o, cehennemde kurtuluş ve af talep ettiği beyitlerinde de cehen-

⁹⁶ A'sâ el-Kebîr, *Divānu'l-A'sa'l-Kebîr*, 193; 'Antere b. Şeddād, *Divānu 'Antere*, 83.

⁹⁷ Ğassān, *Varaka b. Nevfel Mubeşşiru'l-Rasul*, 151.

⁹⁸ 'Antere b. Şeddād, *Divānu 'Antere*, 39.

⁹⁹ 'Antere b. Şeddād, *Divānu 'Antere*, 70.

¹⁰⁰ Nâbiğa el-Ca'dî, *Divānu en-Nâbiğatu'l-Ca'dî*, thk. Vāḍih es-Şamed (Beyrut: Dāru Şadır, 1998), 142.

nem tasvirleri yapmaktadır.¹⁰¹ Aynı anlatım şeklini bir başka muhadram şair Hakîm b. Kabîsa b. Dırar'da görmekteyiz. Müslüman olduğu belirtilen Hakîm cennet tasvirinde “firdevs” kelimesini kullanmaktadır.¹⁰² İki şairin de cennet ve cehennemi anlattıkları beyitlerinde söz konusu kullanım şekli Hz. Muhammed öncesi şairlerde bulunmadığından bu manaları beyitlerine Müslüman olduktan sonra kazandırdıkları izlenimi vermektedir.

Cennet ve cehennem ile ilgili anlatımlar özellikle Ümeyye'nin şiirlerinde sıkça rastlanır. Söz konusu şiirlere bakıldığında Kur'ân'da kullanılan ve özellikle İslam'a birlikte kavramlaşan dini anlamların yoğunlaştığı görülür. Bu bağlamda o, beyitlerinde cennetin ebediliğinden,¹⁰³ cehennemden özelliklerinden,¹⁰⁴ ahiretin bir aldanma günü olduğundan,¹⁰⁵ cennet ve cehennemde huri ve zebani mahiyetinde var olacak meleklerden,¹⁰⁶ mahşerden, cennet ve cehennemde mücrim ve said kişilerin bu mekânlara bağlı hallerinden bahsetmektedir.¹⁰⁷ Ümeyye'nin beyitlerinde kullandığı kavramları, şiirlerinde ahiret hayatına yönelik beyitler bulunduran câhiliye şairlerinde görememekteyiz. Bu nedenle cennet ve cehenneme yönelik beyitlerin ona ait olup olmadığı veya onun tarafından İslam'dan etkilenip sonradan oluşturulup oluşturulmadığı yönündeki şüpheler oldukça kuvvetlidir.¹⁰⁸

Sonuç

Şirkin egemen inanç olarak hüküm sürdüğü vahiy öncesi toplumu Kur'ân'da olumsuz anlamda zikredilen câhiliye kelimesi üzerinden değerlendirip tevhidi inancın her türlü unsurundan tamamen habersiz ve ilgisiz algılamak doğru bir yaklaşım değildir. Kur'ân'ın bu adlandırma-daki temel amacı onların gerek diğer inançlardan gerekse geçmişten

¹⁰¹ Nâbiğa el-Ca'dî, *Dîvānu en-Nâbiğatu'l-Ca'dî*, 149.

¹⁰² Ebü 'Alî Aḥmed b. Muhammed el-Merzûkî, *Şerḥu Dîvāni'l-Ḥamāse*, thk. Ğarîd eş-Şeyḥ (Beirut: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 1279.

¹⁰³ Umeyye b. Ebu's-Şalt, *Dîvānu Umeyye b. Ebu's-Şalt*, 156.

¹⁰⁴ Umeyye b. Ebu's-Şalt, *Dîvānu Umeyye b. Ebu's-Şalt*, 68.

¹⁰⁵ Umeyye b. Ebu's-Şalt, *Dîvānu Umeyye b. Ebu's-Şalt*, 79.

¹⁰⁶ Umeyye b. Ebu's-Şalt, *Dîvānu Umeyye b. Ebu's-Şalt*, 26.

¹⁰⁷ Umeyye b. Ebu's-Şalt, *Dîvānu Umeyye b. Ebu's-Şalt*, 102, 119-120.

¹⁰⁸ 'Alî, *el-Mufaṣṣal fî târihi'l-'Arab ḳable'l-İslām*, 499 vd.

gelen ancak hurafelerle değişikliğe uğramış Allah ve ahiret algılarını tevhid temelli düzeltmektedir.

Câhiliye şiirleri, ahiret inancının vahiy öncesi toplumda var olduğunu göstermektedir. Kur'ân'ın tamamen boş bir topluluğa ahireti anlatmadığı, toplum tarafından bilinen kavramlar üzerinden ölüm sonrası hayatı işlediği en azından şiirler bağlamında görülmektedir. Toplum, Kur'ân'ın ahiret inancı ekseninde toplumsal dönüşümü sağlamak amacıyla ortaya koyduğu vurguların önemli bir bölümüne alıştı. Nitekim bu dönem şiirleri, dönemin insanının ahiret inancını kabule yönelik bir zihinsel bilgiye hazır olduğunu da göstermektedir. Ölüm sonrası hayat ve bu hayatla ilgili mefhumlar Araplar için meçhul bir olgu değildir. Şunu da kabul etmek gerekir ki uhrevi hayata yönelik bilgiler ve inançlar var olsa da bunlar toplumun zihninde dağınık halde bulunmakta ve dünyayı yaşantılarının temeline oturtan bir topluma yön verecek inanç umdeleri mahiyetinde değildir. Kur'ân'ın hitap üslubu gereği toplumda ahiret inancını kabul etmeyenler muhatap alınarak ahiretin varlığı özellikle dile getirilmiş ve delillendirilmiştir. Ancak bu durum dönemin toplumuna yönelik genelleme yapma imkânı sunmazken aynı zamanda toplumun bu söylemi ilk defa duymuş olabileceği anlamına gelmez. Bu bağlamda ayetler üzerinden hareketle Kur'ân'ı bir dinler tarihi kitabı gibi görmek yanlış bir değerlendirme olacaktır. Kur'ân, toplumda var olan ahiret inancını sistematik hale getirmiş, delillendirmiş, zaman zaman teyit ederken zaman zaman da ta'dil etmiştir.

Câhiliye şiirleriyle ilgili olarak ön plana çıkan en önemli iki tartışma bu şiirlerin güvenilirliği ve şiirlerde var olan dini anlamların farklı dini gruplardan edinildiğidir. Özellikle ahiret inancı bağlamında önemli miktardaki beyitlerin tamamını inkâr etmek veya bunların filologların uydurması olduğunu iddia etmek tarihî birikime haksızlıktır. Diğer iddiaya gelince Arapların Kur'ân'la örtüşen dini geleneklerini ve özellikle de uhrevi konulara ait bilgilerini tamamen Hıristiyan ve Yahudilere bağlamak mümkün değildir. Zira şiirlerde kullanılan kavramların bir kısmının Hıristiyan ve Yahudi geleneğinde kullanılsa da bu kavramlar üzerinden yapılan vurguların söz konusu dini metinlerde olmadığı

açıktır. Şiirlerdeki betimlemeleri daha çok Hz. İsmail'in topluma tebliğ ettiği inancın yansıması olarak görmek daha doğru bir değerlendirme olacaktır. Zaten câhiliye şairlerinin dini inancı noktasında yapılan yorumlamalar tarihî verilerden ziyade onların dini mana içeren şiirleri üzerinde yapılmıştır.

Câhiliye şiirindeki ahiret inancını da sadece haniflere bağlamak çok da mümkün değildir. Aslında uhrevi bilgi anlaşıldığı kadarıyla toplum tarafından bilinmekte ancak şirkin vermiş olduğu düşünce yapısı bunun gizlenmesine sebep olmaktaydı. Hanif, Hıristiyan veya Yahudi şairlerinde bu bilgilerin yoğun şekilde işlenmesi şirkin bu perdesinden kurtulma sebebiyledir. Nitekim Allah inancı içinde aynı durum söz konusudur.

Uhrevi manalar taşıyan câhiliye şiirlerinde ölüm yaratıcıya dönüşün bir unsuru olarak görülmekte ve Allah bütün işlerin sonucunun görüleceği bir makam olarak algılanmaktadır. Ölümler dirilecek, mahşer denilen bir mekânda toplanacak ve sonrasında o hayattan bu dünyaya bir daha dönüş söz konusu olmayacaktır. Ölüm sonrası hayatta dünyada yapılan işlerin karşılığının tam verileceği korku dolu bir hesaplaşma olacaktır. Yapılan her şeyin kitapta kayıt altına alınması sonucu hiçbir şey ahiret hayatında gizli kalmayacaktır. Bütün bunların sonunda hak edenler temelde ateşle şekillenen ve cehennem adıyla anılan bir mekânda cezalandırılırken; iyiler birçok nimetin bulunduğu cennetle mükâfatlanacaktır. Şiirlerdeki bütün bu manalar Kur'an'ın anlattığı ahiret hayatına muvafiktir. Bunların yanında Kur'an'ın ahiret hayatına yönelik anlatımları daha sistematik, canlı, ayrıntılı ve yoğundur. Ahiretteki tek hâkim gücün Allah olduğu vurgusu sıkça dile getirilirken, dünya ve ahiret karşılaştırmaları, ahlak ve ahiret ilişkisi, ahiretteki bireysel yalnızlık, ilahi rahmet, bedensel dirilişin mümkünlüğü yoğun bir şekilde tekrar edilir. Kur'an'ın ahiret vurgusu çok tanrıçılığa karşı bir reddiye niteliğinde olup uhrevi kavramlar hayatın merkezine yerleştirilmiştir. Kur'an'ın ahiret dili ciddi bir tehdit içermekte, ahirete yönelik delillendirmeler oldukça sık yapılmaktadır. Ahiretteki yargılamanın

adillği câhiliye şiirinde kapalı bir şekilde zikredilse de Kur'an'da bu durum daha belirgin bir şekilde ifade edilir.

Kaynakça

- 'Abduddâim, Ebu'l-'Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Yûsuf. *'Umdetu'l-huffâz fî tefsîri eşrâfi'l-elfâz*. thk. Muhammed Bâsil 'Uyun Seved. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'İlmiyye, 1996.
- 'Abîd b. el-Ebraş. *Dîvânu 'Abîd b. el-Ebraş*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1994.
- 'Adî b. Zeyd el-'İbâdî. *Dîvânu 'Adî b. Zeyd el-'İbâdî*. thk. Muhammed Cebbâr el-Mu'ayyibe. Bağdat: Şirketu Dâru'l-Cumhûriyyeti, 1965.
- Advân, Hâlid Ali Sâlim. *el-Me'âni'l-diniyye fî şî'ri şu'arâ'i mâ kable'l-İslâm*. Ürdün: Câmi'atu Mu'te, 2007.
- 'Alî, Cevâd. *el-Mufaşşal fî târihi'l-'Arab kable'l-İslâm*. 10 Cilt. Bağdat, 1993.
- Âlûsî, Maḥmûd Şukrî. *Bulûḡu'l-ereb fî ma'rifeti aḥvâli'l-'Arab*. thk. Ebu'l-Melî Cemâluddîn Maḥmûd Şukrî b. Abdillâh b. Maḥmûd el-Eserî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, ts.
- 'Antere b. Şeddâd. *Dîvânu 'Antere*. Beyrut: Mektebetu Câmi'a, 1893.
- Arkoun, Mohammed. *İslâm Üzerine Düşünceler*. çev. Ahmet Zeki Ünal. İstanbul: Metis Yay., 1999.
- A'sâ el-Kebîr, Ebû Basîr Meymûn b. Kays. *Dîvânu'l-A'sâ'l-Kebîr*. thk. Muhammed Huseyin. Kahire: Mektebetu'l-Âdâb, 1950.
- Bebek, Adil. "Matürîdî'nin Kelam Sisteminde Ahiret İnancı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (17 Ocak 2014). <https://doi.org/10.15370/muifd.98583>
- Cârim, Muhammed Nu'man. *Edyânu'l-'Arab fî'l-câhiliye*. Mısır: Maḥba'atu's-Se'ade, 1923.
- Çelik, Ali. *İslam'ın Kabul ve Reddettiği Halk İnançları*. İstanbul: Beyan Yay., 1995.
- Dayf, Şevkî. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî el-'aşru'l-câhili*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 2008.
- Ebû Sulmâ, Zuheyr b. *Dîvâni Zuheyr b. Ebî Sulmâ*. thk. Ḥamdü Ṭammâs. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2005.
- Ebû Zeyd el-Ḳureşî, Muhammed b. Ebi'l-Ḥattâb. *Cemheretu eş'ari'l-'Arab*. Mısır: Nahdatu Mısır, ts.
- Ezherî, Muhammed b. Aḥmed. *Tehzîbu'l-luḡa*. thk. Muhammed 'Alî en-Neccâr,

- ‘Abdusselām Muḥammed Hārūn. 15 Cilt. Kahire: el-Mu’essesetu’l-Mıṣriyyeti’l-‘Amme li’t-Te’līf ve’l-Enbā ve’n-Neşr, 1964.
- Fazlur Rahman. *İslam*. çev. Mehmet Aydın - Mehmet Dağ. Ankara: Selçuk Yay., 1996.
- Firūzābādī, Ebu’t-Ṭāhir Mecduddīn Muḥammed b. Ya’kūb. *el-Ḳāmūsul-muḥīf*. thk. Muḥammed Nāim Araksūsī. Beyrut: Muessesetu’r-Risāle, 2005.
- Gassān, ‘Azīz Ḥuseyin. *Varaqa b. Nevfel Mubeşşiru’l-Rasul*. Beyrut: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2002.
- Ḥalīl b. Aḥmed, Ebū ‘Abdirrahmān Ḥalīb. Aḥmed b. ‘Amr Ferāḥid. *Kitābu’l-‘Ayn*. thk. ‘Abdulḥamīd Hindāvī. 4 Cilt. Beyrut: Dāru’l-Kitābu’l-‘İlmiyye, 2003.
- İbn Dureyd, Ebū Bekr Muḥammed b. el-Ḥasan. *Cemheratu’l-luğa*. thk. Remzī Munīr Be’albekī. 3 Cilt. Beyrut: Dāru’l-‘İlmi li’l- Melāyīn, 1987.
- İbn Ḥabīb, Ebū Ca’fer Muḥammed. *Kitābu’l-Muḥabber*. thk. Ilse Lichtenstädter. Haydarabad-Dekken: Maṭba’atu Cem’iyyeti Dāireti’l-Me’ārifil-‘Usmāniyye, 1942.
- İbn Hişām, Ebū Muḥammed Cemaleddin ‘Abdumelik. *es-Siretu’n-nebeviyye*. 2 Cilt. Mısır: Matba’atu Muştafa el-Babī el-Halebī, 1955.
- İbn İshāḳ, Ebū ‘Abdillāh Muḥammed b. İshāḳ b. Yesār. *Siretu İbn İshāḳ*. Beyrut: Dāru’l-Fikr, 1978.
- İbn Kesīr, Ebu’l-Fidā ‘İmāduddīn İsmāīl b. Ömer. *el-Bidāye ve’n-nihāye*. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetu’l-Me’ārif, 1990.
- İbn Ḳuteybe, Ebū Muḥammed ‘Abdullāh b. Muslim. *eş-Şīr ve’ş-şu’arā*. thk. Aḥmed Muḥammed Şākir. 2 Cilt. Kahire: Dāru’l-Me’ārif, ts.
- İbn Manzūr, Ebu’l-Fazl Muḥammed b. Mukerrem. *Lisānu’l-‘Arab*. thk. ‘Abdullāh ‘Aliyyu’l-Kebīr vd. 55 Cilt. Kahire: Dāru’l-Me’ārif, ts.
- İbn Sa’d, Ebū Abdillāh Muḥammed b. Sa’d b. Menī ez-Zuhrī. *eṭ-Ṭabaḳātu’l-kubrā*. thk. Muḥammed Abdulkādir Aṭā. 8 Cilt. Beyrut: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1990.
- İşfahānī, Ebū Nu’aym Aḥmed b. ‘Abdillāh. *Delāilu’n-nubuvve*. 2 Cilt. Beyrut: Dāru’n-Nefāis, 1986.
- İzutsu, Toshihiko. *Kur’an’da Allah ve İnsan*. çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.

- K Hitti, Philip. *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 2011.
- Lebîd b. Rebî'a, Ebû 'Akîl Lebîd b. Rebî'a b. Mâlik. *Şerhu divānu Lebîd b. Rebî'a el-'Âmirî*. thk. İhsan 'Abbās. Kuveyt: Vizāratu'l-'İlām, 1962.
- Merzubānî, Ebû 'Ubeydillāh Muḥammed b. İmrān. *Mu'cemu's-şu'arā*. thk. Fritz Krenkow. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1982.
- Merzūkî, Ebû 'Alî Aḥmed b. Muhammed. *Şerhu Divānî'l-Ḥamāse*. thk. Ğarîd eş-Şeyḥ. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2003.
- Nābiġa el-Ca'dî. *Divānu en-Nābiġatu'l-Ca'dî*. thk. Vāḍih es-Şamed. Beyrut: Dāru Şādır, 1998.
- Nābiġa ez-Zubyānî, Ebû Umāme Ziyād b. Muāviye b. Dabāb b. Cābir. *Divān-ı Nābiġa ez-Zubyānî*. thk. Muhammed Tāḥir İbn 'Aşur. Cezayir: Şirket'ul'-Vaṭaniyye, 1976.
- Neşvān el-Ḥimyērî, Ebû Sā'id Neşvān b. Sā'id. *el-Hūru'l-'im*. thk. Kemal Mustafa. Mısır: Matba'atu's-Se'āde, 1948.
- O'Shaughnessy S. J., Thomas J. *Kurân'da Eskatolojik Temalar*. çev. Ömer Kara. Van: Bilge Adam, 2006.
- Öġmüŝ, Harun. *Cahiliyye Döneminde Araplar*. İstanbul: İz Yay., 2013.
- Paçacı, Mehmet. *Kutsal Kitaplarda Ölümötesi*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2001.
- Şāḥib b. 'Abbād. *el-Muḥîṭ fi'l-luġa*. thk. eş-Şeyḥ Muḥammed Ḥasan Āli Yāsîn. 3 Cilt. Beyrut: 'Âlimu'l-Kutub, 1994.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz. "İlk Dönem İslam Tarihi Kaynaklarına Göre Cahiliye Araplarında Ahiret İnancı". *Milel ve Nihal* 13/1 (12 Ağustos 2016), 71-109.
- Şehristānî, Ebu'l-Fetḥ Tācuddîn Muḥammed b. 'Abdilkerîm b. Aḥmed. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Alî Hasen Fāūr - Emîr Alî Menḥā. 2 Cilt. Beyrut: Dāru'l-Ma'rife, 1993.
- Tāi, Ebû Seffāne Ḥātîm b. 'Abdillāh b. Sa'd et-Tāi el-Kahtānî Ḥātîm. *Divānu ş'ri Ḥātîm b. 'Abdillāh et-Tāi ve eḥbāruhū*. thk. 'Adil Suleymān Cemāl. Kahire: Matba'atu'l-Medenî, ts.
- Tebriẓî, Ebû Zekerıyyā Yaḥyā b. Alî el-Ḥatîb. *Şerhu Divānî'l-Ḥamāse*. thk. Muḥammed Muḥy. 4 Cilt. Kahire: el-Mektebetu'l-Ticāriyyetu'l-Kubrā, 1938.
- Tümer, Günay. "Günümüzdeki Dinlerde Dünya-Ahiret Dengesi". *Dünden*

- Bugüne İslâm Dünyasında Zihniyet Değişiklikleri ve Çağdaşlaşma Problemleri Sempozyumu*. 13-35. Bursa: Ensar Vakfı Marmara Bölge Başkanlığı, 1990.
- Umeyye b. Ebu's-Şalt, Ebu'l-Kāsım (Ebū Osmān Ebu'l-Hakem). *Dīvānu Umeyye b. Ebu's-Şalt*. thk. Secī' Cemil el-Cübeyli. Beyrut: Dāru Şādir, 1998.
- Yalar, Mehmet. "Din Faktörü Işığında Cahiliye Şiirine Bir Bakış". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2006).
- Yesūī Şeyho, Luvis Rızkullāh b. Yūsuf b. Abdilmesīh. *Şu'arā' u'n-Naşrāniyye kable'l-İslām*. Beyrut: Mektebetü'l-Şarkıyye, 1986.
- Yılmaz, Ali. "Kur'ân-ı Kerîm'de 'yevm/gün' kavramlarıyla zikredilen âhiret isimleri". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (30 Aralık 2001).
- Yüksel, Emrullah. "Mutlak Adaletin Tecelli Edeceği İnancı (Âhiret)". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (16 Nisan 2012).
- Zammit, Martin R. *A Comparative Lexical Study of Qur'ānic Arabi*. Leiden: Koninklijke Brill, 2002.
- Kutsal Kitap*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003.



OCKHAMLI WILLIAM'IN NOMİNALİZMİ VE AHLAK ANLAYIŞINA YANSIMALARI: TANRI'DAN NEFRET EDEBİLİR MİYİZ?

William of Ockham's Nominalism and Its Reflections on Ethics: Can We Hate God?

Metin AYDIN

Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi Anabilim Dalı
Sakarya/Türkiye.

*Assistant Prof., Sakarya University Theology Faculty Department of History of Philosophy
Sakarya/Turkey.*

metina@sakarya.edu.tr, Orcid: 0000-0002-4918-7270.

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 7 Eylül / September 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 8 Kasım / November 2021

Yayın Tarihi / Published: 31 Aralık / December 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2021

Cilt / Volume: 20 **Sayfa/Pages:** 147-174

Atrf / Citation: Aydın, Metin. "Ockhamlı William'in Nominalizmi ve Ahlak Anlayışına Yansımaları: Tanrı'dan Nefret Edebilir Miyiz? [William of Ockham's Nominalism and Its Reflections on Ethics: Can We Hate God?]. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]* 19 20 (Aralık/December 2021): 147-174.

<https://doi.org/10.51553/bozifder.992179>

Etik Beyan/ Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Metin AYDIN**).

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Öz

Orta Çağ Hıristiyan düşüncesinin en önemli düşünürlerinden olan Ockhamlı William, düşünce tarihinin önemli tartışmalarından biri olan tümeller meselesinde, tümellerin hiçbir ontolojik gerçekliğe sahip olmadığını savunan nominalizmi benimser. Onun Tanrı ve ahlakla ilgili görüşlerine nominalizmin oldukça önemli etkileri olmuştur. Tanrı özgürdür, kadir-i mutlaktır. Dolayısıyla da yaratımı şekillendirecek değişmez, sabit özlerin bulunmadığı bu evrende Tanrı istediği her şeyi yapabilir. Bu sistemde ahlaki ilkelerin standardı Tanrı'dır. Tanrı'nın emriyle uyumlu olan eylemler erdemli olurken, aksi durumdakiler ise erdemsiz olmaktadır. Tanrı, istediği takdirde gayri ahlaki bir eylemi ahlaki kılabilmiştir. Bu noktada ortaya çıkan en önemli soru, Tanrı'nın kendisinden nefret edilmesini emredip emredemeyeceğidir. İlkel olarak Ockhamlı, gayri ahlaki olamayacak tek eylemin Tanrı sevgisi olduğunu söyler. Çünkü Tanrı sevgisinin olmadığı yerde fail açısından Tanrı'nın emirleri zeminini kaybeder. Bir paradoksu andıran bu sorunun çözümü için Ockhamlı iki farklı bakış açısını işaret eder. Buna göre Tanrı açısından böylesi bir emir mümkünken, insan açısından bu emrin yerine getirilmesi ise imkânsızdır. Zira insanın bu emri yerine getirmesi için aynı anda Tanrı'yı hem sevmesi hem de O'ndan nefret etmesi gerekir. Dolayısıyla Ockhamlı, mezkûr soruna verdiği bu cevapla, teorik olarak nominalist sisteminde tutarlılığı korumayı başarırken, Tanrı sevgisinin zorunlu biçimde erdemli olduğunu kabul ederek de sisteminde örtük olarak bir istisnaya yer vermek zorunda kalmıştır.

Anahtar Kelimeler: Felsefe, Tanrı, Hıristiyanlık, Tümeller, Erdem, Ockhamlı William.

Abstract

William of Ockham, one of the most critical thinkers of medieval Christian thought, adopts nominalism, which argues that universals have no ontological reality, one of the most important debates in the history of thought. Nominalism had a significant impact on his views on God and morality. God is free, omnipotent. Therefore, he can do whatever he wants in this universe, where there are no immutable, fixed essences to shape creation. The standard of moral principles in this system is God. Actions that are in harmony with God's command are virtuous. God can make an immoral act moral if he so wishes. The most fundamental question for our work: whether God can command us to hate himself. In principle, William of Ockham says, the only action that cannot be immoral is the love of God. For where there is no love of God, the commandments of God lose their ground for the agent. In this sense, while such an order is possible for God, it is impossible for man to fulfill it. For in order for man to carry out this command, he must love and hate God at the same time. Therefore, with his answer to the question mentioned above, Ockham, while theoretically succeeding in maintaining the consistency in his nominalist system, had to admit that the love of God is necessarily virtuous and had to include an implicit exception in his system.

Keywords: Philosophy, God, Christianity, Universals, Virtue, William of Ockham.

Giriş

Çevremizde gördüğümüz herhangi bir nesne için “Bu nedir?” ve “Bunu nasıl biliyoruz?” sorularını sordüğümüzde, farkında olmadan tü-

meller hakkında konuşmuş oluruz. Bizim belki de uzantılarının farkında olmadan sorduğumuz bu ve benzeri sorular, düşünce tarihi boyunca birçok filozofu uğraştıran, felsefe kitaplarında “tümeller tartışması” olarak geçen meseleye atıf yapmaktadır. Tümeller meselesi düşünce tarihinde hakkında en çok mürekkebin aktığı tartışmalardan biri olagelmıştır. Bu tartışma günümüzde bile hala canlılığını korumaktadır. Tümeller tartışmasının bu kadar önemli olmasının nedeni, “tümel” kavramının, epistemolojiden ahlaka, mantıktan teolojiye kadar oldukça geniş bir alanda farklı etkileri haiz olmasıdır.

Aslında tümeller problemini ortaya koymak oldukça kolaydır. Modern araştırmacılarından Vincent Spade’in şu örneği bu konuda bize oldukça yardımcı olacaktır:

Şu iki harfe dikkat edin: **A A**. Bu iki harf hakkında başka her şeyi unutun ve şimdi yalnızca bu iki harfin aynı renkte olduğunu, her ikisinin de siyah olduğunu gözlemleyin. Bu iki harfe baktığınızda kaç renk görüyorsunuz? İki farklı cevap vermeniz muhtemel. Burada *tek* bir renk gördüğünüzü söyleyebilirsiniz, siyahlık. Siyahlığı bu iki harften her birinde görüyorsunuz, fakat her ikisinde de gördüğünüz aynı renk. Her şey bir tarafa, bu iki harfin “*aynı renk*” olduğunu söyleyemez miyim? Bu durum, harflere baktığımda açık değil midir? Bu tek siyahlık bozulmamış, dokunulmamış şekilde aynı anda her iki harfte de bulunan, *tekrar edilebilir* (*repeatable*) türden bir varlıktır ki işte bu, filozofların “tümel (*universal*)” dediği şeydir. Eğer cevabınız buysa, bu durumda siz en azından bir tümelin varlığına inanıyorsunuz demektir ve bu da sizin “*realist*” olduğunuz anlamına gelir. Fakat şimdi zihninizin tüm düzeneklerini sıfırlayın ve bu iki harfe tekrar bakın. İkinci bakışta, burada *iki* renk gördüğünüz açık değil midir? İki siyahlık: biri ilk A harfinin siyahlığı, *bu* (*this*) siyahlık ve diğer siyahlık ise diğer A harfinin siyahlığı, *şu* (*that*) siyahlık. Bu iki renk tam olarak benzerdir, evet, fakat bu iki renk, tıpkı iki A harfinin birbirinden ayrı göründükleri gibi ayrı olarak görünmez mi? Eğer cevabınız buysa, bu durumda siz (en azından bu durumda) tümellerin gerçekliğine inanmıyorsunuz ve burada “*nominalist*”siniz demektir. Tümeller problemi temelde bu iki cevap arasında karar verme sorunudur.¹

¹ Paul Vincent Spade, “Introduction”, çev. Paul Vincent Spade, *Five Texts on the Mediaeval Problem of Universals: Porphyry, Boethius, Abelard, Duns Scotus, Ockham*, ed. Paul Vincent Spade

Düşünce tarihi boyunca tümeller tartışması, içinde bulunduğu döneme ve bağlama göre farklı desenlere sahip olmuştur. Antik çağda mesele epistemolojik ve ontolojik bir karaktere sahipken, Orta Çağ'a geldiğimizde teolojik bir karakter kazanmıştır. Tümeller meselesini, düşünce tarihinde müstakil bir mesele olarak, dolaylı da olsa ortaya koyan kişi Porphyrios'tur (MS. 233-305). Yeni Eflatuncu bir düşünür olan Porphyrios, meşhur *İsagoji* (*Isagoge*) adlı eserinde, daha sonra "beş tümel" olarak bilinen "cins", "tür", "fasl", "hassa" ve "araz" gibi meseleleri konu edinir. Çünkü ona göre Aristoteles'in *Kategoriler*'ini öğrenmede bunlar oldukça mühimdir.² Tümeller tartışması açısından aslında Porphyrios'un bu eserinde ne söylediğinden çok ne söylemediği önemlidir. Bir başka deyişle, tümeller tartışmasının fitilini ateşleyen asıl unsur, onun söylediği değil, söylemediği şeyler olmuştur. Çünkü Porphyrios, *İsagoji*'de amacının genel açıklamalar yapmak olduğunu, bu nedenle çok daha derin araştırmalar gerektiren şu üç soruyu araştırmasının dışında bırakacağını söyler. Bu sorular şunlardır: (1) Cinsler ve türler yalnızca düşüncede mi yoksa zihinde mi gerçekliğe sahiptirler? (2) Eğer bunlar zihin dışı bir gerçekliğe sahiplerse, bu durumda bunlar cismani midirler yoksa gayri cismani midirler? (3) Bunlar algılanır varlıklardan bağımsız bir varlığa mı sahiptirler, yoksa bu varlıkların içerisinde mi bulunurlar?³

Aslında Porphyrios'un tümeller meselesindeki rolü burada biter. Muhtemelen o da kendisinden sonra ortaya çıkacak ne tür bir felsefi tartışmaya neden olacağına farkında bile olmadan bunları yazmıştır. Fakat şunu hemen teslim etmek gerekir ki Porphyrios'un eserindeki "... Bu tür işler derindir ve daha geniş başka bir araştırmayı gerektirir."⁴ ifadesi, meselenin tazammunları hakkında fikir sahibi olduğunu gösterir. Porphyrios'un eserinde ifade ettiği bu önemli mesele yaklaşık iki yüzyıl boyunca kimsenin dikkatini çekmez. Ta ki Aristoteles'in

(Indianapolis: Hackett Publishing, 1994), vii.

² Porphyrios, "Isagoge", çev. Paul Vincent Spade, *Five Texts on the Mediaeval Problem of Universals: Porphyry, Boethius, Abelard, Duns Scotus, Ockham*, ed. Paul Vincent Spade (Indianapolis: Hackett Publishing, 1994), 1.

³ Porphyrios, "Isagoge", 1; İbrahim Çapak, *Porphyrios ve İbn Sina Mantığında Tümeller* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2011), 14.

⁴ Porphyrios, "Isagoge", 1.

mantık eserlerini Latinceye çeviren ve kendisi de önemli bir mantıkçı olan Boethius'un (MS. 480-524/5) *Isagoji*'yi de Latinceye tercüme edip üzerine iki şerh yazana kadar.⁵ Dolayısıyla Boethius, Orta Çağ'da bu problemi bilinçli şekilde gündeme taşıyan ilk kişi olarak karşımıza çıkar. Onun tümeller konusunda ortaya koyduğu klasik tanım yani "cins ve türlerin gerçekliği", problemin tartışma zeminini oluşturmuştur.⁶ Özellikle tartışmanın "Kilise", "Asli Günah" gibi Hıristiyan teolojisinin temel dogmalarına uzanması, bunun yanında Katolik Kilisesi'nin de kendi otoritesini bu tartışma temelinde güçlendirme çabası, tartışmanın çok geniş kitleler tarafından ele alınmasına ve problem üzerine çok ciddi tartışmaların yapılmasına neden olmuştur.

Orta Çağ'da cereyan eden bu tartışmanın üç tarafı vardır. İki uç tarafın birinde tümellerin insan zihninden bağımsız ontolojik gerçekliğini savunan "realizm" bulunurken, diğer uçta ise tümellerin yalnızca seslerden ibaret olduğunu, insan zihninden bağımsız herhangi ontolojik bir gerçekliğe sahip olmadığını iddia eden "nominalizm (adıcılık)" bulunur. Bu iki ucun ortasında ise tümellerin bir yandan tikelerde içkin olarak diğer yandan da tikelerden yapılan soyutlamanın sonucunda zihinde de var olduğunu iddia eden "ılımlı realizm" bulunur. Çalışmanın konusunu oluşturan Ockhamlı William (1287-1347) bu skalanın nominalizm tarafında yer alır.

Bu makalede Ockhamlı'nın nominalizminin ahlaka olan etkisini konu edineceğiz. Bu nedenle çalışmada onun nominalizmine yönelik detaylı bir araştırmadan ziyade, ahlaka taalluk eden kısımlarına temas etmekle yetineceğiz. Dolayısıyla Ockhamlı'nın nominalizmi ile ilgili detaylı tartışmalar makalenin konu sınırlarının dışındadır. Makale üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde genel olarak Ockhamlı'nın nominalizmi ve bu bağlamda Tanrı tasavvuruna betimleyici tarzda temas edeceğiz. İkinci bölümde Ockhamlı'nın ahlaka dair genel görüşlerini ele alacağız. Üçüncü ve son bölümde ise nominalist anlayışının Ockhamlı'nın ahlaka ilişkin düşüncelerinde neden olduğu en önemli

⁵ Spade, "Introduction", ix.

⁶ Gyula Klima, "Nature: the Problem of Universals", *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, ed. A. S. McGrade (London: Cambridge University Press, 2003), 8.

sorunlardan birine, Tanrı'dan nefret etmenin imkânını tartışacağız. Ülkemizde Ockhamlı'ya dair yapılan çalışmalar genellikle onun nominalizmine odaklanmış görünmektedir. Bu çalışma ise onun nominalizminin ahlaka etkisini ele alması açısından tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk çalışmadır.

1. Ockhamlı'nın Nominalizmi ve Tanrı-Evren Tasavvuruna Yansımaları

1.1. Ockhamlı William'ın Nominalizmi

Düşünce tarihinde Ockhamlı William denilince akla ilk gelen şey “Ockham(lı)'ın Usturası” kavramıdır. Aslında Ockhamlı'nın orijinal buluşu olmayan, seleflerinde de bulunan bir düşünce olan “Ockham(lı)'ın usturası” sıklıkla “Varlıklar zorunlu olmadıkça çoğaltılmamalıdır (*Entia non sunt multiplicanda sine necessitate*)” ifadesiyle ortaya konulmasına rağmen Ockhamlı'nın kendisi, ilkeyi bu şekilde ifade etmemiştir. Fakat bu ifadeye benzer bazı ifadeler kullandığı da doğrudur: “Çokluk, zorunluluk olmadıkça ileri sürülmemelidir. (*Pluralitas non est ponenda sine necessitate*)”, “Daha az ile olabilen bir şey için boşuna daha fazlası ileri sürülmemelidir (*Frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora*)” gibi.⁷

Ockhamlı'nın bu ifadeleri temelde teorik bir yöntemi ifade eder. Bu yöntemde asıl olan, ontolojiyi ihtiyaç duyulan varlıklarla sınırlamak, gereksiz şekilde varlıkları çoğaltmamaktır. Eğer bir durum tek bir nedenle açıklanabiliyorsa, bu neden dışında ileri sürülen diğer nedenlere ihtiyaç yoktur.⁸

Ockhamlı, usturasının bir gerekliliği olarak genelde “şuradaki varlık” hakkında konuşmayı tercih eder. Fakat “şuradaki varlık”tan hareketle başka türde bir varlık alanının inşa edilmesine itiraz eder. Çünkü bu sözde varlıkların ontolojileri ona göre yalnızca töz ve niteliklerle açıklanamaz, ayrıca nicelik, nitelik, ilişkiler, yer, zaman, hareket gibi

⁷ Paul Vincent Spade, “Ockham's Nominalist Metaphysics: Some Main Themes”, ed. Paul Vincent Spade (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 101; Philotheus Boehner, “Introduction”, *Ockham - Philosophical Writings* (Indianapolis: The Bobbs-Merrill Co., 1964), xviii-xix.

⁸ Boehner, “Introduction”, xviii-xix.

şeylerin atfedilmesine neden olur. Bir diğer deyişle usturasının hilafına olguların açıklanması için ihtiyaç duyulmayan unsurların vazedilmesi sonucunu doğurur. Ockhamlı için dil, bu kadar basit ve ontoloji için güvenilir bir rehber değildir.⁹ Bu nedenle o, her şeyi mümkün olan en basit şekilde açıklamaya ve felsefe alanını, onu boş yere dolduran hayali özlerden ve nedenlerden temizlemeye çalışır.¹⁰ Çünkü Ockhamlı, verili bir neden olmaksızın, kendinde açık (*self-evident*) olmadıkça, deneyim ya da Kutsal Kitap'ın otoritesi tarafından ileri sürülmedikçe, herhangi bir şeyin varlığının ileri sürülmesine itiraz eder.¹¹

Ockhamlı, son derece yetkin bir mantıkçı ve hatta Orta Çağ'ın en önde gelen mantıkçılarından biridir. Ona göre diğer birçok meselede olduğu gibi tümeller meselesinde de seleflerini uzun süredir uğraştıran sorunların temel nedeni, doğru düşünmenin kurallarının bilinmemesidir. Zira mantık, bilindiği üzere akıl yürütmelere, akıl yürütmeler önermelere, önermeler de terimlere dayanır. Dolayısıyla yapılması gereken ilk ve en temel şey, kavramlarla ilgili sorunları ortadan kaldırmaktır.¹² İşte zaten tümeller meselesinin de neşet ettiği nokta burasıdır.

Ockhamlı, tümellerin belirli özellikleri haiz olduğunu söyler ve çözümlemesini de bu nitelikler üzerinden gerçekleştirir. Ona göre ilk olarak, tümeller yalnızca bilen öznenin zihninde bir varlığa sahiptir. Hiçbir tümelin zihin dışında bir varlığı yoktur. Bunlar insan zihninin birer üretimidir. Ona göre bunu kanıtlamak kolaydır. Şöyle ki; eğer bir kimse deli değilse, bazı önermelerin doğru, bazı önermelerin yanlış olduğuna itiraz etmez. Dolayısıyla doğru ve yanlışın var olduğu açıktır. Bilimin konusu da yalnızca doğru olacaktır. Önermeler, bilginin oluştuğu kumaşlar gibidir, bütün bilgilerimiz önermelerden ibarettir ve bunların dışında bilinebilir bir şey yoktur. Önermeler ise terimlerden/kavramlardan oluşur. İşte tümeller bunlardır. Bu terimler yalnızca bir

⁹ Spade, "Ockham's Nominalist Metaphysics", 104.

¹⁰ Etienne Gilson, *Ortaçağ'da Felsefe*, çev. Ayşe Meral (İstanbul: Kabalcı Yayınları 2007, 2019), 622.

¹¹ Spade, "Ockham's Nominalist Metaphysics", 104.

¹² Betül Çotuksöken – Saffet Babür, *Ortaçağ'da Felsefe* (Ankara: Bilge Su Yayıncılık, 2007), 266.

anlama sahip oldukları sürece ancak bir önermede yer alabilir. Bir terim, önermede “yerini tuttuğu nesnenin” bir temsilidir.¹³

Bu noktada Ockhamlı'nın nesnelerin temsili konusunda yaptığı önemli bir ayrımla karşılaşırız: (1) Doğrudan temsil, (2) Dolaylı temsil. Nesnenin doğrudan temsili, nesnenin kendisinin ruhta bıraktığı izlenimdir. Bunlar tıpkı dumanın, ateşin; ağlamanın da üzüntünün işareti olması gibi doğası gereği şeylere yüklem olabilen tümellerdir. Burada nesnenin ruhtaki izlenimi doğrudan nesneye bağlıdır. Bununla birlikte önermede kullanılan terimler, nesnenin doğrudan değil dolaylı olarak temsilidir. Çünkü konuşurken kullandığımız kavramlar, aslında nesneyi değil, nesnenin ruhtaki izleniminin temsildir. Bunlar, pek çok nesneyi işaret etmek için uzlaşım olarak kabul edilmiş işaretlerdir. Bu nedenle de eşyanın doğasına bağlı değildir. Dolayısıyla ruh izlenimlerinin nesne ile olan uyumu doğal, sözcüklerinki ise uzlaşım olmaktadır. Söz gelimi, birkaç kişi bir araya gelip, “şuradaki masa”ya “masa” demekten vazgeçebilirler ancak ruhta “masa”ya ilişkin olarak ortaya çıkmış olan izlenim ve kavrayışta herhangi bir değişim olamaz.¹⁴ Bunun nedeni ilkinin doğrudan, ikincinin ise dolaylı olmasıdır. Bir diğer nedeni ise ruhun ilkinde pasif, ikincisinde ise aktif olmasıdır.

Ockhamlı'ya göre tümeller aynı zamanda tekildir.¹⁵ Tümel, çokluğu ifade etse bile yine de tekil bir nesneye yüklenebilen bir zihin niteliğidir. Çünkü uzlaşım biçiminde çoğul olarak kabul edilse, kavramsal düzeyde çokluğu işaret etse dahi, kavramsal olarak ele alındığında tekildir.¹⁶ Tümelin tekil olmasının nedeni, düşüncenin dışında gerçek olan her şeyin de tekil olmasıdır. Ona göre hiçbir tekil töz, tümel değildir. Çünkü durum böyle olursa o zaman “Sokrates”in tümel olması lazım gelirdi. Dolayısıyla hiçbir tekil töz, tümel olmadığı gibi, her töz de sa-

¹³ Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, 625.

¹⁴ Guillelmus de Ockham, “Terimler Üzerine”, çev. Saffet Babür - Betül Çotuksöken, *Ortaçağda Felsefe* (Ankara: Bilge Su Yayıncılık, 2007), 278-281; Çotuksöken - Babür, *Ortaçağda Felsefe*, 266.

¹⁵ William of Ockham, “Five Questions on Universals from His Ordinatio”, çev. Paul Vincent Spade, *Five Texts on the Mediaeval Problem of Universals: Porphyry, Boethius, Abelard, Duns Scotus, Ockham*, ed. Paul Vincent Spade (Indianapolis: Hackett Publishing, 1994), 229.

¹⁶ Ockham, “Terimler Üzerine”, 276-277.

yıca bir ve tekildir. Zihnimiz, bu tekil nesnelere hareketle, bunların paylaştığı ortak bir doğa olduğu sonucuna varır ya da öyle olduğunu varsayar. Hâlbuki Ockhamlı, tikelerde ortak bir doğaya eklenerek nesnelere bireyselleşmesini sağlayan bir ilke olmadığını, şeylerin öyle oldukları için tekil olduklarını düşünür. Ona göre aynı tümel altında toplanan tek tek nesnelere ortak bir doğa yoktur. Durum böyle olduğunda yani eşyada ortak bir doğa bulunmadığında, olmayan bir şeyden hareketle tür ve cinslere ulaşmak ve bunların varlığını savunmak neredeyse imkânsız hale gelir.¹⁷ Dolayısıyla da Porphyrios'un *İsagoji*'de bahsettiği beş tümelin zihin dışında herhangi bir varlığı olamayacağı ortaya çıkmış olur. Fakat bununla birlikte Ockhamlı, zihin dışındaki varlık alanının cins ve tür altında sınıflandırılmaya müsait olduğunu da kabul eder. Yapılması gereken bu müsaitlikten istifade etmek ama bu durumun ötesine geçmemektir. Bu nedenle Ockhamlı'ya göre Sokrates ve Platon'un aynı türe dâhil edilmelerini açıklamak için ortak bir mahiyete, doğaya sahip olduklarını düşünmek gereksizdir. Söz gelimi, bir at olduğu şeye göre, belli bir noktaya kadar Platon ve Sokrates'le uzlaşır fakat Platon ile Sokrates'in kendi aralarında uzlaştıkları kadar uzlaşmaz. Platon ve Sokrates'i aynı türe dâhil ederken, atı bu türe dâhil edemememizin sebebi budur. Fakat bu üçünü aynı cins altında yani canlı tümeli altında toplayabiliriz.¹⁸

Tümellere ilişkin yaklaşımını kısaca bu şekilde özetleyebileceğimiz Ockhamlı'nın bu düşüncelerinin Tanrı tasavvurunu hangi açılardan etkilediğine bakmak, konumuz açısından işlevsel olacaktır.

1.2. Nominalist Tanrı Tasavvuru

Ockhamlı, Orta Çağ Hıristiyan dünyasının en önde gelen teologlarından biri olması nedeniyle Tanrı tasavvurunun genel sınırlarını vahiyyel olarak belirler. Buna göre evrende tek bir mutlak, zorunlu, kendine yeten gerçeklik vardır, o da Tanrı'dır. Tanrı, evrendeki yaratımın ve vahyin nedenidir. Tanrı canlı, bilge, seven, adil ve kadir-i mutlak. Mutlak

¹⁷ William of Ockham, "Five Questions on Universals", 231.

¹⁸ Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, 625.

olarak bağımsızdır. Tek ve basit olmakla birlikte aynı zamanda kişiliğinde üç katmanlıdır.¹⁹

Kadir-i mutlak olan bu Tanrı karşısında evren tam anlamıyla mümkün bir varlık alanıdır. Bu evrende Tanrı için her şey eşit biçimde mümkündür. Tanrı, bu evrende irade ettiği her şeyi yapabilir. Tanrı için bu evrende imkânsız diye bir şey yoktur.²⁰ Zira kadir-i mutlak bir Tanrı için de olması gereken bu türden bir evrendir. Evrende tümeller gibi değişmez sabit doğaların bulunmaması Tanrı'ya sınırsız bir özgürlük alanı açar. Bu nedenle Tanrı'nın yaratımını belirleyen, onu zorunlu kalıplara uygun biçimde yaratmaya zorlayacak herhangi bir şey yoktur. Bu anlamda Tanrı için "zorunluluk" çelişik bir kavramdır. Tümeller, Tanrı'nın zihninde bir gerçekliğe sahip değildir. Zaten Tanrı'da olmadığı için bireysel insan zihni dışında herhangi bir gerçekliği yoktur tümellerin.²¹ Dolayısıyla Tanrı ile yarattıkları arasındaki ilişkide Tanrı'yı belirleyen, etkileyen herhangi akledilir bir zorunluluk yoktur, evren radikal biçimde mümkündür. Evrendeki olayların belirli bir düzen içerisinde gerçekleşmesi hiçbir şekilde zorunluluktan ileri gelmez. Bu düzenin nedeni, Tanrı'nın yaratımda belirli bir deseni takip etmeyi irade etmiş olmasıdır. Eğer Tanrı, evrendeki şeylerin ya da akışın başka bir şekilde olmasını isteseydi öyle olurdu. Dolayısıyla burada neden-sonuç ilişkisine yer yoktur. Tanrı'nın bir şeyi yaratabilmesi için nedene ihtiyacı yoktur. Bir başka deyişle sonucun varlığı, nedenin varlığını Ockhamlı'nın mümkün evreninde zorunlu kılmaz. Ockhamlı bu durumu kısaca şu şekilde ifade eder: "Tanrı'nın kimseye borcu yoktur."²² Bununla birlikte Tanrı rastgele, keyfi iş yapmaz, en azından Ockhamlı yapmayacağını varsayar. Varsayar diyoruz, çünkü varsaymanın bir adım ötesi Tanrı'yı sınırlamak, zorunlu kılmak anlamına gelir. Tanrı'nın iradesi kör bir irade değildir, ilahi öz ve ilahi akıl doğrudan

¹⁹ Lucan Freppert, *The Basis of Morality According to Willian Ockham* (Chicago: Franciscan Herald Press, 1988), xviii.

²⁰ Boehner, "Introduction", xxii,xxiii.

²¹ Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, 633.

²² Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, 5, 633; Harry R. Klocker, "Ockham and Divine Freedom", *Franciscan Studies* 45/(1985), 256; David W. Clark, "Ockham on Human and Divine Freedom", *Franciscan Studies* 38/ (1978), 151-154.

ilişkilidir. Bunlar arasında herhangi bir ayırım yoktur. Tanrı, ne zaman bir eylem yaparsa, makul bir fail gibi eylemde bulunur. O'nun iradi eylemi daima ilahi akıl ile uyum halindedir.²³

Tanrı aynı zamanda evrendeki tüm her şeyin gerçek failidir, nedenidir. Çünkü her şeyin bir nedeni vardır. Nedensiz olan şey, ezeli demektir. Varlık âleminde ezeli ve nedensiz olan tek şey ise Tanrı'nın kendisidir. Bu nedenle evrendeki tek nedensiz varlık Tanrı'dır. Bununla birlikte Tanrı, evrende ikincil failere, nedenlere de müsaade eder ve ikincil failerin neden olduğu eylemlerde kısmi fail olarak yer alır. Ancak bu kısmi faillik, aklı atıl, etkisiz kılmaz. Aynı şekilde ikincil failer de gölge failer olarak düşünülmemelidir. Çünkü Ockhamlı'ya göre ikincil failer de gerçek failerdir. Sadece Tanrı'nın izin verdiği kadarıyla etkin olabilmektedirler.²⁴ İşte Ockhamlı'nın nominalist evreninde ahlaka kapı aralayan, yaratılmış olan kulu, fiillerinden sorumlu tutan kısım da burasıdır.

Görüldüğü üzere nominalist anlayış Ockhamlı'nın kadir-i mutlak Tanrı tasavvuru için oldukça uygun bir zemin ortaya çıkarmaktadır. Peki, aynı uygun zemin Tanrı'nın insanla ilişkisinde ortaya çıkar mı? Bunu anlamak için Ockhamlı'nın ahlak anlayışını incelememiz gerekir.

2. Ockhamlı William'ın Ahlaka Dair Görüşleri

Ockhamlı'nın ahlaka ilişkin görüşlerini ele alırken ifade edilmesi gereken ilk şey, onun sistematik bir ahlak teorisine sahip olmadığıdır.²⁵ Filozof olmasının yanında bir teolog da olması hasebiyle ahlaka ilişkin meselelere değindiği söylenebilir. Değindiği meseleler, genel olarak İslam kelamında da karşımıza çıkan “iyilik (*hüsun*)-kötülük (*kubuh*)”, “kulların fiilleri (*ef'âlü'l-ibâd*)” gibi problemlerdir. Dolayısıyla Ockhamlı'nın ahlaka hasredilmiş bir eseri olmadığı için ahlaka ilişkin görüşleri eserlerine dağılmış haldedir.

Ockhamlı'ya göre yaratılmış iradeyi yönlendirecek, evrensel geçer-

²³ Othmar Suk, “The Connection of Virtues According to Ockham”, *Franciscan Studies* 10/2 (1950), 28.

²⁴ Freppert, *The Basis of Morality*, 131–133.

²⁵ David W. Clark, “William of Ockham on Right Reason”, *Speculum* 48/1 (1973), 35.

liliğe sahip önermeler bütününe ifade eden ahlak bilimi iki şekilde karşımıza çıkar: (1) Pozitif ahlak bilimi (*Scientia Moralis Positiva*). (2) Pozitif olmayan ahlak bilimi (*Scientia Moralis Non Positiva*). Pozitif ahlak bilimi, insanın seçmesi ve kaçınması gereken şeylere yönelik ilahi yasaları ifade eder. Üstün ve meşru bir otorite olarak Tanrı'nın emirleri, insanların eylemleri için bir içerik sağlar. İnsanlar bu emirleri, kanıta dayalı olarak değil, vahiy aracılığıyla Kutsal Kitap'tan edinir. Pozitif olmayan ahlak bilimi ise ilahi emirlerden yani Tanrı'dan bağımsız olarak insanın eylemlerini yönlendiren ahlaki bilgiyi ifade eder. Bunlar ya kendinde açık olduğu için doğrudan akılla bilinir ya da deneyim aracılığıyla doğrulukları kavranır. Ockhamlı'nın bu tür önermelere verdiği birkaç örnek şöyledir: “Doğru olan şeyin peşinden gidilmeli, yanlış olandan ise kaçınılmalıdır.”, “Doğru aklın dikteleri yerine getirilmelidir.”. Bu önermelerin doğrulukları akılla kavranırken; “Kızgın olan insan sakinleştirilmelidir.” gibi bir önermenin doğruluğu ise deneyimle kavranır. İster akılla bilinsin ister deneyimle, pozitif olmayan ahlak bilimine ait önermelerin doğruluklarını kavramak için vahye ihtiyacımız yoktur.²⁶

Bu bağlamda Ockhamlı, ahlak için iki farklı temel vazeder: Tanrı ve akıl. Bu da ahlaki ilkelerin doğruluk ölçütünün ne olacağı sorusunu gündeme getirir. “Bir eylemin ahlaki doğruluğu Tanrı'ya mı yoksa akla göre mi belirlenecektir?” sorusu burada oldukça kritik bir soru olarak ortaya çıkar.

Verilebilecek en makul cevap, Tanrı'nın emirleriyle aklın emirlerinin asla çatışmayacağı, dolayısıyla da herhangi bir sorunun ortaya çıkmayacağıdır. Bu cevap, ahlak düşünce geleneğinde karşımıza sıklıkla çıkan oldukça işlevsel bir cevaptır. Fakat bu cevap, kendi bağlamı içerisinde tutarlı olsa da Ockhamlı'nın genel anlayışı, özellikle de tümeller konusundaki katı tavrı nedeniyle işlevsiz kalmaktadır. Çünkü bu tür bir yaklaşım her ne kadar Tanrı'nın akıl karşısında üstünlüğünü ima eder görünse de nihayetinde aklın doğru gördüğünü Tanrı'nın da doğru

²⁶ Freppert, *The Basis of Morality*, 15-16; Peter King, “Ockham's Ethical Theory”, ed. Paul Vincent Spade (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 228; Peter S. Eardley, “Conscience and the Foundations of Morality in Ockham's Metaethics”, *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 80/1 (2013), 86.

göreceğini varsayar. Oysaki bu açıkça Tanrı'yı akılla sınırlamak gibi, Ockhamlı'nın hiç de onaylamak istemeyeceği bir sonucu örtük olarak barındırır. Söz gelimi, masum bir insanın öldürülmesi hiç şüphesiz akıl sahibi her insan tarafından ahlaki açıdan kötüdür. Oysaki Ockhamlı'ya göre Tanrı böylesi bir eylemi ahlaki bir iyi haline getirebilir. Çünkü yukarıda temas ettiğimiz nominalist evren telakkisi bunu mümkün kılar. Dolayısıyla her ne kadar pratikte Tanrı'nın emirleriyle aklın emirlerinin çatışmama ihtimali yüksekse de teorik açıdan bu tür bir çatışma mümkündür. Peki, Ockhamlı bu sorunu nasıl çözer? Bu sorunun çözümü ahlaki en yüksek iyi (*to agathon/summum bonum*) meselesini ele almayı gerektirir.

2.1. Ahlaki En Yüksek İyi

Ockhamlı "iyi" kavramının irade edilebilme, seçilebilme ya da arzulanabilme kapasitesini ifade ettiğini düşünür. Buna göre en çok irade edilen, en çok arzulanan ve en çok tercihe şayan olan şey "en yüksek iyi" olmalıdır. En yüksek iyi, sırf kendinde, kendisi için seçilen, arzulanan daha ileri bir gaye için araç kılınamayacak nihai amaçtır. Ockhamlı, içinde bulunduğumuz varlıklar alanına bakıldığında, Tanrı'dan daha fazla bu sayılan nitelikleri haiz başka bir varlık olmadığını savunur. Ona göre yalnızca Tanrı en üstün derecede sevmeye layıktır.²⁷

En yüksek iyi bağlamında ahlakın iki temeli olarak karşımıza çıkan Tanrı ve akıl ilişkisini ele aldığımızda Ockhamlı için çözümün oldukça basit olduğunu görürüz. Zira ihtimaller yelpazesi oldukça sınırlıdır. Bunlar arasındaki en makul cevap, Tanrı iradesinin akıl karşısındaki hiyerarşik üstünlüğüdür. Bu hiyerarşik üstünlük ise Tanrı iradesinin ahlaki açıdan en yüksek iyi olduğunu gösterir.²⁸ Dolayısıyla Ockhamlı'ya göre herhangi bir eylem Tanrı'nın iradesinden, emrinden bağımsız biçimde iyi ya da kötü olamaz. Bir başka deyişle eylemleri iyi ya da kötü yapan şey, Tanrı'nın o eyleme yönelik hitabıdır. Tanrı'nın emrettiği

²⁷ Linwood Urban, "William of Ockham's Theological Ethics", *Franciscan Studies* 33/ (1973), 341-344.

²⁸ Freppert, *The Basis of Morality*, 15-16; King, "Ockham's Ethical Theory", 228; Eardley, "Conscience and the Foundation", 86.

şey iyi, yasakladığı şey kötüdür. Çünkü eylemlerin Tanrı emrinden bağımsız, akılla kavranabilecek değişmez, sabit doğaları yoktur. Zira Ockhamlı'nın nominalist evreninde böylesi değişmez, sabit özlere yer yoktur. Eylemler, kendilerinde ahlaki bir niteliği haiz değildir. Ockhamlı bu duruma örnek olarak kiliseye gitme örneğini verir. Ona göre bir kimse kiliseye dua etmeye gidebileceği gibi, gurur ve gösteriş için de gidebilir. Burada eylemi iyi ya da kötü yapan şey, eylemin sahip olduğu değişmez ahlaki nitelik değil, failin niyetidir. Failin niyetini iyi ya da kötü yapan şey ise niyetin Tanrı iradesi ile olan uyumudur. Eğer niyet Tanrı'nın iradesi ile uyumluysa iyi, değilse kötü olur.²⁹ Dolayısıyla böylesi bir evrende kadir-i mutlak bir Tanrı, doğanın düzenini değiştirebildiği gibi ahlak yasalarını, ahlaki ilkeleri de değiştirebilir. Söz gelimi, hırsızlık eylemi bugün gayri ahlakiyken yarın ahlaki bir yükümlülük haline gelebilir.³⁰ Bu nedenle yapılması gereken şey, en üstün iyi olan Tanrı'yı sevmektir. Tanrı'yı sevmek ise O'nun emirlerine itaat etmek, "Yap!" dediğini yapmak, "Yapma!" dediğini yapmamaktır. Bu, Ockhamlı'ya göre en üstün ahlaki ilkedir.³¹ Çünkü Tanrı'nın emirlerine itaat, Tanrı sevgisinin tek ölçütüdür: "Tanrı'yı sev, dediklerini yap.". Kutsal Kitap'ta Tanrı şöyle buyurur: "Tanrının Rabbi bütün yüreğinle, bütün canınla ve bütün aklınla seveceksin. İşte ilk ve en önemli buyruk budur."³²

Bu noktada Ockhamlı'nın ileri sürdüğü ikinci bir sebep ise insan aklının sınırlı yapısıdır. İnsan aklı sınırlı yapısı nedeniyle kendi kendisine evrensel normlar koyma konusunda eksiktir. Bu, insan aklının kapasitesini aşan bir şeydir. Aklımızın sınırlı yapısı bizi bir yere kadar götürebilir ve artık o noktadan sonra insan harici bir norma ihtiyaç duyar. Ockhamlı bu noktada imanın devreye girerek akla rehberlik ettiğini söyler. Bu bağlam içerisinde akıl, ahlakın öznel normunu, Tanrı irade-

²⁹ William of Ockham, *Philosophical Writings*, ed. & çev. Philotheus Boehner (Indianapolis: The Bobbs-Merrill Co., 1964), 161.

³⁰ Clark, "Ockham on Human and Divine Freedom", 31.

³¹ Suk, "The Connection of Virtues According to Ockham", 28; Freppert, *The Basis of Morality*, 84; King, "Ockham's Ethical Theory", 236.

³² *Kitáb-ı Mukaddes* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2001), Matta 22/27-38.

si ise nesnel ve nihai normunu temsil eder. İşte bu iki norm bir araya gelerek Ockhamlı'nın ahlak sisteminin iki katmanlı yapısını oluşturur.³³

2.2. Akıl

Ockhamlı'ya göre “akıl” daha doğrusu “doğru akıl (*recta ratio/ right reason*)”, Tanrı'dan gelen kutsal bir hediyedir. O, Kutsal Kitap ve Kilise'nin hükümlerinden ya da din adamlarının onayladığı şeyler hariç olmak üzere, bir kimsenin aklını prangaya vurmasını, kişinin aklının yanlış olduğunu söylediği bir şeye inanması için zorlanmasını tehlikeli ve çılgınca bulur.³⁴

Doğru akıl, ahlaki olarak doğru davranışta bulunmamızı sağlayan pratik bilgiyi ifade eder. Söz gelimi, “Cinayet kötüdür.” gibi önermeleri aklımızla biliriz. Ahlak açısından doğru akıl, Ockhamlı için bu tür açık ahlaki önermeleri kavrama yetisi anlamına gelir.³⁵ Bu anlamda, doğru

³³ Freppert, *The Basis of Morality*, 13; King, “Ockham's Ethical Theory”, 236.

³⁴ Boehner, “Introduction”, xviii.

³⁵ King, “Ockham's Ethical Theory”, 236; Urban, “William of Ockham's Theological Ethics”, 321. Doğru akıl kavramı, Ockhamlı'ya özgün olmaktan ziyade Orta Çağ Hıristiyan düşüncesinde sıklıkla karşımıza çıkan bir kavramdır. Clark, bunun nedeni olarak 13. yüzyılda Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinin çevirisinin yapılmasını ve yayılmasını gösterir. 12. yy'ın ikinci yarısına kadar Latin Batı'da 10 kitabın yalnızca ikisi biliniyordu. 1240'lı yıllarda Robert Grosssesteşe eserin tamamını tercüme etti. Burada araştırmacılar arasında Ockhamlı'nın doğru akıl kavramıyla Orta Çağ'da *prudencia* kavramıyla karşılanan *phronesis* mi yoksa daha geniş bir kullanımı mı kastettiğinin net olmadığını ifade ederler. Aslında bu durumun en temel sebebi, Ockhamlı da dâhil Orta Çağ Skolastik düşünürlerin bu kavramın kullanımında çok da dakik davranmamış olmalarıdır. Söz gelimi, Clark “*synderesis* (genel normların sezgiye dayalı bilgisi)”, “*prudencia* (tikel normların bilgisi)” ve “*conscientia* (bireysel ödevlerin, yükümlülüklerin bilgisi)”ni kapsayacak şekilde kullandığını savunurken, Urban ve Osborne ise doğru aklı doğrudan “*prudencia*” kavramı ile özdeş şekilde anlayabileceğini ileri sürer. Açıkçası bu tartışmada görüş bildirecek Grekçe ve Latince bilgisine sahip olmadığımız için buradaki görüşleri aktarmakla yetiniyoruz. Fakat burada Ockhamlı'nın kullandığı “*recta ratio*”nun Aristoteles'teki karşılığı akliselim diyebileceğimiz “*orthos logos*”tur ki bu kavram İngilizcede de “*right reason*” olarak karşlanır. Son tahlilde tercihimizin *Phronesis*'le bu kavramın oldukça yakın hatta aynı anlamda kullanıldığı yönünde olduğuna belirtmeliyiz. Bu konudaki tartışmalar için bk. Clark, “William of Ockham on Right Reason”, 13; Urban, “William of Ockham's Theological Ethics”, 321; Thomas M. Osborne, “Ockham as a Divine-Command Theorist”, *Religious Studies* 41/1 (2005), 3; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Bilge Su Yayıncılık, 2015), 236. Ayrıca “*orthos logos*” kavramının Aristoteles'teki kullanımıyla ilgili bk. D. P. Dryer, “Aristotle's Conception of Orthos Logos”, *The Monist* 66/1 (1983), 106-119; David K. Glidden, “Moral Vision, 'Orthos Logos', and the Role of the 'Phronimos'”, *A Journal for Ancient Philosophy and Science* 28/4 (Araık 1995), 103-128; Leo J. Elders, *The Ethics of St. Thomas* (Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2019), 16.

akıl, ahlaki davranışlar için bir norma, dolayısıyla da ahlak için nesnel bir temele işaret eder gibi görünür. “İşaret eder gibi görünür”, diyoruz çünkü yukarıda da ifade ettiğimiz gibi aklın üstünde yer alan bir otorite olarak her şeyi değiştirme kudretine sahip olan bir Tanrı, asla değişmez bir temelin varlığını imkânsız kılmaktadır. Ockhamlı'nın nominalizminin sonucu, aklın Tanrı'ya itaati ifade eder hale gelmesidir. Çünkü nominalist bir evrende aklın tek başına kavrayabileceği sabit, değişmez özler yoktur.³⁶ Bu durum ayrıca Ockhamlı'nın kendinde açık ahlaki ilkeleri bilmemizi sağlayacak doğuştan getirdiğimiz vicdan gibi bir yeyiyi de reddetmeye zorlar.³⁷ Bu nedenle değişmeyen tek şey, Tanrı iradesine bağlanma mecburiyetidir.

Bu durumda da “Doğru akıl hangi açıdan gereklidir?” sorusu gündeme gelir. Ockhamlı, akli tamamen işlevsiz gibi gösteren bu manzara içerisinde çok zeki biçimde akla bir görev yükler. Bu da aklın, eylemlerin ahlakiliği için bir ön şart olmasıdır. Buna göre fail, bir eylem yapmadan evvel aklın daha doğrusu doğru aklın yardımıyla bir yargı oluşturmalı ve bu yargı doğrultusunda eylemde bulunmalıdır. Böylece eylemin amacı, Tanrı iradesine itaat; bu amacı gerçekleştiren ise doğru aklın dikteleri olmaktadır. Eğer fail eylemi yaparken, doğru aklın bu diktesinden yoksunsa Ockhamlı'ya göre eylem gayri ahlakidir.³⁸ Ockhamlı'nın sisteminde doğru akıl, ilahi emre karşı değildir. Bunlar birbirine muhalif iki rakip norm değildir. Şöyle ki doğru akıl vasıtasıyla Tanrı'ya inanmayan bir pagan, zina ve hırsızlığın yanlış olduğunu bilebilir ve doğru aklın diktelerini takip edebilir. Fakat nihayetinde doğru akıl, eylemlerin doğruluk ya da yanlışlıklarının nedeni değildir. Bu neden Tanrı'dır. Buna göre Ockhamlı ilk olarak açık biçimde doğru aklın Tanrı'nın emrine itaat edilmesini dikte etmesi gerektiğini söyler. Bu da zorunlu olarak doğru aklın diktelerini Tanrı'nın emirleri karşısında ikincil konuma düşürür. Zaten doğru aklın bir eylemin yapılmasını dikte etmesinin nedeni de bu eylemin Tanrı tarafından emredilmiş olmasıdır. Dolayısıyla bir eylem, doğru akıl tarafından emredildiğinde

³⁶ Clark, “William of Ockham on Right Reason”, 15-16.

³⁷ Eardley, “Conscience and the Foundation”, 89.

³⁸ Osborne, “Ockham as a Divine-Command Theorist”, 4.

bu eylemin ahlakiliğinin nedeni değildir, asla olamaz. Hatta öyle ki fail bunun Tanrı tarafından emredildiğini bilmese bile, durum değişmez.³⁹ Kısacası doğru aklın görevi eylemler arasından doğru olanı seçmektir. Buradaki tek kıstası ise Tanrı'nın iradesidir. Bunun ötesinde başka bir görevi yoktur.

Ockhamlı'nın akla yüklediği bu işleve bakıldığında ahlakın temeline ilişkin Ockhamlı tarafından vazedilen iki katmanlı yapı oldukça sorunlu gibi görünür. Çünkü burada görüldüğü üzere Ockhamlı, aklın rolünü tam olarak netleştirmemiştir. Bir taraftan tüm ahlaki ilkelerin nihai standardının Tanrı olduğunu söyleyip Tanrı'ya eylemlere istediği ahlaki niteliği yükleme salahiyeti vermekte, diğer taraftan da insan aklının vahiy olmaksızın bazı ahlaki ilkeleri bilebileceğini söylemektedir. Eğer eylemlerde onları ahlaki olarak iyi ya da kötü yapacak değişmez sabit nitelikler yoksa aklın eylemlerde vahiyden bağımsız biçimde bildiği şey nedir? Tanrı istediği an masum bir insanın öldürülmesini ahlaki olarak iyi yapabilecek kudrete ve özgürlüğe sahipken, akıl bu eylemin ahlaki niteliğini nasıl bilebilecektir?

Modern araştırmacılardan Peter S. Eardley, Ockhamlı'nın ahlak teorisinin bu iki katmanlı yapısını uyuşturmanın araştırmacıları en çok zorlayan nokta olduğunu ifade ederek, dikkat çektiğimiz noktanın altını çizer. Eardley'e göre bu konuda söylenebilecek en makul şey, insanın ahlaki yükümlülüğünün nihayetinde Tanrı iradesine dayandığıdır. Eardley bununla birlikte bir başka hususa da dikkat çekerek Ockhamlı'nın Orta Çağ'ın en büyük mantıkçısı olduğunu unutmamak gerektiğini söyler. Böylesi önemli bir mantıkçının buradaki çelişkiyi kaçırmış olması ona çok da mümkün gelmemektedir.⁴⁰ Her ne kadar Eardley'in dikkat çektiği husus oldukça önemli olsa da büyük bir mantıkçı olmanın asla mantık hatası yapmamayı zorunlu kılmayacağı da açıktır. Kanaatimizce buradaki en makul cevap, Ockhamlı'nın Tanrı'nın insana bahsettiği en büyük hediye olarak gördüğü akli, ahlak alanında atıl bırakmama gayreti içerisinde olduğudur. Zira mevcut du-

³⁹ Osborne, "Ockham as a Divine-Command Theorist", 12.

⁴⁰ Eardley, "Conscience and the Foundation", 78.

rumda insan aklı, vahiy olmaksızın oldukça işlevsiz kalmaktadır. Ayrıca Ockhamlı, ahlaki meselelere bu şekilde yaklaşarak, ilahi buyruk teorisyenlerine yöneltilen en temel eleştiri olan “ahlakın Tanrı’nın keyfine bırakılması” eleştirisinden kaçınmak istemiş olmalıdır.⁴¹

Tartışmanın bu aşaması bizi aklın taalluk ettiği bir başka önemli meseleyi, erdem meselesini incelemeye götürür.

2.3. Erdem

Ockhamlı’ya göre erdem, iradenin doğru aklın dikteleri doğrultusunda edindiği alışkanlıkları ifade eder. Burada seçime dayalı bir eğilim fikri olduğu için, irade ile erdem çok daha yakından ilişkili bir hale gelir. Bir diğer anlamda erdem, Tanrı’nın emrine itaattir. Tanrı’nın emrine karşı gelmek ise ahlaki olarak rezilete, dinen de günaha karşılık gelir. Çünkü ona göre insanın en temel sorumluluğu Tanrı’nın emirlerini yerine getirmektir.⁴² Buradaki temel düstur, failin ahlaki normu muhafaza etmesidir ki bu norm da Tanrı’nın emri, onayı ve iradesidir. Buradan hareketle Ockhamlı’ya göre bir eylemin erdemli olması için iki temel şart vardır: (1) Eylem Tanrı tarafından emredilmiş olmalıdır, zira Tanrı’nın emri olmaksızın eylem erdemli olamaz. (2) Eylem failin özgür iradesi tarafından irade edilmiş olmalıdır. Çünkü Ockhamlı’ya göre ahlaki düzende bir eylemin iyilik ya da kötülüğünden konuşmanın ilk şartı irade özgürlüğüdür. Eğer bir eylem içsel ya da dışsal bir zorlamadan bağışık değilse bu eylem ahlaki değerlendirmeye konu edilemez.⁴³ Bir başka deyişle iradi eylemlerin temelde zorunlu değil, mümkün eylemler, yani aksi ihtimalin daima gündemde olduğu eylemler olması gerekir. Çünkü bir eylem zorunluluk bildirdiği andan itibaren

⁴¹ Fakat bununla birlikte literatürde bu konuda çok ciddi tartışmaların olduğunu ifade etmekte yarar vardır. Söz gelimi, burada benim tercih ettiğim görüşe aykırı bir görüş olarak Ockham’ın ahlakının temelini akıl olduğunu iddia eden bir yazı için şu makaleye bakılabilir: Marilyn McCord Adams, “Ockham on Will, Nature, and Morality”, ed. Paul Vincent Spade (Cambridge: Cambridge University Press, 2006). McCord bu yazısında, ilahi emirle aklın birbirinden ayrılmasının mümkün olmadığını, her ikisinin de aynı sonuçlara ulaştıklarını ifade ederek, doğru aklın ahlakın temeli olduğunu iddia eder. Ona göre Tanrı, insanları özgür olarak yaratmıştır ve insanlar Tanrı’nın verdiği yetilerle kendi davranışlarını düzenleyebilecek kapasiteye sahiptirler.

⁴² Freppert, *The Basis of Morality*, 113; King, “Ockham’s Ethical Theory”, 240.

⁴³ William of Ockham, *Philosophical Writings*, 161.

iradi olmaktan çıkar ve gayri iradi bir niteliğe bürünür. Bu durumda da eylem artık ahlakın konusu olmaktan çıkar.⁴⁴

Hem aklın sınırlı yapısı hem de Tanrı'nın tüm erdemlerin kaynağı olması, fail için kendi iradesini Tanrı'nın iradesine teslim edip bağlamasını ahlaki ve dini bir gereklilik haline getirir. Buradaki anahtar kavram Tanrı sevgisidir. Ockhamlı, Tanrı'yı her şeyden daha fazla, her şeyin üstünde sevmemize yönelik gerekliliğin, O'nun istediklerini istemeyi, istemediklerinden de kaçınmayı failin yaratılmış iradesi için bir zorunluluk haline getirdiğini belirtir.⁴⁵ Eğer Tanrı, sırf kendisi için değil de başka bir nedenden ötürü sevilirse bu durumda Tanrı'nın her şeyin üstünde sevilmediği anlamına gelir. Oysaki Tanrı, asla ama asla araçsallaştırılmayacağı için O'nun sevgisi her şeyin üstünde olmalıdır.

Ockhamlı, failin iradesini Tanrı'nın iradesine ram etmesi hususunda küçük ama önemli bir detaya dikkat çeker. Tanrı, zaman zaman bir şey irade edebilir, fakat aynı şeyi failin irade etmesini istemeyebilir. Mesela Tanrı, ezelde İsa Mesih'in ölümünü irade etmiştir, fakat aynı Tanrı, Yahudilerin onun ölümünü ya da çarmıha gerilmesini istemelerini istememiştir. Yine aynı şekilde Tanrı benim babamın ölümünü irade etmiş olabilir, fakat burada benim babamın ölümünü istememi Tanrı istemez. Bu nedenle eğer Tanrı kendi irade ettiği bir şeyi benim irade etmemi, istememi istememişse ve ben buna rağmen Tanrı'nın irade ettiği şeyi istemişsem günaha girmiş olurum. Tanrı, günaha girmez ama biz gireriz. Bu nedenle ilahi irade eylemin zıddını irade etmemekle yükümlü değildir, çünkü ilahi irade hiçbir şeye karşı sorumlu değildir. Bir şey, sırf Tanrı o şeyi irade ettiği için istenir. Yahudilerin, Mısırlıların mallarını çalmaları onlar için günah değildir. Çünkü Tanrı'nın iradesi bunu istemiştir. Fakat Yahudiler arasında çalma fiilini Tanrı istediği için değil, sırf kendi kötü niyetleriyle yapanlar günaha girmişlerdir, çünkü burada failin iradesini Tanrı'nın iradesine teslim etmediği açıktır.⁴⁶

Ockhamlı, erdem olup olmama açısından eylemler için şu beş aşamadan bahseder:

⁴⁴ William of Ockham, *Philosophical Writings*, 113,160.

⁴⁵ King, "Ockham's Ethical Theory", 237.

⁴⁶ Freppert, *The Basis of Morality*, 120-122.

(i) İlk ve en temel aşama, eylemin başlangıcı ile ilgilidir. Bu aşamanın temel karakteristiğini eylemin doğru aklın dikteleri doğrultusunda yapılması oluşturur. Doğru aklın dikteleri doğrultusunda yapılan eylem bu ilk aşamanın gerektirdiği şartları sağlamış sayılır.⁴⁷

(ii) İkinci aşama, ilk aşamadaki şarta ek olarak niyete sebatın eklendiği aşamadır. Bu aşamada fail, yapmakla yükümlü olduğu bir eylemi gayri ahlaki gerekçelerden ötürü bir kenara bırakmamalıdır. Bunu yapan kişi Ockhamlı'ya göre ahlaki ciddiye almıyor demektir. Bu anlamda ikinci aşamanın birinci aşamaya kattığı en önemli şey, eylemin kötü sonuçlara neden olabileceğini bilse dahi failin doğru aklın diktelerine karşı gelmeyi reddetmesidir. Söz gelimi, ailesinin onuru için bir kimsenin kendi hayatını tehlikeye atması gerekirse, ikinci aşamaya ulaşmış bir failin bundan kaçınmaması beklenir.⁴⁸

(iii) Üçüncü aşama, tabiri caizse niyetin tam olarak ortaya çıkarıldığı aşamadır. Bu aşamada eylemin yalnızca ve yalnızca doğru akıl istediği için yapılması beklenir. Bir başka deyişle eylemin motivasyonu salt ahlaki olmalı, başka herhangi bir amaç için içine karışmamalıdır.⁴⁹

(iv) Dördüncü aşamada eylemin motivasyonu doğru aklın diktesinden Tanrı sevgisine yükselir. Burada artık failin tek motivasyonu Tanrı sevgisidir. Bir eylem artık ancak ve ancak Tanrı emrettiği için yapılır. Ockhamlı'ya göre gerçek erdemli eylem işte budur, yani tek motivasyonu Tanrı sevgisi olan, sırf Tanrı sevgisinden kaynaklanan eylemdir. İlk üç aşama her ne olursa olsun daha çok irade gücü ve irade kontrolüne dayanırken, erdem hala tam gerçek seviyesinde değildir, çünkü hala doğüstü ile temas etmemiştir. Aklın sınırlarının ötesine geçememiştir. İşte eylem aklın sınırlarını aşır Tanrı ile ne zaman temas ederse işte o zaman gerçek, mükemmel erdem seviyesine ulaşılır ki bu da dördüncü aşamada mümkündür.⁵⁰

⁴⁷ Freppert, *The Basis of Morality*, 168; Eardley, “Conscience and the Foundation”, 87; Suk, “The Connection of Virtues According to Ockham”, 23.

⁴⁸ Freppert, *The Basis of Morality*, 168; Eardley, “Conscience and the Foundation”, 87; Suk, “The Connection of Virtues According to Ockham”, 23.

⁴⁹ Freppert, *The Basis of Morality*, 169; Eardley, “Conscience and the Foundation”, 88; Suk, “The Connection of Virtues According to Ockham”, 23-24.

⁵⁰ Freppert, *The Basis of Morality*, 169; Eardley, “Conscience and the Foundation”, 169; Suk, “The

(v) Beşinci ve son aşama oldukça ilginçtir. Okuyucu da hemen fark edecektir ki dördüncü aşamada Tanrı sevgisine ulaşan eylem en mükemmel seviyesine ulaşır. Bu durumda beşinci aşamanın işlevini sorgulamak mantıklı hale gelir. Zira bir eyleme motivasyon olarak Tanrı sevgisinden daha fazla ne katılabilir ki? Ockhamlı, bu aşamayı tarih boyunca karşımıza çıkan kahramanvari eylemleri açıklamak için kullanır. Burada ortak insan doğasının kapasitelerinin ötesine geçilir ya da eylem güçlü biçimde doğal eğilimlerimize karşı gelinerek yapılır. Ockhamlı ilginç bir şekilde yalnızca Hıristiyanların değil, dördüncü aşamayı atlayarak paganların ya da herhangi başka bir inanişe sahip kişilerin de bu aşamaya ulaşabileceklerini ifade eder. Dolayısıyla burada dördüncü aşamanın hilafına eylemin tek motivasyonunun Tanrı sevgisi olması gibi bir zorunluluk yoktur. Eylem, doğru aklın diktelerine dayanabileceği gibi herhangi başka bir motivasyona (onur, cesaret, diğer insanların mutluluğu, vs.) da dayanabilir. Fakat bunun yanında eylem iradi bir eylem olmalıdır. Çünkü burada fail eylemi yerine getirirken doğal eğilimlerine karşı çok ciddi bir mücadele verir ve çoğu zaman eylemi büyük acılara katlanmak pahasına yapar. Temelde eylemin kendisi doğal eğilime karşı değildir, eylemin içinde bulunduğu şartlar bunu gerektirir. Bu şartlar, emrin yerine getirilmesini inanılmaz derecede zorlaştırır. Yalnızca bu tür bir eylem erdemini ancak beşinci aşamasını oluşturabilir ki bu da zaten teknik olarak kahramanlığa tekabül eder. Söz gelimi, hiç kimseye haksızlık yapmayan bir kimse, bir gün birine haksızlık yapmaya zorlansa, bunu reddi halinde aşağılanmaya, dayanılmaz işkencelere uğrasa ve sonunda ateşe atılmayla tehdit edilse bile, bu kişi tüm bunlara göğüs gerip söz konusu eylemi yapmayı reddederse, bu kişinin eylemin beşince aşamasında olduğu söylenebilir.⁵¹

Buraya kadar Ockhamlı'nın ahlak anlayışını genel hatlarıyla ortaya koymaya çalıştık. Ockhamlı'nın ahlak sisteminin bu yapısı bazı önemli sonuçlara ve sorunlara neden olur. Şimdi son bölümde Ockhamlı'nın

Connection of Virtues According to Ockham", 24.

⁵¹ Freppert, *The Basis of Morality*, 170; Eardley, "Conscience and the Foundation", 88; Suk, "The Connection of Virtues According to Ockham", 24-25.

nominalist ahlak anlayışının ortaya çıkardığı sorunların en önemlilerinden birini tartışacağız: “Tanrı’dan nefret etmek mümkün müdür?”

3. Tanrı’dan Nefret Etmek Mümkün Müdür?

Günlük yaşantımızda bu sorunun cevabı net biçimde olumludur. Zira etrafımızda Tanrı’yı reddeden, O’nu yok sayan, inanmayan ve hatta nefret eden insanlarla karşılaşmak mümkündür. Söz konusu bu insanlar bu reddedişlerinin kendi ahlakiliklerine herhangi bir sorun teşkil etmediğini de ifade ederler. Bir başka deyişle Tanrı’ya inanmayan ama ahlaklı olduğunu iddia eden birçok insanla karşılaşmak mümkündür. Bu anlamda “Tanrı’dan nefret etmek mümkün müdür?” sorusu çok da ilginç değildir. Bu soruyu ilginç kılan Ockhamlı’nın sisteminin temelini oluşturan “Tanrı’nın emrettiği iyi, yasakladığı şey de kötüdür.” önermesidir. Bu önermeyle soru birleştiginde ortaya çözülmesi oldukça zor bir mesele çıkar.

Tartışmanın hemen başında şu ayrımı ifade etmek önemlidir: Tanrı’nın bize ahlaki olarak kötü gelen bir şeyi emretmesi ile bu emri kötü bir niyetle, iradeyle emretmesi bambaşka şeylerdir. İkinci durumun Tanrı’nın tanım gereği bir çelişki doğuracağı açıktır. Zira tanım gereği iyi olan Tanrı’nın kötü olması mümkün değildir. Ayrıca Tanrı’nın herhangi bir şeyle kayıtlanmasının da mümkün olmadığını düşündüğümüzde ikinci ihtimalin hemen ortadan kalktığı görülür. Bu nedenle tartışmanın Tanrı’nın bize ahlaki olarak kötü gelen bir şeyi kötücül olmayan bir iradeyle irade ettiği düşüncesi üzerinden yürüyeceğini akılda tutmak önemlidir.

Ockhamlı’nın sisteminde Tanrı mutlak anlamda özgür ve kadir-i mutlak olduğu için eğer isterse, bize ahlaki olarak kötü gelen bir şeyi emredebilir. Sadece emretmekle kalmaz, Tanrı bu fiili emrettikten sonra artık bu fiil bizim için kötü olma vasfını da yitirir. Yukarıda verdiğimiz İsrailoğulları’nın Mısırlıların mallarını Tanrı’nın emriyle çalmaları bunun en bariz örneğidir.⁵² Ockhamlı’ya göre Tanrı’nın mezkûr emrinden sonra İsrailoğulları’nın bu çalma eylemi artık ahlaki olarak kötü

⁵² *Kitâb-ı Mukaddes*, Mısırdan Çıkış 12/36.

değil, iyidir. Hatta daha da ilginç Tanrı'nın emrinden sonra çalmama fiili ahlaki olarak kötüdür. Çünkü Tanrı'nın her emri iyi ve adildir. Bu nedenle Tanrı, Mısırlıların soyulmasını emretmişse, bu emir kötü olamaz. Dolayısıyla burada İsrailoğulları'nın hırsızlıkla suçlanmaları, günah işlemekle itham edilmeleri mümkün değildir.⁵³ Benzer bir örnek olarak da Tanrı'nın Hz. İbrahim'den oğlunu kurban etmesini istemesi gösterilebilir. Ockhamlı bununla birlikte bu tür emirlerin uç durumlar olduğunu, sürekli olarak bu tür emirlerin Tanrı tarafından buyrulmayacağı, bu tür durumların özel olarak vahiyle bildirildiğini de belirtir.⁵⁴

Görüldüğü üzere buraya kadar herhangi bir sorun yoktur. Sorun bu aşamadan sonra başlamaktadır.

Kanaatimizce Ockhamlı'nın ahlak sisteminin en özgün ve aynı zamanda en sorunlu kısmı Tanrı sevgisi meselesidir. Buradaki temel sorun, Tanrı sevgisinin sırf kendinde iyi olabilmesi için Tanrı'nın emrine muhtaç olup olmadığıdır. Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Ockhamlı'ya göre insan Tanrı'yı sevmekle yükümlüdür. Bu tür bir eylem aynı zamanda zorunlu olarak da erdemli bir eylemdir. Tanrı'yı sevme diğer her şeyden üstün olarak kendinde iyidir. Bu eylem her ne zaman ve her nasıl olursa olsun iyidir, diğer eylemlerin iyiliklerinin dayandığı temeldir ki buna iradi eylemlerin iyiliği de dâhildir.⁵⁵ Çünkü bu eylemin herhangi bir durumda rezilet olması mümkün değil gibi görünmektedir. Bir diğer deyişle, yaratılmış bir iradenin bu eylemi erdem olarak kabul etmeksizin eylemesi imkânsızdır. Zaten Ockhamlı'nın bu konudaki ifadeleri oldukça nettir: “[Tanrı sevgisi] erdemli olmaktan başka ihtimali olmayan ve yaratılmış bir iradenin erdemli olmaksızın eyleyemeyeceği bir eylemdir.”⁵⁶ Ockhamlı'ya göre kötü bir niyetle yapılamayacak tek bir iradi eylem vardır, o da Tanrı'yı sevmektir.⁵⁷

İşte sorun tam da bu noktada kendisini göstermektedir. Ockhamlı, bir taraftan Tanrı'nın emri olmaksızın herhangi bir şeyin iyi olamaya-

⁵³ Freppert, *The Basis of Morality*, 130.

⁵⁴ King, “Ockham's Ethical Theory”, 239.

⁵⁵ William of Ockham, *Philosophical Writings*, 163.

⁵⁶ William of Ockham, *Philosophical Writings*, 162.

⁵⁷ William of Ockham, *Philosophical Writings*, 163.

çağını ifade ederken, Tanrı sevgisinin ise zorunlu olarak erdemli olması gereken, aksi düşünülemez bir eylem olduğunu ifade eder. Çözülmesi gereken sorun buradadır.

İlk olarak ifade etmek gerekir ki Tanrı sevgisi emre konu olamaz. Çünkü Tanrı sevgisi zaten önceden varsayılmak zorundadır. Şöyle ki meşru bir yasa koyucu “Verdiğim tüm emirlere itaat edilmelidir.” şeklinde bir emir verdiğinde, bu emir fuzuli bir emir değildir. Çünkü bu emir öncesinde meşru otoriteye itaat var sayılmıştır. Dolayısıyla itaat zaten burada Tanrı’nın istediği şeyi yapmak anlamına gelir. Burada “Bunu bizden Tanrı ister.” ifadesiyle “Tanrı sevgisinden dolayı” ifadesi aynı şeydir. Bu nedenle her şeyin üstünde olan Tanrı sevgisi, Tanrı her neyi isterse istesin, bu şeyin yapılmasını da içeren bir sevgidir. Bu nedenle Ockhamlı’ya göre sevgi ile itaat meşru biçimde birbirinin özdeşi olarak kabul edilmelidir.⁵⁸

Buradaki temel mesele, değişmez sabit özlerin olmadığı bir evrende, bir eylemin özsel olarak erdemli ve iyi olduğunun Ockhamlı tarafından kabul edilmesinin sistem açısından bir istisna teşkil edip etmediğidir. Bu açıdan meseleye bakıldığında söz konusu yaklaşım onun hem nominalizmi ile tezat teşkil eder hem de Tanrı’nın iradesinin bu eylemi kötü yapamayacağı imasını barındırır. Bir başka deyişle eğer “Tanrı kendisinden nefret edilmesini isterse, artık Tanrı’yı sevmek kötü bir eylem haline gelir mi?” sorusunun cevabı, Ockhamlı’nın genel yaklaşımı göz önüne alındığında “hayır” gibi durmaktadır. Fakat sistemin geneline baktığımızda cevabın “evet” olması gerekir. Her ne kadar Étienne Gilson, Ockhamlı’nın “Descartes dışında Tanrı’nın isteseydi kendisinden nefret etmenin övgüye layık bir eylem olacağını savunan ilk kişi”⁵⁹ olduğunu söylese de kanaatimizce mesele bu kadar net değil gibidir. Çünkü Ockhamlı’ya göre Tanrı’yı sırf kendinde sevmek demek Tanrı’nın emirlerini her ne olursa olsun yerine getirmek demektir. Bu nedenle eğer Tanrı, kendisinden nefret edilmesini emrederse, bu emir yerine getirilmelidir. Fakat bu durumda ortaya çelişkili bir durum çıkar.

⁵⁸ Freppert, *The Basis of Morality*, 123–124.

⁵⁹ Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, 631.

Bu çelişkinin nedeni yukarıda ifade edilen Ockhamlı'nın hem hiçbir surette Tanrı'yı sevme eyleminin kötü olamayacağını söylemesi hem de Tanrı'nın emrinin bir şeyi iyi ya da kötü yapan tek norm olduğunu kabul etmesidir. Bu durumda Tanrı'dan nefret etme eylemi Tanrı emrettiği için iyi olurken, diğer yandan da bu emrin çeliştiği olan Tanrı'yı sevme eylemi kötü olmak durumundadır. Bu çelişkiden kurtulmanın tek bir yolu vardır, o da Tanrı'nın böylesi bir emri asla vermeyeceğidir. Fakat bu yol da meseleyi çözmez, çünkü bu kez de Tanrı'nın kadir-i mutlaklığı sınırlanmış olur ki bu Ockhamlı'nın sisteminde kabul edilebilecek bir durum değildir.

Görüldüğü üzere mesele oldukça çetrefillidir. Aslında bu sorundan böylesi bir emrin çelişki içerdiğini söyleyerek kurtulmak mümkündür. Ancak Ockhamlı'nın Tanrı'nın böyle bir emri verebileceğini kabul etmesi, bu ihtimali ortadan kaldırır. O, Tanrı'nın herhangi bir çelişkiye düşmeksizin böyle bir emir verebileceğini savunur.

Geriye tek bir çözüm kalmaktadır o da meseleye fail açısından bakmak, zira görüldü ki emrin verilmesinin Tanrı açısından herhangi bir sorunlu kısmı yoktur. Ockhamlı da meseleye bu açıdan yaklaşır ve yaratılmış bir iradenin bu emri yerine getiremeyeceğinin ileri sürer. Çünkü bu emrin yerine getirilmesi teknik olarak Tanrı'nın her şeyin üstünde sevilmesini gerekli kılar. Zira Tanrı'nın her şeyden fazla sevilmesi Tanrı her neyi isterse onu sevmeyi ve irade etmeyi zorunlu olarak beraberinde getirir. Fakat Tanrı'nın hem bu şekilde sevilmesi hem de söz konusu nefret etme emrinin yerine getirilmesi imkânsızdır. Dolayısıyla Ockhamlı'ya göre Tanrı'yı her şeyin üstünde seven bir kimse aynı anda Tanrı'yı hem sevip hem de sevmemezlik edemez.⁶⁰

Böylece Ockhamlı ortaya koyduğu bu çözümle sisteminde örtük biçimde bir istisnaya yer açmış olur. Aslına bakılırsa bu, Ockhamlı'nın sisteminde çözüm için açık kalan tek kapıdır. Ockhamlı, bu kapıdan geçerek, Tanrı açısından teoride böyle bir emrin verilmesinin mümkün olduğu fakat pratik/ahlaki zeminde ise bunun gerçekleşmesinin imkânsız olduğunu kabul eder. Çünkü bu emir aynı anda Tanrı'yı hem

⁶⁰ William of Ockham, *Philosophical Writings*, 163.

sevmesini hem de nefret etmesini gerektirir ki bu da en temel mantık kuralını ihlaldir. Zira Tanrı'yı sevmeyen biri emri yerine getirmez, emre karşı kayıtsızlık gösterir, Tanrı'yı seven kişi ise aynı anda Tanrı'yı hem sevip hem de nefret edemez. Tanrı'dan nefret etmenin mümkün olduğunun varsayıldığı bir evrende diğer tüm ahlaki emirler zeminlerini kaybedecektir. Son tahlilde Ockhamlı, Tanrı'nın kendisinden nefret edilmesi ile ilgili bir emri verebileceğini kabul ederek teorik zeminde nominalist sisteminde tutarlılığı muhafaza etmeyi başarırken, örtük olarak Tanrı'yı sevmenin zorunlu biçimde erdemli olduğunu kabul ederek de sisteminde bir istisnaya yer açmak durumunda kalmıştır.

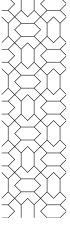
Değerlendirme

Ockhamlı William, Orta Çağ'daki teolojik tartışmaların genel hattını belirleyen tümeller meselesinde nominalist yaklaşımı benimseyerek, tümellerin insan zihni dışında hiçbir surette var olamayacaklarını savunur. Onun bu yaklaşımı teoloji ve ahlaka ilişkin görüşlerini de oldukça önemli biçimde etkiler. Evrenin yaratıcısı olan kadir-i mutlak Tanrı, evrende her türlü tasarruf sahibidir. İstedliğini yapma özgürlüğüne sahip olan Tanrı, aynı zamanda ahlaki ilkelerin kaynağı ve nihai standardıdır. Bu bağlamda Tanrı'nın iradesiyle uyumlu olan eylemler erdemli olurken, aksi durumdaki eylemler rezilet olmak durumundadır. Tanrı, mutlak kudretiyle hırsızlık gibi gayri ahlaki bir eylemi ahlaki hale getirebilir. Böylesi bir düzlemde Ockhamlı'nın ahlak anlayışı için temel mesele değişmez, sabit ve her durumda ahlaki olan bir eylemin olup olmayacağıdır. Ockhamlı için Tanrı sevgisi bu türdendir. Her durumda ahlaki olmayı devam ettiren yegâne eylem budur. Bu noktada çalışmamız açısından temel sorun Tanrı'nın, böylesi bir bağlamda kendisinden nefret edilmesini emredip emredemeyeceğidir. Bu soruya verilebilecek en makul cevap, Tanrı'nın teorik olarak böylesi bir emri verebileceği fakat insanın bu emri pratikte uygulayamayacağıdır. Çünkü bu emrin yerine getirilmesi insanın aynı anda hem Tanrı'yı her şeyin üstünde sevmesini hem de O'ndan nefret etmesini gerektirir ki böylesi bir şey de mümkün değildir.

Kaynakça

- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. çev. Saffet Babür. İstanbul: Bilge Su Yayıncılık, 2015.
- Boehner, Philotheus. "Introduction". *Ockham - Philosophical Writings*. Indianapolis: The Bobbs-Merrill Co., 1964.
- Clark, David W. "Ockham on Human and Divine Freedom". *Franciscan Studies* 38/ (1978), 122-160.
- Clark, David W. "William of Ockham on Right Reason". *Speculum* 48/1 (1973), 13-36.
- Çapak, İbrahim. *Porphyrios ve İbn Sina Mantiğında Tümelles*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2011.
- Çotuksöken, Betül - Babür, Saffet. *Ortaçağda Felsefe*. Ankara: Bilge Su Yayıncılık, 2007.
- Dryer, D. P. "Aristotle's Conception of Orthos Logos". *The Monist* 66/1 (1983), 106-119.
- Eardley, Peter S. "Conscience and the Foundations of Morality in Ockham's Metaethics". *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 80/1 (2013), 77-108.
- Elders, Leo J. *The Ethics of St. Thomas*. Washington D. C.: The Catholic University of America Press, 2019.
- Freppert, Lucan. *The Basis of Morality According to Willian Ockham*. Chicago: Franciscan Herald Press, 1988.
- Gilson, Etienne. *Ortaçağda Felsefe*. çev. Ayşe Meral. İstanbul: Kabalcı Yayınları 2007, 2019.
- Glidden, David K. "Moral Vision, 'Orthos Logos', and the Role of the 'Phronimos'". *A Journal for Ancient Philosophy and Science* 28/4 (Aralık 1995), 103-128.
- King, Peter. "Ockham's Ethical Theory". ed. Paul Vincent Spade. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Klima, Gyula. "Nature: the Problem of Universals". *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*. ed. A. S. McGrade. London: Cambridge University Press, 2003.
- Klocker, Harry R. "Ockham and Divine Freedom". *Franciscan Studies* 45/ (1985), 245-261.

- McCord Adams, Marilyn. "Ockham on Will, Nature, and Morality". ed. Paul Vincent Spade. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Ockham, Guillelmus de. "Terimler Üzerine". çev. Saffet Babür - Betül Çotuk-söken. *Ortaçağ'da Felsefe*. Ankara: Bilge Su Yayıncılık, 2007.
- Osborne, Thomas M. "Ockham as a Divine-Command Theorist". *Religious Studies* 41/1 (2005), 1-22.
- Porphyrios. "Isagoge". çev. Paul Vincent Spade. *Five Texts on the Mediaeval Problem of Universals: Porphyry, Boethius, Abelard, Duns Scotus, Ockham*. ed. Paul Vincent Spade. Indianapolis: Hackett Publishing, 1994.
- Spade, Paul Vincent. "Introduction". çev. Paul Vincent Spade. *Five Texts on the Mediaeval Problem of Universals: Porphyry, Boethius, Abelard, Duns Scotus, Ockham*. ed. Paul Vincent Spade. Indianapolis: Hackett Publishing, 1994.
- Spade, Paul Vincent. "Ockham's Nominalist Metaphysics: Some Main Themes". ed. Paul Vincent Spade. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Suk, Othmar. "The Connection of Virtues According to Ockham". *Franciscan Studies* 10/2 (1950), 91-113.
- Urban, Linwood. "William of Ockham's Theological Ethics". *Franciscan Studies* 33/ (1973), 310-350.
- William of Ockham. "Five Questions on Universals from His *Ordinatio*". çev. Paul Vincent Spade. *Five Texts on the Mediaeval Problem of Universals: Porphyry, Boethius, Abelard, Duns Scotus, Ockham*. ed. Paul Vincent Spade. Indianapolis: Hackett Publishing, 1994.
- William of Ockham. *Philosophical Writings*. ed. Philotheus Boehner. çev. Philotheus Boehner. Indianapolis: The Bobbs-Merrill Co., 1964.
- Kitâb-ı Mukaddes*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2001.



ÜMMÎ ŞEYH TÂHİRZÂDE İLE MUSA B. TÂHİR TOKÂDÎ ÜZERİNE BİR İNCELEME: MUSA B. TÂHİR TOKÂDÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

A Study on Ummi Sheikh Tâhîrzâde and Musa b. Tâhîr Tokâdî: Musa b. Tâhîr Tokâdî's
Life and Works

Müzekkir KIZILKAYA

Dr. Öğr. Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü,
Tokat/Türkiye.

*Assist. Prof., Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Theology Department of Basic Islamic Sciences,
Tokat/Turkey.*

muzekkir.kizilkaya@gop.edu.tr, Orcid: 0000-0002-1774-8774.

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 25 Temmuz/July 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 01 Aralık/December 2021

Yayın Tarihi / Published: 31 Aralık/December 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2021

Cilt / Volume: 20 Sayfa/Pages: 175-200

Atrf / Citation: Kızilkaya, Müzekkir. "Ümmî Şeyh Tâhîrzâde ile Musa b. Tâhîr Tokâdî Üzerine Bir İnceleme: Musa b. Tâhîr Tokâdî'nin Hayatı ve Eserleri [A Study on Ummi Sheikh Tâhîrzâde and Musa b. Tâhîr Tokâdî: Musa b. Tâhîr Tokâdî's Life and Works]". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]*-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER] 20 (Aralık/December 2021): 175-200.

<https://doi.org/10.51553/bozifder.974202>

Etik Beyan/ Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Müzekkir Kızilkaya**).

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Öz

Halvetiliğin kurucusu Ömer Halvetî'dir. Ancak Halvetiliğin yayılması Pîr-i Sâni Yahyâ-yı Şîrvânî ile olmuştur. Şîrvânî'nin halifelerinden Pîr Muhammed Erzincânî, Dede Ömer Rûşenî, Molla Ali Halvetî ve Habib Karamânî gibi dervişler Halvetiliği Anadolu'da yaymaya çalışan ilk şeyhlerdir. On beşinci yüzyılda Halvetiliğin girdiği ilk şehirlerden biri Amasya'dır. Pîr İlyâs'ın çaba ve gayretleri sonucunda on beşinci yüzyılda Amasya'da Halvetilik yayılmaya başlamıştır. Pîr İlyâs'ın kendisi kadar halifesi Ümmî Şeyh Tâhîrzâde de Halvetilik tarihi açısından önemli bir şahsiyettir. Birçok kaynakta ve günümüz çalışmalarında Tâhîrzâde'nin Musa b. Tâhîr Tokâdî ile aynı kişiler olduğu iddiasına rastlanmaktadır. Ancak Tokâdî, Bayramî-Şemsî bir sûfidir. Kastamonu'da sancak beyliği yapan İkinci Bayezid'in Şehzade Mahmud'dan doğma torunu Şehzade Orhan'a eserlerini takdim etmiştir. Burada Şehzade Orhan'ın kim olduğu da yeterince açık değildir. Zira Tokâdî'nin yaşadığı yüzyılda (1400-1550 arasında) Orhan isminde üç farklı şehzade vardır. Dolayısıyla Tokâdî eserini hangi şehzadeye takdim etmiştir? Şehzade Orhan ismi de bu noktada problem teşkil etmektedir. Gerek Şehzade Orhan'ın kimliğinin gerekse Tokâdî'nin Tâhîrzâde'den farklı kişi olduğunun tespitinde müellifin kendi eserleri çok önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Tokâdî, eserlerinde açık ve anlaşılır ifadelerle şeyhinin Kastamonulu Bayramî-Şemsî Şeyh Muhammed Efendi (Acı Çorba) olduğunu zikretmektedir. Şeyh Muhammed'in şeyhi Hamzatü'ş-Şâmî, onun hocası ise Fazlullah b. Akşemseddin'dir. Ulaştığımız bu bilgiler ve diğer kaynakların verdiği bilgiler neticesinde iki sûfinin farklı dönemlerde yaşadıkları ve farklı tarikatlara mensubiyetleri bilgisi ortaya çıkmıştır. Müellifin eserlerini takdim ettiği Şehzade Orhan'ın kimlik bilgisine dair değerlendirme yeni bilgi ve belgeler çerçevesinde yeniden ele alınıp elde edilen bulgular çerçevesinde tartışılarak ilim dünyasına naçizane bir katkı sağlamak amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Halvetiyye, Bayramî-Şemsîyye, Tâhîrzâde-Tâhîr Tokâdî, Şehzade Orhan.

Abstract

The founder of Khalwatiyya is Ömer Khalwatî. However, the spread of Khalwatiyya was with Pîr-i Sâni Yahyâ-yı Şîrvânî. Dervishes such as Pîr Muhammed Erzincânî, Dede Ömer Rûşenî, Molla Ali Khalwatiyya and Habib Karamanî, who were among the caliphs of Shirvani, were the first sheikhs who tried to spread the Khalwatiyya in Anatolia. As a result of the efforts and efforts of Amasya Pîr Ilyas, one of the first cities where Khalwatiyye entered in the fifteenth century, Khalwatiyya began to spread in Amasya in the fifteenth century. Ümmî Sheikh Tâhîrzâde, the caliph of Pîr İlyas as well as himself, is an important figure in the history of the Khalwatî. In many sources and in today's studies, Tâhîrzâde's Musa b. There are allegations that they are the same people as Tâhîr Tokâdî. However, Tokâdî is a Bayramî-Shamsî Sûfî. He presented his works to Shahzadah Orhan, the grandson of Bayezid the Second, who was the sanjak principality in Kastamonu, and was born from Shahzadah Mahmud. Here, it is not clear enough who Shahzadah Orhan is. For, in the century Tokâdî lived (between 1400 and 1550), there were three different princes named Orhan. Therefore, to which prince did Tokâdî present his work? The answer to his question posed a problem. The author's own works contain very important information in determining both the identity of Shahzadah Orhan and the fact that Tokâdî is a different person from Tâhîrzâde. In his works, with very clear and understandable expressions, Sheikh Muhammed Efendi (Bitter Soup), whose sheikh was Bayramî-Şemsî from Kastamonu,

his sheikh Hamzatü'ş-Şamî and Fazlullah b. He mentions Akşemseddin. As a result of this information we have obtained and the information given by other sources, it has emerged that the two Sûfîs are different people. The purpose of this study is to make a humble contribution to the world of science by determining that Tâhirzâde and Musa bin Tâhir Tokâdî are different people and re-evaluating who Shahzadah Orhan is, to whom the muellif presented his works, within the framework of the new information and documents we have reached.

Keywords: Sûfîsm, Khalwatîyya, Bayramî-Shamsî, Tâhirzâde-Tâhir Tokâdî, Shahzadah Orhan.

Giriş

Kaynaklar Halvetîliğin Anadolu'ya geldiği yıllarda, Tâhir Tokâdî ve Musa b. Tâhir Tokâdî isminde iki sûfiden bahsetmektedir. O dönemi ele alan eserler ve muahhar kaynaklar bu iki şahsı aynı kişi olarak zikretmektedir. Söz konusu eserlerden alınan malumata göre Tâhirzâde'nin on beşinci yüzyılın ilk yarısında Musa b. Tâhir Tokâdî'nin ise on beşinci yüzyılın son yarısında yaşadığı anlaşılmaktadır. Musa b. Tâhir Tokâdî'nin doğumu ve vefat tarihi bilinmemekle birlikte Kastamonu sancak beyliği yapan İkinci Bayezid'in oğlu Şehzade Mahmud'un mahdumu Şehzade Orhan döneminde hayatta olduğu kendi eserlerinden anlaşılmaktadır. Tâhirzâde hakkında kaynaklarda yok denecek kadar az bilgi vardır. Çalışmamızda öncelikle müellifin kendi eserleri olmak üzere döneme ait eserler, muahhar kaynaklar ve Osmanlı tarihine dair kitaplardan istifade edilmeye çalışılmıştır. Bibliyografik kaynaklar ve Halvetîlik hakkında yazılmış kaynak eserler incelenmiş, her iki sûfî hakkında yeni bulgular ortaya çıkarılmaya gayret edilerek konuyla ilgili bilgi karışıklığı biraz olsun giderilmeye çalışılmıştır. Yapılan araştırmalar sonucunda elde edilen bilgiler sentezlenerek yeni verileri ilim dünyasına sunmak amaçlanmıştır. Netice itibarıyla iki farklı sûfî ilim dünyasına yeniden tanıtılma gayesi güdülmüştür.

1. Musa b. Tâhir Tokâdî'nin Yaşadığı Dönem

Musa b. Tâhir Tokâdî'nin yaşadığı dönem on beşinci yüzyılın son yarısı ile on altıncı yüz yılın ilk yarısına tekabül etmektedir. Tokâdî'nin hayatını ele almadan önce yaşadığı zaman dilimi hakkında bir değerlendirme yapmanın dönemin dinî ve tasavvufî durumunu anlamada daha

yararlı olacağı düşünülmektedir. Bu dönem, Osmanlı'nın en parlak dönemidir. Fatih Sultan Mehmed, İkinci Bayezid, Yavuz Sultan Selim ve Kanûnî Sultan Süleyman'ın padişahlık yaptığı bu süreçte Osmanlı sınırları en geniş alana yayılmış, kültür ve medeniyete dair önemli eserler ortaya çıkmıştır. Özellikle mimârî alanda şaheserler verilmiştir. Bu dönem tarikatlar tarihi açısından da mühim şahsiyetlerin yetiştiği, birçok tekke ve zâviyenin inşa edildiği dönemdir. Tarikatların birçoğu payitaht İstanbul'da tekke ve zâviyelerini açmış ve irşat faaliyetlerine bu dönemde başlamıştır. İstanbul ile sınırlı kalmayan bu faaliyetler Anadolu'nun birçok şehrinde kendini göstermiştir. Amasya, Tokat ve Kastamonu da bu şehirlerdendir. Halvetîlik ve Bayramî-Şemsîlik açısından mühim olan bu şehirler, tasavvuf tarihi açısından önemli şahsiyetler yetiştirmiştir. Araştırmamıza konu olan Tâhîrzâde ve Musa b. Tâhîr Tokâdî isimli sûfilerin her ikisi de Tokat'ta yaşamıştır. Diğer taraftan, Tâhîrzâde'nin Amasya ile Musa b. Tâhîr Tokâdî'nin ise Kastamonu ile irtibatı tespit edilmiştir. Tokâdî'nin şeyhi Şeyh Muhammed Kastamonî ve Tokâdî'nin eserlerini takdim ettiği sancak beyi Şehzade Orhan bu dönemde Kastamonu'da yaşamaktadır.¹ Bu aşamada Şehzade Orhan hakkında bilgi vermek gerekmektedir.

1.1. Şehzade Mahmud Dönemi ve Oğlu Şehzade Orhan

Şehzade Mahmud, İkinci Bayezid'in en küçük oğludur. Kastamonu'da sancak beyliği yapmıştır. Yaşadığı dönemde Kastamonu'da oldukça önemli eserler yaptırmış ve arkasında izler bırakmıştır.² Manisa sancak beyliğine gönderilmesinden sonra yerine oğlu Şehzade Orhan getirilmiştir.

1.2. Şehzade Mahmud'un Ailesi ve Çocukluğu

İkinci Bayezid'in sekiz oğlu vardır. En büyüğü Abdullah'tır. Di-

¹ Mehmet Hemdem Çelebi Solakzade, *Solakzade Tarihi*, haz. Vahit Çubuk (Ankara, 1989), 369; Hoca Sâdeddin, *Tâcü't-tevârih*, haz. İsmet Parmaksızoğlu (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992), 4/112; Cevdet Yakupoğlu, "II. Bayezid'in Oğlu Şehzade Mahmud'un Hayatı ve Faaliyetleri", *Zonguldak Karaelmas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/12 (2010), 319-339.

² Solakzade, *Solakzade Tarihi*, 369; Hoca Sâdeddin, *Tâcü't-tevârih*, 4/112; Yakupoğlu, "II. Bayezid'in Oğlu Şehzade Mahmud'un Hayatı ve Faaliyetleri", 319-339.

ğerleri ise Şehinşah, Ahmed, Korkud, Selim, Mehmed, Âlemşah ve Mahmud'dur. Şehzadelerden Ahmed, Korkud ve Selim hariç diğer şehzadeler Sultan İkinci Bayezid'den önce vefat etmişlerdir.³ Şehzade Mahmud, İkinci Bayezid'in en son dünyaya gelen oğludur. Şehzade Mahmud dışındaki şehzadeler çalışmanın konusu dâhilinde olmamasından dolayı onlar hakkında bilgi verilmeyecektir.

Şehzade Mahmud'un annesinin adı Valide Sultan Bülbül Hâtun'dur. Bülbül Hâtun'un Lâdik'te⁴ çeşitli hayratları vardır. Cami ve imareti, yine Lâdik'te kurduğu vakıflar, Amasya'da inşa ettirdiği cami, mes-cit, sıbyan mektebi ile bunlara ait vakıflar, Bursa'da inşa ettirdiği tür-be bunlardan bazılarıdır. 1515 yılında vefat eden Bülbül Hâtun, kocası II. Bayezid ve Şehzade Mahmud'dan (Yavuz Sultan Selim tarafından bertaraf edilen oğlu) sonra vefat etmiş, Bursa-Muradiye'deki türbe-sine defnedilmiştir. Bülbül Hâtun'dan, Şehzade Mahmud ile birlikte Şehzade Ahmed, Gevher-Melik Sultan, Hundî Sultan, Hatice Sultan ve Şah Sultan dünyaya gelmiştir.⁵ Şehzade Mahmud, İkinci Bayezid'in Amasya'da sancak beyliği yaptığı zamanda dünyaya gelmiştir. Doğum tarihi 880/1475-1476 yılına tekabül etmektedir.⁶

Şehzade Mahmud'un çocukluğu Amasya'da geçmiştir. Amasya, Osmanlı'nın on beşinci yüzyıldaki Anadolu sancak beyliklerinin en önemlilerindedir. İdari, ilmî ve edebî bakımdan önemli bir konuma sahip olan Amasya, o dönemde şehzadelerin eğitimi açısından oldukça önemli bir sancaktır.⁷

Amasya'daki hayatından sonra Kastamonu sancak beyliğine gön-derilen Şehzade Mahmud bir süre bu görevde kalmıştır. Şehzade Mahmud'un oğullarından biri de Şehzade Orhan'dır. Musa b. Tâhir

³ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi II* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1998), 234.

⁴ Lâdik, günümüzde Samsun iline bağlı bir ilçedir. Eserde yer alan ifadelerden o dönemde Kastamonu'ya bağlı bir yerleşim yeri olduğu anlaşılıyor.

⁵ M. Çağatay Uluçay, *Padişahların Kadınları ve Kızları* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1985), 22, 27; Yılmaz Öztuna, *Devletler ve Hanedanlar* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1996), 142-154.

⁶ Solakzade, *Solakzade Tarihi*, 369; Hoca Sâdeddin, *Tâcü't-tevârih*, 4/112.

⁷ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Sancağa Çıkarılan Osmanlı Şehzadeleri", *Belleten*, 37/156, (1975), 667; Joseph Von Hammer, *Osmanlı Tarihi*, çev. Mehmet Ata (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı 1991), 1/51; Muzaffer Doğanbaş, *Amasya'da Sancak Beyliği Yapmış Şehzadeler*, *Yar ile Gezdiğim Dağlar, Amasya* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları 2014), 230.

Tokâdî hakkındaki karışıklığın meydana gelmesinde Şehzade Orhan isminin büyük etkisi vardır. Şehzade Orhan isminde birkaç kişi olması Musa b. Tâhir Tokâdî'nin hakkındaki bilgilerde de karışıklığa neden olmaktadır. İkinci Murad'ın oğlu Fatih Sultan Mehmed'in kardeşi Şehzade Orhan, İkinci Bayezid'in oğlu Şehzade Mahmud'un oğlu Şehzade Orhan ve Kanûnî Sultan Süleyman'ın Hürrem Sultan'dan doğan oğlu Şehzade Orhan vardır. Tokâdî eserlerini Şehzade Orhan'a takdim ettiğini dile getirmiş ancak Şehzade Orhan'ın kimlik bilgisini vermemiştir. Yapılan çalışmalar sonucunda Şehzade Orhan'ın İkinci Bayezid'in oğlu, Kastamonu sancak beyliği yapmış olan Şehzade Mahmud'un oğlu Şehzade Orhan olduğu tespit edilmiştir. Yani Şehzade Mahmud Yavuz Sultan Selim'in kardeşidir. Tarihî veriler Musa b. Tâhir Tokâdî'nin yaşadığı dönemin Şehzade Mahmud'un oğlu Şehzade Orhan'ın Kastamonu sancak beyliği yaptığı dönemi doğrulamaktadır. Bu bilgiyi destekleyen açıklama *Feyzü'l-kudsiyye* adlı eserinin Süleymaniye Kütüphanesinde Hacı Mahmud Bey kısmında 2803 yeni kayıt numarasıyla kayıtlı nüshanın 3b varlığında yer verilen bilgide eserin Şehzade Orhan b. Mahmud b. Bayezid'e takdim edildiği yazılmıştır:

“*Sultan ibnü's-sultan Sultan Orhan Mahmud b. Bâyezîd Hân halledallâhu mülkehû ve eyyede saltanatehû...*”⁸

2. Musa b. Tâhir Tokâdî'nin Hayatı

Tokatlı olduğu bilinen Tokâdî'nin doğum tarihine dair kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır. Babasının adının Tâhir olduğu künyesinden anlaşılmaktadır. Eserleri *Manıku'l-ğayb*⁹ ve *Feyzü'l-kudsiyye*'de¹⁰ tam künyesi Musa b. Şeyh Tâhir Tokâdî olarak geçmektedir. İkinci Bayezid döneminde yaşamıştır. O, eserlerinin dibacesinde telifâtını İkinci Bayezid'in en küçük oğlu Mahmud'un mahdumu Şehzade Orhan'a ithaf ettiğini belirtmektedir.¹¹ Tokâdî'nin yaşadığı dönemde hem Şehza-

⁸ Musa b. Tâhir Tokâdî, *Feyzü'l-kudsiyye* (Manisa: İl Halk Kütüphanesi, 45 Hk 5836/3), 3b.

⁹ Musa b. Tâhir Tokâdî, *Manıku'l-ğayb* (Manisa: İl Halk Kütüphanesi, 45 Hk 2939/2), 1b.

¹⁰ Tokâdî, *Feyzü'l-kudsiyye* (45 Hk 5836/3), 1b.

¹¹ Tokâdî, *Manıku'l-ğayb* (45 Hk 2939/2), 1b; Tokâdî, *Feyzü-i Kudsiyye* (45 Hk 5836/3), 1b.

de Mahmud hem de oğlu¹² Şehzade Orhan Kastamonu'da sancak beyliği yapmıştır. Tokâdî tarafından kaleme alınan eserler kendisi tarafından Kastamonu sancak beyi olan Şehzade Orhan'a takdim edilmiştir.¹³

Tokâdî'nin hayatı hakkında kaynaklarda tutarsız bilgiler vardır. Bursalı Mehmet Tâhir'in verdiği bilgilere göre, Musa b. Tâhir Tokâdî, Halvetî büyüklerinden Şeyh Alâeddîn Karamânî'nin halifelerindedir.¹⁴ Şeyh Alâeddîn Karamânî on beşinci yüzyılda yaşamıştır ve doğum tarihi belli değildir. Alâeddîn Karamânî Halvetî, Seyyid Yahyâ-yı Şîrvânî'nin sohbetlerinde yetişip kemâle ermiştir. Cezbeli bir kişiliğe sahip Karamânî, Allah aşkıyla kendinden geçen bir sûfidir. Fatih Sultan Mehmed döneminde İstanbul halkından ve devlet adamlarından birçok kişinin onun sohbet halkasına katılıp müridi olduğu rivayet edilir. Etrafında kalabalıkların zamanla artması nedeniyle padişah tarafından İstanbul'dan uzak bir yerde, Karaman diyarında ikamete memur edilmiştir.¹⁵ Kaynaklar Musa b. Tokâdî'nin mezkûr şeyhin halifesi olduğunu dile getirmektedir.¹⁶ Ancak onun yaşadığı dönemin 1425-1512 tarihleri arasında olduğu dikkate alındığında, bu iddia pek mümkün görünmemektedir. Ayrıca Tokâdî'nin eserlerinde Halvetîliğe ve Karamânî'ye dair kayıt bulunmamaktadır.

Tâhirzâde ismiyle bilinen şahıs Türkmen asıllı Şeyh Sâfi'nin kurduğu Erdebiliyye tarikatının halifesi olarak zikredilmektedir. Bu zâtın ümmî ancak hâl sahibi ve bâtın ilmi kuvvetli arif bir sûfî olduğu belirtilmektedir.¹⁷ *Nefahât*¹⁸ ve *Tezkire-i Halvetiyye*'de¹⁹ ise onun Halvetiyye'ye

¹² Yakupoğlu, "Şehzade Mahmud", 324.

¹³ Tokâdî, *Manîku'l-ğayb* (45 Hk 2939/2), 3b.

¹⁴ Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1333), 1/161.

¹⁵ Mehmet Efendi Mecdî, *Hadâiku's-Şekâik (eş-Şekâiku'n-nümâniyye Tercümesi)*, nşr. Abdulkadir Özcan (İstanbul, 1989), 281; Hoca Sâdeddin, *Tâcü't-tevârih*, 5/202.

¹⁶ Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1333), 1/161.

¹⁷ Mahmud Cemaleddin Hulvî, *Lemezât-ı Hulviyye* (İstanbul: Semerkand, 2013), 410 ; Emine Karahan, *Yûsuf b. Yâkub'un Menâkıb-ı Şerif ve Tarikatnâme-i Pirân ve Meşâyih-i Tarikat-ı Aliyye-i Halvetiyye Adlı Eserinin İncelenmesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 18.

¹⁸ Hulvî, *Lemezât*, 410; Lâmiî Çelebi, *Nefahâtü'l-üns Tercümesi*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, M. Cevdet Kitapları, 0/233, 579.

¹⁹ Karahan, *Yûsuf b. Yâkub*, 17-19.

mensubiyeti anlatılmakta²⁰ ve Seyyid Yahyâ-yı Şîrvânî'nin de şeyhi Sadreddîn-i Hişvî'nin (860/1455) talebelerinden Pîr İlyâs Amâsî'nin halifesi olduğu beyan edilmektedir.²¹ Pîr İlyâs Amâsî'nin halifesi kabul edilen Şeyh Tâhîrzâde, Halvetiyye'nin Cemaliyye²² kolunun kurucusu Cemal Halvetî'nin (Çelebi Halîfe) şeyhliğini de yapmıştır.²³ Cemal Halvetî, Tâhîrzâde'nin işaretiyle Seyyid Yahyâ-yı Şîrvânî'nin hizmetine girmek üzere yola çıkmış, Bakü'ye kadar gitmiştir. Bakü'ye ulaştığında aynı gün Seyyid Yahyâ-yı Şîrvânî'nin vefatını öğrenmesi üzerine Erzincan'a tekrar dönmüş ve orada kalarak Şîrvânî'nin halifelerinden Pîr Muhammed Bahâeddîn-i Erzincânî'nin hizmetine girmiştir.

Bu bilgiler ışığında Cemal Halvetî'nin şeyhi Ümmî Şeyh Tâhîrzâde'nin Musa b. Tâhîr Tokâdî ile aynı kişi olmadığı düşünülmektedir.²⁴ O, *Manîku'l-ğayb* ve *Feyzü'l-kudsiyye*'de künyesini tam olarak Musa b. Tâhîr Tokâdî olarak zikretmektedir. Tarikatı ve bağlı bulunduğu mürşidi konusunda farklı bir kayıt ise *Manîku'l-ğayb*'ın 1b varlığında şu şekildedir:

“*Dîbâce-i kitapta beyân eyledikleri üzere mûmâ ileyhî şeyhi sülâle-i Bayezîd Bîstâmî kuddise sirrihu's-sâmîden Şeyh Muhammed Kastamonî nâm ârif-i seniyyedir on dokuzuncu babda altmış numaralı kâğıtta beyan eylediği üzere mûmâ ileyh Şeyh Muhammedin şeyhi Şeyh Fazlullah b. Akşemseddindir. Bes sülâle-i tarikleri Akşemseddin kuddise sirrihu'l-metin vasıtasıyla Hacı Bayrâm-ı Velî kuddise sirrihu'l-celiyle müntehîdir. Nefeanallahu bi berakâtihim. Amin.*”²⁵

Müellif eserinde şeyhinin adını Şeyh Muhammed Kastamonî şeklinde kaydetmiş,²⁶ onun ise Bayrâmiyye'den Şeyh Fazlullah b.

²⁰ Hulvî, *Lemezât*, 410; Karahan, *Menâkıb-ı Şerif ve Tarikatnâme-i Pîrân*, 99.

²¹ Muhammed Nazmi, *Hediyyetül-ihvân*, çev. Osman Türer (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 208. Kemâleddîn Harîrîzade, *Tibyânü vesâ'il-i-hakâ'ik* (İbrahim Efendi: İstanbul Fatih Kütüphanesi, 430), 1/246b.

²² Hulvî, *Lemezât*, 379.

²³ Harîrîzade, *Tibyân*, 1/246b. Osman Türer, *Osmanlılarda Tasavvufî Hayat-Halvetilik Örneği* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 492. Ayrıca Cemal Halvetî hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Muharrem Çakmak, *Cemal Halvetî Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Düşüncesi ve Cemaliyye Kolu* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000).

²⁴ Öngören, “Osmanlı Klasik Dönemi Tasavvuf Literatürü”, 34.

²⁵ Tokâdî, *Manîku'l-ğayb* (45 Hk 2939/2), 1a.

²⁶ Tokâdî, *Manîku'l-ğayb* (45 Hk 2939/2), 3a.

Akşemseddin'in halifesi olduğunu belirtmiştir.²⁷ Bursalı Mehmed Tâhir ise eserinde kaydettiği Musa b. Şeyh Tâhir Tokâdî isimli kişinin Halvetiyye büyüklerinden Şeyh Alâeddîn Karamânî'nin halifelerinden ve Kanûnî Sultan Süleyman'ın şehzadeleri arasında zikredilen Bayezid'in oğlu Orhan Çelebi'ye takdim için *Feyzü'l-kudsiyye* isimli bir eser kaleme aldığını belirtmektedir.²⁸ Konuyla ilgili araştırmalarda bulunan Reşat Öngören de benzer görüşler belirtmiştir. Zira Bursalı'nın eserinde “*Kanûnî Sultan Süleyman'ın şehzadelerinden*” kaydı yoktur. Dolayısıyla Öngören'in “Bursalı'nın kaydettiği şeyh ile *Manıku'l-ğayb* müellifinin aynı kişiler olmadığını söylemek gerekecektir”²⁹ görüşüne katıldığımızı beyan etmek isteriz. Ancak kanaatimize göre Ümmî Şeyh Tâhirzâde, Öngören'in bahsettiği tarihlerden neredeyse bir asır önce yaşadığı görülmektedir. Öngören'in burada bahsettiği şahıs muhtemelen Musa b. Tâhir Tokâdî'dir. Ancak kitabın takdiminin yapıldığı şehzade farklıdır. Öyle zannediyoruz ki Öngören'in bahsettiği şehzade Kanûnî'nin oğlu Şehzade Orhan'dır. Çünkü Tokâdî'nin bahsettiği Şehzade Orhan ile Kanûnî'nin Hürrem Sultan'dan doğma şehzadesi karışıklığa yol açmaktadır. Bu konudaki kargaşanın sebebi iki şehzadenin isim benzerliği ve yaşadıkları zaman diliminin yakın olmasıdır.

Problemin başka bir boyutu ise Musa b. Tâhir Tokâdî'nin Pîr İlyâs'ın (ö. 837/1433) halifesi olması durumudur. Pîr İlyâs'ın vefatı Fatih Sultan Mehmed'in babası İkinci Murad'ın padişahlığı dönemine tekabül etmektedir ki Tokâdî'nin bu dönemde hayatta olup olmadığı dahi bilin-

²⁷ Tokâdî, *Manıku'l-ğayb* (45 Hk 2939/2), 54b, 65b. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*'nde Anadolu'nun diğer şehirlerinde Bayramî tekkelerine dair bilgi olmadığı ifade edilmişse de Bayramî-Şemsîliğin Kastamonu'da tekkesi ve şeyhinin varlığı Tokâdî'nin verdiği bilgilerden anlaşılmaktadır. Ayrıca Kastamonu tarikatları üzerine araştırma yapan Naile Baltacı'nın salnamelere dayanarak verdiği bilgiler şu şekildedir: “1286 (1869) tarihli salnamede Kastamonu'da metfun Bayramî şeyhlerinden bahsedilirken İsa Dede, Ahmed Dede, Ali Dede'den söz edilmektedir. 1312/1894, 1314/1896, 1317/1899 ve 1321/1903 tarihli salnamelere göre, Kastamonu'da Halvetiyye, Kadiriyye, Halidiyye, Mevleviyye, Sa'diyye, Rufa'iyye, Celvetiyye ve Bayramiyye'den on iki dergâh, on dört zaviye bulunmaktadır.” Bk. Naile Baltacı, “Bayramîliğin Kastamonu'ya Etkisi ve Bayramî Şeyhi Şemsizade Ahmed Ziyâeddin Efendi (1867-1946)”, *Uluslararası Hacı Bayram Veli Sempozyumu Bildirileri Kitabı*, ed. Ahmed Cahid Haksever, (Ankara: Kalem, 2016), 413-426.

²⁸ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/161.

²⁹ Öngören, “Osmanlı Klasik Dönemi Tasavvuf Literatürü”, 9-81.

memektedir. Bu nedenle Pîr İlyâs'ın Tokâdî'nin şeyhi olması ihtimali neredeyse yok gibidir. Ancak bizim kanaatimiz; “Şeyhleri” başlığı altında detaylı bir şekilde ele aldığımız üzere Musa b. Tâhir Tokâdî'nin Halvetî olmadığı yönündedir.

2.1. Vefatı

Tokâdî'nin vefat tarihine dair de kesin bilgi yoktur. Şehzade Mahmud genç yaşta Manisa sancak beyi iken vefat etmiştir. O, Kastamonu sancak beyliğinden ayrılıp Manisa sancak beyliğine atandıktan sonra yerine oğlu Şehzade Orhan Kastamonu sancak beyi olmuştur. Yavuz Sultan Selim tahta oturduktan sonra devletin iç işlerinde birliği sağlamak namına şehzadeleri bertaraf etmiş, Şehzade Orhan b. Mahmud b. Bayezid de taht mücadeleleri sırasında ölmüştür.³⁰ Şehzade Mahmud 1504 yılında Manisa sancak beyliğine geçince yerine oğlu Şehzade Orhan sancak beyi olmuştur. Çok kısa bir süre Kastamonu sancak beyliği yapan Şehzade Orhan zamanında hayatta olduğu bilinen Musa b. Tâhir Tokâdî'nin ne zaman vefat ettiği kesin olarak bilinmemektedir.

2.2. Şeyhleri

Makalemizin ana konusu gereği Pîr İlyâs hakkında değerlendirmede bulunulması planlanmamıştı. Ancak kaynaklarda onun Musa b. Tâhir Tokâdî'nin şeyhleri arasında zikredilmesi sebebiyle³¹ ve konu üzerinde mütalaalarımızı dile getirmek amacıyla burada zikretmekte fayda mülâhaza edildi. Muhammed Nazmî *Hediyyetü'l-ihvân* adlı eserinde Tokâdî'nin Sadreddîn-i Hiyâvî'nin halifesi Pîr İlyâs Amasî'nin halifesi olduğunu beyan etmektedir.³² Pîr İlyâs'ın vefat tarihini dikkate aldığımızda bu bilginin tutarlı olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü 813/1410³³ yılında vefat ettiği dile getirilen Pîr İlyâs ile İkinci Bayezid'in torunu Şehzade Orhan'a eserini takdim ettiğini *Mantıku'l-ğayb*'de beyan eden Tokâdî'nin yaşadığı dönem arasında neredeyse bir asırlık bir zaman di-

³⁰ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 2/240-244.

³¹ Nazmî, *Hediyyetü'l-ihvân*, 208; Harîrîzade, *Tibyân*, 1/246b.

³² Nazmî, *Hediyyetü'l-ihvân*, 208; Harîrîzade, *Tibyân*, 1/246b.

³³ *Amasya Tarihî*'nde Pîr İlyâs'ın vefat tarihi 813/1410 olarak verilir.

limi vardır. Eğer kaynaklarda Pîr İlyâs'ın halifesi olduğu iddia edilen Şeyh Tâhîrzâde aynı kişi ise bu durum neredeyse imkânsız görünmektedir. Farklı kişi ise Şehzade Orhan'a eser takdim eden Musa b. Tâhir Tokâdî, Pîr İlyâs'ın halifesi değildir. Pîr İlyâs ile bir bağ oluşturulacaksa Tokâdî'nin şeyhi olan kişi Pîr İlyâs'ın henüz ismi bilinmeyen halifelerinden biri olabilir. Pîr İlyâs'tan sonra yerine damadı ve halifesi Gümüslüzâde Pîr Abdurrahman Çelebi, sonra oğlu Celal Çelebi, sonra Pîr Hayreddin Hızır Çelebi (890/1486), sonra Üveys Çelebi (ö. ?), sonra Gümüslüzâde Şeyh Muhyiddin Muhammed Halvetî (ö. ?), sonra Pîr Üveys Çelebi'nin oğlu Abdurrahman Çelebi Gümüslüzâde Tekkesi şeyhi ve türbedarı olmuştur.³⁴ Kaynakların bir kısmında Tokâdî'nin ismi Musa b. İbnü's-Şeyh Tâhir Tokâdî olarak zikredilmektedir.³⁵ Bu künyeden hareketle akla gelen ilk ihtimal babasının şeyh olduğudur. Bu düşünceden hareket edilecek olunursa Pîr İlyâs'ın halifesi olan kişinin Şeyh Tâhir Tokâdî (Ümmî Şeyh Tâhîrzâde) olarak zikredilen babası veya dedesi olacağı ihtimalidir. Ancak bu bilgiyi teyit edecek herhangi bir kanıt da ulaşılamamıştır.

2.2.1. Pîr İlyâs

Gümüslüzâde künyesi ile ma'ruf olan Pîr İlyâs'ın ismi Şücâeddîn İlyâs'tır. Amasya'da doğmuş ancak doğum tarihi bilinmemektedir. Amasya'da (837/1433-1434) tarihinde vefat etmiştir ve Sevâdiye Mahallesi Mezarlığındaki Pîrler Türbesinde sırlanmıştır.³⁶ *Amasya Tarihi*'nde yer alan bilgiye göre Pîr İlyâs, Amasya'da zamanın önde âlimlerinden aklî ve naklî ilimleri tahsil etmiştir. Amasya'da müftülük yapmıştır. Pîr İlyâs, Timur Amasya'yı ele geçirdiğinde Amasya âlimlerini imtihan etmiş, Pîr İlyâs sorulan on soruya da doğru cevap vermiş, Amasya'nın Timur tarafından işgal edilerek tahrip ve talan edilmesine mani olmuştur. Pîr İlyâs'ın ilmine hayran kalan Timur, Şîrvân ahalisinin ondan istifade-

³⁴ Hüseyin Hüsameddin Amasyalı Abdizade, *Amasya Tarihi* (Dersâadet: Hükümet Matbaası, 1330), 1/241.

³⁵ Nazmi, *Hediyyetü'l-ihvân*, 208; Harîrîzade, *Tibyân*, 1/246b.

³⁶ Hulvî'nin eseri hem Halvetîlik tarihi olması hem de daha önce yazılmış olması hasebiyle Hulvî'nin verdiği vefat tarihinin daha isabetli olduğunu düşünüyoruz.

si için onu Şîrvân'a göndermiştir. Yerine ise Gümüslüzâde Celâleddîn Abdurrahmân Çelebi (yeğeni) Amasya müftüsü tayin edilmiştir. Pîr İlyâs, bir süre Şîrvân'da kadılık ve müderrislik yapmıştır. Daha sonra Sadreddîn Hiyâvî'nin sohbetlerine devam ederek şeyhin gözetiminde halvete girmiştir. Riyâzet ve nefis terbiyesi ile iştiğal ederek kendini ibadete vermiştir. O, Sadreddîn Hiyâvî'nin³⁷ ümmî bir zât olmasından dolayı şeyhi hakkında gönüne vesvese geldiğini ve şeyhi hakkında şüpheye düştüğünü beyan etmiştir. Bu süreçte Şîrvân'da bir müddet daha kalan Pîr İlyâs Amasya'ya dönmüştür. Konuyla ilgili mezkûr eserde şu bilgi aktarılmaktadır: Pîr İlyâs, “Amasya'ya geri döndüğümde nefsimi terbiye etmek için uğraştım. Lâkin tek başıma nefsimle başa çıkacak gibi değildim. O dönemde Horasan diyarında yaşayan Zeynüddîn-i Hâfî'ye gitmeye niyetlendim. O gece Efendimizi rüyamda gördüm. Peygamberimiz; ‘Ey İlyâs! Kalbinden, başka sevgileri çıkar. Şu anda zamanın en hayırlısı Sadreddîn-i Hiyâvî'dir. Hizmetine koş” buyurdular. Hata yaptığımı anlayınca hemen Sadreddîn-i Hiyâvî'nin huzuruna koştum³⁸ demiştir. Pîr İlyâs o beldeye yaklaştığı zaman Sadreddîn-i Hiyâvî derişlerine; “Pîr İlyâs geliyor, onu karşılayın.” buyurdu. Şeyhin huzuruna vardığında Şeyh Hiyâvî ona; “Ey Molla İlyâs! Resûlullah Efendimiz'in yol göstermesi nimetine herkes kavuşamaz” buyurdu ve onun gördüğü rüyayı bildiğini işaret etti. Bu olaydan sonra Pîr İlyâs, Sadreddîn-i Hiyâvî'nin hizmetine girmiş ve bir müddet mücâhede ve riyâzetle meşgul olduktan sonra icazet alarak Hiyâvî'nin halifesi olmuştur.³⁹

Pîr İlyâs, hocasının izniyle tekrar Amasya'ya dönmüştür. Amasya'da Gümüslüoğlu Dergâhı'nda kendini ilme vermiş ve talebe yetiştirmiş, Kur'ân ve sünneti, Efendimizin güzel ahlâkını anlatmış ve tebliğ ile meşgul olmuştur.⁴⁰

2.2.2. Alâeddîn-i Karamânî

Alâeddîn-i Karamânî, Fatih Sultan Mehmed Han zamanında yaşa-

³⁷ Hulvî, *Lemezât*, 369-374.

³⁸ Amasyalı Abdizade, *Amasya Tarihi*, 1/188, 240; 3/166, 168, 183.

³⁹ Amasyalı Abdizade, *Amasya Tarihi*, 1/188, 240; 3/166, 168, 183.

⁴⁰ Mecdî, *Şekâik*, 93.

miş bir sûfidir. Doğum tarihi bilinmeyen Karamânî, Lârende'de (Karaman) vefat etmiştir. Alâeddîn-i Halvetî, Seyyid Yahyâ-yı Şîrvânî'nin sohbetleriyle kemâle ermiştir. İstanbul'a giden Alâeddîn-i Karamânî'nin çevresinde insanlar toplanmış ve halktan ve devlet adamlarından birçok kişi sohbetlerinden feyiz olup müridi olmuştur. Etrafında kalabalığın artması nedeniyle padişah tarafından İstanbul'dan Karaman'a gönderilmiş ve Alâeddîn-i Halvetî'nin vefatına kadar burada sohbetleriyle pek çok kimseye hak yolu göstermiştir.⁴¹ Hakkında kısa bilgi sunulan Alâeddîn-i Karamanî'nin Musa b. Tâhir Tokâdî'nin şeyhi olması ihtimali yoktur. Çünkü Tokâdî'nin yaşadığı dönem İkinci Bayezid ve Yavuz Sultan Selim dönemine tekabül etmektedir. Karamânî ise Fatih döneminde vefat eden bir sûfidir.

2.2.3. Şeyh Muhammed Kastamonî (Acı Çorba)⁴²

Fazlullah b. Akşemseddin Efendi'nin hizmet ve sohbetlerinde yetişen Şeyh Muhammed Efendi, zahirî ve bîatını ilimleri öğrenmiş ve zamanın âlim ve velî zatlarından olmuştur. Tasavvufta manevi mertebeler kat eden Kastamonî, ibâdet ve taatle vakit geçirmiş, diğer büyük velîler gibi Şeyh Muhammed de dünyanın şan ve şerefine, mal ve mülküne, makam ve mansıbına değer vermemiştir. Kendisini ziyarete gelenlerin konumuna bakmamış, zengin-fakir ayrımı yapmamış, üstünlüğün takva ve İslamiyet'e bağlılıkta olduğunu söylemiştir. İnsanların ilim ve

⁴¹ Mecdî, *Şekâik*, 281; Hoca Sâdeddin, *Tâcü't-tevârih*, 5/202.

⁴² Kastamonu'da ahî zaviyelerinin kuruluşu Çobanoğulları dönemine kadar gitmektedir. Kaynaklarda Şorbe-Şorve-Şorba ve hatta Ahî Çarbazâde Zaviyesi olarak da geçmekte olan eski zaviyeye ait 703/1303 tarihli vakfiyeyi devrin Kastamonu kadısı Mehmed b. Mehmed b. Abdulaziz düzenlemiştir. Bu vakfiyede yer alan bilgilere göre bazı arazilerin gelirleri (örneğin Kuzyaka'ya bağlı Kızılcaviran Karyesi'nin gelirleri) zaviyede kalanlara, misafirlerle, gelip geçen yolcu ve fukaraya çorba ikram edilmesini Mehmed b. Mehmed b. Abdulaziz şart koşmuştur. Ahî Çarbazâde bu zata zaviyesinde çorba ikram etmesinden dolayı bu isimle anılmış olabilir. Ancak isminin başında bulunan Ahî lakabı aynı zamanda onun bir meslek erbabı olduğunu da düşündürmektedir. Öyle zannediyoruz ki Şeyh Muhammed Kastamonî de (Acı Çorba) aynı gerekçe ile bu isimle anılmış olabilir. Yani Acı Çorba aynı zamanda Ahilik yönü olan bir kişidir. Kastamonu'daki tekkesinde çorba dağıtma geleneğini sürdürmesi muhtemeldir. Bk. Ahmet Kankal, "Kastamonu'daki Dini-Tasavvufî Mekânlar ve Bunların Şehrin Gelişmesindeki Rollerini", *Uluslararası Türk Dünyası İnanç Merkezleri Kongresi Bildirileri*, Mersin 2004, 693-715; Cevdet Yakupoğlu, "Selçuklular, "Beylikler ve Osmanlılar Döneminde Kastamonu Çevresinde Ahiler", *Erdem*, 55 (2009), 157-174.

edep öğrenmesine yardımcı olmuş, onlara faydalı olmaya çalışmıştır.

Acı Çorba namıyla meşhur şeyh Muhammed Efendi, Fazlullah b. Akşemseddin Bayramî'nin halifelerindendir.⁴³ Keramet sahibi bir veli olarak kabul edilmektedir. Onun hakkında, “Bir gün, Muhammed Efendi talebelerine şöyle tembihte bulundu: Yakın zamanda bana bir hâl olur ve hareketsiz kalırım. O hâlim ile karşılaştığınızda, üç gün beklersiniz, üç günden sonra vücudumda bir kabarma ve şişme görürseniz, o zaman vefat etmiş olduğumu anlar, beni defnedersiniz”⁴⁴ şeklinde bir menkıbe anlatılır.

Şeyh Muhammed Efendi'nin bu sözü söylediği sırada, orada bulunan ve talebelerinden olan bir zât şöyle anlatmıştır: “Ârif-i billâh olan mübarek hocamda, yukarıdaki sözü söyledikten bir zaman sonra, bildirdiği gibi bir hâl oldu. Hakikaten hiçbir hayat belirtisi görülmeden, üç gün o hâlde durdu. Üç gün geçtikten sonra, vücudunda şişme eserleri görülmeye başlayınca vefat ettiğini anladık. Yıkayıp kefenledikten sonra defnettik.”⁴⁵

Tokâdî eserlerinde şeyhi olarak Şeyh Muhammed Kastamonî'yi zikretmektedir. Kastamonî'nin şeyhi de Fazlullah b. Akşemseddin'dir. Bu silsile ile Akşemseddin b. Hamza'ya oradan da Hacı Bayrâm-ı Velî'ye bağlanır. Böylece Tokâdî'nin tarikatının Bayrâmî-Şemsî olduğu şüphe götürmeyecek bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Zaten konuyla ilgili eserlerinde de bu meyanda bilgiler vermektedir.⁴⁶

2.2.4. Şeyh Fazlullah b. Akşemseddin

Akşemseddin b. Hamza'nın ikinci oğludur. Zahirî ilimleri tahsil ettikten sonra tasavvufa meyletmiştir. İlk şeyhi, babası Akşemseddin b. Hamza'dır. Babası Akşemseddin'in vefatından sonra yerine oğlu Muhammed Fazlullah Göynük'te Şemsiyye tarikatının postnişini olmuştur.⁴⁷ Muhammed Fazlullah, babası Akşemseddin'in (ö. 863/1459) vefa-

⁴³ Mecdi Efendi, *Şakâyi-k-ı Numaniye Tercümesi* (İstanbul: Darü't-Tıbaatü'l-Âmire, 1269), 425.

⁴⁴ Mecdi Efendi, *Şekâik*, 425.

⁴⁵ Mecdi Efendi, *Şekâik*, 425.

⁴⁶ Tokâdî, *Manîku'l-ğayb* (45 Hk 2939/2), 65b.

⁴⁷ Bilal Aktan - Mustafa Güneş, *Menakıb-ı Akşemseddin* (İstanbul: H Yayınları, 2011); Muhammed Ali Yıldız, *Akşemseddin'de Allah, Kâinat ve İnsan* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler

tından sonra Akşemseddin'in halifelerinden olan Hamzatü'ş-Şâmî'den de ders almıştır.⁴⁸ Şeyh Hamzatü'ş-Şâmî hakkında *Mantıku'l-ğayb*'da şu bilgiyi aktarır: “Tokâdî, Şeyhi Acı Çorba'dan, o da şeyhi Fazlullah b. Akşemseddin'den rivayetle der ki: “Şeyh hazretleri buyurdular ki: Hazreti Valid Bursa'ya bir adam gönderdiler buhûrat için. Gönderdikleri adam ısmarladıkları edviyeden bir kısmını sehv etmişler geri varın siz gelinceye kadar biz tahammül edelim. Ol kimse vardı geri geldi. Bir sabah halvethanelerine vardık gördük ki bir kâğıda yazmışlar ve dahi kendileri vefat etmişler. Ve dahi Şeyh Şâmî⁴⁹ Hazretleri Hicaz'dan gelecek buyurmuşlar, Şam'da vefat kılmak muradımız idi evladı akraba çekmesünler deyu”⁵⁰ buyurarak vefatının Göynük'te olduğunu beyan etmiştir. Fazlullah b. Akşemseddin babasından sonra halifelikliğini almış, vefat ettiği 950/1543-44 yıllarına kadar Göynük'te kalmış, babasının yerine postnişinliğe devam etmiştir. Ancak Şeyh Fazlullah'ın ölüm tarihinde mantıksal tutarsızlık ve problemler vardır. Konu ile ilgili araştırma yapan Mustafa Kaçalın'ın şu tespiti dikkat çekicidir. “Fazlullah Çelebi 1543 yılında ölmüş olarak gösteriliyorsa da bu tarihin olduğu gibi kabul edilebilmesi zor gözükmektedir. Eğer durum böyleyse Fazlullah'ın babasının ölümünden sonra seksen beş yıl Bayrâmiyye'nin postunda oturduğunu varsaymak gerekecektir. Ayrıca babasının ölümünden şeyhlik makamına oturabilmesi için en az 25-30 yaşlarında olduğu düşünülürse

Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 12.

⁴⁸ Metin Çelik, *Her Yönüyle Akşemseddin Hazretleri* (İstanbul: Ensar, 2011). Kaynaklarda Akşemseddin'in oğlu Fazlullah ile ilgili şöyle bir hatırasına yer verilmektedir. Akşemseddin bir gün hamama girmişti. Halifesi Şeyh Şâmî de Akşemseddin'in yanında bulunmaktaydı. Şeyh Şâmî hamamdan çıkacakken, Akşemseddin daha küçük yaştaki oğlu Fazlullah'a işaret ederek, “Şu kürk ile Şeyh'inin sırtını ört” demişti. Akşemseddin'in yıllar öncesinden işaret ettiği bu olay Şeyh Fazlullah'ın, Şeyh Şâmî Hazretleri'nin müridi olacağını önceden bildiğinin delili gösterilmektedir. Çelik, *Her Yönüyle Akşemseddin Hazretleri*, 130. Şeyh Fazlullah'ın babasından sonra şeyhliğini Akşemseddin'in halifelerinden Hamzatü'ş-Şâmî yapmıştır. Akşemseddin'in halifelerinden Hamzatü'ş-Şâmî'nin kabrinin Keskin'de olduğu Enisî'de geçmektedir.

⁴⁹ Evliya Çelebi Hamzâtu'ş-Şâmî ile ilgili şu bilgileri vermektedir: “Bayramî tarikatındandır ve mübarek isimleri Hamza'dır. Hamzavî tarikatı bunlardan kalmıştır. Çeşitli kerametleri görülmüştür. Hatta bir cuma günü herkes cuma namazına hazırlandığı bir sırada abdest almaya bir damla su kalmayınca; “Ah sultanımız şu caminin yanında bir kuyu kazdırsanız da gelip geçen abdest alsa büyük sevaba nail olursunuz” demişler. Şeyh Şâmî, elindeki asanın ucuyla yere işaret ederek oradan tatlı bir su fıskırtmıştır. O zamandan beri bu pınarın adına “Asa Pınarı” derler. Evliyâ Çelebi, *Seyâhatnâme* (Dersaadet: İkdam Matbaası, 1313), 1-2/701.

⁵⁰ Tokâdî, *Mantıku'l-ğayb* (45 Hk 2939/2), 65b.

110-115 yıl yaşamış olması gerekir. Bu olmayacak bir iş değildir. Fakat bunun böyle olduğu öbür kaynaklar ile de karşılaştırılarak tespit edilmelidir.”⁵¹ Kaçalın’ın bu değerlendirmesi onun vefat tarihi konusunda bazı problemler olduğunu açıkça göstermektedir.

2.2.5. Akşemseddin b. Hamza

Tokâdî’nin bağlı bulunduğu tarikatın silsilesinde yer alan Şeyh Fazlullah’ın babası olan Akşemseddin’in tam adı Akşemseddin Muhammed b. Hamza’dır ve Şam’da 792/1389-1390 yılında doğmuştur.⁵² Kaynaklardan bazılarında Akşemseddin’in Amasya Osmancık’ta doğduğu bilgisi de yer almaktadır.⁵³ Bir kısım kaynaklarda Akşemseddin’in adı Mehmed olarak geçmektedir.⁵⁴ Babası Şeyh Hamza, Hamzatü’ş-Şâmî ya da Şeyh Hamza olarak da bilinmektedir.⁵⁵ Şeyh Hamza, Amasya’nın Kavak ilçesine 799/1379 yılında yerleşmiştir.⁵⁶ Akşemseddin’in soyu birinci halife Hz. Ebu Bekir’e dayanmaktadır.⁵⁷ Kaçalın’e göre bu iddiayı doğrulayan tarikat icazetnamesi kaynaklarda mevcuttur.⁵⁸ İstanbul’un fethinden sonra Fatih Sultan Mehmed’den müsaade alarak Göynük’e yerleşen Akşemseddin irşat faaliyetlerine vefat ettiği 863/1459⁵⁹ tarihine kadar devam etmiş ve Göynük’te vefat etmiştir. Kabri Göynük’te yaptırdığı mescidin haziresindedir.⁶⁰

⁵¹ Mustafa Kaçalın, *Akşemseddin’in Hayatı ve Eserleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1994), 32.

⁵² Ahmet Efendi Taşköprülüzâde, *eş-Şekâ’iku’n-nu’ mâniyye fi ’ulemâ’id-Devleti’l-’Osmâniyye* (Beyrut: ts), 138; Emir Hüseyin Enisi, *Menâkıb-ı Akşeyh* (Ankara: Milli Kütüphane, İbni Sina Ktp, No: A. 217/14), 2b.

⁵³ Ahmet Çankaya, *İstanbul’un Manevi Fatihi Akşemseddin Hazretleri Tasavvuf ve İstanbul’un Fethi* (Ankara: Akşemseddin Hazretleri Vakfı, 2003), 5.

⁵⁴ Lâmiî Çelebi, *Nefahatü’l-üns Tercümesi*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, M. Cevdet Kitapları, 0/233, 579; Lâmiî Çelebi, *Nefehâtü’l-üns min hazâratü’l-’kuds* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1993).

⁵⁵ Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i evliyâ-i ebrâr*, haz. Mehmet Akkuş-A. Yılmaz (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006), 2/450.

⁵⁶ Ali İhsan Yurd, *Fatih’in Hocası Akşemseddin Hayatı ve Eserleri* (İstanbul: Fatih Yayınevi, 1972), 17.

⁵⁷ Enisi, *Menâkıb-ı Akşeyh*, (Milli Kütüphane, İbni Sina Ktp, No: A. 217/14), 2a-3a.

⁵⁸ Kaçalın, *Akşemseddin’in Hayatı*, 17.

⁵⁹ Hüseyin Ayvansarayî, *Vefâyât-ı meşâyih*, İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Kitaplığı, No: 2464, (İstanbul: ts. 1375), 3a.

⁶⁰ Ethem Cebecioğlu, “Akşemseddin’de Bazı Tasavvufi Kavramlar”, *A.Ü.İ.F. Dergisi*, Ankara, (2001), 78.

3. Eserleri

Bayrâmiyye-Şemsiyye meşâyihinden Musa b. Şeyh Tâhir (ö. ?), ağırlıklı olarak tasavvuf eğitimi (seyr ü sülûk) ve aşamalarında yaşanan hallerden bahsettiği *Manıku'l-ğayb* isimli Türkçe eserinde varlık âleminin başlangıcını ve insan ruhunun âlem-i ervahtan cisimler âlemine gelişini vahdet-i vücûd anlayışı çerçevesinde açıklamıştır.⁶¹ İçeriğinde ayrıca sâliklerin halleri, mürşid-i kâmilin alâmetleri, riyâzet ve halvet, zikir çeşitleri ve zikir sırasında ortaya çıkan nurların renkleri, vâkıâtın tabirleri, fenâfillah makamı, tecelli, vuslat ve seyrin çeşitleri gibi birçok tasavvufî konuyu da ele almıştır.⁶²

3.1. *Manıku'l-ğayb*'in Yazılışı ve İçeriği

Müellifin, eseri on üç bab üzere yazdığı şu ifadelerinden anlaşılmaktadır: “Benim azizim, bu kitap on bab üzerine düzenlendi. Her bab da birer bölüme ayrıldı. Ğayb dilinin konuşmaları olduğu için adına *Manıku'l-ğayb* denildi.”⁶³

Eserin muhtevası Tokâdî tarafından aşağıdaki şekilde belirtilmiş ve tasavvufun çeşitli konularını onun tarafından aşağıdaki bab başlıkları altında izah etmiştir. Eserde ağırlıklı olarak varlık konusu ve vahdet-i vücûd görüşü işlenmiştir.

Bizzat Tokâdî tarafından bab başlıkları yazılmış olup⁶⁴ içerisinde yer alan başlıklar şu şekildedir:

1. Bab; varlıkların başlangıcının araştırılması
2. Bab; insan ruhunun ervah âleminde ecsam âlemine gelmesi
3. Bab; geriye ervah âlemine dönmesi
4. Bab; tarikat yollarının halleri
5. Bab; halvet ve zikre devam
6. Bab; zikir nurunun ortaya çıkması
7. Bab; Hak nurunun alâmetleri
8. Bab; Celal nurunun tecellisi

⁶¹ Öngören, “Osmanlı Klasik Dönemi Tasavvuf Literatürü”, 9-81.

⁶² Öngören, “Osmanlı Klasik Dönemi Tasavvuf Literatürü”, 9-81.

⁶³ Tokâdî, *Manıku'l-ğayb* (45 Hk 2939/2), 3a.

⁶⁴ Tokâdî, *Manıku'l-ğayb* (45 Hk 2939/2), 3a.

9. Bab; Cemal nurunun tecellisi
10. Bab; Zât tecellisi
11. Bab; Hak tecellisinin özellikleri
12. Bab; Âlemin kutbu
13. Bab; Ğayb ricali

Müellif eserin niçin on üç bab olduğunu ise şu şekilde açıklamıştır: “Bu kitabın 13 bab olmasının sebep ve hikmeti şudur: Hazret-i Yusuf (a.s.) rüyasında on bir yıldızın, güneşin ve ayın kendisine secde ettiğini gördü. Nitekim bu durum Yusuf suresinde anlatılır.⁶⁵ Kimin gönül gözüne bu Hak kapılarının sırrı açılırsa can Yusuf gibi cisim ve benlik kuyusundan kurtulup Mısır tahtına çıkar ve iki cihanın sultanı olur. Tokâdî burada salikin bütün kayıtlardan sıyrılıp mevt-i irâdî ile fenâfillaha vasıl olup bakâbillahta kaim olan sâlikin gönüller sultanı olacağını ve cümle mümkün varlıkların onun emrine girip kölesi gibi tahtının altında secde edeceklerine işaret eder.”⁶⁶

3.2. Mantıku'l-ğayb Nüshaları

Eserin bir nüshası Manisa İl Halk Kütüphanesinde, 2939/2 numara da kayıtlıdır. Mecmua 123 varaktan oluşmaktadır. Mecmua içerisinde Arapça bir risale yer almaktadır. Bu ilk eser, mecmuanın 5-79 varakları arasında yer almakta olup risalenin akabinde 2 varaklık çeşitli dualar yer almaktadır. Mecmuanın 84. varağından itibaren *Mantıku'l-ğayb* başlamaktadır. Hemen eserin başında şu ibareye rastlanmıştır: “Bu kitabın ismi *Mantıku'l-Ğayb*'dir ve musannifinin bir kitabı dahi vardır ki ismi *Feyzü'l-kudsıyye*'dir.”⁶⁷ Mecmua içerisinde *Mantıku'l-ğayb* 85 ila 122 varakları arasında yer almaktadır. 15 satırdan oluşan eser toplamda 35 varaktan ibarettir. Talik hattıyla yazılmış olan nüshanın istinsah tarihi 1015/1605'tir. Müstensihi belli değildir.

Eserin bir başka nüshası; Kastamonu İl Halk Kütüphanesinde 3787/1 numarada kayıtlı olan ve Osman b. Mehmed tarafından 1205/1789 tarihinde istinsah edilen nüshadır. Bu nüsha da bir mecmua içerisinde yer

⁶⁵ Yûsuf 12/14.

⁶⁶ Tokâdî, *Mantıku'l-ğayb* (45 Hk 2939/2).

⁶⁷ Tokâdî, *Mantıku'l-ğayb* (45 Hk 2939/2), 84a.

almış olup, mecmuanın 1b ile 36b varakları *Mantıku'l-ğayb*'a aittir. Eser, talik hattıyla yazılmış olup satır sayısı 19'dur.

İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Türkçe Yazmaları bölümünde üç nüshası daha mevcuttur. İlk nüsha; İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Türkçe Yazmaları no: 847'de kayıtlı olan nüshadır. Talik hattıyla yazılmış olan bu nüsha 63 varaktan oluşur. Eserin her sayfası 17 satırdan meydana gelmektedir. Bu nüshanın I. Selim adına yazıldığına dair kayıt mevcuttur.

İkinci nüsha yine İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Türkçe Yazmaları no: 1025/1'de kayıtlıdır. 1260/1747 yılında istinsah edilen eserin satır sayısı 26 ile 28 olup, mecmuanın 1-20 varakları arasındadır.

Üçüncü nüsha yine İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Türkçe Yazmaları no: 1069'da kayıtlıdır. Her biri 21 satır olup, 26 varaktan oluşmaktadır.

Milli Kütüphanede 8489/3 numara ile kayıtlı başka bir nüshası bulunan eserin her sayfasında 23 satır vardır. Bu eser bulunduğu mecmuanın 3. eseri olup, 45b ile 63b varakları arasındadır. Baştan 1 varak eksiktir. Ferağ kaydı yoktur.

Eserin Millet Kütüphanesi 2581/3 numarada kayıtlı başka bir nüshası da mevcut olup nesih hattıyla yazılmıştır. Bulduğu mecmuanın 88a-117b varakları arasında yer alan nüshanın istinsah veya ferağ kaydı yoktur.

Mantıku'l-ğayb'ın yurtdışında da bazı nüshaları bulunmakta olup Almanya Milli Kütüphanesi, MS.OR.OCT.1898 numarada kayıtlı mecmuanın 94b-128b varakları arasında yer almaktadır. Nesih hattıyla yazılmış olan eserin istinsah tarihi 1202/1787'dir. Başka bir nüsha ise Kahire'de, Mısır Milli Kütüphanesinde Mecami-i Takat 846 numarada kayıtlı bir mecmua içinde 290 ile 314 varakları arasında yer almakta olup nesih hattıyla yazılmıştır ve istinsah tarihi 1287/1872'dir.

Başka bir nüshası ise Ankara Üniversitesi DTCTF Yazmalar A 152/I'de kayıtlı nüshadır. Nesih hattıyla yazılmış eser, bulunduğu mecmuanın 1b ile 22a varakları arasında yer almaktadır. Her varakta 19 satır olup

müstensihi ve istinsah tarihi belli değildir.

Bunların dışında başka nüshalar da mevcut olup İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesinde bulunmaktadır. Nüshalar, NEKTY06425, 297.7 ve NEKTY06425, XX(1897703.1)'de kayıtlıdır. Ali Efendi b. Halil tarafından 1232/1817 tarihinde istinsah edilen eser 84 varak olup her varakta 19 satır vardır. Bir diğer nüsha ise İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesinde bulunmaktadır. NEKTY04821, XX(1896167.1)'de kayıtlıdır. 42 varak olup her varakta 21 satır vardır. İstinsah tarihi ve müstensihi belli değildir.

3.2. Şerhleri

Milli Kütüphanede Yz. A 2581/3 numara ile kayıtlı mecmua içerisinde *Şerhu Mantıku'l-ğayb* künyesiyle yazılan bir şerh vardır. Mecmuanın içerisinde *Şerhu Mantıku'l-ğayb* 88 varağında başlar ve 117 b varağında biter. Nesih hattıyla yazılmış eserin her sayfasında 17 satır vardır. Mecmua içerisinde yer alan diğer risaleler de aynı kaleminden çıkmıştır ve son risalenin istinsah tarihi 1179 olarak ketebe kaydında yer almaktadır. Müstensihi belli değildir. Kısa bir şerhtir, fazla ayrıntıya girilmeyip şerh edilen eser adeta tekrar edilmiştir.

3.3. Feyzü'l-kudsiyye'nin Nüshaları

Tokâdî'nin diğer bir eseri de *Feyzü'l-kudsiyye*'dir. İçerik olarak *Mantıku'l-ğayb* ile benzeşmektedir. Bu eser de Şehzade Orhan'a takdim edilmiştir. Eserin ülkemiz yazmalar kütüphanelerinde nüshaları mevcut olup tavsifleri yapılmıştır.

İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Türkçe Yazmaları bölümünde iki nüshası mevcut olup ilki 136/3 numarada kayıtlıdır. Nesih hattıyla yazılmış olan eserin her bir sayfası 21 satırdan oluşmakta olup, bulunduğu mecmuanın 66b ila 83b varakları arasında yer almaktadır.

Diğer nüsha ise İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Türkçe yazmaları no: 1156'da kayıtlı olan nüshadır. Rika hattıyla yazılmış olup 30 varaktan meydana gelmektedir. Her bir say-

fa 17 satırdır. Eser içerisinde tasavvufun çeşitli konularının ele alındığı ve İkinci Bayezid'in oğlu Şehzade Mahmud'dan olma torunu Şehzade Orhan adına kaleme alındığı hususu kaydedilmiştir ve eserin Şehzade Orhan'a takdim edildiği yazılıdır.

Milli Kütüphanede iki nüsha mevcut olup ilki 4359/1 numarada kayıtlıdır. *Feyzül-kudsiyye*'nin bu nüshası, bulunduğu mecmuanın 1b ile 4b varakları arasında yer almakta olup satır sayısı her varakta 51'dir. Sonunda eksilme veya kayıp vardır.

Diğer nüsha yine Milli Kütüphanede 3613 numarada kayıtlıdır. 28 varaktan oluşan nüshanın her varağında 21 satır vardır.

Manisa İl Halk Kütüphanesinde 5836/3 numarada kayıtlı başka bir nüshası daha mevcuttur. Eserin her varağında satır sayısı 17 olup, bulunduğu mecmuanın 25b ile 51b varakları arasında yer almaktadır. Kırama talik hattıyla yazılmıştır.

Millet Kütüphanesi Ali Emiri Koleksiyonunda üç nüshası bulunan eserin ilk nüshası Şeriyye 903 numarada kayıtlıdır. 31 varaktan oluşan eser rika hattıyla yazılmıştır ve her varak 16 satırdan oluşmaktadır.

Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Koleksiyonu, Şeriyye 904 numarada kayıtlı 11 varaklık ikinci nüshanın ikinci babı eksiktir. Nesih hattıyla yazılmış olup her varak 19 satırdır.

Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Koleksiyonu, Şeriyye 1181/7 numarada kayıtlı üçüncü nüsha, içerisinde bulunduğu mecmuanın 63 ile 95 varakları arasında yer almaktadır. Nesih hattıyla yazılmış olup her varakta satır sayısı 15'tir.

Bu nüshalardan başka nüshalar da mevcuttur ve bunlar İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesindedir. NEKTY06425, 297.7 künyesi ile kayıtlıdır. 35 varak olan eser, rika ile yazılmış olup satır sayısı düzensizdir. 1288 de istinsah edilmiş ve müstensihi belli değildir. Yine İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesinde NEKTY06425, 297.7 numarada kayıtlıdır. 42 varak olan eser rika ile yazılmıştır. Satır sayısı ise 9'dur. Nüsha 1288'de istinsah edilmiştir ve müstensihi belli değildir. İki eser yazı karakteri olarak aynı kalemde çıkmış intibayı vermektedir. İstinsah tarihleri de aynıdır.

Bu eserin değişik nüshaları, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesinde NECTY06395 XX(1897670.1) künyesi ile kayıtlıdır.

Eserin başka bir nüshası İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesinde ECTY06404 XX(1897679.1)'de kayıtlı olup, 40 varaktır. Satır sayısı 9'dur ve 1288'de istinsah edilmiştir. Müstensihi belli değildir.

Diğer bir nüsha ise İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesinde NECTY04379/01 XX(1895648.1)'de kayıtlıdır. Bulunduğu mecmuanın 43b ile 59a varakları arasındadır ve 17 varaktır. Her varakta 25 satır olup istinsah tarihi ve müstensihi belli değildir.

Esere ait başka bir nüsha ise yine İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesinde NECTY04379/02 XX(1895641.1) künyesi ile kayıtlıdır. Bulunduğu mecmuanın 43b ile 59a varakları arasında olup 17 varak olup her varakta 25 satır vardır. İstinsah tarihi ve müstensihi belli değildir.

Son olarak İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesinde NECTY03301/03 XX(1894156.1)'de kayıtlı bir nüsha daha vardır. Bulunduğu mecmuanın 50b ile 70a varakları arasında yer almaktadır. Varak sayısı 17 olan eserin her varağında 25 satır mevcuttur. İstinsah tarihi ve müstensihi belli değildir.

3.3.1. Feyzü'l- kudsîyye'nin Muhtevası

Eserin muhtevası Tokâdî tarafından *Mantıku'l-ğayb*'da olduğu gibi tasnif edilmiştir. Tasavvufun çeşitli konularını aşığıdaki bab başlıkları altında izah etmiştir. Eserde ağırlıklı olarak varlık konusu ve vahdet-i vücûd görüşü işlenmiştir. Eserlerinde İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî'nin tesirleri açıkça görülmektedir.

Eserin adı *Feyzü'l-kudsîyye* olup on üç babdan müteşekkildir.

Birinci babda mebde-i mevcûdâtın ruhaniyyeti,

İkinci babda âlemin ademden vücûda geldiği,

Üçüncü babda insan tüm mevcûdâtın mümtaz olduğu,

Dördüncü babda sâlikin Cenâb-ı Hakk'a vasıl olması,

Beşinci babda sâlik meşreblerinin ihtilafı,

Altıncı babda seyr-i ilellah ve seyr-i fillahın sırları,

Yedinci babda fena makamının beyanı,

Sekizinci babda tecelli-yi zât'ın beyanı,
 Dokuzuncu babda marifet makamının beyanı,
 Onuncu babda efrad-i evliyallahın beyanı,
 On birinci babda kutb-ı âlemin beyanı,
 On ikinci babda makam-ı kemlikin beyanı,
 On üçüncü bab tavaf-ı muhtelifenin sülûkünün beyanı hakkında bilgi verir.⁶⁸

Manîku'l-ğayb'da olduğu gibi bu eserini 13 babda niçin yazdığını Musa b. İbnü'ş-Şeyh Tâhîr Tokâdî şu şekilde izah etmektedir: “Kur’ân’da Yûsuf (a.s) rüyasında 11 yıldız ve ay ile güneşin kendisine secde ettiğini görüp, Yûsuf’un cân-ı cismânından halas olup Mısır sultanı olduğunu dile getirir. Nucûm-ı mümkinât varlık tahtının önünde secde eder. Resûlullah buyurdu: ‘Allah bir şeye tecelli ederse mâsiva ona teveccüh edip tezelzül ederler.’⁶⁹ Vaktâ ki sâlikin gönül aynasından gubâr-ı mâsiva silinse ve kelime-i tevhid ile cilalanıp parlarsa, mücella ve musaffâ olsa nûr-ı ulûhiyetin aksini (ilahi nurların gönle gelmesi ve yansımaları) kabul etmekle istidat hâsıl kılsa o vakit şem-is ulûhiyyet gaybu’l guyûb burcundan doğup, nurlarını sâlikin gönül aynasına yansımalarıyla nur-ı şems aynada görüldüğü gibi yahut güneşin âleme yansıyor cisimleri gösterdiği gibi ol vakit sâlikden evsaf-ı beşeriyet tamamen ortadan kalkar ve görür ki cümle mevcudat kendisine tezelzül edip secde eder.”⁷⁰

Tokâdî, *Manîku'l-ğayb*'ın yazılış gayesini aynı şekilde ve aynı düşüncelerle *Feyzü'l-kudsiyye* için de dile getirmiştir.

Sonuç

Halvetîlik Anadolu’ya gelen ilk tarikatlardandır. Anadolu’ya Yesevîlik, Halvetîlik, Bektaşîlik, Ahîlik gibi ilk gelen tarikatların ge-

⁶⁸ *Feyzü'l-kudsiyye*, Dilek Ertaş tarafından 2007 yılında Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Yeni Türk Dili Bilim Dalı’nda “Musa Bin Şeyh Tâhîr Tokâdî Feyz-i Kudsiyye (Metin-İnceleme-Dizin)” adıyla yüksek lisans tezi olarak çalışılmıştır. Bu çalışmada *Feyzü'l-kudsiyye*'nin dinî-tasavvufî yönünden bahsedilmemiş olup, metin-inceleme-dizin çalışması yapılmıştır.

⁶⁹ Ebû Abdîrahmân en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasan Abdülmün'im (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), “Küsûf”, 16; Ebû Abdillâh Muhammed İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Şuayb Arnaûd (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), “İkâmetü'ş-şalât”, 153.

⁷⁰ Tokâdî, *Feyzü'l-kudsiyye* (45 Hk 5836/3), 4a-b.

liş tarihlerini mevcut kaynaklarla tespit etmek yeterli değildir. Çünkü mevcut kaynaklardaki bilgiler zaman zaman eksik veya hatalı olabilmektedir. Bu hususta araştırmacının tetkiki ve tahlili büyük önem arz etmektedir. Bu çalışmada da benzer durumla karşılaşmıştır. Musa b. İbnü’ş-Şeyh Tâhir örneğinde olduğu gibi Ümmî Şeyh Tâhirzâde ile Musa b. Tâhir Tokâdî günümüze kadar aynı kişi zannedilmiştir. Araştırmalar sonucunda Ümmî Şeyh Tâhirzâde ile Musa b. Tâhir’in farklı kişiler olduğu görülmüştür. Halvetîliğe mensup Ümmî Şeyh Tâhirzâde’nin halvetliği Musa b. Tâhir Tokâdî’nin de Halvetî olduğu iddialarını gündeme getirmiştir. Araştırmalar neticesinde ulaşılan sonuca göre müellifin kendi eserinde zikrettiği bilgilerden hareketle onun Bayramî-Şemsî olduğu anlaşılmıştır. Eserlerinde Musa b. Tâhir Tokâdî’nin Halvetî olduğuna dair herhangi bir bulguya rastlanmamaktadır. Müellifin, eserini takdim ettiği Şehzade Orhan ismi de karmaşıklığın ana sebeplerindedir. Onun İkinci Bayezid’in oğlu Şehzade Mahmud’dan doğma torunu Şehzade Orhan olduğu tespit edilmiştir. Şehzade Orhan 1512 yılında vefat etmiştir. Dolayısıyla bu döneme kadar Musa b. Tâhir Tokâdî’nin hayatta olduğu anlaşılmaktadır. Bu bilgilerden hareketle Ümmî şeyh Tâhirzâde ile aralarında bir asra yakın zaman dilimi bulunan Musa b. Tâhir Tokâdî’nin farklı kişiler olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Kaynakça

- Ahmet Efendi Taşköprülüzâde. *eş-Şekâ’îku’n-nu’ mâniyye fi ‘ulemâ’i’ d-Devleti’l-‘Osmâniyye*. Beyrut: ts.
- Aktan, Bilal - Güneş, Mustafa. *Menâkıb-ı Akşemseddin*. İstanbul: H Yayınları, 2011.
- Amasyalı Abdizâde Hüseyin Hüsameddin. *Amasya Tarihi*. Dersaadet: Hükümet Matbaası, 1330.
- Ayvansarâyî, Hüseyin. *Vefâyât-ı meşâyih*, İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Kitaplığı, No: 2464, İstanbul, 1375.
- Baltacı, Naile. “Bayramîliğin Kastamonu’ya Etkisi ve Bayramî Şeyhi Şemsizâde Ahmed Ziyâeddin Efendi (1867-1946)”. *Uluslararası Hacı Bayramî Veli Sempozyumu Bildirileri Kitabı*, ed. Ahmed Cahid Haksever. 1/413-427. Ankara: Kalem, 2016.

- Bursalı, Mehmed Tâhir. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Meral Yayınevi, ts.
- Cebecioğlu, Ethem. “Akşemseddin’de Bazı Tasavvufi Kavramlar-1”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 / 1 (Nisan 2001), 77-95.
- Çakmak, Muharrem. *Cemal Halvetî Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Düşüncesi ve Cemâliyye Kolu*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.
- Çankaya, Ahmet. *İstanbul’un Manevi Fatih Akşemseddin Hazretleri Tasavvuf ve İstanbul’un Fethi*. Ankara: Akşemseddin Hazretleri Vakfı, 2003.
- Çelebi, Evliyâ. *Seyâhatnâme*. Dersaadet: İkdâm Matbaası, 1313.
- Çelebi, Lâmiî. *Nefahâtü’l-üns Tercümesi*. Türk Tarih Kurumu. Ktb. No: Y/ 690.
- Çelik, Metin. *Her Yönüyle Akşemddin Hazretleri*. İstanbul: Ensar, 2011.
- Doğanbaş, Muzaffer. *Amasya’da Sancak Beyliği Yapmış Şehzadeler”, Yar ile Gezdiğim Dağlar, Amasya*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014.
- Enîsî, Emir Hüseyin. *Menâkıb-ı Akşeyh*. Ankara, Milli Kütüphane, İbni Sina Ktp, No: A. 217/14.
- Evliyâ Çelebi. *Seyâhatnâme*. Dersaadet: İkdâm Matbaası, 1313.
- Hammer, Joseph Von. *Osmanlı Tarihi*. çev. Mehmet Ara. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1991.
- Harirîzâde, Kemâleddîn. *Tibyânü’l-vesâil*. İbrahim Efendi: İstanbul Fatih Kütüphanesi, 430.
- Hoca Sadeddin. *Tâcü’t-tevârih*. ed. İsmet Parmaksızoğlu. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992.
- Hulvî, Mahmud Cemaleddin. *Lemezât-ı Hulviyye*. İstanbul: Semerkand, 2013.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Şuayb Arnaûd. Beyrut: Dâru’r-Risâleti’l-Âlemiyye, 1430/2009.
- Kaçalın, Mustafa. *Akşemseddin’in Hayatı ve Eserleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1994.
- Kankal, Ahmet. “Kastamonudaki Dinî-Tasavvufî Mekânlar ve Bunların Şehrin Gelişmesindeki Rollerini”. *Uluslararası Türk Dünyası İnanç Merkezleri Kongresi Bildirileri*, 23-27 Eylül 2002, (Ankara), 2004.
- Karahan, Emine. *Yûsuf Bin Yâkub’un Menâkıb-ı Şerîf ve Tarikatnâme-i Pirân ve Meşâyih-i Tarikat-ı Aliyye-i Halvetiyye Adlı Eserinin İncelenmesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Mecdî, Mehmet Efendi. *Şekâiku’n-nûmâniyye Tercümesi: Hadâiku’s-Şekâik*. İstanbul: Darü’t-Tıbaatü’l-Âmire, 1269.

- Mecdî, Mehmet Efendi. *Hadâiku'ş-şekâik (Şekâiku'n-nûmâniyye Tercümesi*. ed. Abdulkadir Özcan. İstanbul: ts., 1989.
- Mehmed Süreyya. *Sicill-i Osmanî*. ed. Nuri Akbayan. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Nazmi, Muhammed. *Hediyetül-ihvân*. çev. Osman Türer. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Hasan Abdülmün'im. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Öztuna, Yılmaz. *Devletler ve Hanedanlar*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2. Basım, 1996.
- Solakzâde, Mehmet Hemdem Çelebi. *Solakzâde Tarihi*. ed. Vahit Çubuk. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. "Sancağa Çıkarılan Osmanlı Şehzadeleri". *Bellekten*. 37/156, (1975), 667-671.
- Tokâdi, Musa b. Tâhir. *Feyzül-Kudsîyye*. Manisa: İl Halk Kütüphanesi, 45 Hk 5836/3.
- Tokâdi, Musa b. Tâhir. *Manîku'l-ğayb*. Manisa: İl Halk Kütüphanesi, 45 Hk 2939/2.
- Turan, Şerafettin. "Şahzâde Bayezîd". 5/230-231. İstanbul: *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 1992.
- Türer, Osman. *Osmanlılarda Tasavvufî Hayat-Halvetîlik Örneği*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Uluçay, M. Çağatay. *Padişahların Kadınları ve Kızları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1985.
- Vassâf, Hüseyin. *Sefîne-i evliyâ-i ebrâr*. haz. Mehmet Akkuş-A.Yılmaz. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006.
- Yakupoğlu, Cevdet. "II. Bayezid'in Oğlu Şehzade Mahmud'un Hayatı ve Faaliyetleri". *Zonguldak Karaelmas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/12 (2010), 319-339.
- Yakupoğlu, Cevdet. "Selçuklular, Beylikler Ve Osmanlılar Döneminde Kastamonu Çevresinde Ahiler". *Erdem* 55 (2009), 157-174.
- Yıldız, Muhammed Ali. *Akşemseddin'de Allah, Kâinat ve İnsan*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Yurd, Ali İhsan. *Fatih'in Hocası Akşemseddin Hayatı ve Eserleri*. İstanbul: Fatih Yayınevi, 1972.



MUSTAFA LUTFÎ EL-MENFALÛTÎ'NİN "YEVMU'L-HİSÂB/HESAP GÜNÜ" ADLI ÖYKÜSÜNE DAİR BİR ÇÖZÜMLEME

An Analysis of Mustafâ Lutfî al-Manfalûtî's Story "Yawm al-Hisâb/The Day of Reckoning"

Cengiz PARLAK

Öğretim Görevlisi Dr., Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü,
Adıyaman / Türkiye.

*Lecturer, Dr., Adıyaman University Faculty of Theology Department of Basic Islamic Sciences,
Adıyaman / Turkey.*

cparlak@adiyaman.edu.tr, Orcid: 0000-0001-6247-1762.

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 27 Eylül/September 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 30 Kasım/November 2021

Yayın Tarihi / Published: 31 Aralık/December 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December 2021

Cilt / Volume: 20 Sayfa/Pages: 201-228.

Atıf / Citation: Parlak, Cengiz."Mustafa Lutfi el-Menfalûtî'nin "Yevmu'l-Hisâb/Hesap Günü" Adlı Öyküsüne Dair Bir Çözümleme [An Analysis of Mustafa Lutfi al-Menfalûtî's Story "Yawm al-Hisâb /The Day of Reckoning"]". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER] 20(Aralık/December 2021): 201-228.*

<https://doi.org/10.51553/bozifder.1001539>

Etik Beyan/ Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Cengiz Parlak**).

İntihal/ Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Öz

Mustafa Lutfi el-Menfalûti 19. yüzyılda yetişmiş, özelde Mısır genelde ise Arap edebiyatının öncü isimlerindedir. Kendine has yazım tarzı ve üslubuyla döneminin yazarları arasında öne çıkan yazarlardandır. Bu haliyle içinde yaşadığı toplumu ve kendinden sonra gelen pek çok yazarı etkilemeyi başarmış ve bir dönem Mısır edebiyatında silinmez izler bırakmıştır. Menfalûti insanlığın daha iyi ve güzele ulaşması için kalemini aracı kılmış, kurguladığı öyküler ve yazdığı eserlerle insanları iyiye, doğruya ve dinî değerlere yöneltmeye çalışmıştır. Eserlerinde genelde sosyal konuları işlemiş, toplumun sorunlarının sesi olmaya çalışmıştır. Bu açıdan Menfalûti'nin sosyal gerçekçi bir yazar olduğunu söylemek mümkündür. “*Yevmu'l-Hisâb/Hesap Günü*” öyküsü Mustafa Lutfi el-Menfalûti'nin *en-Nazarât* adlı eserinde yer alan bir öyküdür. Menfalûti'nin yaşadığı toplumda gördüğü yanlışları dile getirdiği öykü rüya şeklinde kurgulanmış olup dinî, ahlaki ve sosyal mesajlar verme amacı taşımaktadır. Modern dönemle beraber Mısır'ın Avrupaî reformlarla Avrupa kültürünün etkisine girmesi ve dinî-kültürel açıdan yozlaşmaya yüz tutması Menfalûti'yi eserlerinde bu konuları işlemeye yöneltmiştir. “*Yevmu'l-Hisâb/Hesap Günü*” öyküsü özelinde görüldüğü üzere Menfalûti, yazılarında halkına karşı sorumluluk bilinciyle hareket etmiş ve didaktik eserler ortaya koymuştur. Eserlerinde görülen karamsarlık ve duygu yoğunluğu hali yazılarının karakteristik özelliklerindedir. Bu makalede Mustafa Lutfi el-Menfalûti'nin hayatı hakkında bilgi verilmiş ve “*Yevmu'l-Hisâb/Hesap Günü*” adlı öyküsünün çeşitli yönlerden analizi yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Edebiyatı, Hikâye, Mustafa Lutfi el-Menfalûti, en-Nazarât, Yevmu'l-Hisâb.

Abstract

Muṣṭafâ Luṭfî al-Manfalûṭî is one of pioneers of Arabic Literature Egypt, in particular, who grew up in 19th century. He is one of prominent writers of his period with his unique writing style. In this state, he managed to influence society he lived in and many writers who came after him and left an indelible mark on Egyptian Literature for a while. Manfalûṭî made his pen a tool for humanity to reach better, more beautiful. He tried to direct people to good, truth and religious values with stories he fictionalized and works he wrote. In his works, he generally dealt with social issues and tried to be voice of society's problems. In his respect, it is possible to say that Manfalûṭî is a social realist writer. The story “*Yawm al-Ḥisâb/Day of Reckoning*” is a story in Manfalûṭî's “*an-Nazarât*”. The story in which Manfalûṭî expresses mistakes he sees in society he lives in is fictionalized in form of a dream and aims to give religious, moral and social messages. With the Modern Period, Egypt's influence of European culture with European reforms and its religious and cultural degeneration led Manfalûṭî to deal with these issues in his works. As seen in story of “*Yawm al-Ḥisâb/Day of Reckoning*”, Manfalûṭî acted with a sense of responsibility towards his people and produced didactic works in his writings. It is one of characteristic features of pessimistic and emotional mood writings seen in his works. In this article, information about life of Muṣṭafâ Luṭfî al-Manfalûṭî is given and story of “*Yawm al-Ḥisâb/Day of Reckoning*” is analyzed from various aspects.

Keywords: Arabic Literature, Story, Muṣṭafâ Luṭfî al-Manfalûṭî, an-Nazarât, Yawm al-Ḥisâb.

Giriş

Napolyon'un Mısır'ı işgalinin Mısır üzerinde sosyal, edebî ve kültürel pek çok etkisi olmuştur. Napolyon'un beraberinde getirdiği bilim adamları ve sanatkârlar, bilimsel kurumlar tesis etmeye yönelmiş ve Kahire'de iki okul inşa etmişlerdir. Bunun yanında iki Fransız gazetesi çıkarmışlar, bir tiyatro, akademi ve pek çok bilimsel yapı kurmuşlardır.¹ Tüm bunları Mısır halkı için değil kendi çocukları için yapmışlardır. Fakat Mısır halkı, ülkelerini işgal eden Fransızlarla mücadele içinde olmalarına rağmen Fransa özelinde Avrupa'nın bilim ve sanatta ne kadar ileri gittiğini fark etmiş ve bu yenilikleri içselleştirme sürecine girmiştir.² Bu dönem Mısır açısından kırılma noktası olduğu gibi Arap dünyası hakkında da bir kırılma noktası sayılabilir. Nitekim bu dönemde sosyal, kültürel ve edebî alanlarda yaşanan gelişmeler Mısır ile sınırlı kalmamış ve sınırları aşarak Arap dünyasına da sıçramıştır.

Bu dönemde Avrupaî edebiyat formlarıyla tanışan Mısır bu yeni edebiyat türlerini hızlıca içselleştirmiştir. Edebî açıdan uzun sayılabilecek bir süre durgunluk gösteren Arap edebiyatı bu yeni dönem ile yavaş yavaş kıpırdamaya başlamış ve eskiye nazaran daha faal bir kültürel ortam baş göstermiştir. Bu dönem farklı alanlarda farklı yazarlar yetiştirmiş ve her yazar kendi kalemiyle Arap edebiyatının yeniden canlanmasına katkı sağlamıştır. Bu dönemdeki Mısırlı edebiyatçılar üzerinde başta Maupassant, Victor Hugo ve Flaubert gibi Fransız yazarlar olmak üzere, İngiliz yazarlardan Walter Scott ve Charles Dickens ve Rus yazarlardan Gorki, Çehov ve Tolstoy'un etkileri görülür.³

Böyle bir asırda yetişen Mustafa Lutfî el-Menfalûti (ö. 1924) yaşadığı dönemindeki edebî gelişmelere uzak kalamamıştır. Fıtratındaki yazma yeteneği ve edebiyata olan ilgisi onu etkileyici eserler yazmaya sürüklemiştir. Eserlerinde kullandığı duygulu üslup adeta kendisiyle özdeşleşmiştir. Yazdığı hikâye ve makalelerin yanı sıra anlamsal çeviriler de

¹ Corcî Zeydân, *Târîhu 'âdâbi'l-luğati'l-'Arabiyye* (İskenderiyye: Dâru'l-Helâl, ts.), 4/11.

² Mus'ad b. 'İd el-'Atavî, *el-Edebu'l-'Arabiyyu'l-hadis* (Tebük: Mektebetu'l-Melik Fahd el-Vataniyye, 2009), 18.

³ Emrullah İşler, "Modern Arap Edebiyatında Bir Öncü Mustafa Lutfî el-Menfalûti", *Nüşa* 1/3 (Güz 2001), 72.

yaptığı görülen Menfalûtî, usta kalemıyla bir dönem Mısır edebiyatında silinmez izler bırakmıştır. Bu makaleyle Menfalûtî'nin genel olarak hayatı ve daha önce herhangi bir bilimsel çalışmaya konu olmamış “*Yevmu'l-Hisâb/Hesap Günü*” adlı öyküsünün bazı anlatım teknikleri ve edebî sanatlar açısından analizi yapılacaktır. Sonuç olarak yazarın edebî kişiliği ve hikâyeci yönü hakkında daha fazla bilgi sahibi olunması hedeflenmektedir.

1. Mustafa Lutfi el-Menfalûtî'nin Hayatına Genel Bir Bakış

Mustafa Lutfi el-Menfalûtî Mısır'ın Asyut vilayetine bağlı Menfalût'ta 1293/1876 yılında doğmuştur. Ailesi dinî bütün bir aile olup fıkıh ile iştigal etmekteydi. Menfalûtî babasını örnek alarak Kur'an kursunda hafız olmuş, daha sonra Ezher Üniversitesinde on yıl kadar dinî ilimlerle beraber dil eğitimi almıştır. Dil ve edebiyat alanlarına ilgi duyan Menfalûtî bu dönemde kendini şiirler ezberlemeye ve yazmaya vermiştir. Kıvrak zekâsı ve yazılarındaki üslubunun güzelliği ile Ezher öğrencileri arasında şöhret bulmuştur.⁴

Ezher'de öğrenci iken Muhammed Abduh'un⁵Kur'an tefsiri ve

⁴ Ahmed Hasan ez-Zeyyât, *Târîhu'l-edebî'l-'Arabi* (Kahire: Dâru Nahda, ts.), 460; Yûsuf Es'ad Dâğîr, *Masâdiru'd-dirâseti'l-'Arabiyye* (Beyrut: el-Mektebetu'ş-Şarkîyye, 1983), 2/702; Ahmed Tayyib vd., *Mevsûâtü a'lâmi'l-fikri'l-İslâmî* (Kahire: Vizâratu'l-Evkâf, 2004), 1079; İşler, “Modern Arap Edebiyatında Bir Öncü Mustafa Lutfi el-Menfalûtî”, 71.

⁵ Muhammed Abduh: Mısır'ın Garbiye vilayetine bağlı Hissa Şabşîr köyünde dünyaya geldi. Doğum yeri için Şenrâ Köyü ve Mahalletu'n-Nâsîr diyen kaynaklarda vardır. Babası oğlunun iyi bir eğitim alması için özel hocalar tutmuştur. Muhammed Abduh evine gelen bu hocalardan okuma-yazma öğrendi ve hafız oldu. 13 yaşına gelince babası onu Tantâ'da dinî bir eğitim merkezine götürdü. Burada iki sene kaldı ve bazı meşhur kurra hocalardan ders aldı. Kur'an okuyuşunu güzelleştirdi. Daha sonra Ezher'e girdi. Mezun olduktan sonra eğitim alanında çalıştı. İngilizlerin Mısır'ı işgaline karşı çıktı ve 'Urâbî Paşa isyanına destek verdi. Bu durum neticesinde 3 ay kadar hapis yattı. 1881 yılında sürgün edildi. Bir yıl kadar Beyrut'ta kaldı. Buradan Paris'e gitti ve hocası Cemâleddîn Efgânî ile *el-'Urvetu'l-Vuskâ* adlı bir gazete çıkardı. Tekrardan Beyrut'a dönüp eğitim ve telif faaliyetleriyle iştigal etti. 1888 yılında Mısır'a girişine izin verildi, Yüksek Mahkeme üyeliği ve Mısır müftülüğü görevlerine getirildi. 1905 yılında vefat edene kadar bu görevlerde kaldı. Detaylı bilgi için bk. Hannâ el-Fâhûrî, *el-Câmi' fi târihi'l-edebî'l-'Arabi* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1986), 81-82; Şevkî Dayf, *el-Edebu'l-'Arabiyyu'l-mu'âsir fi Mısır* (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), 218 vd.; Halil Taşpınar, “Muhammed Abduh Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (Aralık 2003); es-Seyyid Muhammed Reşîd Rîdâ, *Târîhu'l-ustâzi'l-imâm eş-şeyh Muhammed Abduh* (Kahire: Dâru'l-Fadîle, 2006); M. Sait Özervarlı, “Muhammed Abduh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/482-487.

Abdulkâhir el-Curcânî'nin *Esrâru'l-belâğa* ve *Delâilu'l-'câz* adlı eserlerinden ders verdiğini öğrenince bu derslere katılmış ve o, aradığını Abduh'un derslerinde bulmuştur. Ezher'in eğitim tarzından sıkılan ve ümitsiz bir hâlette olan Menfalûtî, bu derslere katılmasıyla birlikte Ezher'deki eğitimini ve hocalarını bırakmış, Abduh'un derslerine gidip gelmeye başlamıştır.⁶

Menfalûtî'nin Muhammed Abduh'a intisabının düşünce dünyasında ciddi etkileri olmuştur. Abduh'un dersleri kılavuzluğunda aslında ne istediğini keşfeden Menfalûtî dinî ilimleri bırakıp edebî ilimlere yönelmiştir. Eski şiir, yeni şiir ve nesir türleriyle ilgili bilgisini sürekli geliştiren Menfalûtî, İbn Mukaffa', el-Câhiz, Bediuzzaman el-Hemedânî ve Abbasi döneminin önde gelen isimleri hakkında okumalar yapmıştır. Tüm bu yoğun ilmî mütalaalar neticesinde *Muhtârâtu'l-Menfalûtî* adlı eserini vücuda getirmiştir.⁷

Kendine has bir yazım zevki olan Menfalûtî eserlerinde kullanacağı kelimeleri okuduğu kitaplar ve Abbasi şiir divanlarındaki kelimelerden özenle seçmiştir. O sadece hocası Muhammed Abduh'un eserleriyle değil çağdaşı olan yazarların eserleriyle de ilgilenmiştir. Bu durumun edebî yönden yazılarının çitasının yükselmesine olumlu etkisi muhtemeldir.⁸ Üslubu gayet sade olup, yazılarında suni kelime ve terkiplere yer vermediği gibi avamca denilen halk diline de yer vermemiştir.⁹

Menfalûtî yetenekli bir edebiyatçıdır. Onun edebî yönü sanatçı yönünden daha ağır basmaktadır. Nitekim tek başına sanat, özgün ve iyi bir edebiyatçı veya bağımsız bir üslup ortaya çıkaramayabilir. Menfalûtî'nin yaşadığı dönemdeki hâkim yazım tarzı Kâdî el-Fâdil ve İbn Haldûn'un yazım tarzını andırırsa da Menfalûtî'nin yazım tarzının her iki şekle de benzediği söylenemez. Onun üslubu, İbn Haldûn'un

⁶ Dayf, *el-Edebu'l-'Arabîyyu'l-mu'âsir fî Mısır*, 227-228; ez-Zeyyât, *Târîhu'l-edebî'l-'Arabî*, 443 vd.

⁷ 'Umer ed-Dusûkî, *Neş'etu nesri'l-hadis ve tatavvuruhu* (Kahire: Dâru'l-Fikr, 2007), 170.

⁸ Dayf, *el-Edebu'l-'Arabîyyu'l-mu'âsir*, 228.

⁹ Ahmet Kazım Ürün, "el-Menfalûtî ve Zengin-Fakir Çatışmasını İçeren Bir Makalesi", *Selçuk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2002), 203.

kendi çağındaki üslubu gibi muhteşem ve benzersiz olup kendine has bir armonisi bulunmaktadır.¹⁰

Menfalûtî'nin eserlerini yazarken genel olarak karamsar bir ruh hâli vardır. Bununla beraber yazılarında erdemli davranışları methetmekte ve fakirlere yardım etmeyi teşvik etmektedir. Yazmaktan büyük haz duyan Menfalûtî'nin eserleri insan üzerinde etki bırakabilen bir yapıya sahiptir. Hikâyeci ve tercüman olarak bilinen Menfalûtî'nin tercümelerinin bütünüyle çevirdiği metne bağlı olduğu söylenemez.¹¹ Zira tercümelerine asıllarında bulunmayan bazı ilaveler yapmış olmakla birlikte bunların eserin bütünlüğünü zedelemeyecek mahiyette olduğu görülür.¹²

Menfalûtî, hem çağdaşları, hem de kendisinden sonra gelen ilk nesil üzerinde bir hayli etkili olmuştur.¹³ Edebî yazım alanında yeni bir tarz ortaya koymuştur. Öyle ki bu yeni tarz on dokuzuncu yüzyıl yazarları arasında meşhur olan yazım tarzından farklıdır. Zira çağdaşları olan yazarlar secî gibi belagat sanatlarıyla eserlerini kaleme alırken taklidin etkisinden kurtulamamakta ve eski edebî yazım alışkanlıklarının çemberinden çıkamamaktadırlar. Bu yazarların eserlerinin yaşadıkları zamanın ruhuna, sosyal çevreye ve işlenen güncel konulara paralel olmamalarının yanında genellikle benzer şeyleri tekrar ettikleri görülmektedir.¹⁴

Menfalûtî muasır Arap edebiyatında toplumcu yazarlardan biri olarak öne çıkmaktadır. Bu yazarların en önemli özelliği ahlaki erdemleri savunmaları ve insanî değerleri ön plana çıkarmalarıdır.¹⁵ Bu özelliklerinin yanı sıra Menfalûtî'nin Arap diline tümüyle hâkim olmayışı onun yazılarında hatalar bulunmasına ve kelimeleri yerli yerinde kullanamamasına yol açmış ve bu konuda eleştirilere maruz kalmıştır. Ayrıca Doğu köken-

¹⁰ ez-Zeyyât, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, 461-462; Dâğir, *Masâdiru'd-dirâseti'l-'Arabîyye*, 2/702.

¹¹ el-Fâhûrî, *el-Câmi' fi târîhi'l-edebi'l-'Arabî*, 196-197.

¹² İsmail Durmuş, "Menfelûtî, Mustafa Lutfi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/135.

¹³ İşler, "Modern Arap Edebiyatında Bir Öncü Mustafa Lutfi el-Menfalûtî", 73.

¹⁴ ed-Dusûkî, *Neş'etu nesri'l-hadîs*, 174.

¹⁵ Dâğir, *Masâdiru'd-dirâseti'l-'Arabîyye*, 2/702.

li¹⁶ ilimler hakkında yeterince bilgi sahibi olmayışı ve Batı menşeli ilimler hakkında eğitim almamış olması da onun düşünce yöntemindeki yüzeyselliğe, sıradanlığa ve bazen tutarsızlığa sebebiyet verdiği söylenebilir.¹⁷

Bu durumun etkileri hikâyelerinde bariz şekilde görülmektedir. Menfalûtî hikâyeci olmasına rağmen hikâye ettiği olguları düzgün şekilde ifade edememiş ve parçalar arasındaki bağlantıyı kuramamıştır. Çünkü Menfalûtî esasen düşünür değil yazardır. Hikâyelerindeki üslup cezbedicidir fakat hikâyeyi meydana getiren ana unsurların zayıf olduğu söylenebilir.¹⁸ Bu durumun sebebini belki de en iyi şu sözleri açıklamaktadır: “Allah’ın nasip ettiği kadar nesir ve şiir okudum. Fakat ne var ki çok geçmeden unutuyorum. Aklımda sadece okuduğum şeylerin güzelliği kalıyor. Ezberlemek, ifade şeklimi güzelleştirmek, dilimi düzeltmek veya dil ve edebiyat bilgimi arttırmak için bir şeylere göz attığımı hatırlamıyorum. Aslında tüm mesele ben güzelliği seven biriyim” demiştir.¹⁹ Menfalûtî için öncelikli olan iştiğal ettiği şeylerin estetik tarafıdır. Bu nedenle yazıları etkili ve sürükleyicidir fakat yazım ve ifade kusurlarından hâlî değildir.

Menfalûtî'nin bizzat kendisinin yazdığı ve tercüme yoluyla Arapçaya aktardığı birkaç eseri vardır. Üç bölümden oluşan *en-Nazarât* adlı eseri, *Müeyyed* gazetesinde yayımladığı ve toplum, siyaset ve edebiyat alanlarına dair makaleleri içerir. *el-‘Abarât* adlı eseri ise çoğunlukla başka dillerden tercüme edilen hikâyeler içermektedir.²⁰ Bu hikâyelerin ortak özellikleri duygusal ve dokunaklı bir içeriğe haiz olmalarıdır.²¹ Menfalûtî *en-Nazarât* ve *el-‘Abarât* adlı eserlerinde toplumda gördüğü olay ve olguları dile getirir. Gerek hikâyelerinde gerekse yazılarında ahlaki, dinî ve sosyal mesajlar vermiş ve bunda son derece başarılı olmuştur. Ayrıca eserlerinde, yaşadığı devirde yaygın olan romantizm

¹⁶ Arap dili ve edebiyatıyla ilgili ilimler kastedilmektedir.

¹⁷ *ez-Zeyyât, Târihu'l-‘Edebi'l-‘Arabî*, 462.

¹⁸ *el-Fâhûrî, el-Câmi‘ fi târihi'l-‘Edebi'l-‘Arabî*, 203.

¹⁹ *ed-Dusûkî, Neş‘etu nesri'l-hadis*, 175.

²⁰ *el-Fâhûrî, el-Câmi‘ fi târihi'l-‘Edebi'l-‘Arabî*, 201.

²¹ *Dayf, el-Edebu'l-‘Arabîyyu'l-mu‘âsir*, 229.

edebiyat akımı da etkisini göstermektedir.²² *Muhtârâtü'l-Menfalûtî* isimli eseri ise eski âlimlerin şiir ve yazılarını içeren bir eserdir.²³

Ülkesinin siyasi vaziyetine lakayt kalmayan Menfalûtî, Sa'd Zağlûl'un²⁴ destekçilerindedir. Bu nedenle haksızlıklara uğramıştır.²⁵ Menfalûtî'nin Abduh vasıtasıyla Sa'd Zağlûl ile tanışması onlar aracılığıyla *Müeyyed* adlı gazetenin sahibi ile tanışmasını sağlamış, Allah vergisi yeteneği ve babasının kendisine yaşam koçluğu dışında bahsi geçen bu üç kişinin Menfalûtî'nin edebî kişiliğinin oluşmasında ciddi etkileri olmuştur.²⁶

Menfalûtî öğrenciliği sırasında haftalık gazetelerin birinde yayımlandığı bir şiirinde Hidiv Abbas Hilmi'yi hicvettiği iddiasıyla bir müddet hapis yatmıştır. Hocası Muhammed Abduh'un vefatı kendisinde derin izler bırakmış, karamsar bir halette memleketine dönmüştür. Fakat bu

²² İşler, "Modern Arap Edebiyatında Bir Öncü Mustafa Lutfi el-Menfalûtî", 73.

²³ *ez-Zeyyât, Târihu'l-edebî'l-'Arabî*, 462.

²⁴ Sa'd Zağlûl: Garbiye vilayetinin İbyâne köyünde doğdu. İlköğrenimini köyünde gördü ve hafız oldu. Babası eğitimine devam etmesi için onu Ezher'e gönderdi. Münazara ve cedel konusundaki yeteneğiyle şöhret buldu. O esnalarda Cemâleddin Efgânî ile tanıştı ve ondan dersler aldı. Ezher'deki eğitimini bırakıp *el-Vakâiu'l-Mısıriyye* gazetesinde çalışmaya başladı. Bu gazetede yazılar yazdı. 1882'de Cize mahkemesine memur tayin edildi. 'Urâbi Paşa isyanına destek için görevinden ayrıldı ve örgüt suçlaması gerekçesiyle 7 ay hapis yattı. Serbest kaldıktan sonra avukatlık yaptı. Daha sonra İstinaf mahkemesinde hâkim yardımcılığı görevine getirildi. Bu sıralarda Fransızca eğitimi aldı ve hukuk fakültesi diploması sahibi oldu. 1906 yılında eğitim bakanlığına atandı. İngilizce olan eğitim dilini Arapçaya çevirdi. 1910 yılında adalet bakanlığına getirildi ve çağın ruhuna uygun yargı reformları yaptı. Hidiv II. Abbâs Hilmi ile anlaşmazlığa düşmesi sonucu adalet bakanlığından istifa etti. Birinci Dünya Savaşı sonunda Mısır'ın kendi kaderini belirlmesi ve haklarını alması için Sa'd Zağlûl başkanlığında bir heyet oluşturuldu. Bunun sonucunda İngiliz askerî yetkilileri tarafından bir grup arkadaşıyla beraber Malta Adası'na sürgüne gönderildi. Bu durum 1919 ayaklanmasını doğurdu. Olayların giderek büyümesi sonucu Sa'd Zağlûl ve arkadaşları serbest bırakıldı. 1920 yılında İngiliz hükûmeti Mısır'ın taleplerini görüşmek için Sa'd Zağlûl'u Londra'ya çağırdı. Bu görüşmeden bir sonuç çıkmayınca Zağlûl mücadelesine kaldığı yerden devam etmeye karar verdi. Durum İngilizleri rahatsız edecek boyuta ulaşınca onu ve bir grup arkadaşını Seysseller adalarına sürgüne gönderdi. Oradan Cebeli Târik'a gönderilen Zağlûl, bu olaydan sonra tüm arkadaşlarıyla beraber serbest bırakıldı. Hemen ardından Fransa'ya gitti ve orada bir müddet kaldıktan sonra Mısır'a döndü. 28 Şubat 1922'de Mısır'ın bağımsızlığı ilan edildi ve 1923 yılında anayasa yürürlüğe kondu. Seçim sonrası ezici çoğunlukla Vefâ Partisi iktidar oldu ve Sa'd Zağlûl 1924 yılının başlarında başbakan oldu. Aynı sene istifa etti ve bir sene sonra meclis başkanlığı koltuğuna oturdu. 1927 yılında vefat etti. Detaylı bilgi için bk. *ez-Zeyyât, Târihu'l-edebî'l-'Arabî*, 485 vd.; el-Fâhûrî, *el-Câmi' fi târihi'l-edebî'l-'Arabî*, 199-200; Hilal Görgün, "Sa'd Zağlûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/378-379.

²⁵ el-Fâhûrî, *el-Câmi' fi târihi'l-edebî'l-'Arabî*, 201.

²⁶ Mustafâ Lutfi el-Menfalûtî, *Muellefâtu Mustafâ Lutfi el-Menfalûtîyyi'l-kâmile* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1984), 5.

hali çok sürmemiş tekrardan *Müeyyed* gazetesinde yazılar yazmaya başlamıştır. Sa'd Zağlûl eğitim bakanı olunca Menfalûtî'yi kendi bakanlığında editör olarak atamıştır. Sa'd Zağlûl adalet bakanı olması üzerine Menfalûtî'yi yeni bakanlığında benzer bir göreve getirmiştir. Parlamento tesis edilince kendisine yine Sa'd Zağlûl tarafından millet meclisi yazı işlerinde görev verilmiş ve vefat edinceye kadar bu görevde kalmıştır.²⁷

2. "Yevmu'l-Hisâb/Hesap Günü" Öyküsünün Olay Örgüsü

"*Yevmu'l-Hisâb/Hesap Günü*" öyküsü Mustafa Lutfi el-Menfalûtî'nin *en-Nazarât* adlı eserinden bir öyküdür. Öykü kısaca şu şekilde özetlenebilir:

Yazar (Menfalûtî) uykusuz geçirdiği uzun bir geceden sonra uykuya dalar ve rüyasında ahiret âlemine gittiğini görür. Rüyasında nereye gideceğini bilmeden yürüdüğünü ve o dehşetli ortamda elinden tutacak kimseyi bulamadığını ifade eder. Bu ortamda o kadar değişik manzara, yüzler ve acayip yaratılış şekilleri görür ki sanki Allah'ın, yarattığı tüm mahlûkatı hesaba çekmek için bir araya topladığını zanneder.²⁸

Böyle bir vaziyette iken dünya hayatında kötü bildiği bir arkadaşını görür. Bu arkadaşı dünyada her türlü günah ortamına pervasızca dalan, meyhanelerden çıkmayıp kötülük yapmaktan çekinmeyen bir kimsedir. Onun cehennemî bir halde olmasını beklerken yüzünün ay gibi parladığını görünce şaşırır. Öyle ki tüm isyankâr kulların affedildiği hissine kapılır. Fakat bu sırada arkadaşı onun bu düşüncelerini sezer ve ona bu âlemin çok acayip bir âlem olduğunu söyler. Allah'ın kendisini affedip bahtiyar kullardan yapmasının nedeni olarak dünyada iken kimsenin bilmediği riyadan uzak bir amelinden dolayı olduğunu anlatır.²⁹

Yazar, arkadaşına duyduğu korkudan bahsederek kendisinin veya herhangi bir veli ya da peygamberin şefaet etmesinin mümkün olup olmadığını sorar. Arkadaşı ise şefaatin Allah'ın izin verdiklerine has bir olgu olduğunu söyler.³⁰

²⁷ Tayyib vd., *Mevsûatu d'lâmi'l-fikri'l-İslâmî*, 1079.

²⁸ el-Menfalûtî, *Muellefâtu Mustafâ Lutfî el-Menfalûtîyyi'l-kâmîle*, 141-142.

²⁹ el-Menfalûtî, *Muellefâtu Mustafâ Lutfî el-Menfalûtîyyi'l-kâmîle*, 142-143.

³⁰ el-Menfalûtî, *Muellefâtu Mustafâ Lutfî el-Menfalûtîyyi'l-kâmîle*, 143.

Bu arada bir adamın azap melekleri tarafından darp edildiğini görür. Bu adamın dünya hayatında hîle-i şer'iyeye adı altında dinin yasak ettiği şeyleri kendisine göre helal kıldığı ve dinin özünü tahrir ettiği için bu akıbete duçar olduğu kendisine söylenir. Aynı şekilde dünyada iken evliyaların kutbu sayılan bir kişinin, dini kendi menfaatine kullandığı için benzer bir akıbete duçar olduğunu ibretle görür.³¹

Bu acayip âlemde dünyada iken bahtiyar zannettiklerinin bedbaht, bedbaht zannettiklerinin ise bahtiyar olmasına hayret eder. Bu esnada dünya hayatında tanıdığı iki kişinin konuşmasına şahit olur. Bunlardan biri Muhammed Abduh diğeri ise feminist yazar Kâsım Emîn'dir. Muhammed Abduh'un Kâsım Emîn'e: "*Dünyada iken sözlerime kulak verseydin, kadınları yoldan çıkaran bozuk fikirlerin konusunda sana doğruyu gösterebilirdim*" dediğine ve yazdığı kitabın dine ve bilhassa kadınlara bir İslam düşmanı kadar zarar verdiğini söylediğine şahit olur. Kâsım Emîn ise kadınların kendi düşüncelerine yorum yapmadan önce eğitim almalarını ve peçelerini çıkarmadan önce kendilerine hayâ peçesi takmalarını söylediğini söyler. Bunun üzerine Muhammed Abduh ona, mevzubahis kadınların eğitimsiz oldukları için onun fikir ve yazılarını tam anlamayacaklarını gözden kaçırdığını ifade eder. Konuşma bu ahval üzerine devam eder ve Kâsım Emîn, Muhammed Abduh'un da kendisi gibi hataya düştüğünü İslam'a fayda sağlayayım derken zarar verdiğini belirtir. Anlattıkları şeylerin Müslümanlarca yanlış anlaşılıp dalaletle düşmelerine zemin hazırladığını ve hatta bir kısmının inkâra sürüklendiğini dile getirir. Muhammed Abduh bu sözlere eğer kendilerinin bilmeden yanlış olmuşsa Allah'ın bunları affedeceğini ve Allah'ın niyetlere göre değerlendirme yapacağını söyler.³²

Yazar bu konuşmaya şahit olduktan sonra arkadaşına mîzânı, sırâtı, cennet ve cehennemi görmek istediğini söyler. Arkadaşı ise mîzânın iyilik ve kötülüklerin tartılması, sırâtın insanı mutluluğa veya mutsuzluğa götüren bir yol olduğunu ve cennet veya cehennem hakkında bilgisi olmadığını söyler.³³

³¹ el-Menfalûtî, *Muellefâtu Mustafâ Lutfî el-Menfalûtîyyi'l-kâmile*, 143-144.

³² el-Menfalûtî, *Muellefâtu Mustafâ Lutfî el-Menfalûtîyyi'l-kâmile*, 145-146-147.

³³ el-Menfalûtî, *Muellefâtu Mustafâ Lutfî el-Menfalûtîyyi'l-kâmile*, 147.

Hal böyleyken yazar aniden hiç duymadığı bir ses işitir ve büyük bir ürperti içerisinde uykusundan uyanır. Tüm bunların karmakarışık rüyalarından olduğunu anlar.³⁴

3.Öyküde Tema ve Kurgu

Hikâyenin "*Bir olayın sözlü veya yazılı olarak anlatılması; gerçek veya tasarlanmış olayları anlatan düz yazı türü, öykü; yalnız bir olayın çevresinde kişilerin ilişkilerini anlatma esasına dayanan edebî tür*" şeklinde tanımları bulunmaktadır.³⁵ Her hikâyenin içeriğine göre belli bir kurgulanış biçimi vardır. Mehmet Kaplan: "*Her edebî eser kendi içinde organik bir bütündür. Onun güzelliği de buna dayanır. Mükemmeliyet, eseri oluşturan unsurlar arasında kurulan ahenkten ibarettir*" demiştir.³⁶ Hikâyenin kendi içerisinde bir bütünlük ve ahenk arz etmesi onun daha etkili olmasına katkı sağlamaktadır.

Yazar, "*Yevmu'l-Hisâb/Hesap Günü*" adlı öyküyü, uzun bir geceden sonra dalınan derin bir uykuda görülen mahşer âlemi ve bu âlemde olan, meydana gelen olağanüstü ve şaşırtıcı şeylerin tasvirleriyle kurgulamıştır. Öykünün tasarım ve mahiyeti arasında bir ahenk bulunmaktadır. Yazarın, öyküyü vermek istediği mesajlara uygun şekilde ustaca kurguladığı görülmektedir. Yazar, vermek istediği mesajlarını, kâh toplumda yer etmiş karşıt kişilikleri kahraman seçerek onlar üzerinden, kâh mesajı yerine ulaştıracak çarpıcı olaylar vasıtasıyla dile getirmektedir. Yazarın toplumda gördüğü yanlış inanç ve davranışları sıradan, klişe bir öğüt verme yöntemiyle değil de kurmaca bir öykü aracılığıyla dile getirmesinin daha etkili olacağını düşündüğü anlaşılmaktadır.

Öyküde vaka basit olmakla beraber kurgulanış biçimi ve anlatım tarzı etkileyicidir. Yazarın bu kurgu biçimi ve anlatım tarzıyla vakayı etkili kılabildiği görülmektedir. Nitekim rüya, mahşer âlemi, cennet ve cehennem, sırât köprüsü ve mîzân gibi konular hemen herkesçe bilinen

³⁴ el-Menfalütî, *Muellefâtu Mustafâ Lutfî el-Menfalütiyyi'l-kâmile*, 147.

³⁵ Hüseyin Yazıcı, "Hikâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 479; TDK Sözlükleri, "Hikâye" (30 Temmuz 2021).

³⁶ Mehmet Kaplan, *Hikâye Tahlilleri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 12.

şeylerdir. Yazar tüm bu unsurları vermek istediği mesajlarla harmanlamış ve bir film senaristi misali kurmaca bir olay örgüsü oluşturmuştur.

Öykünün başkahramanı olan yazar, öyküde daha çok izleyici konumunda ve bilmediği bir mekânda merak ettiklerini soran bir konumda olan birini temsil etmektedir. Mahşer âleminde şahit olduğu olayların ve buradaki karakterlerin konuşmalarının kurgulanış şekli yazarın dünya hayatındaki Müslümanların dinî açıdan yozlaşmasını göz önüne sermek istemesi amacına uygun seçilmiştir. Yazar dindar bir ailede ve dinî bir eğitimle büyüdüğü için kendine göre toplumda gördüğü İslam dışı hal ve davranışları bu şekilde eleştirmekte ve bu eleştirilerini öykü kahramanlarını kullanmak suretiyle ortaya koymaktadır.

Öyküye uzun bir geceden sonra uykuya dalma şeklinde bir başlangıç yapılmasının uykunun derinliği ile rüyanın uzunluğu arasında bağ kurmak ve farklı duyguları harekete geçirmek amacıyla olduğu düşünülebilir. Aksi takdirde kısa bir kestirme uykusuna yatan kişinin uzun bir rüya görmesi biraz ihtimal dışıdır. Rüyanın hemen başında kendini mahşer âleminde görmesi, tek başına olup ürperti hissetmesi ve gördüğü acayip manzara ve hallerle rüyaya başlamasının okuyucunun dikkatini ve merakını cezbetme amacını güttüğünü düşündürmektedir. Yazar hikâyesinde mahşer âleminde gördüğü acayip olayları; kötü sanılan bazı kimselerin iyi, iyi sanılan bazı kimselerin ise kötü durumda bulunması kurgusuyla okuyucuda şaşkınlık hissi uyandırtmak istemiş ve bildiklerini ve öğrendiklerini tekrar gözden geçirmeye yöneltmiştir.

Yazarın uykuya dalma sürecince yaşadıkları ve hemen sonrasındaki tasvirleri öykünün giriş bölümü; dünyada iken tanıdığı ve rüyanın sonuna kadar ayrılmadığı arkadaşı ile arasında geçen konuşmalar ve onunla beraberken şahit olduğu olaylar gelişme bölümü ve rüyadan ürpertiyle uyanmasına vesile olan daha önce hiç duymadığı ses ve sonrasında düşündükleri de sonuç bölümü olarak değerlendirilebilir.

Öykünün insanları İslam'ın gerçek şekline yöneltip bunları uygulama, İslam adına din ticareti yapanlara karşı uyanık olma, amellerin Allah rızası için yapılması gerektiği ve zahire aldanıp bir kimse hakkın-

da cennetlik veya cehennemlik şekilde kanaat oluşturmanın yanlışlığı şeklinde ana fikirleri bulunduğu söylenebilir.

4. Öyküde Kişiler

4.1. Yazar

Rüyayı gören kişi olup öykünün başkahramanıdır. Bu başroldeki kişiliklerin "temel kişi", "başkişi", "esas kahraman" gibi tanımlamaları vardır. Birincil konumda olan bu kişiler, eserin genelinde ya da çoğu bölümde yer alırlar. Genellikle özne durumunda olup diğer kişiler onlara göre nesne konumundadır.³⁷

4.2. Yazarın isimsiz arkadaşı

Öyküde yazara bir nevi rehberlik eden, yazarın merak edip anlamlandıramadığı birçok olayı kendisine açıklayan isimsiz kahramandır. Yazardan sonra öykünün ikinci başkahramanı denebilir.

Öykünün ikinci başkahramanı sayılabilecek ve yazarın dünyada iken günahkâr bildiği fakat ahirette Allah'ın rahmetine ermiş isimsiz arkadaş, yazarın önyargılı olmanın yanlışlığını gösterdiği bir sembol gibidir. Yazar kimin Allah'ın rahmetine nail olup olmayacağını, dünyada dış görüntünün insanı aldattığını, insanlara göre sâlih bilinen nice kimse- nin ahirette cezalandırıldığını ve günahkâr bilinenlerin Allah rızası için yapılan sâlih bir tek amelle bile Allah rızasına erdiklerini bu karakter üzerinden göstermeyi arzu etmektedir. Bu tip vasıtasıyla yazar yapılan amellerde ihlâsı öne çıkarmak istemekte, Allah için yapılmayan her şeyin zayı olacağı mesajını vermektedir. Ayrıca öykünün sonuna kadar yazar ile beraber olan ve sorduğu sorulara cevap veren arkadaşı hesabını kolaylıkla verip Allah'ın rızasına erdiği için yazarın anlayamadığı hemen hemen tüm sorulara cevap verebilecek şekilde kurgulanmıştır.

4.3. Muhammed Abduh

Öyküde kurgulanan gerçek bir şahsiyet olup dünya hayatında İs-

³⁷ Nurullah Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2007), 148.

lamcı bir görüşe sahiptir. Öyküde ise Kâsım Emîn³⁸ isminde yine gerçek bir şahsiyetin karşısında olup, onunla dünya hayatındaki fikir ayrılıkları konusunda tartışan bir karakterdir.

4.4.Kâsım Emîn

Öyküde gerçek bir kişilik olarak kurgulanan şahsiyetlerdendir. Dünya hayatında Muhammed Abduh'un aksine Batı kültürü etkisinde ve feminist bir kişilik olup öyküde Muhammed Abduh ile dünya hayatındaki fikir ayrılıkları konusunda tartışan bir karakterdir.

4.5.İmam Ebû Hanîfe

Yazar, bazı dinî görüşlerini suistimal eden kişilerin uğradığı kötü akıbet münasebetiyle İmam Ebû Hanîfe'nin adını birkaç defa zikretmektedir. Aslında yazar bir bakıma onun bazı ictihad ve fetvalarını aza-ba uğrayan bazı kişiler üzerinden eleştirmektedir. Mesela hîle-i şer'iyye ile fıkıh imamlarını eleştiren yazar burada İmam Ebû Hanîfe'nin ismini zikretmekten kaçınmamıştır. Fakat bunu yaparken hakperest bir şekilde buna fetva veren İmam Ebû Hanîfe'nin gerçek niyetini belirtmiş ve “أَبُو حَنِيفَةَ أَرْفَعُ قَدْرًا وَ أَهْدَى بَصِيرَةً مِنْ أَنْ يَتَّخِذَ هُزُؤًا وَ سُخْرِيَّةً وَأَنْ يَكُونَ مِمَّنْ يَهْدُمُونَ الدِّينَ بِاسْمِ الدِّينِ” “*Ebû Hanîfe dini din ile harap edenlerden olmaktan ve dini alaya almaktan beri olup daha yüce bir değere ve daha keskin basirete sahiptir*”³⁹ demiştir. Yazarın asıl hedefi mezhep imamlarının verdikleri bazı fetvaları kötüye kullanan kimseler olmuştur.

4.6.Şa'rânî

Öyküde, yazarın dünyada iken bazı kitaplarda gördüğü “*ahiret atla-*

³⁸ Kâsım Emîn: 1863 yılında Kahire'de doğdu. Babasıyla beraber İskenderiyye'ye giderek ilk eğitimini burada aldı. Daha sonra Kahire'ye yerleşip orta eğitimini tamamladı ve ardından hukuk okulunu okudu. Derslerinde başarı göstermesi sebebiyle devlet tarafından ihtisas yapması için Fransa'ya gönderildi. Montpellier Üniversitesinde eğitimini tamamlayarak 1885 yılında Mısır'a döndü. Önce karma mahkemede savcılık daha sonra istinaf mahkemesinde hâkimlik görevlerini üstlendi. Yargı işlerinin yanında toplumsal konularla özellikle de kadın hakları konusuyla ilgilendi. 1908 yılında Kahire'de vefat etti. Detaylı bilgi için bk. el-Fâhûrî, *el-Câmi' fi târihi'l-edebi'l-Arabî*, 104; Fethî en-Neklâvî, “Kâsım Emîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/541-542.

³⁹ el-Menfalûtî, *Muellefâtu Mustafâ Lutfî el-Menfalûtîyyi'l-kâmile*, 144.

sı" adlı çizimin sahibidir. Yazar, arkadaşından kendisine dünyada iken görüp merak ettiği "ahiret atlası" adlı çizimde yer alan sırât, mîzân, cennet ve cehennemin yerlerini göstermesini istemesi üzerine arkadaşının mîzânın amellerin tartılıp değerlendirilmesi, sırâtın insanın mutluluk veya mutsuzluğuna giden bir yol olduğunu ve cennet veya cehennem hakkında bilgisi olmadığını söylemesi adeta yazarın dünyada ahiret hakkında ahkâm kesen ve gidip görmüş gibi anlatan kişileri eleştirme niyetinde olduğu hissi uyandırmaktadır. Bu eleştiride hedefinin Şa'rânî olduğu açıktır. Böylece öyküde, bazı şeyleri sadece Allah'ın bileceği ve insanoğlunun bazı konularda haddini bilmesi mesajı vermek istendiği anlaşılmaktadır.

Yazarın bu kişiler dışında öyküde yer verip ismini zikretmediği dekoratif konumundaki yardımcı karakterlerde mevcuttur.⁴⁰

5. Öyküde Zaman ve Mekân

Her öyküyü meydana getiren olmazsa olmaz bazı temel unsurlar vardır. Öykünün zaman ve mekânı bu unsurlardandır. Her öykünün sınırları belirli veya belirsiz bir zamanı vardır. Yazar bu zaman dilimi içerisinde öyküyü kurgular. Öykünün temel öğelerinden mekân ise yazarın öyküyü kurguladığı yerdir. Olay örgüsü bu zaman ve mekân unsurları içerisinde meydana gelmektedir.

Geleneksel anlatıda anlatıcı, anlatısını "olay" ağırlıklı kurmakta ve zamana tasarrufta keyfî bir tutum takınmaktadır.⁴¹ Geleneksel anlatı özelliğini taşıyan "Yevmu'l-Hisâb/Hesap Günü" öyküsünde zaman olgusu net değildir. Yazarın "سَاهَرْتُ الْكَوْكَبَ لَيْلَةَ أَمْسٍ" "Dün geceyi yıldızlarla uykusuz geçirdim",⁴² "لَمْ تُخَالِطْ حُفْنِي سِنَةَ الْكَرَى، حَتَّى خُيِّلَ إِلَيَّ أَنِّي قَدْ انْتَقَلْتُ مِنَ الْعَالَمِ الْأَوَّلِ إِلَى الْعَالَمِ النَّائِي" "Gözkapaklarım henüz uykuyla buluşmamıştı ki bu dünyadan diğer dünyaya gittiğimi zannettim"⁴³ cümlelerinden anlaşıldığı üzere öykünün, uykusuz geçirilen uzun bir gecenin sonuna doğru görüldüğü kurgulanan bir rüya ile başladığı görülmektedir. Ayrıca öyküde yazarın "فَطَفِقْتُ"

⁴⁰ Şerif Aktaş, *Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2003), 142.

⁴¹ Mehmet Tekin, *Roman Sanatı I* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2016), 123.

⁴² el-Menfalûti, *Muellefâtu Mustafâ Lutfî el-Menfalûtiyyi'l-kâmile*, 141.

⁴³ el-Menfalûti, *Muellefâtu Mustafâ Lutfî el-Menfalûtiyyi'l-kâmile*, 141.

أُتَصَّفَحُ وَجُوهَ الْوَاقِفِينَ، وَأَقْلَبُ النَّظْرَ فِي الْعَادِينَ وَالرَّائِحِينَ، عَلَيَّ أَحَدٌ صَدِيقًا أَسْتَأْنِسُ بِهِ فِي وَحْدَتِي، وَأَسْتَعِينُ بِمِرْقَاتِهِ
 ”Tek kaldığımda dostluk edebileceğim, kimsesizliğimde arkadaş-
 lığından medet umabileceğim bir dost bulabilirim diye ayakta duranların
 yüzlerini incelemeye ve gidip gelenlere göz atmaya başladım”⁴⁴cümlesindeki
 “gidip gelenlere göz atmaya başladım” ibaresinden ve sonrasında meydana
 gelen olaylardan yazarın, öyküde rüya olarak kurguladığı mekânda bir
 müddet kaldığı anlaşılmaktadır. Öykünün sonunda ise “وَبَيْنَا أَنَا كَذَلِكَ إِذْ سَمِعْتُ
 صَوْتًا صَارِحًا، مَا قَرَعَ سَمْعِي فِي حَيَاتِي مِثْلَهُ، يُنَادِينِي بِاسْمِي، فَعَلِمْتُ أَنَّ قَدْ جَاءَ دَوْرِي، فَأَدْرَكْتَنِي مِنَ الْهَوْلِ وَالرُّعْبِ
 مَا أَيْقَظُنِي مِنْ نَوْمِي! فَاسْتَيْقَظْتُ فَلَمْ أَرْ حِسَابًا وَلَا عِقَابًا، وَلَا مَوْقِفًا وَلَا مَحْشَرًا! فَعَلِمْتُ أَنَّهَا خَيَالَاتٌ وَأَوْهَامٌ، أَوْ
 ”Ben bu haldeyken birden beni isimle
 çağırın, daha önce hayatımda hiç duymadığım haykıran bir ses işittim. Sı-
 ramın geldiğini anladım ve beni uykuymdan uyandıran bir korku ve ürperti
 hissettim. Uyandım ve ne hesap ne ceza ne beklenen yer ve ne de mahşer
 gördüm. Tüm bunların hayal ve karışık rüyalar olduğunu anladım. Zaten
 biz böyle rüyaların te’vilini bilemeyiz”⁴⁵cümlelerinden anlaşılacağı üzere
 öykünün ana teması nesnel zamanı belli olmayan bu rüya içerisinde
 meydana gelmiştir.

“Yevmu’l-Hisâb/Hesap Günü” öyküsünün giriş bölümündeki anlatımın dünyada, gelişme bölümündeki anlatımın rüya yoluyla bulunulan mahşeri âlemde ve sonuç bölümündeki anlatımın ise tekrar dünyada meydana geldiği görülmektedir. Mahşeri âlem dışındaki diğer mekânlar öyküde açıkça belirtilmemişse de olay örgüsünden anlaşılmaktadır. Yazar, mahşer meydanı hariç öykünün hiçbir yerinde bulunduğu yerin ismini belirtmeyip sadece tasvirleriyle yetinmektedir. Öyküde yer ismi olarak kullanılan “Na’im Cenneti”, “Surât”, “Mizân”, “Cennet” ve “Cehennem” dinî kavramlar olup mekân açısından öyküyle bir münasebetleri bulunmamaktadır. Haşir meydanı olarak tasvir edilen yer ise âdemoğullarının toplandığı bir mekândır. Yazar bu platform ve meydanı: “فَلَا أَرَى إِلَّا خَلْقًا غَرِيبًا، وَمَنْظَرًا عَجِيبًا، وَوُجُوهًا مَا رَأَيْتُ لَهَا فِي حَيَاتِي شَبِيهًا وَلَا صَرِيبًا”⁴⁶ “Garip bir hilkat, acayip bir manzara ve hayatımda daha önce benzerini görmediğim yüzler gördüm”⁴⁶ şeklinde tasvir etmektedir.

⁴⁴ el-Menfalûtî, Muellefâtu Mustafâ Lutfî el-Menfalûtîyyi’l-kâmile, 141.

⁴⁵ el-Menfalûtî, Muellefâtu Mustafâ Lutfî el-Menfalûtîyyi’l-kâmile, 147.

⁴⁶ el-Menfalûtî, Muellefâtu Mustafâ Lutfî el-Menfalûtîyyi’l-kâmile, 141-142.

6. Anlatıcı

Anlatıcı figürü, anlatı türlerinde olmazsa olmaz temel bir unsurdur. Todorov: "*Anlatıcı olmadan anlatı yoktur*"⁴⁷ demiştir. Dolayısıyla anlatı ancak bir anlatıcıyla kâimdir. Anlatıdaki vaka, zaman, mekân ve kişi gibi diğer ana unsurların varlığı anlatıcı figürüne bağlıdır. Kurmaca metinlerin sözcüsü pozisyonunda bulunan anlatıcı, anlatı sanatlarında karşımıza çıkan ilk kişidir.

Yazar "*Yevmu'l-Hisâb/Hesap Günü*" öyküsünün genelinde "*Özne Anlatıcı*" profiliyle karşımıza çıkar. Bu anlatıcı tipinde anlatıcı, olayın hem yapıcısı olan bir özne hem de anlatıcı, aktarıcı olan bir kişidir. Bu kişi, başından geçenleri, bizzat yaşadıklarını, gördüklerini, izlediklerini, duygu ve düşüncelerini değerlendirme ve yorumlarını kendisi anlatır.⁴⁸ "*Ben anlatıcı*" da denen bu anlatıcı profilinde okuyucu, anlatıcının zihin ve bakış açısının izin verdiği ölçüde olaylara tanık olur; kişileri ve nesnelere, yine onun verdiği ipuçlarıyla tanımaya, anlamaya çalışır.⁴⁹ "*Yevmu'l-Hisâb/Hesap Günü*" öyküsünde anlatıcı konumundaki kişi ben dilini kullanan yazardır. Öykünün yegâne kurgulayıcısı olması açısından öykü tamamıyla yazarın yönlendirmesi ve anlatımıyla şekillenmektedir. Yazarın bu vaziyette öyküde mutlak bir egemenliğe sahip olduğu görülmektedir.

7. Öyküde Başvurulan Anlatım Teknikleri

7.1. Tasvir

Tasvir yöntemi yazarın, kişileri ya da nesnelere okuyucunun zihninde net mesajlar uyandıracak şekilde ayrıntılı betimlemelerle yansıtmak amacıyla başvurduğu bir yöntemdir.⁵⁰ Yazar vermek istediği mesajları sözlü olarak değil de olay ve olgular üzerinden de iletebilmekte, kişi ve nesnelere vermek istediği mesajı uygun betimleyerek okuyucunun hayal dünyasında imgeler oluşturmak suretiyle tasvir yöntemini bu amaca

⁴⁷ Şaban Sağlık, "Hikâyelerini "Öyküsüz"/Öykülerini "Hikâyesiz" Anlatamayan "Hikâye Anlatıcısı": Hüseyin Su", *Turkish Studies Language and Literature* 14/1 (2019), 196.

⁴⁸ Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi*, 112.

⁴⁹ Tekin, *Roman Sanatı I*, 47-48.

⁵⁰ Gürsel Aytaç, *Karşılaştırmalı Edebiyat Bilimi* (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001), 195.

hizmet eden bir yöntem olarak kullanabilmektedir. Çünkü okuyucu okuduğu şeyleri anlamlandırmak için reel yaşantısındaki benzer olgularla ilişki kurar. Bu da yazarın okuyucuya etkisini ve onu çok yönlü düşündürme hedefini başarıya ulaştıran bir eylemdir. Öyküde:

وَمَا انْقَطَعَ عَنَّا صَوْتُ هَذَا الشَّقِيِّ، حَتَّى رَأَيْنَا شَقِيًّا آخَرَ ذَا لِحْيَةٍ طَوِيلَةٍ كَثَّةٍ، قَدْ أَحَاطَ بِهِ مَلَكَانِ وَ شَدًّا عُنُقَهُ
بِسُبْحَةِ طَوِيلَةٍ ذَاتِ حَبَاتٍ كَبِيرَةٍ، وَقَدْ أَخَذَ كُلُّ مِنْهُمَا بِطَرْفٍ مِنْهَا، وَهُوَ يَهْمُهُمْ بِكَلِمَاتٍ مُبْهِمَةٍ فَيَقْرَعُهُ أَحَدُهُمَا عَلَى
رَأْسِهِ.

“Bu bedbahtın sesi kesilir kesilmez uzun ve gür sakallı başka bir bedbaht gördük. Yanında iki melek büyük taneleri olan bir tespihle boynunu çekiyorlardı. Her biri tespihin bir tarafından tutmuştu. O da belirsiz kelimeler mırıldanıyor, meleklerden biri kafasına art arda vuruyordu”.⁵¹

Yukarıdaki cümlelerde görüldüğü üzere yazar, ahiret âleminde kötü bir vaziyetteki birini çarpıcı şekilde tasvir etmektedir. Bahsi geçen kişiyi uzun ve gür sakallı ve muhtemelen dünya hayatında elinden düşürmediği tespihini boynuna dolanmış şekilde tasvir eden yazarın, kişinin ahiret âleminde göreceği cezanın dünya hayatında işlediği günahlar cinsinden olacağı mesajını vermek istediği anlaşılmaktadır. Bu açıdan yazarın başvurduğu anlatım tekniklerinin amaca uygun seçildiği görülmektedir.

7.2. Diyalog

İki veya daha fazla kişi arasında gerçekleşen konuşma⁵² olarak tanımlanan diyalog tekniği, figürlerin duyu ve düşüncelerini aracısız olarak sergilemesidir.⁵³ Roman ve hikâye gibi anlatı türlerinde sıklıkla başvuru diyalog tekniğinde okur hikâye kahramanlarıyla doğrudan karşı karşıya gelir. “Yevmu’l-Hisâb/Hesap Günü” öyküsünde diyalog sıklıkla başvuru bir tekniktir. Öyküdeki şu kısımlar diyalog tekniğine örnek gösterilebilir:

فَهَيَّأَتْهُ بِنِعْمَةِ اللَّهِ عَلَيْهِ، وَسَكَوَتْ إِلَيْهِ وَحَشْتِي مِنَ الْوَحْدَةِ وَخَوْفِي مِنَ الْمُحَاسَبَةِ!
فَقَالَ: أَمَّا الْوَحْشَةُ فَإِنِّي لَنْ أَفَارِقَكَ حَتَّى يَأْتِيَ دَوْرُكَ، وَأَمَّا الْخَوْفُ فَلَا حِيلَةَ لِي وَلَا لِأَحَدٍ مِنَ النَّاسِ فِي نَقْضِ مَا
أَبْرَمَ اللَّهُ فِي شَأْنِكَ.

⁵¹ el-Menfalütü, Muellefâtu Mustafâ Lutfî el-Menfalütüyyi'l-kâmile, 144.

⁵² Tekin, Roman Sanatı I, 277.

⁵³ Hasan Sazyek, “Romanda Temel Anlatım Yöntemleri Üzerinde Bir Sınıflandırma Çalışması”, Folklor-Edebiyat 37 (Ocak 2004), 105.

فَقُلْتُ: أَنْتَ مِنَ السُّعَدَاءِ! فَهَلْ تَسْتَطِيعُ أَنْ تَشْفَعَ لِي أَوْ تَطْلُبَ لِي شَفَاعَةً مِنْ وَلِيِّ مِنَ الْأَوْلِيَاءِ، أَوْ نَبِيِّ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ؟
قَالَ: لَا تَطْلُبُ الْمُحَالَ، وَلَا تُصَدِّقْ كُلَّ مَا يُقَالُ!

“Allah’ın nimetine kavuşması nedeniyle onu tebrik ettim. Ona yalnızlı-
ğundan kaynaklanan ürpertimi ve hesaba çekilecek olmamdan doğan korku-
mu şikâyet ettim. Şöyle dedi:

Sıran gelene kadar senden ayrılmayacağım. Korkuna gelince, ne benim ne
de başka bir insanın Allah’ın senin hakkında dilediği şeyi geri çevirme gücü
vardır. Bende ona:

-Sen bahtiyar olanlardansın. Bana şefaaf etmen ya da herhangi bir veli
veya peygamberden bana şefaaf etmesini istemen mümkün mü? dedim. Şöyle
cevap verdi:

-İmkânsız isteme ve her söylenene inanma”.⁵⁴

7.3. İç Monolog

İç monolog, anlatıcı-yazarın işlevinin neredeyse yok olduğu sahne-
leme/gösterme yöntemiyle aktarmayı kolaylaştıran tekniklerden biridir.
“İç konuşma” da denen bu teknikte anlatı kişilerinin kendi kendileriyle
konuştukları görülür.⁵⁵ “Yevmu’l-Hisâb/Hesap Günü” öyküsünde yaza-
rın kendini hiç bilmediği mahşer âleminde görmesi ve farklı duygular
yaşaması nedeniyle sık sık iç monolog yaşadığı görülür.

فَعَجِبْتُ لِشَأْنِهِ! وَقُلْتُ فِي نَفْسِي: «لَقَدْ هَانَ أَمْرُ الْحِسَابِ عَلَى كُلِّ عَاصٍ، بَعْدَ مَا هَانَ عَلَى هَذَا الَّذِي كُنْتُ
أَعْرِفُهُ فِي أَوْلَادِهِ لَا يَتَّقِي مَآئِمًا، وَلَا يَهَابُ مُنْكَرًا، وَلَا يُخْرِجُ مِنْ حَانَ إِلَّا إِلَى حَانَ، وَلَا يُودِّعُ مَجْمَعًا مِنْ مَجَامِعِ الْفِئْسِقِ
إِلَّا عَلَى مَوْعِدٍ مِنَ اللَّقَاءِ!»!

“Onun durumuna hayret edip ve kendi kendime: ‘Günahtan sakınmayan,
kötülük yapmaktan korkmayan, bir meyhaneden diğerine giden ve bir günah
ortamını ancak diğerine gitme gelme vakti gelince terk eden, geçmişini bildi-
ğim bu kişide olduğu gibi hesap işi tüm isyankârlara kolay gelmiş’ dedim.”⁵⁶

Yukarıdaki cümlelerde görüldüğü üzere yazarın dünyada iken
günahkâr olarak bildiği bir arkadaşının ahirette hesabının kolay geç-
mesi karşısındaki iç konuşmaları “iç monolog” kapsamında değerlendirilebilir.

⁵⁴ el-Menfalûti, *Muellefâtu Mustafâ Lutfi el-Menfalûtiyyi’l-kâmile*, 143.

⁵⁵ Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi*, 179.

⁵⁶ el-Menfalûti, *Muellefâtu Mustafâ Lutfi el-Menfalûtiyyi’l-kâmile*, 142.

7.4. Leitmotiv Tekniği

Edebiyatta, özellikle roman türünde rağbet gören bir teknik olarak “leitmotiv”, türlü vesilelerle tekrarlanan bir ifade kalıbıdır.⁵⁷ “Yevmu’l-Hisâb/Hesap Günü” öyküsünde ara ara leitmotiv tekniğine başvurulduğu görölmektedir. Öykü mahşer âleminde geçtiği için iyilik-kötülük, bedbaht-bahtiyar, cennet-cehennem, sırât, mîzân, hesap, şefâat, günahkâr vb. manaları ifade eden kelimeler birden fazla tekrarlanmaktadır. Tüm bunlar leitmotiv tekniğine örnek teşkil etmektedir.

7.5. Geriye Dönüş Yöntemi

Geriye dönüş tekniği, sinema sanatından edebiyata aktarılmış, zaman kurgusuyla ilgili bir tekniktir. Anlatıcı, şimdiki zamandan önceki zamanlara giderek kahramanın geçmişinde meydana gelmiş bir/birkaç olayı anımsatır.⁵⁸ Bu açıdan bakıldığında öykü, mahşer âleminde cereyan ettiği için dünyadaki olaylarla mutlak bir bağı bulunmaktadır. Dolayısıyla öyküde sık sık geriye dönüş yöntemine başvurulduğu görölmektedir. Yazarın azap melekleri tarafından azap gören kişinin durumunu merak etmesi üzerine arkadaşının verdiği şu cevap geriye dönüş tekniğine örnektir:

فَسَأَلْتُ صَاحِبِي مَا ذَنْبُ الرَّجُلِ؟ فَقَالَ: إِنَّهُ كَانَ فِي حَيَاتِهِ يَتَّخِذُ فِي أَعْمَالِهِ مَا يُسَمُّونَهُ «الْحَيْلَ الشَّرْعِيَّةَ»، فَكَانَ يَهْبُ مَالَهُ لِأَحَدِ أَوْلَادِهِ عَلَى نِيَّةِ اسْتِزْدَادِهِ، قَبْلَ أَنْ يَحُولَ عَلَيْهِ الْحَوْلُ، لِيَتَخَلَّصَ مِنْ فَرِيضَةِ الرِّكَاتِ، وَيُطَلِّقَ زَوْجَتَهُ ثَلَاثًا، ثُمَّ يَأْتِي بِمُحَلَّلٍ يُحَلِّلُهَا لَهُ، فَيَعُودُ إِلَى مُعَاشَرَتِهَا ...

“Bu adamın günahı nedir? dedim. Şöyle dedi: O hayatında hîle-i şer’iyye dedikleri şeyleri yapıyordu. Zekât farzından kurtulmak için bir sene dolmadan tüm malını çocuklarından birine veriyor sonra geri alıyordu. Eşini üç defa boşuyor sonra da kendisine helal olması için bir hülleci getiriyordu. Daha sonra tekrar onunla yaşamaya başlıyordu”.⁵⁹

8.Öyküde Kullanılan Edebî Sanatlara Örnekler

⁵⁷ Tekin, *Roman Sanatı I*, 273.

⁵⁸ Mustafa Karabulut, “Yusuf Atılgan’ın ‘Aylak Adam’ Romanında Anlatım Teknikleri”, *Turkish Studies -International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 7/1* (Winter 2012), 1384.

⁵⁹ el-Menfalûtî, *Muellefâtu Mustafâ Lutfî el-Menfalûtiyyi’l-kâmile*, 144.

8.1. Teşbîh

Teşbîh bir şeyin başka bir şeye mana yönünden ortak olduğunu gösteren edebî sanattır.⁶⁰ Teşbîhin “müşebbeh” ve “müşebbehun bih” olmak üzere iki ögesi vardır. ⁶¹Teşbîh, istiâre ve temsîl sanatlarında çoğu zaman soyut şeyler somut şeylere benzetilir. Bu benzetme, anlatılan şeyin muhatabın zihninde açık ve net hale gelmesini sağlamaktadır.⁶²

Öyküde teşbîh sanatına örneklendirmeler yapılmıştır. Mesela:

أُنشَأْتُ أَمْشِي مِشْيَةَ الْحَائِرِ الذَّاهِلِ .

“Dalgın ve şaşkın kimse gibi yürümeye başladım”⁶³ cümlesiyle yazar yürüyüşünü dalgın ve şaşkın bir kişinin yürümesine benzetmiş;

وَإِذَا وَجَّهَهُ يَتَأَلَّأُ تَأَلُّوُ الْكَوْكَبِ فِي عَلَيَاءِ السَّمَاءِ .

“Birde baktım yüzü gökyüzündeki yıldızlar gibi parlıyor”⁶⁴ cümlesiyle de dünya hayatında arkadaşı olan bir kişinin yüzünü, göklerdeki yıldızların parlaklığına benzeterek teşbîh sanatına başvurmuştur. Her iki cümlede de benzetme edatı kullanılmadığı için “teşbîh-i müekked” sanatı yapılmıştır.

8.2. İktibâs

Lügatte ateş yakmak için bir yerden kor almak demektir ki alınan kora “kabs” tabir olunur.⁶⁵ Bedi’ sanatında konuşan kişinin ayet, hadis, şiir veya nesirden bir parça ile sözünü teyit etmesidir.⁶⁶

Yazar öyküde sıklıkla iktibâs sanatına başvurmuştur. Mesela:

وَرَأَيْتُ كَأَنِّي بُعِثْتُ بَعْدَ الْمَوْتِ، وَكَأَنَّ أَبْنَاءَ آدَمَ مُحْتَمِعُونَ فِي صَعِيدٍ وَاحِدٍ، يُحَاسِبُونَ عَلَيَّ أَعْمَالِهِمْ، فَأَلْهِمْتُ أَنَّهُ مَوْفِقُ الْحَشْرِ، وَأَنَّهُ يَوْمَ الْحِسَابِ .

⁶⁰ Muhammed b. Abdurrahman el-Kazvîni, *Telhîsu'l-miftâh* (Pakistan: Mektebetu'l-Buşrâ, 2010) 82; es-Seyyid Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, thk. Yûsuf Sumeyli (Beyrut: Mektebetu'l-'Asriyye, 1999), 219.

⁶¹ Ebû Yakûb Yûsuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Alî es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, thk. Naîm Zarzûr (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987), 332.

⁶² M. Edip Çağmar, “ez-Zemahşerî ve “el-Makâmât” Adlı Eseri”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (Diyarbakır 2002), 96.

⁶³ el-Menfalûtî, *Muellefâtu Mustafâ Lutfî el-Menfalûtîyyi'l-kâmîle*, 141.

⁶⁴ el-Menfalûtî, *Muellefâtu Mustafâ Lutfî el-Menfalûtîyyi'l-kâmîle*, 142.

⁶⁵ Tahir-ül-Mevlevî, *Edebiyat Lüğati*, nşr. Kemal Edip Küçüköğlü (İstanbul: Enderun Kitapevi, 1994), 61.

⁶⁶ Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî, *el-Belâğatu'l-'Arabiyye* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1996), 2/536.

“Ölümden sonra dirildiğimi ve âdemoğullarının amellerinin hesabı sorulmak için bir platform üzerinde toplanmış gibi olduğumu gördüm. Bunun haşır meydam ve hesap günü olduğu bana ilham olundu”,⁶⁷

فَقَالَ: «حَاسِبِي حِسَابًا سِيرًا!، ثُمَّ عَفَّرَ لِي!، وَمَهَانَدًا ذَاهِبًا إِلَى مَا أَعَدَّ اللَّهُ لِعِبَادِهِ الصَّالِحِينَ فِي جَنَّتِهِ مِنَ النَّعِيمِ الْمُقِيمِ.

“O da kendisini kolay şekilde hesaba çektiğini ve kendisini affettiğini söyleyip, işte ben Allah’ın cennetinde sâlih kulları için hazırladığı bitmez tükenmez nimetlere gidiyorum, dedi”,⁶⁸

وَأَنَّ أضعَفَ الوَسَائِلِ إِلَى اللَّهِ ذَلِكَ الرَّكُوعُ وَالسُّجُودُ، وَالْقِيَامُ وَالْقُعُودُ.

“Allah’a yaklaşmanın en basit yolu; secde, rükû, kıyam ve (namaz) oturuşudur”⁶⁹ cümlelerinde hem ayet hem de hadisten;

وَمَا وَصَلَ مِنْ حَدِيثِهِ إِلَى هَذَا الْحَدِّ، حَتَّى رَأَيْنَا كَوَكِبَةً مِنْ مَلَائِكَةِ الْعَذَابِ تُحِيطُ بِرَجُلٍ يُسَاقُ إِلَى النَّارِ، وَرَأَيْنَا فِي يَدِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ مِقْرَعَةً مِنَ الْحَدِيدِ، يَقْرَعُ بِهَا رَأْسَهُ.

“Bunları der demez cehenneme götürülen bir adamı bir grup azap meleşinin çevrelediğini gördük. Bir de ne görelim her birinin elinde demirden bir tokmak adamın başına vuruyorlar”⁷⁰ cümlesinde ise hadisten iktibâta bulunulmuştur. Öykü dinî bir içeriğe haiz olması nedeniyle dolaylıda olsa iktibâs sanatından yoğun olarak istifade edilmiştir.

8.3. Tıbâk

İki zıt anlamlı kelimeyi aynı cümlede kullanmaya denir.⁷¹ Kufî dil âlimi Ebu’l-Abbâs Sa’leb tıbâk’ı, “bir şeyin, kendisinin yokluğunu gerektiren başka bir şeyle beraber zikredilmesi” olarak tanımlamaktadır.⁷² Tıbâk, tıbâk-ı îcâb ve tıbâk-ı selb olmak üzere iki kısma ayrılır. Tıbâk-ı îcâb’da kelimeler olumlu veya olumsuz olarak farklılık göstermemekte; tıbâk-ı selb’de ise farklılık göstermektedir.⁷³

⁶⁷ el-Menfalûtî, *Muellefâtu Mustafâ Lutfi el-Menfalûtiyyi’l-kâmile*, 141.

⁶⁸ el-Menfalûtî, *Muellefâtu Mustafâ Lutfi el-Menfalûtiyyi’l-kâmile*, 142.

⁶⁹ el-Menfalûtî, *Muellefâtu Mustafâ Lutfi el-Menfalûtiyyi’l-kâmile*, 145.

⁷⁰ el-Menfalûtî, *Muellefâtu Mustafâ Lutfi el-Menfalûtiyyi’l-kâmile*, 143-144.

⁷¹ Sa’duddîn Mesûd b. ‘Umer et-Teftâzânî, *el-Mutavval*, thk. Abdulhamîd Hindâvî (Beirut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2013), 641; Kazvînî, *Telhisu’l-miftâh*, 114.

⁷² Yunus Çakır, *Arap Dili ve Belağati’nda Tıbak ve Manaya Yansımaları* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021), 21.

⁷³ Hanefî Nâsif vd., *Durûsu’l-belâğâ* (Kuveyt: Mektebetu Ehli’l-Eser, 2004), 162; el-Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâğâ*, 303.

Öyküde sıkça karşılaşılan sanatlardan birisi de tıbâktır. Örneğin:

فَلَذَكَّرْتُ أَنْ قَدْ كُشِفَ الْغِطَاءُ فِي هَذِهِ الدَّارِ، وَأَنْ قَدْ رُفِعَ الْحِجَابُ بَيْنَ النَّاسِ؛ فَلَا سِرٌّ وَلَا جَهْرٌ، وَلَا بَطْنٌ وَلَا ظَهْرٌ،
وَلَا فَرْقٌ بَيْنَ حَرَكَاتِ اللِّسَانِ، وَخَطَرَاتِ الحَنَانِ.

“Bu âlemde örtülerin açıldığını, insanlar arasındaki perdelerin kalkıp açık gizli, iç dış diye bir şey olmadığını ve dilin söylemesiyle akıldan geçirmenin farkının bulunmadığını hatırladım”⁷⁴ cümlesinde “gizli-açık” ve “iç-dış” kelimeleri;

وَأَعْلَمْتُ أَنَّ اللَّهَ حَاسِبِي عَلَى كُلِّ مَا كُنْتُ أَحْتَرِجُ مِنَ الْإِثْمِ فِي الدَّارِ الْأُولَى، إِلَّا أَنَّهُ وَجَدَ لِي فِي جَرِيدَةِ حَسَنَاتِي
حَسَنَةً، ذَهَبَتْ بِجَمِيعِ السَّيِّئَاتِ.

“Bil ki Allah beni dünyada işlediğim tüm günahlardan hesaba çekti fakat iyilik defterimde bütün kötülükleri silen bir iyilik buldu”⁷⁵ cümlesinde “kötülük” ve “iyilik” kelimeleri;

فَأَرَى سَعِيدًا مَنْ كُنْتُ أَحْسَبُهُ شَقِيًّا، وَشَقِيًّا مَنْ كُنْتُ أَحْسَبُهُ سَعِيدًا.

“Bedbaht sandıklarımı bahtiyar, bahtiyar sandıklarımı da bedbaht görüyordum”⁷⁶ cümlesinde “bedbaht” ve “bahtiyar” kelimeleri;

فَلَوْ أَنَّ أَمْرًا قَضَى حَيَاتَهُ بَيْنَ لَيْلٍ قَائِمٍ، وَنَهَارٍ صَاتِمٍ، ثُمَّ ظَلَمَ طِفْلاً صَغِيرًا فِي لُقْمَةٍ يَخْتَطِفُهَا مِنْ يَدِهِ لَأَسْتَحَالَتْ
حَسَنَاتُهُ إِلَيَّ سَيِّئَاتٍ، وَمَا أَعْنِي عَنْهُ نُسْكُهُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا.

“Bir insan hayatım geceleri ibadetle ve gündüzleri oruçla geçirmiş olsa bile eğer küçük bir çocuğun elinden lokmasını zorla almak suretiyle zulmetmişse iyilikleri kötülüklerle dönüşüyor ve ibadetleri Allah’a karşı ona hiçbir fayda vermiyordu”⁷⁷ cümlesinde “gece-gündüz” ve “iyilik-kötülük” kelimeleri;

وَأَنْتَ أُرَدَّتْ أَنْ تُحْيِيَ الْإِسْلَامَ فَقَتَلْتَهُ.

“Sen de İslam’ı diriltmek istedin fakat onu öldürdün”⁷⁸ cümlesinde “diriltme” ve “öldürme” kelimeleri;

أَوَلَيْتَ لَهُمْ بَعْضَ آيَاتِ الْكِتَابِ فَاتَّخَذُوا التَّأْوِيلَ قَاعِدَةً، حَتَّى أَوْلُوا الْمَلِكَ وَالشَّيْطَانَ وَالْجِنَّةَ وَالنَّارَ.

“Onlara bazı ayetleri te’vil ettin, onlar da te’vili esas alıp melek, şeytan, cennet ve cehennemi bile yorumladılar”⁷⁹ cümlesinde “melek-şeytan” kelimeleri;

فَأَنْكَرُوا الْأَلْهَمِيَّةَ حَقَّهَا وَبَاطِلَهَا.

⁷⁴ el-Menfalütî, *Muellefâtu Mustafâ Lutfî el-Menfalütüyyi'l-kâmile*, 14Y.

⁷⁵ el-Menfalütî, *Muellefâtu Mustafâ Lutfî el-Menfalütüyyi'l-kâmile*, 14Z.

⁷⁶ el-Menfalütî, *Muellefâtu Mustafâ Lutfî el-Menfalütüyyi'l-kâmile*, 14S.

⁷⁷ el-Menfalütî, *Muellefâtu Mustafâ Lutfî el-Menfalütüyyi'l-kâmile*, 14S.

⁷⁸ el-Menfalütî, *Muellefâtu Mustafâ Lutfî el-Menfalütüyyi'l-kâmile*, 14G.

⁷⁹ el-Menfalütî, *Muellefâtu Mustafâ Lutfî el-Menfalütüyyi'l-kâmile*, 14G.

“*Bunun üzerine onlar da hak ve bâtil ulûhiyeti inkâr ettiler*”⁸⁰ cümlesinde “hak” ve “bâtil” kelimeleriyle tıbâk-ı îcâb sanatı icra edilmiştir.

فَمَا نَفَعَنِي عَمَلٌ مِنْ أَعْمَالِي مَا نَفَعَنِي هَذَا الْعَمَلُ.

“*İşte bu amelimin bana fayda verdiği kadar hiçbir amelim fayda vermedi*”,⁸¹

وَكَانَ إِذَا حَلَفَ لَا يَدْخُلُ نَيْتًا دَخَلَهُ مِنْ نَافِذَتِهِ أَوْ لَا يَأْكُلُ رَغِيغًا أَكَلَهُ إِلَّا لُقْمَةً مِنْهُ.

“*Eve girmemeye yemin edince penceresinden girer, ekmeğe yememeye yemin edince de sadece bir lokma yerdi*”⁸² cümlelerinde ise tıbâk-ı selb sanatına başvurulmuştur.

8.4. Mecâz

Aslı manası dışındaki bir manada kullanılan lafızdır.⁸³ Kelime, vazolunduğu manada kullanılırsa hakikat olur.⁸⁴

Öyküde az da olsa mecâz sanatı örnekleri görülmektedir. Örneğin:

إِنِّي أُشِرْتُ عَلَيْهَا أَنْ تَتَعَلَّمَ قَبْلَ أَنْ تَسْفِرَ وَأَنْ لَا تَرْفَعُ بُرْعَهَا قَبْلَ أَنْ تَنْسِجَ لَهَا بُرْعًا مِنَ الْأَدَبِ وَالْحَيَاءِ.

“*Ben onlara peçelerini açmadan önce bilgi sahibi olmalarını ve kendilerine hayâ ve edepten bir peçe örmeden peçelerini açmamalarını öğütlemiştim*”⁸⁵ cümlesinde “*edep ve hayâ peçesi*” sözüyle peçe kelimesi aslı anlamı dışında kullanılmıştır.

Aynı şekilde:

فَحَتَّى كِتَابِكَ عَلَيْهَا مَا حَنَاهُ مِنْ هَتَاكَ حُرْمَتَهَا وَفَسَادَهَا وَتَبَدُّلِهَا وَإِرَاقَةَ تِلْكَ الْبَقِيَّةِ الصَّالِحَةِ الَّتِي كَانَتْ فِي وَجْهِهَا مِنْ مَاءِ الْحَيَاءِ.

“*Senin kitabın kadınlara; mahremiyetlerini ihlal eden, onları yoldan çıkaran, namuslu bir hayat sürmelerini engelleyen ve yüzlerinde hala hayâ belirtisi kalmış olanların hayâ sularını dökmeye çalışan kimse kadar zarar verdi*”⁸⁶ cümlesinde “*ماء/su*” kelimesi aslı anlamı dışında kullanılarak mecâz yapılmıştır.

8.5. Kasr

⁸⁰ el-Menfalûtî, *Muellefâtu Mustafâ Lutfî el-Menfalûtiyyi'l-kâmile*, 147.

⁸¹ el-Menfalûtî, *Muellefâtu Mustafâ Lutfî el-Menfalûtiyyi'l-kâmile*, 143.

⁸² el-Menfalûtî, *Muellefâtu Mustafâ Lutfî el-Menfalûtiyyi'l-kâmile*, 144.

⁸³ el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, 249; es-Sekkâki, *Miftâhu'l-ulûm*, 359.

⁸⁴ Mevlevî, *Edebiyat Lüğatı*, 96.

⁸⁵ el-Menfalûtî, *Muellefâtu Mustafâ Lutfî el-Menfalûtiyyi'l-kâmile*, 146.

⁸⁶ el-Menfalûtî, *Muellefâtu Mustafâ Lutfî el-Menfalûtiyyi'l-kâmile*, 146.

Sözcük manası hapsedmek, tahsis etmek olan kasr'ın terim manası, özel bir tarzda bir şeyi başka bir şeye tahsis etmek demektir. Başka bir deyişle cümlede zikredilen bir hükmü gayrından olumsuzlayarak ifade etmek olarak da anlaşılabilir.⁸⁷ Yazarın öyküde bazı şeyleri vurgulayarak ifade etmek için kasr sanatına başvurduğu görülmektedir. Örneğin:

فَلَا أَرَى إِلَّا خُلُقًا غَرِيًّا.

“Garip bir yaratılış şeklinden başka bir şey görmedim”,⁸⁸

لَا سَعَادَةَ إِلَّا الصِّدْقَ، وَلَا شَقَاءَ إِلَّا الْكِذْبَ.

“Dürüstlük olmadan mutluluk, yalan olmadan mutsuzluk yoktur”,⁸⁹

فَسَحَّلْتُ أَنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى يُحَاسِبُ النَّاسَ عَلَى قُلُوبِهِمْ، لَا عَلَى جَوَارِحِهِمْ، وَيَسْأَلُهُمْ عَنْ نِيَّاتِهِمْ، لَا عَنْ أَعْمَالِهِمْ.

“Allah Teâlâ'nın insanları uzuvlarına göre değil kalplerine göre hesaba çektiğini, onlara yaptıklarını değil niyetlerini sorduğuna şahit oldum”⁹⁰ cümlelerinde kasr sanatı yapılmıştır.

Sonuç

Mustafa Lutfî el-Menfalûti modern dönem yazarlarından olup yazdığı hikâye, makale ve yaptığı çevirilerle Mısır edebiyatında adından söz ettirmiştir. Fitratındaki yazma yeteneğiyle duygusal mizacını birleştirerek yazılar yazması ile eserlerinin yaşadığı toplumda kazandığı popülerlik arasında doğru orantı olduğu aşikârdır. Genellikle irşat edici yazılar yazan Menfalûti'nin toplumda şahit olduğu sorunlara lakayt kalmadığı görülmektedir.

Menfalûti, *en-Nazarât* adlı eserinde yer alan “*Yevmu'l-Hisâb/Hesap Günü*” adlı öyküsünü rüya olarak kurgulamıştır. Öykü üzerinden yaşadığı dönemde şahit olduğu dinî yanlış inanç ve davranışlar, din üzerinden menfaat elde eden kişiler ve toplumda gördüğü cahilliğe dair eleştiren ve uyaran mesajlar vermek istemiştir. Öyküde vermek istediği mesajlarla tasarladığı olaylar arasında hem olay örgüsü hem de içerik

⁸⁷ el-Meydâni, *el-Belâğatu'l-'Arabiyye*, 1/523-524; el-Hâşimî, *Cevahiru'l-belâğa*, 165.

⁸⁸ el-Menfalûti, *Muellefâtu Mustafâ Lutfî el-Menfalûtiyyi'l-kâmile*, 141.

⁸⁹ el-Menfalûti, *Muellefâtu Mustafâ Lutfî el-Menfalûtiyyi'l-kâmile*, 145.

⁹⁰ el-Menfalûti, *Muellefâtu Mustafâ Lutfî el-Menfalûtiyyi'l-kâmile*, 145.

bakımından ustaca bir kurgulama yöntemi izlemiştir. Tüm bunları rüya olarak tasarladığı bir öykü üzerinden yapması, yazım öncesinde yoğun bir düşünsel çaba harcadığını göstermektedir. Ayrıca verilmek istenen mesajların klişe bir vaaz şeklinde ifade edilmesinin pek etkili olmayacağını farkında olduğu görülmektedir.

Yazar öyküde, yanlış olduğunu düşündüğü fikirlerin sahiplerini sahip oldukları makam ve mevkie bakmaksızın eleştirebilmiş, bunu yaparken isim vermekten de çekinmemiştir. Hocası Muhammed Abduh bunun en güzel örneğidir. Bunları yaparken ölçülü davranıp bu zatların takdire şayan yönlerini de ön plana çıkarmıştır. Ayrıca “*Yevmu’l-Hisâb/Hesap Günü*” öyküsünde olduğu gibi okuyucuyu bilinçlendirme ve yanlışları üzerinde düşündürme niyetiyle yazılar yazması onun bir açıdan da eğitimci yönüne işaret etmektedir.

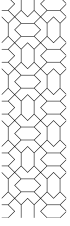
Öyküdeki seçilen kahramanlar, konuşmalar ve öykünün kurgulanış şekli öykünün genel tema ve amaçlarını güçlendirecek şekilde seçilmiştir. Yazar, bazen zıt kişiliklerin çatışması bazen de çarpıcı olayların tasviriyle öykünün etkileyiciliğini arttırmış ve okumayı sürükleyici hale getirmiştir. Konusunu dinin içeriğinden alan öykünün, hayali ve ütopyik olgular üzerine bina edilmemesi de öykünün etkileyiciliğini arttıran ve ilgi çekici kılan etkenler arasında zikredilebilir. Fakat öyküde mevcut cümle düşüklükleri ve meramı net ifade edememe gibi olgular öykünün eksi yönlerinden sayılabilir.

Kaynakça

- Aktaş, Şerif. *Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları, 6. Basım, 2003.
- Atavî, Mus’ad b. ‘Îd.el-Edebu’l-‘Arabiyyu’l-hadis. Tebük: Mektebetu’l-Melik Fahd el-Vataniyye, 2009.
- Aytaç, Gürsel. *Karşılaştırmalı Edebiyat Bilimi*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.
- Çağmar, M. Edip. “ez-Zemahşerî ve “el-Makâmât” Adlı Eseri”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (Diyarbakır 2002), 77-98.
- Çakır, Yunus. *Arap Dili ve Belağatı’nda Tıbak ve Manaya Yansımaları*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021.

- Çetin, Nurullah. *Roman Çözümleme Yöntemi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 15. Basım, 2007.
- Dâğir, Yûsuf Es'ad. *Masâdiru'd-dirâseti'l-'Arabîyye*. 2. Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'ş-Şarkîyye, 1983.
- Dayf, Şevkî. *el-Edebu'l-'Arabîyyu'l-mu'âsir fi Mısır*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 10. Basım, ts.
- Durmuş, İsmail. "Menfelûtî, Mustafa Lutfî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/134-136. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Dusûkî, 'Umer. *Neş'etu nesri'l-hadîs ve tatavvuruhu*. Kahire: Dâru'l-Fikr, 2007.
- Fâhûrî, Hannâ. *el-Câmî' fi târihi'l-edebî'l-'Arabî*. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1. Basım, 1986.
- Görgün, Hilal. "Sa'd Zağlûl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/378-379. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Hâşimî, es-Seyyid Ahmed. *Cevâhiru'l-belâğâ*. thk. Yûsuf Sumeylî. Beyrut: Mektebetu'l-'Asriyye, 1999.
- İşler, Emrullah. "Modern Arap Edebiyatında Bir Öncü Mustafa Lutfî el-Menfalûtî". *Nûsha* 1/3 (Güz 2001), 71-88.
- Kaplan, Mehmet. *Hikâye Tahlilleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 22. Basım, 2016.
- Karabulut, Mustafa. "Yusuf Atılğan'ın 'Aylak Adam' Romanında Anlatım Teknikleri". *Turkish Studies -International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 7/1*(Winter 2012), 1375-1387.
- Kazvîni, Muhammed b. Abdurrahman. *Telhîsu'l-miftâh*. Pakistan: Mektebetu'l-Buşrâ, 2010.
- Menfalûtî, Mustafa Lutfî. *Muellefâtü Mustafâ Lutfî el-Menfalûtîyyi'l-kâmile*. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1984.
- Mevlevî, Tahir. *Edebiyat Lüğatı*. nşr. Kemal Edip Küçüköğlü. İstanbul: Endurun Kitapevi, 1994.
- Meydânî, Abdurrahman Hasan Habenneke. *el-Belâğatu'l-'Arabîyye*. 2. Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1. Basım, 1996.
- Nâsif, Hanefî vd.. *Durûsu'l-belâğâ*. Kuveyt: Mektebetu Ehli'l-Eser, 1. Basım, 2004.
- Neklâvî, Fethî. "Kâsım Emîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/541-542. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

- Özerverli, M. Sait. “Muhammed Abduh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/482-487. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Rıdâ, es-Seyyid Muhammed Reşîd. *Târîhu'l-ustâzi'l-imâm eş-şeyh Muhammed Abduh*. Kahire: Dâru'l-Fadîle, 2006.
- Sağlık, Şaban. “Hikâyelerini “Öyküsüz”/Öykülerini “Hikâyesiz” Anlatamayan “Hikâye Anlatıcısı”: Hüseyin Su”. *Turkish Studies Language and Literature* 14/1 (2019), 189-207.
- Sazyek, Hasan. “Romanda Temel Anlatım Yöntemleri Üzerinde Bir Sınıflandırma Çalışması”. *Folklor-Edebiyat* 37 (Ocak 2004), 103-118.
- Sekkâkî, Ebû Yakûb Yûsuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Alî. *Miftâhu'l-ulûm*. thk. Naîm Zarzûr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1987.
- Taşpınar, Halil. “Muhammed Abduh Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (Aralık 2003), 261-290.
- Tayyib, Ahmed vd.. *Mevsûâtü a'lâmi'l-fikri'l-İslâmî*. Kahire: Vizâratu'l-Evkâf, 2004.
- Teftâzânî, Sa'duddîn Mesûd b. 'Umer. *el-Mutavval*. thk. Abdulhamîd Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2013.
- Tekin, Mehmet. *Roman Sanatı I*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 14. Basım, 2016.
- TDK Sözlükleri. 30 Temmuz 2021. <https://sozluk.gov.tr>.
- Ürün, Ahmet Kazım. “el-Menfalûtî ve Zengin-Fakir Çatışmasını İçeren Bir Makalesi”. *Selçuk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2002), 201-211.
- Yazıcı, Hüseyin. “Hikâye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17/479-485. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Zeydân, Corcî. *Târîhu 'âdâbi'l-luğati'l-'Arabiyye*. 4. Cilt. İskenderiyye: Dâru'l-Helâl, ts.
- Zeyyât, Ahmed Hasan. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*. Kahire: Dâru Nahda, ts.



USÛL-İ FIKİH'TA KULLANIMI AÇISINDAN TAHÂVÎ'DE NAZAR KAVRAMI VE MÂHİYETİ

Tahâwî's Concept of Nazar and Scope in terms of Use in Usul al-fiqh

Fatma HAZAR

Araş. Gör. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı,
Eskişehir/TÜRKİYE.

*Res. Assist., Dr., Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology Department of Islamic Law,
Eskişehir/TURKEY,*

fhazar@ogu.edu.tr Orcid: 0000-0002-0780-1877.

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 17 Eylül / September 2021

Kabul Tarihi/Accepted: 15 Kasım / November

Yayın Tarihi/Published: 31 Aralık/December 2021

Yayın Sezonu/Pub Date Season: Aralık / December 2021

Cilt/Volume: 20 Sayfa/Pages: 229-251

Atıf/Citation: Hazar, Fatma "Usûl-i Fikih'ta Kullanımı Açısından Tahâvî'de Nazar Kavramı ve Mâhiyeti [Tahâwî's Concept of Nazar and Scope in terms of Use in Usul al-fiqh]". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]*-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER] 20 (Aralık/December 2021): 229-251.

<https://doi.org/10.51553/bozifder.996710>

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. /It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all these our cesused have been properly cited (**Fatma HAZAR**).

İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. /This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Öz

Kelâm alanındaki pek çok kavram usûl-i fıkıhta kullanılmıştır. Özellikle ilk asırlarda usûl-i fıkıh ile kelâm alanının iç içe olduğu, bazı ortak problem alanlarının varlığı bilinmektedir. Kelâm-usûl-i fıkıh ilişkisi, usûl-i fıkıh konu ve kavramlarının teşekkülünde daha net bir şekilde görülmektedir. Bu kavramlardan biri olan *nazar*, akli istidlâller bağlamında başvuru alan en temel metottur. Bu çalışmada, söz konusu kavramın hicrî üçüncü asırdaki kullanımı, Tahâvî (öl. 321/933) örneğinde ele alınmaya çalışılmıştır. Debûsî'den itibaren bazı kelâmî konu ve kavramların usûl-i fıkıhtan ayıklandığı düşünüldüğünde fıkıhın teşekkül sürecinde yaşamış bir fakih olan Tahâvî'nin o dönemde daha çok kelâmcıların kullandığı bir kavram olan *nazar* kullanımını önem kazanmaktadır. Tahâvî *nazar* kavramını genellikle kıyasla birlikte kullansa da onun usûl anlayışında *nazarın* kıyastan daha genel bir kapsamı olduğu görülmektedir. *Nazarın* Tahâvî tarafından, tüm düşünce süreçlerini içeren şemsiye bir kavram ve yöntem olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. Tahâvî'nin eserlerinde yer verdiği farklı kıyas türleri ile *re'ÿ*, *istinbât*, *istihrâc*, *ictihâd* gibi diğer akıl yürütme yöntemlerinin tamamı, *nazar* kapsamında değerlendirilmiştir. *Nazarın* bu kullanımı, kavram ve terimlerin bir süreç içinde oluştuğunu ve teşekkül döneminde usûl-i fıkıh-kelâm disiplinlerinin sınırlarının esnek olduğunu göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Kelâm, Nazar, Tahâvî, Akli İstidlâl.

Abstract

Many concepts in the field of *kalâm* are applied in *usûl al-fiqh*. Especially in the first centuries, it is known that the *usûl al-fiqh* and the field of *kalâm* were intertwined and that there were some common problem areas. The relation between *kalâm - usûl al-fiqh* can be seen more clearly in the formation of the subjects and concepts of *usûl al-fiqh*. One of these concepts, *nazar*, is the most basic method used in the context of legal reasoning. In this study, the use of the concept in third-century hijrî is tried to be handled through al-Ṭahâwî. Although Tahâwî generally uses the concept of *nazar* with *qiyâs*, it is seen that the *nazar* has a more general scope than the *qiyâs*. It is understood that *nazar* is seen by Tahâwî labeled as an umbrella concept and method that includes all thought processes. All of the different types of *qiyâs* included by Tahâwî and other legal reasoning methods such as *ra'ÿ*, *istinbât*, *istikhrâj*, *ijtihâd* were evaluated within the scope of the *nazar*. Applying the term *nazar* shows that concepts and terms are formed in a process and that the boundaries of the *usûl al-fiqh - kalâm* disciplines were flexible.

Keywords: Islamic Law, Kalâm, Nazar, Tahâwî, Legal Reasoning.

Giriş*

İslam düşünce tarihi içerisinde akli istidlâl yöntemlerinden biri olan *nazar* metodu daha çok kelâm disiplini içerisinde işlev görmüştür. Mutezile kelâmında bilgiye götüren tek yolun *nazar* ve istidlâl olduğu savunulmuş,¹ hatta *nazarın* dinen vacip olduğu ifade edilmiş-

* Bu çalışma, yazarın “Tahâvî'nin Usûl Anlayışı” isimli doktora tezinden üretilmiştir. This study was produced from the author's PhD thesis named “Ṭahâwî's Legal Theory”.

¹ Ebu'l-Hasan Ahmed Kadı Abdulcebbâr, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* “en-Nazar ve'l-meârif”, thk. İbrahim Medkûr (Kahire: Dâru'l-Mısriyye, ts.), 76-78, 105.

tir.² *Nazar*ın nesnel bir bilgi kaynağı olup olamayacağı, nazar-bilgi ilişkisinin mâhiyeti ve koşulları, nazarî bilginin temelini ne ve öznesinin kim olduğu ile nazarî bilginin çerçevesi ve sınırları kelâm alanında sorgulanmıştır.³

Nassların yorumlanabileceğini öne süren ehl-i re'y ile nasslar hakkında akıl yürütmeyi doğru bulmayan ehl-i hadis arasındaki metodolojik tartışmalar, İslam hukuk usûlünde önem arz etmektedir. Bu bağlamda akıl yürütmenin odağındaki bir kavram ve yöntem olan *nazar*, İslam hukuk usûlü alanında çalışmalara konu edilmiştir. Elinizdeki makaleye de ışık tutan bu çalışmalardan birisi Sezai Bekdemir'in konuyla ilgili makalesidir.⁴ Bu çalışmasında Bekdemir, nazarın tanımı ve kapsamına yer vermiş, özellikle mütekellimîn usûlcüler tarafından kullanılan nazar kavramının fıkıh usûlündeki tarihî süreç içerisinde kullanımına yer vermiştir. Nazarın usûl-i fıkıhta kıyas ve ictihâd yerine kullanılan bir kavram olduğu sonucuna ulaşan makale bu çalışmaya da ilham vermiştir. Çalışmamızda Bekdemir'in makalesinden farklı olarak, Hanefî fakihî Tahâvî'nin nazar kullanımını özelinde konu incelenmiştir. Bu çalışma ile nazar kavramının kapsamının özellikle Hanefî usûlünde aydınlatılması hedeflenmiştir.

Tahâvî, usûl-i fikhın teşekkül dönemi diyebileceğimiz bir dönemde, hicrî üçüncü asrın sonu ile dördüncü asrın başında yaşamıştır. Yaşadığı dönemde usûl-i fikh kavram ve terimlerinin henüz sistemleşmediği bilinmektedir. Bu tezahürün en belirgin örneklerinden biri de *nazar* kavramının usûl-i fıkıhta kıyas ile birlikte fazlaca kullanılmasıdır. Bu kullanım, bilindiği gibi Cessâs'la birlikte büyük ölçüde sistematik hale gelen usûl-i fikhın, o dönemdeki kelâmî etkisinin görülmesi açısından önemlidir. Tüm bu sâiklerle çalışmada, Tahâvî'nin *nazar* kavramı ve

² Muhammed b. Muhammed b. Mahmud Ebû Mansur Mâturidî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, thk. Baslum Mecdi (Beyrût: Dâru'l-Kurubi'l-İlmiyye, 2005), 1/64; İmamü'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf Cüveynî, *Kütübü'l-İrşâd ilâ kavâtu'l-edille fi usûli'l-itikâd*, thk. Esad Temim (Beyrût: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1985), 25-31.

³ İbrahim Aslan, "Mutezile Kelamında Düşünce (Nazar)-Bilgi İlişkisi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (2010), 152-153.

⁴ Usûl-i fikh alanında nazar kavramını ele alan öncü çalışmalardan biri olan bu çalışma için bk. Sezai Bekdemir, "Fıkıh Usulünde 'Nazar' Nazariyesi", *Turan-Sam Uluslararası Bilimsel Hakemli Dergisi* 11/41 (2019), 222-230.

kullanımı ele alınarak usûl-i fikhın gelişimindeki kelâmî etkinin vurgulanması hedeflenmiştir.

Araştırmada metin incelemesi ve analizi yöntemi kullanılmıştır. Konu, Tahâvî'ye ait *Muhtasar*, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, *Şerhu meâni'l-âsâr*, *Ahkâmü'l-Kur'ân* eserleri başta olmak üzere erken dönem Hanefî usûl-i fikh eserleri ile mukayeseli olarak ele alınmıştır. Tahâvî'nin çağdaşı olan Mâturîdî'nin (öl. 333/944) bir kelâm âlimi olarak *nazar* kavramı kullanımına da yer verilmiştir. *Nazar* kavramının Tahâvî usûlünde kıyas ile yakın münasebeti sebebiyle çalışmada öncelikle *nazarın* kıyas ile ilişkisi ve kıyas çeşitleri ele alınmış, sonrasında *nazar/kıyas-eser/hadis* çatışması durumu ve *nazar* kapsamında kullanılan diğer akıl yürütme metotlarına değinilmiştir.

1. Kıyas/Nazar Kavramları ve Mâhiyeti

Kelâm alanında *nazar* kavramı sözlük anlamıyla bakmak⁵ şeklinde kullanıldığı gibi araştırma,⁶ yöntem,⁷ tefekkür,⁸ teemmül⁹ gibi anlamlarda da kullanılmıştır. Hanefî usûl-i fikhında ise *nazar* kavramı kıyası kastedecek şekilde daha geniş ele alınmıştır. *Kıyas*, sözlükte ölçmek ve karşılaştırmak demektir.¹⁰ Tahâvî, kıyas kelimesini sözlük anlamında da kullanmıştır.¹¹ Hanefî usûlüne bakıldığında ise, İmam Muhammed (öl. 189/805) kıyas kelimesini hem sözlük anlamı ile¹² hem istilâhî anlamı ile¹³ kullanmıştır. Pezdevî (öl. 482/1089) ise *kıyası*, “her iki olayı hükmün illetinde müsâvî oluşları sebebiyle, hükmü, hakkında bir nass bulunan hükümde müsâvî kıl-

⁵ Muhammed b. Muhammed b. Mahmud Ebû Mansur Mâturîdî, *Te'vilâtu ehli's-sünne*, thk. Baslum Mecdi (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 1/105, 3/97, 7/89.

⁶ Mâturîdî, *Te'vilât*, 1/82, 4/499, 8/648.

⁷ Mâturîdî, *Te'vilât*, 5/355.

⁸ Mâturîdî, *Te'vilât*, 1/46, 4/ 61, 126, 8/584 10/502.

⁹ Mâturîdî, *Te'vilât*, 2/388, 4/202, 6/201.

¹⁰ Ebu'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Ali eş-Şîri (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1994), 1/4094.

¹¹ Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, thk. Muhammed Zehra en-Neccâr - Muhammed Seyid Câd el-Hakk (Beyrût: Âlemü'l-Kutub, 1994), 1/207.

¹² Muhammed b. Hasen Şeybânî, *el-Asl (el-Ma'rûf bi'l-Mesûl)*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî (Beyrût: Âlemü'l-Kutub, 1990), 1/247; Muhammed b. Hasen Şeybânî, *el-Hucce alâ Ehli'l-Medîne*, thk. Mehdi Hasan el-Kilânî (Beyrût: Âlemü'l-Kutub, 1971), 2/356-357.

¹³ Şeybânî, *el-Hucce*, 1/19, 45, 2/183, 327, 730, 3/193.

mak”, “*nassla verilmiş olan hükmü re’y metodunu kullanarak hakkında nass olmayan olayda uygulamak*”¹⁴ şeklinde tanımlamaktadır. Tahâvî’nin önceleri Şâfiî mezhebine mensup olması ve dayısının İmam Şâfiî’nin öğrencisi Müzenî (öl. 264/878) olmasından hareketle görüşlerinden etkilenmesi muhtemel İmam Şâfiî (öl. 204/820) ise kıyas konusunda bir tanım yapmamakla beraber, “*hakkında hüküm bulunmayan meselenin hükmüne ulaşmak için yapılan icthâdî*”¹⁵ kıyas olarak niteleyerek kıyas ve icthâdî birbirini tamamlayan kavramlar olarak ele almıştır. Tahâvî ise akıl yürütme ile sadece *kıyası* kastetmemiştir. Ona göre akıl yürütmenin dayandığı *asıl* nass olabileceği gibi, *kıyas*, *örf*, *istishâb* ve *istihsân* gibi diğer akli deliller de olabilir. Tahâvî’nin bu şekilde *kıyas* ve *nazar* ifadelerini beraber kullanması *nazar* kavramı ile yalnızca *kıyası* kastetmediğini açıkça ortaya koymaktadır.¹⁶ Tahâvî’nin kıyas için kullandığı diğer terimler arasında *misl/benzer* (مثل ذلك في القياس),¹⁷ *kezâlike* (كذلك كذا لك),¹⁸ *kemâ* (كما),¹⁹ *ahrâ* (أحرى)²⁰ ve *sevâun* (سواء)²¹ gibi terimler de bulunmaktadır.

Nazar, fikhî kıyas dışında pek çok akıl yürütmeyi karşılayan bir kavramdır. Mutezilîler tarafından²² daha çok kelâm alanında kullanılmış olan *nazar* kavramı, Tahâvî gibi erken dönem fakihlerinin de akıl yürütmek için başvurdukları bir yöntem iken sonraki dönem usûl geleneği tarafından da bir süre benimsenmiştir.²³ Örneğin Cessâs, *nazar* kav-

¹⁴ Alauddin Abdilaziz b. Ahmed Buhârî, *Keşfu’l-esrâr an usûli fahri’l-İslâm el-Pezdevî*, thk. Muhammed Mu’tasım Billah Bağdâdî (Beyrût: Dâru’l-Kütübü’l-Arabiyye, 1997), 1/249.

¹⁵ Ebû Abdullah Muhammed b. İdris Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmet Muhammed Şakir (Kâhire: Matbaatü’l-İlmiyye, 1312), 477-479.

¹⁶ *Kıyas* ve *nazar* terimlerinin beraber kullanımları için bk. Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, 1/31, 44, 70, 3/73, 4/144.

¹⁷ Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme Tahâvî, *Şerhu müşkili’l-âsâr*, thk. Şuayb Arnavut (Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 1994), 2/140. *misl* terimini kıyas için kullandığı diğer yerler için bk. Tahâvî, *Şerhu Müşkili’l-Âsâr*, 8/205, 10/351, 11/507.

¹⁸ Tahâvî, *Şerhu müşkili’l-âsâr*, 5/437.

¹⁹ Tahâvî, *Şerhu müşkili’l-âsâr*, 15/359.

²⁰ Tahâvî, *Şerhu müşkili’l-âsâr*, 10/352; Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, 1/18.

²¹ Tahâvî, *Şerhu müşkili’l-âsâr*, 2/77.

²² Kadı Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, 59; Muhammed b. Ali Ebu’l-Huseyin Basrî, *el-Mu’temed fi usûli’l-fikh* (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, ts.), 2/206.

²³ *Nazar*, Aristoteles mantığından kelâmî alana geçen ve Eş’arî ile Mutezilî kelâmcıların sıkça kullandıkları bir bilgi edinme metodudur. Öyle ki, kelâm, *ilm-i nazar ve’l-istidlâl*; kelâmcılar ise *ehl-i nazar* olarak nitelenmiştir. Kelâmda, derinlemesine düşünme, fikr, *re’y*, tefekkür, teemmül gibi kavramları karşılayan *nazar*, fikhîta *re’y* ve kıyas ile diğer tüm akli istidlâl yöntemleri için

ramını Allah'ın birliği vs. delillendirmek için kullandığı gibi²⁴ kıyas ile icthâdı karşılayan ve taklidin karşısında yer alan bir kavram olarak da²⁵ *nazara* yer vermiştir. Daha çok kelâmî bir argüman olarak anlaşıldığı için *nazar*, önceleri kıyası da kapsayacak şekilde genel akıl yürütmeler için kullanılırken sonradan fikhî çıkarım özelinde kullanılmaya başlanmıştır. Nitekim Cüveynî de dört tür şer'î *nazardan* bahsederken kıyası da içeren aklî çıkarımlara yer vermektedir.²⁶ Gazâlî de fikhî *nazarın* onda dokuzunun kıyas dışındaki akıl yürütmelerden ibaret olduğunu söyleyerek bu görüşe katılmaktadır.²⁷ Tahâvî'nin *nazarı* fikhî hüküm çıkarmada kullanmış olması, döneminde usûl kavramları ve terimlerinin henüz sistemleşmiş ve yerleşmiş olmadığını göstermektedir. Sonraki dönemde yaşayan usûlcülerin, bu kavramı usûl-i fıkıhta kullanırken kıyası tercih ederek *nazarı* kelâmî bir argüman olarak bırakmaları bu durumu desteklemektedir.²⁸ Tahâvî, döneminin usûl-i fıkıh anlayışına uyarak icthâd ve *nazarı* aynı anlamda kullandığı gibi bu iki kavrama farklı anlamlar da yüklemiştir. Bazen icthâdı genel teorik tartışmalar için kullanırken, *nazarı* kendi akıl yürütme faaliyeti olarak kullanmıştır. Tahâvî'nin farklı görüşler arasından doğru olanı tespit etmek için (من طريق النظر لنستخرج من القولين)²⁹ de *nazar* kavramını kullanması, bu kavramı sadece fikihteki kıyas ile sınırlamayıp daha genel anlamda kullandığına işaret etmektedir.

özellikle ilk dönemlerde kullanılmıştır. Bk. Tj. de Boer - H. Daiber, "Nazar", *Encyclopedia of Islam*, ed. Clifford Edmund Bosworth (Leiden: Brill, 1995), 11/11/1050-1052.

²⁴ Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1994), 4/76.

²⁵ Cessâs, körü körüne taklidi yererek dinî konularda *nazarın* vacip olduğunu ifade etmektedir. Bk. Cessâs, *el-Fusûl*, 3/369-370.

²⁶ İmamü'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fıkh*, thk. Abdülazim ed-Dib (Doha, 1978), 1/96; Tuncay Başoğlu, *Hicrî Beşinci Asır Usûl-i Fıkıh Eserlerinde İlet Tartışmaları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 89.

²⁷ Ebû Hâmid Muhammed Gazâlî, *Esâsu'l-kıyâs*, thk. Fehd b. Muhammed (Riyâd: Şirketü'l-Ubeykan, 1993), 40.

²⁸ Örneğin Debûsî, *Takvîmu'l-edille* isimli eserinden kelâmî konuları mümkün olduğunca ayıklamış ve kelâmî konulara yer vermemiştir. Debûsî'nin kelâmî konulara mesafeli yaklaşması ve eserinde sınırlı sayıda yer verdiği kelâm konuları için bk. Hacer Yetkin, *Debûsî ve Usûl Anlayışı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 94-130.

²⁹ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/141.

Tahâvî, *nazar* kavramını sıkça kullanmaktadır.³⁰ Neredeyse her fıkıh konusunun sonunda meseleye “*nazar*” açısından bakmak gerektiğini ifade ederek değerlendirmeler yapmaktadır.³¹ Bununla birlikte *nazar*ı birbiriyle çelişen hadislerin veya farklı görüşlerin arasını uzlaştırmak için kullanmaktadır.³² Doğru olan görüşe ulaşmak için bu yönteme başvurduğunu sıkça dile getirmektedir.³³ Mesela, küçük çocuğun cenaze namazının kılınıp kılınmaması hakkında hadisleri sıralayıp değerlendirme yaptıktan sonra, (فهذا وجه هذا الباب من طريق الآثار) “*Bu hadis açısından böyledir*” diyerek, (و أما من جهة طريق النظر) “*konuya nazar açısından bakacak olursak*” diyerek aklî bakış açısı getirmekte ve *nazar*ı konuyu destekleyici mâhiyette bir delil olarak kullanmaktadır.³⁴ Tahâvî, konuyu inceleyen, rivayetlerin farklı anlamlara ihtimali olduğunda, görüşlerden sahih olanını ortaya çıkarmak için *nazara* başvurduğunu söylemektedir.³⁵ Meseleyi *nazar* açısından inceledikten sonra, “*Nazar açısından durum böyledir, ben de bu görüşü tercih ediyorum*” diyerek, kanaatini ifade etmektedir.³⁶ Netice olarak Tahâvî'nin, şer'î delillerden sonra, *nazar* açısından konuyu incelerken, yapmaya çalıştığı şey; Kur'an, Sünnet veya icmâ'dan konuya ilişkin bir *asıl* arayarak, yaptığı kıyas ve benzetmelerle konuya aklî açılımlar sağlamak ve fikhî çıkarımda bulunmaktır.³⁷ Onun bu tavrı, *nazar*ı bilginin bir yönü³⁸ olarak gören Mutezile kelâmından etkilendiğini göstermektedir.

Nazar terimi, *kıyastan* daha geniş kapsamlıdır. Tahâvî, bu terimi, *kıyas* terimi dışındaki aklî delilleri de kapsadığı ve Kur'an-ı Kerim'de geçtiği için tercih etmektedir. *Nazar* terimini bazen “*sahih nazar*” şeklinde, bazen de “*itibar*”, “*istihrac*” ve “*re'y*” kavramları ile birlikte kul-

³⁰ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/48, 53, 109, 3/38.

³¹ (فلنتمسك بذلك من طريق النظر) bk. Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/109.

³² Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 4/412, 8/73, 10/108.

³³ (رجعنا إلى النظر في ذلك ، لاستخرج به من هذه الأقاويل قولاً صحيحاً) bk. Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/113. Mâturîdî de benzer bir kullanım ile *nazar*ı “doğru bilgiye ulaşma yolu” olarak gördüğünü ifade etmektedir. Bk. Mâturîdî, *Te'vilât*, 1/64, 408, 7/443, 822.

³⁴ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/509; 4/231.

³⁵ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/113, 132, 141, 209.

³⁶ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/241. Tahâvî'nin çağdaşı olan Mâturîdî de “Konuya bakımımız böyledir” ifadesiyle *nazar*ı aynı anlamda kullanmıştır. Bk. Mâturîdî, *Te'vilât*, 10/345.

³⁷ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/407, 10/108.

³⁸ Mâturîdî, *Te'vilât*, 7/443; Kadî Abdulcebbar, *el-Muğni*, 126.

lanmaktadır. “*Sahih nazar*” ifadesiyle akıl yürütmenin başlı başına bir değerinin olmadığına dikkat çekmek istemiş olabileceği gibi sağlıksız akıl yürütmeler sonucu aykırı fikirler öne süren kimselere cevap vermiş olması da mümkündür. Akıl yürütmenin sahih olması, muteber bir *asla* dayanmasına bağlıdır. Bu yüzden Tahâvî akıl yürütürken ele aldığı meseleyi sürekli bir *asilla* mukayese etmekte, konuyu akıl ile delillendirmektedir. Nitekim kendisi, “*akıl yürütme yöntemi ve usûlün şahitliğine başvurarak konuyu incelediğini*” söylemektedir.³⁹ Bu bağlamda (التمسنا حكم) (ذالك من طريق النظر والاستشهاد بالأصول المتفق عليها. بال نظر) ifadesini kullanan Tahâvî'nin burada kastettiği “*üzerinde ittifak edilen asıllar*”dan maksadını “*fakihlerin ittifak halinde oldukları fikhî hükümler*” şeklinde anlamak, kanaatimizce daha uygun gözükmektedir.

Tahâvî, *nazar* kelimesini salt kıyas anlamında da kullanmaktadır. Mesela, abdest alırken başın ne kadarının mesh edileceği ile ilgili farklı görüşleri zikrederken, bu konuda kıyas yapmanın evlâ olacağını (بال نظر) dile getirmekte ve mestler üzerine mesh etme ile bu durumu karşılaştırmaktadır. Bu kıyas sonucunda başın mesh edilmesinde farz olan miktarı belirlemektedir.⁴⁰ Burada diğer fûrû meselede aynı illeti arayarak yaptığı mukayeseden, *nazarı* fikhî kıyas anlamında kullandığı anlaşılmalıdır.

Tahâvî'ye göre *nazar* ve kıyas⁴¹ kullanım açısından bakıldığında eş anlamlı gibi durmakta ise de birbirlerini tam olarak karşılamamaktadır. Kullanım şekline bakıldığında onun *nazar* kavramını kıyası da kapsayacak şekilde tüm akıl yürütme sürecini içeren bir şemsiye kavram olarak gördüğü anlaşılmalıdır. Bu yüzden aynı anlama gelmekle beraber aralarında bir umûm-husûs ilişkisi bulunduğunu, *nazarın* âmm bir kavram, kıyasın ise hâss bir kavram olduğunu söylemek mümkündür.⁴²

³⁹ Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Sadettin Önal (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları - İSAM Yayınları, 1998), 2/421.

⁴⁰ Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/78-79.

⁴¹ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 3/278.

⁴² Burada kullanılan umûm-husûs kavramları, usûl-i fıkıhtaki istilâhî anlamlarında değil, dildeki genellik-özellik bildiren ifadeler olarak sözlük anlamlarıyla kullanılmıştır. Makalenin genelinde *nazar* ve kıyas terimleri için aynı kullanım tercih edilmiştir.

2. Tahâvî'nin Nazar Kapsamında Kullandığı Bir Delil Olarak Kıyas

Tahâvî'nin hemen her konuda *nazarı*/kıyası delil olarak kullandığı görülmektedir. Nitekim akli bir istidlâl metodu olarak *nazarı*,⁴³ gerek tefsirinde gerekse diğer eserlerinde konuları açıklarken sıkça kullanılmaktadır. Hanefî usûlcüler de *nazara*/kıyasa, Kur'an, Sünnet, icmâ'dan sonra bu üç *asıldan* istinbât edilen bir kaynak olarak yer vermektedir.⁴⁴

Tahâvî *Şerhu meâni'l-âsâr*'da, teyemmüm bâbında, teyemmümün nasıl yapılacağını anlatırken *nazar*/kıyas delilinden faydalanmaktadır. O, teyemmümün yüz için bir vuruş, dirseklere kadar kollar için bir vuruş olduğunu aktarmakta, teyemmümle ilgili ayet geldikten sonra yüz için bir vuruş, iki el için birer vuruş olduğunu ifade etmektedir.⁴⁵ Tahâvî daha sonra teyemmümle ilgili rivayetleri⁴⁶ aktarmakta ve bu rivayetlerin değerlendirmesine geçmektedir:

“Teyemmümün nasıl yapılacağı konusunda rivayetlerde ihtilaf olduğu için, bu konuda rivayetlerden sahih olanı belirlemek ve ona itibar etmek için, *nazara* müracaat ederiz. Böylece abdestin Allah'ın kitabında zikrettiği uzuvlara has olduğunu görürüz. Teyemmüm abdest gibi olmadığından, baş ve ayaklar gibi bir kısım azâlardan yıkama hükmü düşer. Teyemmüm edilmesi gereken azâların, abdestte yıkanması gereken kısımlar olması gerekir, çünkü Allah, teyemmümü abdeste bedel kılmıştır. Su bulunduğu anda ellerin ne kadarının yıkanması gerekiyorsa, su bulunmadığında da ellerin o kısmının mesh edilmesi gerekir. Böylece kıyasa göre, teyemmüm edilmesi gereken kısım, ellerin dirseklere kadar meshidir.”⁴⁷

Tahâvî'nin *nazarı*/kıyası delil olarak kullandığı bir diğer mesele; abdest alırken bismelenin gerekip gerekmediği konusudur. Burada “nazar açısından” (من طريق النظر) diyerek meseleyi değerlendirmeye başlayan Tahâvî, abdesti alışveriş, icâre, nikâh gibi akitler ile karşılaştırdıktan

⁴³ Mâturîdî, *Tevîlât*, 1/296.

⁴⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî, 4/75; Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebû Sehl Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 1/279.

⁴⁵ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/110.

⁴⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahih* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009), 1/110-111.

⁴⁷ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/113-114.

sonra, abdestin namazdaki tekbir, hacdaki telbiye gibi ibadetlerde bir rükün olup olmadığını sorgulamakta, besmelesiz abdesti, besmele zikredilmeden kesilen kurbanın caiz olup olmayacağı meselesine kıyaslamaktadır. Bu kıyas sonucu abdestin kurban gibi olmadığını, setr-i avret ve abdest gibi namazın şartlarından olmadığını için besmelesiz abdestin, abdeste zarar vermeyeceği sonucuna varmaktadır. Tahâvî, bu görüşün İmam Ebû Hanife, İmam Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'e ait olduğunu da nakletmektedir.⁴⁸

Tahâvî'nin "Kıyas bunu gerektirir" diyerek kıyası delil aldığı başka örnekler bulunmaktadır.⁴⁹ Bu örneklerden biri şudur: Kâfir birine, Müslüman karşısında canı ve malı haram olduğu için kısas yapılamaz, el kesme cezası uygulanamaz. Fakat bu kimselerle anlaşma yapılarak zimmet ehli olduklarında Müslümanlar gibi muamele yapılır, kısas ve el kesme gibi cezalar uygulanır. Burada ehl-i zimmetin canı, Müslümanların mallarında helallik/haramlık durumlarına kıyas edilerek ehl-i zimmete de kısas cezası uygulanabileceğine hükmedilmiştir.⁵⁰ Başka örneklerde de görüldüğü üzere Tahâvî'nin kıyas kullanımlarının genelinde *nazarın* zikredilmesi, onun dönemindeki usûl anlayışında bu iki kavramın birbiriyle yakın ilişkisi olduğunu göstermektedir.

2.1. Tahâvî'ye Göre Kıyasın Rükünleri

Tahâvî kıyas yaparken zaman zaman illet kelimesini kullanmış ve *asl*, *fer'*, *hüküm* gibi kıyasın rükünlerine yer vermişse de bu isimlendirmeleri sistematik bir biçimde kıyasın rükünleri olarak ele almamıştır. Onun "*hüküm*" kelimesini de kıyas bağlamında kullandığı görülmektedir. "*Namazın hükmüne bakmamız gerekir*" ifadesiyle konuyu başka meseleyle mukayese etmesinde böyle bir kullanım mevcuttur.⁵¹ Bazı yer-

⁴⁸ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/29.

⁴⁹ القياس يوجب ذلك Tahâvî'nin kıyası/*nazarın* delil aldığı farklı meseleler için bk. Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/26, 31, 98, 143, 277, 332, 2/25, 45, 47, 293; Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 10/59; 11/195-198.

⁵⁰ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 3/278-279.

⁵¹ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/428.

lerde de “*asl*”⁵² ve “*illet*”⁵³ terimlerine kıyas bağlamında yer vermektedir. Namazın illeti (علة الصلاة)⁵⁴ vs. gibi kullanımlar buna örnektir. Kölelik ile ilgili bir konuda Ebû Hanife ve ashâbı kıyas yaparken “*Onlar şöyle illet getirmişlerdir*” (اعتل لهم معتل) diyerek illetten bahsetmiştir.⁵⁵ Ancak bunları, kıyasın teknik terimleri olarak zikredip zikretmediği ise net değildir.

Tahâvî'nin illet için kullandığı terimlerden biri de *manadır*. O, *mana* kelimesi ile bazen şer'î anlamını (*illet*) bazen de sözlük anlamını kastetmektedir. Tahâvî, Hz. Osman'ın Mina'da namazı dört rekât kılmasına, “*Osman, düşündüğü bir sebepten (manadan) dolayı namazı tam kılmıştır*” diyerek *mana* kelimesini *illet* anlamında kullanmıştır. Aynı şekilde “*lakin başka bir sebepten (mana) dolayı*” şeklindeki ifadelerinde, *mana* terimini açıkça *illet* anlamında kullandığı görülmektedir. Yolculuk esnasında namazların dört rekât yerine iki rekât kılınmasının *illetinin* seferîlik olduğu tespitinde de aynı kullanım mevcuttur.⁵⁶ Böylece Tahâvî'nin *illet*, *mana* gibi kavramların tamamını eş anlamlı olarak kullandığı anlaşılmaktadır.

Tahâvî'nin, kıyas yaparken illetin hükümle alakası olmayan unsurlardan ayıklanması demek olan⁵⁷ “*tenkîhu'l-menât*” yöntemini de kullandığı görülmektedir. Mesela, Hz. Muhammed, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer başta olmak üzere bir kısım Müslüman Mina'da namazlarını kısaltmış, Mina'da mukim olanlar ise namazlarını kısaltmamışlardır. Burada namazı kısaltma gerekçesini anlamak için meseleyi inceleyen Tahâvî, eğer hac sebebiyle namazlar kısaltılsaydı bütün Müslümanların kısaltacağını belirtmiş, dolayısıyla bunun hac sebebiyle olmadığı sonucuna ulaşmıştır. Buradan hareketle bu *kasrın*, kısaltmayı gerektiren bir yolculuk sebebiyle olduğu çıkarımında bulunan Tahâvî bunu şöyle ifade etmiştir: “*Peygamber ve ashâbı hac sebebiyle Mina'da namazı*

⁵² Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/254; Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 13/355.

⁵³ İlet terimini kıyas bağlamında zikrettiği diğer yerler için bk. Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 13/308; Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/386.

⁵⁴ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/254.

⁵⁵ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 11/195.

⁵⁶ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/427-428.

⁵⁷ Serahsî, *el-Usûl*, 2/163.

*kısaltmamışlar. Geriye tek seçenek kalıyor, yolculuk sebebiyle kısaltmışlar.*⁵⁸ Tüm bu kullanımları göz önüne alındığında Tahâvî'nin kıyasla ilgili rükünlerin tespitinde *nazar* yöntemini kullanırken aynı zamanda fikhî kıyası da içine alan bir kavramdan bahsettiği görülmektedir.

2.2. Tahâvî'ye Göre Kıyas Çeşitleri

Tahâvî öncesi kıyas çeşitlerine bakıldığında; İmam Şâfiî'nin üç tür kıyas ile istidlâlde bulunduğu görülmektedir:⁵⁹ *kıyasu'l-mâna*, *kıyasu's-şebih* ve *daha kuvvetli bir delil kıyası*. Benzer şekilde Tahâvî'nin kıyas anlayışında da bu türlerin tamamı yer almaktadır. Hanefîler ise bu çeşitlerin tamamına yer vermekle beraber en çok *illet kıyası* ve *delâlet kıyasını* kullanmışlardır. Onlar istihsânı *kıyas-ı hafî* olarak adlandırsa da genellikle müstakil bir delil olarak değerlendirmişlerdir.⁶⁰ Tahâvî sistemli bir şekilde kıyas çeşitlerini tasnif etmemiştir. Bu yüzden bu başlık altında yalnızca Tahâvî'nin *nazar* ve kıyas kullanımında yer verdiği kıyas türlerine temas edilecektir.

2.2.1. İlet kıyası (*kıyasu'l-mâna*, *kıyasu'l-ille*)

İlet kıyası olarak bilinen bu kıyas türü, usûlcüler tarafından Kur'an ve Sünnette yer alan bir *asıl* ile aynı illeti taşıdığı için, hükmü diğer meseleye de verilen kıyas olarak tanımlanmaktadır. Tahâvî'nin *nazar* kapsamında değerlendirdiği kıyas çeşitlerinden biri de illet kıyasıdır. Tahâvî, birçok yerde illet kıyasını kullanmıştır. Mesela, Tahâvî ihrama giren erkeğin ihram süresince elbise giyemeyeceği hükmünde yasağın sebebini incelemiştir. İhramlı kişinin başına sarık vs. bir şey sarması yasaktır, buna kıyasla gömleğini çıkarırken kafasının kapanmasının da yasak olması gerekirdi. Fakat Tahâvî burada nehyin sebebine/*illette* odaklanmış, bedenini örtülmesini kafanın örtülmesi ile kıyaslamıştır. Gömleğin kafadan çıkarılırken başın örtülmesi amaçlanmadığından buradaki yasağın sarık yasağı gibi olmadığı sonucuna varmış ve göm-

⁵⁸ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 10/417-418.

⁵⁹ Şâfiî, *er-Risâle*, 477; Soner Duman, *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007).

⁶⁰ Serahsî, *el-Usûl*, 2/155.

lek giymenin ibâhâsına hükmetmiştir.⁶¹ Abdest alınacak suyun temizlik şartları,⁶² bâin talâkla boşanan kadının iddet ve nafakası,⁶³ zekât verilirken gümüşün, basılmış dirheme kıyas edilmesi⁶⁴ gibi konularda kıyas yoluyla hükme varırken, kıyasa esas alınan meselenin sebebinin yeni olayda da olup olmadığını incelemiştir. Sonraki Hanefî usûl geleneği bu türü, kıyasın *illeti* bağlamında değerlendirmiştir.

2.2.2. Kıyasu'ş-şebeh

Kıyasu'ş-şebeh, hükmün muallel olmadığı veya illetin bilinmediği durumlarda, nasslar arasında araştırılarak hükmün benzerlerine kıyas edilmesidir.⁶⁵ İmam Şâfiî'nin *kıyasu'ş-şebeh*⁶⁶ olarak nitelediği bu türde, illetin varlığından ziyade benzerlik ön plana çıkarılmıştır. Tahâvî iki olayı birbirine kıyas ederken bu kıyas çeşidini de kullanmıştır. Bu türe örnek olarak zekât verilecek malların nelerden ve ne zaman verileceği ile ilgili tartışma zikredilebilir. Buna göre belli miktara ulaşmayan tarım ürünlerinden zekât verilmez. Madenler keylî (ölçülebilir), tarım ürünleri veznî (tartılabilir), hayvanlar ise ma'dûd (sayılabilir) olarak sınıflandırılmıştır. Keylî ve veznî olma, ma'dûda göre benzerlik açısından birbirine daha yakındır. İmam Ebû Hanife ve İmam Ebû Yusuf bu gerekçeye dayanarak, yeraltından çıkan madenler için de zekât verileceğine hükmetmişlerdir.⁶⁷ Kadının kocasına kendi malından zekât verip veremeyeceği konusunda, kız kardeşin erkek kardeşinden fakir olması durumunda ona zekât verebileceği hükmüne kıyas edilerek kadının da kocasına zekât verebileceği sonucuna ulaşmıştır.⁶⁸ Terliklerin meste benzemesine kıyas ederek ayağın görünmediği durumlarda mesh edilebileceği⁶⁹ sonucuna varmasında da benzetme yoluyla yaptığı kıyas etkili olmuştur.

⁶¹ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 2/138-139; Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 8/ 411.

⁶² Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/26.

⁶³ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 3/73.

⁶⁴ Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/264.

⁶⁵ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/574.

⁶⁶ Şâfiî, *er-Risâle*, 476.

⁶⁷ Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/267-268.

⁶⁸ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 2/25.

⁶⁹ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/98.

2.2.3. Daha kuvvetli bir delil kıyası (kıyasu'l-ahrâ/kıyasu'l-evlâ) (أحري/أولي)

Kıyasu'l-evlâ, fer'deki illetin *as*l'daki illetten daha kuvvetli olduğu kıyastır. Bu, İmam Şâfiî'nin “Bir şey birkaç *asla* benzer, bu durumda en *evlâ* ve en benzer olanına *ilhâk edilir*”⁷⁰ dediği kıyas türüdür. Bazı usûlcüler tarafından bu kıyas türünün “*kıyasu's-şebeh*” veya “*el-kıyas bi galebeti'l-eşbâh*” olduğu da söylenmiştir.⁷¹

Tahâvî, az da olsa *kıyasu'l-evlâya* başvurmaktadır. Ondan sonraki dönemde Hanefî usûlcüler bu türü dilden istihrâc ederek, Arapçanın gramerinden çıkardıkları bu delâleti kıyasın çeşitlerinden biri olarak belirlemişler ve *kıyasu'd-delâle* olarak isimlendirmişlerdir. İmam Şâfiî'nin de kullandığı bu kıyas çeşidini Tahâvî delil olarak kullanmıştır. Mesela, kadının ihramında başını örtmesinin yüzünü örtmesine göre daha *evlâ* olduğu, bu yüzden yüzünü örtmeyip, sadece başını kapatması gerektiği hükmünde⁷² bu kıyas çeşidi ile amel etmiştir. Kocanın kendisiyle cinsel ilişkiye girdiği karısının çocuk iddiasını reddetmesi ihtimaline kıyasla, adamın cinsel ilişkiye girdiği cariyesinin çocuğunu reddetmesi ihtimali evleviyet kıyasına göre (أحري) geçerli görülmüştür.⁷³

Tahâvî, *evlâ* kıyasına çeşitli örnekler vermektedir. Nafîle namazda elleri bağlamanın, farz olan namazlarda yapılmasının daha *evlâ* olması,⁷⁴ münafıkların cenaze namazının kılınmamasının kâfirler için cenaze namazı kılınmamasına kıyasla daha *evlâ* olması,⁷⁵ itikâfta olanın oruç tutmasının zorunlu olmadığına kıyasla onun itikâfına ara verebilmesinin evleviyetle mümkün olması,⁷⁶ ödünç alınan malın kiralamaya kıyas edilerek intifâ hakkı bulunduğu için tazmin edilmemeye daha layık olması gerekirken fakihlerin tazmine hükmetmesi,⁷⁷ altın ve gümüşün nehyi-

⁷⁰ Şâfiî, *er-Risâle*, 244.

⁷¹ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/582. *Kıyas bi galebeti'l-eşbâh* fer'in birden fazla *asla* benzediği ancak asıllardan birine daha çok benzemesi sebebiyle o *asla* ilhak edilmesidir. Bunun bir kıyas türü olmayıp zann-ı gâlib olduğu da ifade edilmiştir.

⁷² Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 8/411.

⁷³ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 3/117.

⁷⁴ Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/189.

⁷⁵ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 1/80-81.

⁷⁶ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 10/351-352.

⁷⁷ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 10/303.

nin sadece devlet başkanı söz konusu olması gerekirken ona kıyasla halk için evleviyetle söz konusu olması⁷⁸ gibi hükümlerde bu türden kıyasın örnekleri bulunmaktadır.⁷⁹

3. Tahâvî'nin Hadis-Nazar/Kıyas Çatışması Durumundaki Tercihi

Hadis-*nazar*/kıyas çatışması durumunda Hanefî âlimler genellikle hadisin öne alınması görüşündedir. Her ne kadar Hanefî âlimler hadis konusunda tenkitlere maruz kalsalar da klasik usûl kaynaklarında Hanefîlerin hadis ile kıyasın çatışması durumunda hadisle amel ettikleri görülmektedir.⁸⁰ Tahâvî'nin bu konuyla ilgili görüşü, rivayeti ve kıyası değerlendirerek sonucunu daha isabetli bulduğu delile göre amel etmektir.

Tahâvî'nin ilk tercihi, *nazar* ve hadis çatıştığında genellikle rivayete göre amel etmek, hadise göre hüküm vermektir.⁸¹ Ancak o, bazı konularda bu genel ilkeye göre hareket etmez. Örneğin hurma nebîzi dışındaki nebîzlerle abdest alma konusunda, hurma nebîzi ile abdest alınmayacağı görüşünde olan İmam Ebû Yusuf'a katıldığını⁸² söylerken bu konuda hadisi bırakıp *nazarı* delil aldığını ifade etmektedir.⁸³ Cessâs aynı meselede Hanefî imamlarının *eseri* (hadisi) *nazara* mukaddem kıldığı görüşündedir.⁸⁴ Yani bir konuda nass varsa, bu âhâd haber de olsa, kıyasa karşı haber-i vâhid öncelenir ve onunla amel edilir.⁸⁵ Çünkü nebîzle abdest alınacağı konusundaki haber, usûlî kıyasa aykırıdır ve kıyas terk edilerek hadis delil alınır.⁸⁶ Tahâvî'nin bu örnekteki ve benzer

⁷⁸ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 4/266.

⁷⁹ Kıyas örnekleri için bk. Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/26, 114; 2/138-139; 3/73; 4/266; Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 8/411; 10/303, 351, 417-418; Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/264.

⁸⁰ Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/33; Serahsî, *el-Usûl*, 1/328.

⁸¹ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 4/399-414; 8/63-77.

⁸² Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/95-96; Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs, *Şerhu muhtasarı't-Tahâvî*, thk. İsmetullah İnyetullah Muhammed (Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010), 1/199.

⁸³ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/96.

⁸⁴ Cessâs aynı örneği, usûl kitabında da vermekte ve Ebû Hanîfe ile diğer imamların verdiği bu hükmün, eserin kıyasa öncelenmesi/tercih edilmesi sonucu verildiğini söylemektedir. Bk. Cessâs, *el-Fusûl*, 4/247.

⁸⁵ Cessâs, *Şerhu'l-muhtasar*, 1/199-200.

⁸⁶ Cessâs, *Şerhu'l-muhtasar*, 1/210.

meselelerdeki yöntemi, hadis ve *nazar*/kıyas çatıştığında daha kuvvetli bulunduğu delile göre amel etmek ve diğer delili bırakmak şeklindedir.

Tahâvî kıyası kullanarak kimi zaman hadislerle ulaştığı sonucun ay-
nısına, kimi zaman da farklı bir sonuca ulaşmaktadır. Namazda iki secde
arasında ne okunacağı,⁸⁷ kölenin efendisinden izinsiz evlenmesi ve bu ev-
lilikten doğacak çocuğun statüsü,⁸⁸ cenaze namazında salavât okunması,⁸⁹
vitir namazında rükûdan önce kunut duası okunması,⁹⁰ velâ satışı ve hibe-
sinden nehyolunması,⁹¹ abdestte başın ne kadarının mesh edileceği⁹² gibi
konularda kıyas, hadisi destekleyecek biçimde aynı sonuca ulaştırmakta-
dır. Namazın ilk rekâtını kılan kimsenin tamamını idrak etmiş sayılacağı,⁹³
âzat ettiği kölesinden başka mirasçısı olmayan kişinin mirasının âzatl kö-
leye verilip verilmemesi,⁹⁴ abdesti gerektiren vücut kirleri hakkında⁹⁵ da
kıyas sonucu varılan hüküm hadisin/rivayetlerin gerektirdiğinden farklı
bir hüküm olmaktadır. Bu durumlarda Tahâvî kıyasla amel ederek ilgi-
li rivayeti bırakmayı tercih eder. Burada sıkı bir hadisçi olan Tahâvî'nin
hadis varken *nazar*/kıyası tercih etmesi dikkate değer bir konudur. An-
laşılan onun bu konudaki yaklaşımı olayın niteliğine göre değişmektedir.
Tahâvî'nin Hanefî hukuk mantığına sahip bir fakih olarak, *nazar*/kıyası
hadise tercih ettiği bu gibi durumlarda onun genel ictihâd usulünden ha-
reketle maslahatı önemseydiği ve buna göre hüküm verdiği görülmektedir.

4. Nazarın/Kıyasın Cari Olmadığı Konular

Tahâvî, akla hüküm istinbâtında genişçe yer vermesine rağmen,
bazı konuların *re'ÿ*, *istihrâc* ve *istinbâtla* bilinemeyeceğini, sadece nakille
bilineceğini söylemiş,⁹⁶ bazen icmâ'ı saymadan, Kur'an ve Sünnette yer

⁸⁷ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 2/191.

⁸⁸ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 10/49-59.

⁸⁹ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 10/118.

⁹⁰ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 11/372-373.

⁹¹ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 12/531.

⁹² Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/31.

⁹³ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 6/97.

⁹⁴ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 10/15-16.

⁹⁵ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/53.

⁹⁶ Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2/91-92.

almayan konuda *nazar*/kıyas yaptığını belirtmiştir.⁹⁷ Çünkü ona göre hakkında tevkîfî hüküm bulunmayan konularda *nazar*/kıyas caizdir ve onunla amel edilir.⁹⁸

Tahâvî, kıyasa aklî deliller bağlamında sıkça yer vermekle beraber bazı konularda kıyas yapmamış ve bu konuların sadece tevkîfî yolla, yani nakil ile bilinebileceğini söylemiştir. Çünkü kıyas, Kur'an, Sünnet ve icmâ'da bulunmayan konular hakkında yapılır.⁹⁹ Bu yüzden hakkında nass veya mütevâtir haber bulunan konularda, örneğin namaz vakitlerinin belirlenmesinde kıyas ve istinbâta yer yoktur.¹⁰⁰ Tahâvî, bu kanaatini destekleyecek biçimde verdiği bazı örneklerde, Mina'da okunacak Arefe hutbesinin vakti,¹⁰¹ Arafat'ın ne kadarının vakfe yeri olduğu,¹⁰² kurbanın hangi günlerde kesileceği,¹⁰³ teşrik günlerinin üçüncü gününde umre yapmanın yasaklanması¹⁰⁴ gibi ibadete ilişkin konularda ancak nakil ile bilgi sahibi olunabileceğini dile getirmiş, *nazar*, *re'y* ve kıyasa başvurmamıştır.

Cezalara ilişkin hükümler tevkîfî olarak belirlendiği için bu konularda kıyas cari değildir.¹⁰⁵ Mesela Tahâvî, cezaların şahsa ve konuya özel olarak verildiğini söylemekte, içki içene uygulanan hadd ile domuz eti yiyen veya zina, kazif suçlarını işleyenlere verilen cezaların farklı olmasını da bu düşüncesine dayandırmaktadır.¹⁰⁶ Tahâvî bunlara ilaveten miktar, sayı bildiren hükümler ile dile ait konuların, dilde yer alan gramer kurallarının da kıyas dışında kaldığını söylemektedir.¹⁰⁷ Tahâvî'nin lafızlar ile ilgili bu görüşü, bizi nassın delâletini kıyas olarak görmediği sonucuna ulaştırmaktadır. Nitekim Hanefî usûl âlimleri Serahsî ve Debûsî de aynı kanaattedir.¹⁰⁸

⁹⁷ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 15/230.

⁹⁸ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 8/427.

⁹⁹ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 10/108, 142.

¹⁰⁰ Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1/338-339.

¹⁰¹ Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2/130.

¹⁰² Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2/135.

¹⁰³ Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2/208.

¹⁰⁴ Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2/227.

¹⁰⁵ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 3/152, 352.

¹⁰⁶ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 3/152.

¹⁰⁷ Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1/240.

¹⁰⁸ Serahsî, *el-Usûl*, 1/236; Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer Debûsî, *Takvîmu'l-edille fi usûli'l-fikh*,

5. Nazar Kapsamında Kullandığı Diğer Akıl Yürütme Metotları

Teşekkül dönemi fıkıh anlayışında, aklın vahyin anlaşılmasında ve tatbik edilmesinde ne derecede rol oynayacağı tartışılmıştır.¹⁰⁹ Akıl (*re'y*) - nakil (*eser*) ayrışmasının temelinde de bu tartışma yer almaktadır.¹¹⁰ Bu bakımdan bu dönemde akıl yürütme faaliyetleri için kullanılan kavramların bilinmesi önemlidir. Tahâvî'nin yaşadığı asırda *nazar* ve *re'y* kavramları sıkça birlikte kullanılmıştır.¹¹¹

Tahâvî, akıl yürütme faaliyeti için birçok kavram kullanmaktadır. Bunlar içerisinde *re'y*, *istinbât*, *istihrâc*, *darbu'l-emsâl* kavramları da bulunmaktadır.¹¹² O, bu kavramları bazen tek başına bazen de farklı bağlamlarla kullanmaktadır. Tahâvî, *istinbât* ve *re'y* açısından (من جهة الرأي),¹¹³ (من جهة الرأي والاستنباط والاستخراج),¹¹⁴ kıyas ve *darbu'l-emsâl* açısından (استعمال القياس و ضرب الأمثال والاستنباط)¹¹⁵ ifadeleri ile ilgili meseleyi hükme bağlamaktadır. Bu kavramlar içerisinde en genel olanı *re'y*dir. O, bu terimi *ictihâd* faaliyeti anlamında ve bazen *ictihâd* ile beraber kullanmıştır. Kitap, Sünnet ve *icmâ'*da bulunmayan konularda yapılan aklî çıkarım faaliyetini (اجتهاد الرأي)¹¹⁶ şeklinde *re'y* kapsamında görmüştür. Hanefî usûlcüler ise bazen kıyas kelimesinin yerine *ictihâd* kelimesini kullanmışlardır.¹¹⁷ Nitekim Cessâs da kıyas ve *ictihâd* konusunu, ara-

thk. Adnan el-Âlî (Beyrût: Mektebetü'l-Asriyye, 2006), 130. İmam Şâfiî ise bu tür delâletleri kıyas kapsamında görmektedir. Bk. Şafiî, *er-Risâle*, 512.

¹⁰⁹Muhammed Abid Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba (İstanbul: Kitabevi Yayıncılık, 2000), 120-122; Muhammed Abid Câbirî, *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu vd. (İstanbul: Kitabevi Yayıncılık, 1999), 26-29.

¹¹⁰Adnan Koşum, "Akıl-Nakil Ayrışmasının Fikhî Boyutları", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 12 (2008), 87-98.

¹¹¹Wael b. Hallaq, *A History of Legal Islamic Legal Theories; an Introduction to Sunni Usûl al Fıkh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 129-133.

¹¹²Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/99, 191, 339, 416; 2/135, 167, 208; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 3/154; Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 1/6, 55; 4/411; 10/181; 15/407.

¹¹³Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/186; Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 1/55.

¹¹⁴Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 2/91, 227.

¹¹⁵Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/339.

¹¹⁶Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 13/40.

¹¹⁷Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/396.

larındaki yakın ilişkiye dayanarak beraber ele almıştır.¹¹⁸ Tahâvî ise bu yöntemlerin tamamını *nazar* kapsamında kullanmıştır.

Re'y, *istinbât* ve *istihrâc* kavramları, fakihin hüküm çıkarırken, ictihâdda bulunurken kullandığı yöntemleri ifade etmesi açısından birbiriyle yakın ilişkisi olan kavramlardır. Tahâvî'nin *re'y*, *istinbât* ve *istihrâc*ı ayrı olarak yer vermesi,¹¹⁹ bu kavramlar arasında bir ayırım ve fark gözettiğini düşündürmektedir. Buna karşın bu kavramları eş anlamlı olarak kullandığı da olmuştur.¹²⁰ Bu tür akıl yürütmelerin karşısına tevkîfî bilgiyi koyması,¹²¹ ona göre akılla bilinmesi mümkün olmayan, tevkîfî yolla gelen bu tür bilgileri *istinbât*ın üzerinde değerlendirdiğini göstermektedir.¹²² Nitekim o, sahâbenin kendi ictihâdıyla hükme varmasını *re'y* kavramıyla niteleyerek¹²³ *istinbât* ile ilişkilendirmiştir.

Hicrî üçüncü asırda ehl-i hadis ve ehl-i *re'y* arasındaki tartışmaların temelinde aklın fıkha müdahil olup olamayacağı ve fikhî kıyasın kullanımının sınırları yer almaktadır.¹²⁴ Bu sebeple ehl-i hadisin kendi muhaliflerini *re'yi* fazla kullanmakla ithamları *re'y*in olumsuz anlaşılmasına sebep olmuştur. Tahâvî, ehl-i hadise daha yakın durmasına, iyi bir hadis âlimi ve taraftarı olmasına rağmen, *re'yi* kullanmaktan, akıl yürüterek hüküm çıkarmaktan çekinmemiştir. Onun *re'yi* ictihâdla beraber kullanması, tevkîf bulunduğunda *re'ye* kaçınması, *re'ye* başvurduğunda Kur'an, Sünnet, icmâ' gibi *aslî* delilleri dayanak noktası olarak alması, kullandığı *re'y*in bağımsız ve keyfî bir akıl yürütme faaliyeti olmadığını göstermektedir. Nitekim "*Ay yarıldı*"¹²⁵ ayetinin tefsirinde bu tür yanlış te'villeri ve keyfî *re'y* kullanımlarını eleştirmektedir.¹²⁶ Bununla beraber

¹¹⁸Cessâs, *el-Fusûl*, 4/7-13.

¹¹⁹Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 2/284.

¹²⁰Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 12/114.

¹²¹Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 4/248; 5/426; 6/331; 8/347; 9/485; 11/374-375; 12/57; 13/222.

¹²²Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 7/233.

¹²³Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 4/122.

¹²⁴Koşum, "Akıl-Nakil Ayrışması", 88.

¹²⁵*Yüce Kuran ve Açıklamalı-Yorumlu Meali*, çev. Abdülkadir Şener vd. (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Tibyân Yayıncılık, 2016), el-Kamer 54/6.

¹²⁶Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 2/182-183.

re'yin doğru kullanımını övdüğü, güzel ve doğru bir biçimde kullanılan bu yöntemi teşvik ettiği de görülmektedir.¹²⁷

Kullanım şekline bakıldığında Tahâvî'nin *nazar* kapsamında tüm bu akıl yürütme yöntemlerini, şer'î kaynaklardan hüküm çıkarmak için sıkça kullandığı, hem ictihâd sürecini hem de varılan hükmü belirtmek için *re*'yi de genel bir düşünsel faaliyet anlamında kullandığı söylenebilir. Netice itibarıyla Hanefî usûlünde akla bir delil olarak yer verilmiştir.¹²⁸ Hanefî gelenekte, itham edildiği gibi *re*'yin keyfî değil, nassın hizmetinde kullanıldığı bilinmektedir. *Re*'y konusunda maruz kaldıkları menfi kanaatin, iletişim eksikliği ve mezhep taassubundan kaynaklandığı söylenebilir. Nitekim karşılıklı etkileşim arttıkça bu olumsuz tutum da değişmiştir. Tahâvî'nin hadislerle verdiği değer ve titizlik, *eser* varken rivayeti tercih etmesi, Hanefîlerin zannedildiği gibi kayıtsız şartsız bir *re*'y taraftarı olmadığını ortaya koymaktadır. Aynı zamanda Tahâvî'nin *nazar* metodunu kullanarak tüm aklî istidlâllere sıkça başvurusu, *re*'y ehli ile hadis ehlini mezcetmesinin göstergesidir.

Sonuç

Kelâm alanındaki pek çok kavram usûl-i fıkıhta kullanılmıştır. Özellikle ilk asırlarda usûl-i fıkıh ile kelâm alanının iç içe olduğu, bazı ortak problem alanlarının varlığı bilinmektedir. Kelâm-usûl-i fıkıh ilişkisi bilhassa usûl-i fıkıh konularının teşekkülünde daha net bir şekilde görülmektedir. Dolayısıyla kelâmî argümanların ve kullanılan kavramların usûl-i fıkıhta kendine yer bulması kaçınılmazdır. Bu kavramlardan biri olan *nazar* kavramı, aklî istidlâller bağlamında başvuru en temel metottur. Usûl-i fıkıhın teşekkül döneminde yaşamış bir fakih olan Tahâvî'nin kelâmî bir kavram olarak bilinen *nazar* kullanımı bu bağlamda önemlidir. *Nazar* kavramının hicrî üçüncü

¹²⁷Bu gibi övgülere örnek olarak: En hassas ve en hoş istihrâc. (أدق استخراج وأحسنه) bk. Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 8/358; güzel bir istihrâc (استخراجا حسنا) bk. Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 14/99; Peygamber'den güzel bir şekilde istihrâc etmeyi öğrenmişlerdir. (وقد استخرج بعض من استخراج عن النبي) و قد استخرج بعض من استخراج عن النبي) bk. Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 9/415; bu şekilde istihrâcta bulunan ne güzel bir iş yapmıştır. (فمن لطيف ما يستخرج في مثل هذا) bk. Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 12/371.

¹²⁸Cessâs, *el-Fusûl*, 1/377.

asırdaki kullanımının Tahâvî üzerinden ele alındığı bu çalışmada şu sonuçlara ulaşılmıştır:

Tahâvî'nin *nazar* kavramını erken dönemde kullanması geçiş döneminin izlerini barındırmaktadır. Zaman içerisinde, özellikle Debûsî'den itibaren kelâmî konu ve kavramlara usûl-i fıkıh eserlerinde yer verilmemeye başlanmıştır. Bu dönemden itibaren Hanefî usûl-i fıkıhındaki kelâmî etki daha sınırlı düzeyde kalmıştır. *Nazar* kavramı da tarihî süreçte usûl-i fıkıh alanında yerini diğer teknik terimlere bırakarak, kelâm alanına has kılınmıştır.

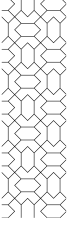
Tahâvî *nazar* kavramı hakkında istilâhî bir tanım yapmamakla beraber verdiği örneklerden ve kullanım şekillerinden hareketle *nazar* kavramını çoğunlukla kıyas kavramıyla birlikte ele aldığı görülmektedir. O, *nazar* ve kıyas kavramlarını, *nazar*, *aklî delil*, *min ciheti'l-ma'kûl*, *ictihâd*, *mezhebin görüşü*, *genel kural* anlamlarında kullanmaktadır. Onun kıyası daha çok akli devreye sokan fikhî bir düşünme biçimi şeklinde algıladığı görülmektedir. Onun genel olarak yer verdiği kıyas türleri, kendisinden sonraki usûlcüler tarafından tasnif edilip isimlendirilerek kıyas çeşitleri olarak sistemleştirilmiştir. *Nazar*ın ise Tahâvî tarafından bir yöntem olarak tüm düşünce süreçlerini içeren şemsiye bir kavram olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. Bu yüzden Tahâvî'nin yer verdiği farklı kıyas türleri ile *re'y*, *ictihâd*, *istihrâc*, *istinbât* ile diğer akıl yürütme yöntemlerinin tamamı *nazar* kapsamında değerlendirilmiştir. Onun bu kavramı, kendinden önceki kıyas kullanımını da göz önünde bulundurarak daha geniş bir çerçevede ele aldığı görülmektedir.

Nazar kavramının usûl-i fıkıhta, bilgiye ulaşma ve akıl yürütme metodu olarak kullanılması, teknik terim ve kavramların bu dönemde henüz oluşmadığına işaret etmektedir. Bu durum, kavramların bir süreç içinde oluştuğunu ve Tahâvî'nin yaşadığı dönemde usûl-i fıkıh-kelâm disiplinlerinin sınırlarının esnek olduğunu göstermektedir. Gelişen hadiseler karşısında duyulan çözüm üretme ihtiyacının, tecrübe ve pratik hayatın, kavramların oluşmasında, değişmesinde ve bu kavramların usûl-i fıkıhın terimleşmesinde temel bir rol oynadığını Tahâvî'nin *nazar* kavramı özelindeki kullanımı ortaya koymaktadır.

Kaynakça

- Aslan, İbrahim. “Mutezile Kelamında Düşünce (Nazar)-Bilgi İlişkisi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (2010), 151-176.
- Başoğlu, Tuncay. *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001.
- Bekdemir, Sezai. “Fıkıh Usulünde ‘Nazar’ Nazariyesi”. *Turan-Sam Uluslararası Bilimsel Hakemli Dergisi* 11/41 (2019), 222-230. <http://dx.doi.org/10.15189/1308-8041>
- Boer, Tj. de - Daiber, H. “Nazar”. *Encyclopedia of Islam*. ed. Clifford Edmund Bosworth. Leiden: Brill, 1995.
- Buhârî, Alauddin Abdilaziz b. Ahmed. *Keşfu’l-esrâr an usûli fahri’l-İslâm el-Pezdevî*. thk. Muhammed Mu’tasım Billah Bağdâdî. 4 Cilt. Beyrût: Dâru’l-Kütübü’l-Arabiyye, 3. Basım, 1997.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim. *el-Câmiu’s-sahih*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2009.
- Câbirî, Muhammed Abid. *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*. çev. Burhan Köroğlu vd. İstanbul: Kitabevi Yayıncılık, 1999.
- Câbirî, Muhammed Abid. *Arap-İslam Aklının Oluşumu*. çev. İbrahim Akbaba. İstanbul: Kitabevi Yayıncılık, 2000.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fusûl fi’l-usûl*. thk. Uceyl Câsim en-Neşemî. 4 Cilt. Kuveyt: Vizâretü’l-Evkâf ve Ş-Şuûni’l-İslâmiyye, 1994.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *Şerhu muhtasarı’t-Tahâvî*. thk. İsmetullah İnyetullah Muhammed. 8 Cilt. Beyrût: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 2010.
- Cüveynî, İmamü’l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf. *el-Burhân fi usûli’l-fikh*. thk. Abdülazim ed-Dîb. Doha, 1978.
- Cüveynî, İmamü’l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf. *Kitâbu’l-İrşâd ilâ kavâtu’l-edille fi usûli’l-itikâd*. thk. Esad Temim. Beyrût: Müessesetü’l-Kütübî’s-Sekâfiyye, 1985.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer. *Takvîmu’l-edille fi usûli’l-fikh*. thk. Adnan el-Âlî. Beyrût: Mektebetü’l-Asriyye, 2006.
- Duman, Soner. *Şâfiî’nin Kıyas Anlayışı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.

- Ebu'l-Huseyin Basrî, Muhammed b. Ali. *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Esâsu'l-kıyâs*. thk. Fehd b. Muhammed. Riyâd: Şirketu'l-Ubeykan, 1993.
- Hallaq, Wael b. *A History of Legal Islamic Legal Theories; an Introduction to Sunni Usûl al Fıqh*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Kadı Abdulcebbar, Ebu'l-Hasan Ahmed. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl "en-nazar ve'l-meârif"*. thk. İbrahim Medkûr. Kahire: Dâru'l-Mısıriyye, ts.
- Koşum, Adnan. "Akıl-Nakil Ayırışmasının Fikhî Boyutları". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 12 (2008).
- Mâturîdî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmud Ebû Mansur. *Te'vilâtu ehli's-sünne*. thk. Baslum Mecdi. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2005.
- Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *Usûlu's-Serahsî*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.
- Şafî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris. *er-Risâle*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Kâhire: Mektebetü Dârü't-Türâs, 3., 2005.
- Yüce Kuran ve Açıklamalı-Yorumlu Meali. çev. Abdülkadir Şener vd. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Tıbyân Yayıncılık, İzmir, 2016.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasen. *el-Asl (el-Ma'rûf bi'l-Mebsût)*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî. 5 Cilt. Beyrût: Âlemu'l-Kutub, 1990.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasen. *el-Hucce alâ ehli'l-Medîne*. thk. Mehdi Hasan el-Kilânî. 2 Cilt. Beyrût: Âlemu'l-Kutub, 1971.
- Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. thk. Sadettin Önal. 2 Cilt. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları - İSAM Yayınları, 1998.
- Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme. *Şerhu meâni'l-âsâr*. thk. Muhammed Zehra en-Neccâr - Muhammed Seyid Câd el-Hakk. 5 Cilt. Beyrût: Âlemu'l-Kutub, 1994.
- Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme. *Şerhu müşkili'l-âsâr*. thk. Şuayb Arnavut. 16 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1994.
- Yetkin, Hacer. *Debûsî ve Usûl Anlayışı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.
- Zebîdî, Ebu'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Ali eş-Şiri. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1994.



FAHREDDİN ER-RÂZÎ'NİN MEFÂTİHU'L-GAYB'DA MESELLERE YAKLAŞIMI (EMSÂLÜ'L-KUR'ÂN BAĞLAMINDA)

Fakhr ad-din ar-Râzî's Approach to Parables in Mefâtihu al-ghayb
(in the Context of Amthâl al-Qur'ân)

Bayram AKTAŞ

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı
Ankara/Türkiye.

*Dr., Presidency of Religious Affairs
Ankara/Turkey.*

bayramaktas79@hotmail.com, Orcid: 0000-0002-6705-1166

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 13 Temmuz / July 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 4 Ekim / October 2021

Yayın Tarihi / Published: 31 Aralık/December 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2021

Cilt / Volume: 20 Sayfa/Pages: 253-276

Atrf / Citation: Aktaş, Bayram. "Fahreddin er-Râzî'nin Mefâtihu'l-Gayb'da Mesellere Yaklaşımı (Emsâlü'l-Kur'ân Bağlamında) [Fakhr ad-din ar-Râzî's Approach to Parables in Mefâtihu al-ghayb (in the Context of Amthâl al-Qur'ân)]". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]* 20 (Aralık/December 2021): 253-276.

<https://doi.org/10.51553/bozifder.971221>

Etik Beyan / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Bayram Aktaş**).

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Öz

Fahredden er-Râzî (ö. 606/1210), İslâmî ilimlerin zirveye çıktığı 12. yüzyılda yaşayan ve dönemindeki hemen her ilmî alanda eserler ortaya koyacak kadar engin bir ilmî müktesebâta sahip velüd bir âlimdir. Ömrünün son döneminde kaleme alıp bütün ilmî birikimini sergilediği tefsiri *Mefâtihu'l-gayb*, kelâm, felsefe, Arap dili ve belâgati, fıkıh ve usûlü, tıp ve astronomi başta olmak üzere çok sayıda konuyu ihtiva eden geniş hacimli bir eserdir. Tefsir, Arap diliyle ilgili önemli ölçüde malumat içermesiyle de önem arz etmektedir. Râzî, âyetleri yorumlarken mesellerden fazlasıyla istifade etmiş ve konuyla ilgili önemli açıklamalarda bulunmuştur. Emsâlü'l-Kur'ân, "İlâhî hakikatlerin hatırlatılması, verilmek istenen mesajın zihinlerde daha iyi yer edecek şekilde tasvir edilmesi amacıyla âyetlerde kullanılan örneklendirmeye dayalı ifade biçimlerini konu edinen ilim dalıdır" şeklinde tanımlanabilir. Emsâl ve Kur'ân terkininden oluşan söz konusu ilim, meseller boyutuyla daha çok belâgat ilminin, Kur'ân boyutuyla daha çok tefsir ilminin ihtisas alanına girmektedir. Fahreddin er-Râzî, her iki alanda da yetkin olan ve eserler ortaya koyan bir âlimdir. Râzî'nin, tefsirinde âyetleri yorumlarken ve kelimeleri çeşitli şekillerde açıklarken, satır aralarında ayrıntılı şekilde ele aldığı meseller konusuna yaklaşımının ve konuyla ilgili açıklamalarının tespiti çalışmanın amacını oluşturmaktadır. Klasik bir eserde, belirli alanda bilgi edinmeye dayalı olması hasebiyle çalışmada ağırlıklı olarak deskriptif yöntem uygulanmıştır. Bunun yanında elde edilen malumatın değerlendirilmesi esnasında ise analitik yöntemden istifade edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Fahreddin er-Râzî, Emsâlü'l-Kur'ân, Örnek, Bağlam.

Abstract

Fakhr ad-dîn ar-Râzî is a very productive scholar who lived in the 12th century, when Islâmic sciences reached their peak, and had a broad scientific acquis enough to write works in almost every scientific field of his age. *Mefâtihu al-ghayb*, which he wrote in the last period of his life and exhibited all his scientific knowledge, is an extensive volume of work that includes many subjects such as theology, philosophy, Arabic language and rhetoric, fiqh and method, medicine and astronomy. Tafsîr is also important as it contains a significant amount of information about the Arabic language. While interpreting the verses, Râzî made great use of examples and made important explanations about the science of the Qur'ân. *Amthâl al-Qur'ân* can be defined as follows: "It is the branch of science that deals with the examples used in the verses to remind the divine truths and explain the message in the minds better." The science in question, which consists of precedents and the Qur'ân, is more in the field of rhetoric in terms of examples, and more in the field of tafsîr with the dimension of the Qur'ân. Fakhr ad-dîn ar-Râzî is a scholar who is competent in both fields and produces works. While interpreting the verses and explaining the words in various ways in Râzî's tafsîr, it is the aim of the study to determine how he evaluated the examples he discussed in detail between the lines and to determine the explanations on the subject. In a classical work, the descriptive method was mainly applied in the study, since it is based on acquiring knowledge in a specific field. In addition, analytical method was used during the evaluation of the obtained information.

Keywords: Tafsîr, Fakhr ad-dîn ar-Râzî, *Amthâl al-Qur'ân*, Example, Context.

Giriş

İnsanoğlu iletişimde fitratı gereği somutu soyuta, açığı gizliye, kısayı uzuna tercih eder. Bu sebeple az sözle çok mana ifade eden, mücerredi müşahhas hale getiren meseller hemen her toplumda kullanılmış ve bütün dillerde varlığını sürdürüegelmiştir.¹ Kulaklarda bıraktığı derin tesiri, zihinlerdeki kapalı anlamları tespiti itibarıyla meseller dilde önemi inkâr edilemez bir vazife görmektedir. Sözdeki îcâzı, manadaki isabeti, teşbihteki güzelliği ve ifadedeki yeterliliği yönüyle meseller, kelâmın hiçbir çeşidinde bulunmayan husûsiyetleri bünyesinde taşımaktadır.² Kur'ân'ın kendisiyle inzâl edildiği Arap dilinde de mesellerden istifade edilmiş, gerek cahiliye dönemi gerekse İslâmî dönemde meseller kullanılmıştır.³

İnsanlara ilâhî hakikatleri beyan etmek gayesiyle gönderilen Kur'ân,⁴ sözcüklerin seçimi, cümlelerin dizimi ve ifade biçimlerinde olduğu gibi çeşitli üslûb husûsiyetleri taşımaktadır.⁵ Kur'ân'ın beyan özelliklerinden bir tanesi de konuyu örnekler eşliğinde açıklaması, meseller kullanmasıdır. Sözü tesirli kılan unsurlardan biri olarak, insanın fitratına uygun, evrensel bir anlatım biçimi olan ve Kur'ân dili Arapçada yer alan mesellerin çeşitli âyetlerde kullanılması son derece doğal bir durumdur. Yüce Allah Kur'ân'da mesellerin tüm insanlığa hitap eden yönüne dikkat çekmiş, “İşte bu misalleri insanlar düşünsünler diye veriyoruz”⁶ âyetiyle bu hakikati ortaya koymuştur.

Kur'ân'ın ifade biçimlerini bilmenin onu doğru anlamaya katkısı âşikârdır. Bunlardan biri olan Kur'ân'daki meseller üzerinde erken dönemlerden itibaren hassâsiyetle durulmuş, ilerleyen süreçte Arap dili

¹ Ebû Hilâl el-Askerî, *Cemheretü'l-emsâl*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim – Abdulmecid Katâmiş (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1988), 1/4-5; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Emsâlül-Kur'ân*, thk. Saîd Muhammed Nemr el-Hatib (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1981), 17-19; Celâlüddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed b. Ali (Kâhire: Dâru'l-Hadis, 2006), 2/333.

² İbn Kayyim, *Emsâlül-Kur'ân*, 22.

³ Dursun Ali Türkmen, “Arap Dilinde Mesellerin Oluşumunda Kur'ân'ın Etkisi”, *Ekev Akademi Dergisi* 9/24 (2005), 178.

⁴ el-Bakara 2/185; Âl-i İmrân 3/138.

⁵ Muhammed Abdulazîm ez-Zürkânî, *Menâhilül-'irfân fî ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Matbaatu İshâ el-Bâbî el-Halebî, 1943), 2/303.

⁶ el-Haşr 59/21; benzer âyetler için bk. İbrâhîm 14/25; en-Nûr 24/35; el-Furkân 25/39.

çalışmaları kapsamında belâgat ilminin konuları arasında mecâz-ı mürekkeb ve istiâre-i temsiliyye başlıkları altında ele alınıp incelenmiştir.⁷ Az sözle çok mana ifade eden îcâz nitelikli âyetlerin bir kısmı Arap dilinde ortaya çıkan mesellere esin kaynağı oluştururken bazı âyetlerin bizzat kendisi mesel olarak kullanılmıştır.⁸ Hz. Lokman'ın oğluna nasihatlerini içeren âyetlerin⁹ en kadim mesel örneklerini teşkil ettiği ifade edilmektedir.¹⁰

Kur'ân'ın inzâli ile ulaşılmaya çalışılan ana gayelerden bir tanesi de öğüt ve misallerle insanların ibret almalarını sağlamaktır.¹¹ Bu amaca hizmet eden en temel unsur olan mesellerin önemine binâen Kur'ân ilimleri içerisinde Emsâlü'l-Kur'ân ilmi teşekkül etmiş, bu ilim kapsamında çok sayıda müstakil eser kaleme alınmıştır. Söz konusu ilimle Yüce Allah'ın Kur'ân'da meselleri kullanmasının hikmeti, gayesi (öğüt, vaaz, teşvik, sakındırma, ibret, tasvir, tespit, tahvif) gibi maksada yönelik boyutu ele alınmıştır. Ayrıca husûsiyetleri, bölümleri (zâhir-kâmin, câriyetün mecra'l-mesel: mesel olarak kullanılan lafızlar) gibi şekilsel özellikleri; sıfat, hal ve kıssa içeren meseller gibi mana özellikleri üzerinde de durulmuştur.¹²

Kur'ân'ın en doğru bir biçimde anlaşılmasını amaç edinen tefsir ilminin usûl boyutuyla ilgilenen ulûmu'l-Kur'ân kapsamında yazılan¹³ müstakil eserlerin yanı sıra özellikle tefsir kaynaklarında ilgili âyetler bağlamında meseller üzerinde ayrıntılı şekilde durulmuştur.¹⁴ Bu eser-

⁷ Ebu'l-Hasan Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ (İbn Fâris), *es-Sâhibiyyu fi fıkhu'l-lugati'l-Arabîyyeti ve mesâilihê*, thk. Ahmed Hasan Besci (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 150-152; Türkmen, "Arap Dilinde Meseller", 177.

⁸ Türkmen, "Arap Dilinde Meseller", 179.

⁹ Lokmân 31/13-19.

¹⁰ Abdulmecîd Katâmiş, *el-Emsâlu'l-Arabîyye dirâseten, târihiyyeten, tahliliyyeten* (Dımaşk, Dâru'l-Fikr, 1988), 40; Bedrettin Çetiner, "Mesel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/299.

¹¹ es-Suyûtî, *el-İtkân*, 2/333; Mustafa Öztürk, "Din Dili Kur'ân Dili", *Din ve Hayat Dergisi* 22 (2014), 20.

¹² Bedrettin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Fadl İbrahim (Kahire: Mektebetü Dâri't-Turâs, ts), 1/486, 489; es-Suyûtî, *el-İtkân*, 2/333-336; Ahmet Bulut, "Emsâlu'l-Kur'ân", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3:3 (1991), 41.

¹³ Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'ân Nedir?* (İstanbul: Şule Yayınları, 2012), 9.

¹⁴ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gâvâmi'it-tenzîl ve 'uyûni'l-e'çâvil fi vücûhi't-te'vil*, thk. Âdil Ahmed Abdulmecîd-Ali Muhammed Muavvad (Riyâd:

lerden bir tanesi de dirayet tefsirinin mühim kaynaklarından Fahreddin er-Râzî'nin *Mefâtihu'l-gayb/Tefsîr-i kebîr*'idir. Râzî, tefsir ve Arap dili belâgati alanlarında ön plana çıkan bir bilgidir. O, belâgat sahasının mühim kaynaklarından *Nihâyetü'l-îcâz fî dirâyeti'l-îcâz* isimli eserinde dağınık ve kompleks haldeki belâgat konularını kendine has üslûbuyla yeniden ele alarak daha kolay ve anlaşılır kılmıştır.¹⁵ Belâgat ilminin kaidelerini belirleyen ilk kişi olarak sonraki eser ve müellifler üzerinde önemli bir etki bırakmış ve bu sahadaki yetkinliğini ispatlamıştır.¹⁶

Mefâtihu'l-gayb, Râzî'nin te'lif ettiği çok sayıda eserin¹⁷ sergilendiği bilimsel bir sergi ve te'lifatının tamamını içermesi yönüyle “okuyucularının onun diğer eserlerini okumaktan müstağni kılacak”¹⁸ derecede kapsamlı bir eserdir. Kur'ân'da yer alan meseller, hem tefsir hem de belâgat ilminin müşterek konularındandır. Fahreddin er-Râzî'nin meşhur tefsiri *Mefâtihu'l-gayb* ve emsâlü'l-Kur'ân çalışmaları üzerinde yoğunlaşarak hazırlanan bu makalede, her iki alanda da yetkin bir âlim olan Râzî'nin ömrünün son döneminde bütün birikimini ortaya koyduğu tefsiri bağlamında emsâlü'l-Kur'ân ilmine yaklaşımının tespiti amaçlanmaktadır. Makale, konuyu Râzî özelinde müstakil olarak ele alan ilk çalışma olması açısından önem arz etmektedir. Diğer taraftan Râzî'nin en

Mektebetü A'bîkeh, 1998), 1/190-191, 235-236; Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Medâriku't-tenzil ve hakâiku't-tevil*, thk. Abdulmecid Ta'mah el-Halebî (Lübnan: Dâru'l-Ma'rîfe, 2008), 29-31, 40, 469, 554.

¹⁵ Fahruddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz fî dirâyeti'l-îcâz*, thk. Nasrullah Hacımüftüoğlu (Beirut: Dâru Sâdir, 2004), 25; Nasrullah Hacımüftüoğlu, *Fahruddin er-Razi, Nihâyetü'l-îcâz fî Dirâyeti'l-îcâz'ının Tahkikli Neşri ve Abdülkahir Cürcani'nin Belâgat Alanındaki Eserleriyle Mukayesesi*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1987), 136-145, 150; Hacımüftüoğlu, “Belâgat Ekolleri ve Anadolu Belâgat Çalışmaları”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1988), 117-119.

¹⁶ Fahruddin er-Râzî, *el-Mahsûl fî ulmi usûli'l-fıkh*, thk. Tâhâ Cebâbir Feyyâz el-Alvânî (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 1/203; Tâhâ Câbir el-Alvânî, *İmâm Fahruddin er-Râzî ve musannaflâtühü* (Kahire: Dâru's-Selâm, 2010), 92.

¹⁷ Cemaleddin Ebu'l-Hasan Ali b. Yusuf el-Kiftî, *İhbârü'l-ulemâ bi ahbâri'l-hukemâ*, thk. İbrahim Şemseddin (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 220-221; Süleyman Uludağ, *Fahrettin Razi Hayatı-Fikirleri-Eserleri* (Ankara: Harf Eğitim Yayıncılığı, 2014), 54-83; Eşref Altaş, “Fahrettin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi”, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahrettin er-Râzî*, ed. Ömer Türker-Osman Demir (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 95-169.

¹⁸ Hidayet Işık, “Fahrettin er-Râzî ve Dinler Tarihi”, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahrettin er-Râzî*, ed. Ömer Türker-Osman Demir (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 406.

önemli özelliklerinden olan¹⁹ ancak bir türlü gerekli ilgiyi göremeyen dil yönüne, meseller kapsamında da olsa bir katkı sağlaması hedeflenmektedir.

Çalışmada öncelikle emsâlî'l-Kur'ân kavramının lügat ve ıstılah anlamları üzerinde durulmuştur. Kur'ân'ın bir ifade biçimi olarak kullanıldığı mesellerle hedeflenen maksadın ne olduğu âyetlerin örnekliğinde ortaya konulmuştur. Daha sonra konu, Râzî tefsiri özelinde ele alınarak müfessirin îzahları, mesellerin anlam ve hikmeti ekseninde incelenmiş, söz konusu tefsirde Arap dilinde kullanılan darb-ı mesellerin, âyetlerde yer alan kimi kelimelerin anlamlarına delil olarak gösterilmesi örnekler eşliğinde açıklanmıştır. Akademik çalışmalarda ayrıntılı şekilde yer verildiği²⁰ ve burada tekrarın malumun ilânı olacağı gerekçesiyle müfessirin hayatına ve eserlerine oldukça sınırlı ölçüde temas edilmiştir.

1. Emsâl Kavramı

Emsâl, mesel kelimesinin çoğuludur. Mesel, şibih gibi benzerlik manası ifade eden kelimelerdendir. Örnek manasındaki مِثَال, ayağa kalkıp dikilmek anlamındaki مَثُول ve birbirine benzemek anlamındaki مِثَال köklerinden türemesi muhtemeldir. Asıl manalarından biri dikmek, sabitlemektir. Bir şeyin benzeri ortaya konulduğunda مَثَل الشَّيْءُ denilir. Bir şeyin benzeri olarak dikilen şeye de timsâl, heykel denilmiştir. Aralarında benzerlik bulunan iki şeyden birinin diğerindeki benzerliği ifade eden söze (مَثَل) mesel denir. Kişinin bedeninde alenen iz bırakacak şekilde uygulanan cezaya da مَثَلَة (mesület) denilir. Ceza, işlenen kabahate denk olduğu için aralarındaki eşitlik ve benzerlikten dolayı bu isim verilmiştir.²¹

¹⁹ Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî (İbn Hacer), *el-İsabe fi temyizi's-sahâbe*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî - Abdussened Hasan Yemame (Kahire: b.y. 2008), 6/318; el-Alvânî, *İmâm Fahrreddin er-Râzî*, 92.

²⁰ Mehmet Adıgüzel, *Kıraat Açısından Fahrüddin Râzî ve Tefsiri Kebîr'i* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998), 57-67; İhsan Kahveci, *Fahrüddin er-Râzî'nin "Mefâtihu'l-Gayb" Adlı Tefsirinde Ulûmu'l-Kur'ân* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 4-40; Enver Bayram, *Fahrüddin er-Râzî'nin et-Tefsiru'l-Kebîr'inde Tefsir Usûlü Uygulanması* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 19-48.

²¹ İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh-Tâcu'l-lüga-sihahü'l-Arabîyye*, thk. Ahmed Abdülgafur Attâr (Kahire: Dâru li'l-Melâyin, 1990) 5/1919; Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan Dâvûdî

Mesel gibi benzerlik ifade eden başka kelimeler de vardır. Örneğin *الْبَدَّ* (*ennid*) yalnız asıl ve özde benzerliği; *شِبْهٌ* (*şibh*) yalnız durumda ve nitelikte; *مُسَاوِي* (*müsâvî*) yalnız miktar, oran ve ölçüde; *شَكْلٌ* (*şekil*) yalnız değer ve alandaki benzerliği ifade etmektedir. Bu kelimeler benzerliğin bir yönünü ifade ederken *مَثَلٌ* kelimesi daha umûmîdir ve bu manaların tamamını kapsamaktadır. Bu sebeple Yüce Allah kendisi hakkında akla gelebilecek her türlü benzetmeyi izale etmek için mesel kelimesini husûsî olarak seçmiş ve âyette “O’na benzer hiçbir şey yoktur” anlamında *لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ* buyurmuştur.²²

Kelimenin etimolojisiyle ilgili muhtemel üç yaklaşımın “bir şeyi simgeleyen görünürlük (benzerlik), somutlaştırmak (dikmek, belirginleştirmek)” manasında yoğunlaştığı görülmektedir. Zerkeşî (ö. 794/1392), meselleri kalıp ve ölçü olarak görmüş “Her şeyin bir ölçü ve kalıbı vardır, sözün kalıbı ve ölçüsü ise mesellerdir” demiştir.²³ Bir ifade tarzı olarak mesel, “Geçmişin birikimini yansıtan, insanlar arasında yaygın bir biçimde kullanılan, misal, ibret ve öğüt vermek amacıyla kullanılan özlü sözlerdir.”²⁴

Mesel kullanmak sûretiyle, ifade edilmek istenen anlamın etkili ve dikkat çekici bir konuma ulaştırılması hedeflenmektedir.²⁵ Kapalı bir ifadeyi belirgin hale getirmek, soyutu somutlaştırmak, fikri kanıtlamak, söze estetik katmak amacıyla kullanılan *darb-ı meseller* yani atasözleri meselin en yaygın kullanım türlerindedir.²⁶ Meseller, Kur’ân merkezli

(Lübnan: Dâru'l-Kalem, 2009), 758-759; Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzi, *Tefsîru'l-kebir: Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1981), 19/12; İsmail Durmuş, “Mesel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/293.

²² el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 758.

²³ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/487.

²⁴ el-Askerî, *Cemheretü'l-emsâl*, 4-5; Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdi, *el-Emsâlü ve'l-İnkem*, thk. Abdulmunim Ahmed (Riyad: Dâru'l-Vatan li'n-Neşr, 1999), 20-21; el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 758; er-Râzi, *Mefâtihu'l-gayb*, 2/80, 8/211; Muhammed Câbir el-Feyyâd, *el-Emsâl fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm* (Riyad: Dâru'l-Âlemiyye li'l-Kitâbi'l-İslâmiyye, 1995), 27; Durmuş, “Mesel”, 29/293; Süleyman Kaya, “Emsâlü'l-Kur'ân Bağlamında Hakîm Et-Tirmizî'nin El-Emsâl Mine'l-Kitâb ve's-Sünne Adlı Eserinin Değerlendirilmesi”, *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/8 (Aralık 2016), 89.

²⁵ Şeyh Sabır Hasan Muhammed Ebû Süleyman, “Emsâlü'l-Kur'ân”, çev. Mustafa Hocaoglu, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/1 (2012), 260.

²⁶ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü (İlmu Usûli't-Tefsîr)* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971), 170; Yakup Kızılkaya, “Arâp Dilinde Meselin Darbı”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat*

olarak emsâlü'l-Kur'ân çalışmaları içerisinde incelenmiştir. Emsâlü'l-Kur'ân sahasındaki çalışmalar lügavî faaliyetlerle beraber gelişme göstermiştir. İlerleyen süreçte mesellerden doğan temsil, belâgat ilminin önemli konularından biri haline gelmiş, özellikle beyan ilminin ana konuları arasında yerini almıştır.²⁷

2. Emsâlü'l-Kur'ân İlmi

Mesel kelimesi, türevleriyle beraber Kur'ân'da 165 civarında âyette geçmektedir.²⁸ “كَأَمْثَالِ اللَّوْلُؤِ الْمَكْنُونِ” *Güzzel gözülü huriler [vardı]. Saklı inciler misali*” âyetinde olduğu gibi Kur'ân'da “mesel” şeklinde yer almakla birlikte “teşbih” sanatı içerisine giren kullanımlar da vardır. Temsil ve teşbihler bu haliyle değerlendirildiğinde bin civarında âyette geçmektedir.²⁹ Arap dilinde olduğu şekliyle meseller çoğunlukla belli kıssa ve vâkıâların anlatıldığı bağlamda; insanların,³⁰ hayvanların,³¹ bitkilerin³² ve doğa olaylarının³³ durumunu tasvirde kullanılmaktadır.³⁴

Kur'ân'da mesel kelimesi genel itibarıyla dört anlamda kullanılmıştır:

a) Örnek/Misal: En yaygın anlamı olup genellikle صَرَبَ مَثَلٌ kalıbıyla kullanılmıştır.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضَرْبٌ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسئُبُهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَفِيدُوهُ مِنْهُ ضَعْفَ الطَّالِبِ وَالْمُطْلُوبِ.

“Ey insanlar! Size bir misal verilmekte; dinleyin onu: Allah'tan başka kendilerine yalvarıp yakardıklarınız var ya, hepsi bunun için bir araya gelse-

Fakültesi Dergisi [Atatürk Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi Dergisi] 42 (2014), 281.

²⁷ Belagat ilminin şeyhi kabul edilen Abdülkâhir el-Cürçânî'nin *Esrârü'l-belâğa'sına* baktığımız zaman beyan ilminin teşbih, temsil ve istiare üzerine kurulu olduğu görülmektedir. Abdülkâhir b. Abdirrahmân Muhammed el-Cürçânî, *Kitâbu esrârü'l-belâğa*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1991), 27.

²⁸ Muhammed Fuâd Abdülbâki, *Mu'cemu'l-müfhehres li-elfâzı'l-Kur'âni'l-Kerim* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2015), أمثال ve türevleri için bk. 219-220, مَثَلٌ ve türevleri için bk. 847-849.

²⁹ Ahmet Akbulut, “Emsalü'l-Kur'ân”, *Uludağ İlahiyat Dergisi* 3/3 (1991), 44.

³⁰ en-Nahl 16/75-76, 112; ez-Zümer 39/29; el-Hucurât 49/12; el-Haşr 59/14-17; el-Mülk 67/22.

³¹ el-Bakara 2/171; el-A'râf 6/175-176; el-Hac 22/73; el-Ankebût 29/41; el-Cum'a 62/5.

³² el-Bakara 2/261, 265-266; İbrâhîm 14/24-26; el-Kehf 18/32-45; el-Fetih 48/29; el-Hadid 57/20.

³³ el-Bakara 2/19-20, 264; er-Ra'd 13/17; İbrâhîm 14/18; en-Nûr 24/35-40; el-Haşr 59/21.

³⁴ Akbulut, “Emsalü'l-Kur'ân”, 44, 46.

ler bile bir sinek yaratamazlar! Hatta sinek onlardan bir şey kapsa, onu dahi ondan kurtaramazlar. İsteyen de âciz, kendinden istenen de!”³⁵

b) Durum/Hal: Kelime bu anlamda ağırlıklı olarak mallarını infak eden müminlerin ve inançsız kişilerin durumlarını ortaya koymada bir de dünya hayatının faniliğini tasvirde kullanılmıştır. Mesel kelimesi bu anlamı ifade ederken genellikle betimlemesi yapılacak kelimeye izafe edilmiştir.

أَنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أُنزِلْنَا مِنْ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّىٰ إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازْبَيَّتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَيْهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْن بِالْأَمْسِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ.

“Dünya hayatı gökten indirdiğimiz bir su misalidir ki, insanların ve hayvanların yediği yer bitkileri o su sayesinde gürleşip birbirine girer. Yeryüzü bu güzelliğe kavuşup süslendiğinde ve sahipleri bu güzellikleri kendi güçlerine bağladıklarında oraya, bir gece vakti yahut güpegündüz emrimiz ulaşır da onu -sanki dün de yokmuş gibi- kökünden biçilmiş hale getiririz. Düşünenler için âyetlerimizi işte böyle açıklıyoruz.”³⁶

c) İbret: Kimi toplumların ibretlik hallerinin anlatımında kelimeye bu anlam verilmiştir.

فَلَمَّا أَسْمُونَا انْتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَاهُمْ أَجْمَعِينَ. فَجَعَلْنَاهُمْ سَلْفًا وَمَثَلًا لِّلْآخِرِينَ.

“Bize karşı öfkelenirici davranışlarını sürdürünce onlara hak ettikleri cezayı verdik ve hepsini suya gömdük. Onları, arkadan gelecek diğerlerinin geçmişi ve ibretlik örneği kıldık.”³⁷

d) Nitelik: Bir şeyin özelliklerinden bahsederken mesel kelimesi bu anlamda kullanılmıştır.

لِّلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ السَّوْءِ وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ.

“Ahirete inanmayanlar kötü sıfatlarla anılır; Allah’a ise en yüce sıfatlar yaraşır. O azîzdir, hakîmdir.”³⁸. Fahreddin Râzî, Yûnus sûresinde مَثَلُ كَلِمَةٍ كَلِمَةٍ، الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أُنزِلْنَا مِنْ السَّمَاءِ...³⁹

³⁵ el-Hac 22/73; benzer âyetler için bk. el-Bakara 2/26; el-Kehf 18/45; Yâsin 36/13.

³⁶ Yûnus 10/24; benzer âyetler için bk. el-Bakara 2/17, 171, 261, 264-265; Âl-i İmrân 3/117, 176.

³⁷ ez-Zuhruf 43/55-56; benzer bir âyet için bk. ez-Zuhruf 43/59.

³⁸ en-Nahl 16/60. benzer âyetler için bk. Rûm 30/27; el-Haşr 59/16.

³⁹ Yûnus 10/24. “Dünya hayatı gökten indirdiğimiz bir su misalidir...”

anlamı vermiş ve âyeti, *إِنَّمَا صَفَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا*, “dünya hayatının özellikleri” ifadeleriyle tefsir etmiştir.⁴⁰

İnsanlara rehber olarak gönderilen Kur’ân’da⁴¹ ibret ve öğüt vermek⁴² gayesiyle kullanılan meseller İslâm bilginlerinin dikkatinden kaçmamış, erken dönemlerden itibaren Kur’ân’daki meseller konusu, çeşitli bölümler içerisinde ya da müstakil eserler halinde ele alınmıştır.⁴³ Zamanla Kur’ân ilimleri arasında, âyetlerdeki meselleri husûsî olarak konu edinen emsâlü’l-Kur’ân ilmi ortaya çıkmıştır. Emsâlü’l-Kur’ân, “İlâhî hakikatlerin hatırlatılması, verilmek istenen mesajın zihinlerde daha iyi yer edecek şekilde tasvir edilmesi amacıyla âyetlerde kullanılan örneklendirmeye dayalı ifade biçimlerini konu edinen ilim dalıdır” şeklinde tanımlanabilir.⁴⁴

Misallerden yararlanmak sûretiyle meselenin anlatılması, eski toplumlarda olduğu gibi Arap toplumunda da kullanılan ifade biçimlerindedir. Nitekim âyetlerde inkârcı Arapların Hz. Peygamber’in risaletine gölge düşürmek adına ortaya koydukları mesel örneklerine değinilip cevaplar verilmektedir.⁴⁵ Ayrıca onların art niyetle getirdikleri mesellere, daha gerçek ve güzeliyle âyetlerde karşılık verildiği beyan buyrulmaktadır.⁴⁶

Kur’ân, kendine has eşsiz üslûbu içerisinde mesellere yer vermiştir. Bazı âyetlerde doğrudan mesellerle hedeflenen gaye arasında ilişki kurulmuş, bu yolla akletmenin, tefekkürün, ibret alma ve tezekkürün, hakikatin beyanı amaçlanmıştır. Âyetlerde bu amaçlar şu şekilde ifade edilmektedir:

a) Öğüt vermek

⁴⁰ er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 17/77.

⁴¹ el-Bakara 2/2, 97, 185.

⁴² ez-Zümer 39/27.

⁴³ Veli Ulutürk, “Kur’ân’da Meseller (Emsâlü’l-Kur’ân)”, *Atatürk İlahiyat Dergisi* 11 (1993), 75.

⁴⁴ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 758; İbn Kayyim el-Cevziyye, *‘Îlâmü’l-muvakķi’in ‘an rabbi’l-‘âlemin*, thk. Meşhûr b. Hasan Âli Selmân Ebû Ubeyde (Riyâd: Dâru İbn Cevziyye, 1423), 7/327; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/487-488; es-Suyûtî, *el-İtkân*, 2/333; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 281-282.

⁴⁵ el-Furkân 25/9, “*Bak işte, senin hakkında ne türlü benzetmeler yapıyorlar! Böylece yoldan saptılar, bir daha da doğru yolu bulamıyorlar.*”; el-İsrâ 17/48-49, “*Gör işte, senin hakkında ne tür yakıştırmalarda bulundular! Bu şekilde yoldan çıkmış bulunuyorlar, artık bir daha da doğru yolu bulamayacaklar.*”

⁴⁶ el-Furkân 25/33, “*Onlar sana hiçbir misal getirmezler ki (buna karşılık) sana gerçeği ve en güzel açıklamayı getirmiş olmayalım.*”

أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ تُؤْتِي أُكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِأُذُنٍ رَّبِّهَا وَيُضْرَبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ

“Allah’ın nasıl bir misal getirdiğini görmedin mi? Güzel sözü, kökü sabit, dalları gökte olan güzel bir ağaca benzetti. O ağaç, rabbinin izniyle her zaman meyvesini verir. Öğüt alsunlar diye Allah insanlara böyle misaller getirmektedir.”⁴⁷

b) Hakikati Beyan Etmek

مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعُنُكِيِّتِ إِتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعُنُكِيِّتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ. إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُدْعُونَ مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ. وَتِلْكَ الْأَمْثَالَ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ.

“Allah’tan başka varlıkların korumasına sığınanların durumu, örümceğin durumuna benzer: Örümcek, (ağını) kendine bir yuva edinir, ama yuvaların en çürüğü de örümceğin yuvasıdır. Keşke bilselerdi! Allah, onların kendisini bırakıp da ne türlü şeylere yalvarıp yakardıklarını şüphesiz bilmektedir. O, azîzdir, hakîmdir. İşte biz, insanlara bu misalleri anlatıyoruz ama bunların hikmetini gerçek bilgi sahibi olanlardan başkası kavrayamamaktadır.”⁴⁸

c) Tefekkür Etmek

لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْنَاهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَالَ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ

“Şayet biz bu Kur’ân’ı bir dağın üzerine indirmiş olsaydık, onu Allah korkusundan titremiş ve paramparça olmuş görürdüm. İşte bu misalleri insanlar düşünsünler diye veriyoruz.”⁴⁹

Kur’ân, Arap diliyle ilgili yapılan çalışmaların muharrik unsuru olduğu gibi,⁵⁰ ifade biçimlerinin ilke ve esasları da Kur’ân’dan iktibas edilmiştir. Âyetlerde nifak, hastalığa;⁵¹ kalp katılığı, taşta;⁵² kadınlar, elbiseye;⁵³ hidayet nûra, dalalet karanlığa;⁵⁴ gıybet, ölmüş kardeş eti yemeğe;⁵⁵ mü-

⁴⁷ İbrâhîm 14/24-25; benzer âyetler için bk. Hûd 11/24.

⁴⁸ el-Ankebût 29/41-43; benzer âyetler için bk. el-İsrâ 17/89.

⁴⁹ el-Haşr 59/21.

⁵⁰ Emrullah İşler, *Çok Anlamlılık, Anlam Daralması ve Kur’ân’ın Türkçe Çevirisinde Yapılan Yanlışlar*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kur’ân ve Dil: Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu (Erzurum: Bakanlar Matbaası, 2002), 386.

⁵¹ el-Bakara 2/10.

⁵² el-Bakara 2/74.

⁵³ el-Bakara 2/187.

⁵⁴ el-Bakara 2/257.

⁵⁵ el-Hucurât 49/12.

nafıklar, oduna⁵⁶ benzetilerek meseller getirilmiştir.⁵⁷ Soyut mefhumlar somutlaştırılmak sûretiyle canlı bir tasvir oluşturulmuş, böylece zihinlerde derin bir etki yaratılmıştır.

3. Fahreddin er-Râzî ve *Mefâtihu'l-Gayb*'ta Mesellere Yaklaşımı

İmam,⁵⁸ Şeyhu'l-İslâm⁵⁹ gibi çeşitli rumuzları olan ve daha çok Fahreddin er-Râzî⁶⁰ ismiyle şöhret bulan müfessirin asıl ismi Muhammed b. Ömer b. Hüseyin b. Hasan b. Ali'dir.⁶¹ Büyük Selçuklu Devleti'nin başkenti Rey'de 1149 yılında doğmuş ve 1210 yılında Herat'ta vefat etmiştir. Güçlü hafızası, etkili hitabeti ve üstün kabiliyetleriyle müteahhirîn ulemasının ve yaşadığı çağın en önemli bilginlerinden biri olarak kabul edilmiştir.⁶²

Kendi döneminin ilmî müktesebâtının tamamına yakınıyla ilgilenen Râzî, tefsirden kelâma, felsefeden fıkıh usûlüne, dilden mantığa, tıptan astronomiye kadar çok sayıda ilmî alanda te'lifatta bulunmuştur. Bununla birlikte ömrünün son döneminde bütün ilmî birikimini sergileyerek ortaya koyduğu tefsiri *Mefâtihu'l-gayb/Tefsîr-i kebîr* sayesinde daha çok müfessir kimliğiyle tanınmıştır. Râzî, dil sahasında da etkili âlimlerden biridir. Özellikle Arap dili belâgati sahasında oldukça önemli bir konumdadır.⁶³

⁵⁶ el-Münâfıkûn 63/4.

⁵⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Îlâmü'l-muvâkkı'in*, 7/327.

⁵⁸ Taceddin Ebû Nasr Abdülvehhab b. Ali. b. Abdulkâfi es-Subkî, *Tabakâtü's-şâfiyyeti'l-kübrâ*, thk. Abdulfettah Muhammed İclî - Mahmud Muhammed et-Tanâhî (Kahire: Dâru İhyâi Kutubi'l-Arabiyye, 1964), 8/88.

⁵⁹ es-Subkî, *Tabakât*, 8/86; Selahaddin Halil b. Aybek es-Safedî, *Kitâbu'l-vâfi bi'l-vefâyât*, thk. Ahmed el-Arnaût - Türki Mustafâ (Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsü'l-Arabî, 2000), 4/176.

⁶⁰ Muvaffakuddin Ebi'l-Abbas Ahmed b. el-Kasım İbn Ebi Usaybia, *Uyûnu'l-enbâ fi tabakâti'l-enbâ* (Kahire: Matbaatü'l-Vehbiyye, 1299/1882), 23; es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefâyât*, 4/175.

⁶¹ es-Subkî, *Tabakât*, 8/81; es-Suyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, thk. Ali Muhammed Umar (Kahire: Mekrebe ve Hibe, 1983), 115; Şemseddin Muhammed b. Ali b. Ahmed ed-Davûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 2/215.

⁶² İbn Ebi Usaybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 2/23, 25; Cemaleddin Ebu'l-Hasan Ali b. Yusuf el-Kıftî, *İhbâru'l-ulemâ bi ahbâri'l-hukemâ*, thk. İbrahim Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 220; Ebu'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekir b. Hallikân, *Vefeyâtü'l-â'yân ve enbâ ü ebnâ'iz-zamân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdır, 1972), 4/249; İbn Hacer, *Lisânü'l-mizân*, 6/321; es-Subkî, *Tabakât*, 8/85; Yusuf Şevki Yavuz, "Fahreddin er-Razi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 12/89.

⁶³ er-Râzî, *Nihâyetü'l-icâz*, 25-44, 123-132; Hacimüftüoğlu, *Fahrüddin er-Razi, Nihâyetü'l-icâz fi*

3.1. Râzî'nin Tefsirinde Mesel Kavramıyla ilgili Açıklamaları

Râzî, çok sayıda âyette geçip çeşitli anlamlara gelen mesel kelimesiyle ilgili tefsirinde ayrıntılı bilgiler verir. “Ölçü, miktar, gibi, kadar” şeklinde sözlük anlamında kullanıldığı âyetlerde kelimeyle ilgili herhangi bir açıklamada bulunmaz.⁶⁴ Bununla beraber mesel getirme, örnek teşkil etme manasına geldiği yerlerde çeşitli izah ve yorumlarda bulunur. Râzî'nin bu açıklamalarını mesel kavramının anlamı/tanımı ve gayesine yönelik açıklamaları olmak üzere iki başlık altında toplayarak ele alacağız. Ayrıca meselleri istiḥâd unsuru olarak kullanmasına da ayrı bir başlık altında yer vereceğiz.

3.1.1. Mesel Kavramının Anlam ve Tanımına Yönelik Açıklamaları

Râzî, mesel lafzının Kur'ân'da geçtiği ilk yer olan el-Bakara sûresi 17. âyette⁶⁵ kelimenin anlamıyla ilgili açıklamalarda bulunur:

“Mesel (الْمَثَلُ), Arap dilinde misl anlamına gelmektedir. Benzer, eş anlamındaki الظَّظِيرِ kelimesiyle aynı manayı ifade etmektedir. شَبَّهَ - شَبَّهَ - شَبَّهَ kelimelerinde olduğu gibi مَثَلٌ - مَثَلٌ - مَثَلٌ kalıplarında kullanılır. Dilde yaygın olup örnek teşkil edecek şekilde kullanılan sözlere mesel denir. Ancak bir sözün mesel olabilmesi için, çeşitli yönlerden enteresanlığı kendinde bulundurması şarttır.”⁶⁶

Râzî'nin mesel tanımında “benzerlik, örneklik ve ilgi çekicilik” ön plana çıkmaktadır. Bu özellikler kelimeyle ilgili yaptığı diğer açıklamalarda da görülmektedir. Örneğin kelimenin geçtiği yerlerden Âl-i İmrân sûresi 117. âyetin hemen başında kavram, “Mesel, teşbih olarak çok kullanılması sebebiyle benzetilen şeyin alemi olan benzer şeydir” şeklinde açıklanmaktadır.⁶⁷ Yûnus sûresinde ise “Mesel, kendisiyle ikin-

Dirâyeti'î-İcaz'ının Tahkikli Neşri, 136-145, 150; Hacımüftüoğlu, “Belagat Ekolleri”, 117-119.

⁶⁴ er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 4/31-32; 5/146; 6/101.

⁶⁵ el-Bakara 2/17, “Onların misali, bir ateş yakan insan gibidir. Ateş tam etrafını aydınlattığında Allah ışıklarını yok eder de onları karanlıklar içinde, hiçbir şeyi görmez bir halde bırakıverir.”

⁶⁶ er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 2/80.

⁶⁷ er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 8/211. (الْمَثَلُ الشَّبْهُ الَّذِي يَتَصَبَّرُ الْعَلَمَ لِكَثْرَةِ اسْتِعْمَالِهِ فِيمَا يُشَبَّهُ بِهِ)

cinin hâlinin birinciye benzetildiği sözdür” ifadeleriyle tanımlanmaktadır.⁶⁸ Görüldüğü üzere buralarda benzerlik yönüne vurgu vardır.

Râzî'nin üstünde ısrarla durduğu özelliklerden birisi de meselin sıra dışılığı ve ilgi çekiciliğidir. el-Bakara sûresi 17. âyetin tefsirinde yukarıdaki tanımdan birkaç sayfa ileride münafıkların ateş yakanın durumuna benzetildiği bağlamda yeniden meselin bu yönüne değinir ve şunları söyler: “Mesel, kendisinde bir gariplik ve ilgi çekicilik bulunan hadise ve sıfat için istiâre edilerek kullanılır.”⁶⁹ Yine el-Hac sûresi 73. âyette, “Burada getirilen mesel olmadığı halde neden mesel diye isimlendirilmiştir?” sorusuna, “Mesellerde çoğunlukla ilgi çekici ve tuhaf nükteler bulunduğu için bu durumda olan her kelâma mesel denilmesi uygundur” cevabını vermekte ve mesellerin sıra dışılığına değinmektedir. Yine Yâsîn sûresi 70. âyette yer alan darb-ı mesel (وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا) kısmını “Bizim kudretimizi kendi gücü gibi sandı da, kendi ilginç yaratılışını ve şaşırtıcı yaratılış başlangıcını unuttu” şeklinde yorumlamıştır.⁷¹ Böylece meselin tuhaf ve ilginç yönüne burada da temas etmiştir.

Râzî, mesel (مَثَلٌ) lafzının ضَرَبَ fiiliyle oluşturduğu darb-ı mesel terki-binin anlamını sorgular. Yâsîn sûresindeki الْقَرْيَةَ مَثَلًا أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ âyetinin tefsirinde ضَرَبَ kelimesinin bir cisme bir şeyle şiddetli bir biçimde vurmaya anlamına geldiğinin; ضَرَبَ فِي harf-i cerrriyle birlikte kullanıldığında ise yürümek anlamına geldiğinin malum olduğunu söyleyip ضَرَبَ مَثَلًا (mesel darp olundu) ifadesinin ne manaya geldiğini sorar ve cevap olarak şunları söyler: “ضَرَبَ مَثَلًا ifadesi misal getirildi (مَثَلٌ مَثَلًا) demektir. Lafız bu anlamda da kullanılır. Çünkü ضَرَبَ kelimesi tür, çeşit (نَوْعٌ) anlamı da ifade eder. Aynı türden anlamında هَذِهِ الْأَشْيَاءُ مِنْ ضَرَبٍ وَاحِدٍ denilir.” Sözlerinin devamında “وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ” âyetinin “O belde ahalesinin misali gibi misal ver” anlamına geldiğini söyleyerek darb-ı meselin kökeni, terkiibi ve mesel lafzıyla kazandığı anlam boyutuna yer verir.⁷²

⁶⁸ er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 17/77. (الْمَثَلُ: قَوْلٌ يُقْبَلُ بِهِ حَالُ النَّاسِ بِالْأَوَّلِ)

⁶⁹ er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 2/82.

⁷⁰ Yâsîn 36/78, “Kendi yaratılışını unutup bize örnek getirmeye kalkışıyor ve ‘Şu çürümüş kemiklere kim can verecekmiş?’ diyor.”

⁷¹ er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 26/109.

⁷² er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 26/50.

Râzî, el-İsrâ sûresi 89. âyetteki Kur'ân'da her türlü misalin sarf edildiğinin bildirildiği, “*Muhakkak ki biz bu Kur'ân'da insanlara (gerçekleri anlatmak için) her türlü misali denedik*”⁷³ beyanını “Nuh, Âd, Semûd gibi kavimler” şeklinde açıklar.⁷⁴ Kur'ân kıssalarını meseller içerisinde değerlendirir. en-Nahl sûresi 112. âyette darb-ı mesel olarak gösterilen şehrin Mekke olup olmadığı bağlamda Kur'ân'da yer verilen mesellerin tarihî gerçekliği ile ilgili değerlendirmede bulunur: “Mesel, var olsun ya da olmasın, kimi zaman muayyen bir sığata sahip bir şeye; kimi zaman ise mevcut ve muayyen bir şeyin bizzat kendisiyle yapılır. Âyette misal verilen belde gerçekte olmayan farazî bir belde olabileceği gibi, var olan belirli bir belde de olabilir”⁷⁵ diyerek mesellerin farazî ve gerçek nitelikli olabileceğine değinir. Böylelikle söyleyeni belli olan, doğru görüş bildiren hikmetli sözlerden; anonim olup, teşbih ve kanıt amaçlı kullanılan meseli ayıran özelliklerden biri olan gerçekleşmesi mümkün olup olmama durumuna dikkat çekmiştir.

3.1.2. Mesel Kavramının Maksat ve Hikmetine Yönelik Açıklamaları

Râzî'nin mesel kavramının Kur'ân'daki kullanım maksadı ve hikmetine yönelik açıklamaları da vardır. Hatta kavramın bu yönüyle ilgili beyânatları anlam ve tanımına yönelik açıklamalarından daha fazla ve daha önceliklidir. el-Bakara sûresi 17. âyette⁷⁶ mesel kavramıyla ilgili, yukarıda yer verdiğimiz tanımdan önce ilk olarak Kur'ân'da mesel getirmekle Yüce Allah'ın neyi murat ettiğini ve mesellerin kullanım maksatlarının neler olduğunu îzah eder.

Râzî'ye göre meseller en güzel anlatım biçimleridir. Mevzûyu sade bir biçimde anlatmakla mesel kullanarak anlatmak bir değildir. Meselin kalplerde bıraktığı etki çok daha güçlüdür. Çünkü bu ifade biçimini kullanmaktan maksat kapalıyı açık olana, görünmeyeni görü-

⁷³ el-İsrâ 17/89.

⁷⁴ er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 21/56.

⁷⁵ er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 20/129.

⁷⁶ el-Bakara 2/17, “Onların misali, bir ateş yakan insan gibidir. Ateş tam etrafını aydınlatığında Allah ışıkların yok eder de onları karanlıklar içinde, hiçbir şeyi görmez bir halde bırakır.”

nene benzetmektir. Böylelikle bir şeyin içeriğine güçlü bir biçimde vukûfiyet sağlanır ve duygular akılla uyum içinde hareket eder. Örneğin darb-ı meselle îmânın nûra benzetilmesi yoluyla îmâna teşvikin kalplerde uyandıracığı etki, darb-ı meselsiz anlatımdan daha tesirlidir. Aynı şekilde küfrün zulumâta benzetilmesi yoluyla zihinlerde uyandırılacak çirkinlik hissi, mesel olmaksızın yapılacak sakındırmalardan daha etkilidir.⁷⁷ Bir şeyin örümcek ağına benzetilmesi sûretiyle kişide uyandırılacak zayıflık hissi,⁷⁸ benzetme kullanılmaksızın oluşturulmaya çalışılan zayıflık hissinden daha belîğ ve tesirlidir. Râzî saydığı bu sebeplerden dolayı Kur’ân’da ve diğer ilâhî kitaplarda Allah’ın çok sayıda mesel kullandığını bildirir ve *“İşte biz, insanlara bu misalleri anlatıyoruz”*⁷⁹ âyetini bu duruma delil gösterir. Ayrıca Râzî, İncil’in sûrelerinden birinin “meseller sûresi” olduğunu da bu bağlamda beyan eder.⁸⁰

Müfessir, mesel konusunu ayrıntılı şekilde ele aldığı, münafıkların halinin, “ateş yakma çabası gösteren ancak karanlıklar içinde kalan kişinin durumuna; İslâm’ın nûra, küfrün karanlıklara benzetildiği” el-Bakara sûresi 17. âyetteki meselde, benzetmenin nitelikleri üzerinde ayrıntılı şekilde durur. Sûrenin başında münafıkların hakîkî sıfatları beyan edildikten sonra onların durumlarını daha net bir biçimde ortaya koymak için 17. ve 19. âyetlerde iki meselin getirildiğini ifade eder. Bu mesellerdeki benzerliğin özelliklerini, benzetme yönlerini ve birbiriyle kıyası gibi konuları ele alır. Böylece mesellerle verilmek istenen mesajın zihinlerde apaçık bir biçimde tasvirinin amaçlandığı vurgulanır.⁸¹

Kur’ân’da sinek⁸² ve örümceğin⁸³ misal verilmesi sonrası inkârcıların

⁷⁷ Kur’ân’da bu konuda verilen meseller için bk. el-Bakara 2/257; el-Mâide 5/16; er-Ra’d 13/16; İbrâhîm 14/5.

⁷⁸ el-Ankebût 29/41.

⁷⁹ el-Ankebût 29/41. Benzer anlamdaki âyetler için bk. İbrâhîm 14/25, 45; en-Nür 24/35; el-Haşr 59/21.

⁸⁰ er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 2/80.

⁸¹ er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 2/80-86.

⁸² el-Hac 22/73, “Ey insanlar! Size bir misal verilmekte; dinleyin onu: Allah’tan başka kendilerine yalvarıp yakardıklarınız var ya, hepsi bunun için bir araya gelseler bile bir sinek yaratamazlar!”

⁸³ el-Ankebût 29/41, “Allah’tan başka varlıkların korumasına sığınanların durumu, örümceğin durumuna benzer: Örümcek, (ağım) kendine bir yuva edinir, ama yuvaların en çürüğü de örümceğin yuvasıdır. Keşke bilselerdi!”

bunun Allah'a yakışmayan ve utanılacak bir şey olduğunu söylemeleri üzerine nâzil olan el-Bakara sûresi 26. âyetin tefsirinde⁸⁴ Râzî, kâfirlerin bu iddialarına cevap niteliğinde mesel getirmenin güzelliğiyle ilgili aklî îzahlarda bulunur. Hem Arapların hem acemlerin mesel getirmeyi güzel bulduğunu; Arap dilinde meselin meşhur olduğunu söyler. Arapların zerreyi, sineği, keneyi, çekirgeyi, kelebek ve sivrisineği mesel getirmelerini bu duruma örnek gösterir. Arapların hâricindeki milletlerin meseline de Kelile, Dimne ve benzeri kitapları misal getirir. Sözlerinin devamında İncil'de zikredilen misallerden örnekler sunar, sayfalarca süren îzahlarla konuyu ayrıntılı şekilde açıklar.⁸⁵ O, meselleri îcâzını dileden alan Kur'ân'ın fesahat ve kendine has eşsiz üslûbunun bir parçası olarak görür ve bunu ispat için çok sayıda örneğe yer verir.

Râzî, yukarıdaki ifadelerin hâricinde çeşitli âyetlerde de mesellerin îrad edilmesinin hikmetine temas eder. Örneğin mesellerle insanların ibret ve öğüt almalarının amaçlandığını beyan edildiği İbrâhîm sûresi 25. âyeti⁸⁶ yorumlarken mesellerin gayesini şöyle açıklar: “Bu âyetten darb-ı mesellerle güçlü bir anlatım ve öğüt vermenin, manaları daha belirgin hale getirmenin amaçlandığı görülmektedir. Çünkü tamamen akılla ilgili konular duygu, hayal ve kararsızlığa hitap etmez. Bu tür konular duygu, hayalle desteklendiğinde belirsizlik ortadan kalkar.”⁸⁷ Yine mesellerle insanların tefekkür etmelerinin amaçlandığını ifade edildiği el-Haşr sûresi 21. âyette Râzî, mesellerle inkârcıların kalplerinin katılığına ve kişiliklerinin kırıncı ve nezaketsizliğine işaret edildiğine değinir.⁸⁸

Râzî, yukarıdaki örneklerde görüldüğü üzere Kur'ân'daki mesellerin genel amacına değindiği gibi âyetlerde seçilen mesellerin özel durumuna da değinir. Örneğin Yâsîn sûresi 13. âyette belde ahalisinin mesel olarak zikredilmesiyle Hz. Peygamber'e teselli vermenin amaç-

⁸⁴ el-Bakara 2/26, “Şüphesiz ki, Allah herhangi bir şeyi, bir sivrisineği, hatta onun da ötesindeki misal vermektense utam çekinmez...” Bk. er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 2/145.

⁸⁵ er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 2/145-147.

⁸⁶ İbrâhîm 14/25, “Öğüt alsınlar diye Allah insanlara böyle misaller getirmektedir.”

⁸⁷ er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 19/123.

⁸⁸ er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 29/293.

landığını söyler.⁸⁹ Benzeri yaklaşımı el-Cum'a sûresinde Yahudilerin kitap yüklü eşeklere benzetildiği 5. âyette;⁹⁰ et-Tahrîm sûresi 10.-12. âyetlerde inkârcı kadınlara, Hz. Nuh ve Lut'un hanımlarının; inançlı kadınlara Firavun'un hanımının ve Hz. Meryem'in mesel olarak verildiği âyetlerin tefsirinde de sergiler.⁹¹

3.2. Darb-ı Meseli Kelimenin Anlamına Delil Getirmesi

Râzî, yukarıda değindiğimiz, bizzat âyetlerde geçen mesellerle ilgili açıklamalarının yanı sıra konuyla ilgili farklı yaklaşımlarda da bulunur. Âyetlerdeki bazı kelimelerin anlamlarını, Arap dilinde kullanılan darb-ı meselleri istişhâd ederek/delil getirerek açıklar. Âyetlerin tefsiri esnasında konunun bütünlüğü içinde mesellerin nasıl işlendiğinin daha iyi anlaşılması için meselleri ve âyetleri birlikte mütâlaa ederek örnekler vermek istiyoruz.

1. Misal: “الْحَدِيدُ بِالْحَدِيدِ يُفْلَحُ، *Demir, Demirle Yarılır, (Çivi, Çiviye Söker)*”
أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

“*Rableri tarafından gösterilen doğru yol üzerinde olanlar ancak onlardır ve kurtuluşa erenler de yalnızca onlardır.*”⁹²

Mesele başlığı altında, yedi madde halinde ele aldığı el-Bakara sûresi beşinci âyeti altıncı meselede inceler ve bu âyette yer alan مُفْلِحُ lafzını şu şekilde açıklar: “مُفْلِحٌ, amacına ulaşan kimsedir. Sanki o kimseye zafer kapıları açılmış ve bir daha kapanmamıştır. مُفْلِحُ kelimesi de مَفْلَحٌ gibidir. Yarmak ve açmak manasına delalet etmektedir. Bu sebepten çiftçiye مُفْلِحٌ, alt dudağı yarık kimseye أَفْلَحَ denilmiştir.” Daha sonra “الْحَدِيدُ بِالْحَدِيدِ يُفْلَحُ, demir, demir ile yarılır, (çivi, çiviye söker)” darb-ı meselini kelimenin anlamına delil getirir.⁹³

2. Misal: “إِعْتِرَافٌ يُرِيْلُ الْإِعْتِرَافَ، *İtiraf, Günahı Giderir*”

وَلِتَضَعِيَ إِلَيْهِ الْأَفْئِدَةَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَلِيَرْضَوْهُ وَلِيَقْتَرِفُوا مَا هُمْ مُعْتَرِفُونَ

“*(Artık onları uydurdukları şeylerle baş başa bırak da) âhirete inanma-*

⁸⁹ er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 26/51.

⁹⁰ er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 30/5.

⁹¹ er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 30/49-50.

⁹² el-Bakara 2/5.

⁹³ er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 2/38.

yanların kalpleri ona (o yıldızlı sözlere) kansın, ondan hoşlansınlar ve işledikleri kötülüğü bundan böyle de işlemeye devam etsinler.”⁹⁴

Râzî, âyetteki اٰقْتِرَاف kelimesini “kazanmak demektir” diyerek açıkladıktan sonra “اعْتِرَافٌ يُزِيلُ الْاِقْتِرَافَ, İtiraf, günahı giderir” darb-ı meselini kelimenin anlamına şâhit tutar ve “التوبة تمحو الحوبة, Tevbe, günahları giderir” sözünün de bunun gibi olduğunu ifade eder. Daha sonra Zeccâc'ın (ö. 311/923) âyetteki لَيَقْتَرِفُوا fiiline “uydursunlar, yalan söylesinler” anlamını verdiği rivâyeti nakleder ve ilk görüşün daha doğru olduğunu beyan ederek kelime ile ilgili izâhâta son verir.⁹⁵

3. Misal: “سَكَتَ الْفَا وَنَطَقَ خَلْفًا”, *Bin Kere Sustu, Bir Kere Konuştu Onu da Yanlış Konuştu*

... فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتَابَ يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَذَا الْأَذْنَى وَيَقُولُونَ سَمِعْنَاكُمْ لَنَا...

“Onların ardından kitaba vâris olan ve ‘Nasıl olsa bağışlanacağız’ diyerek şu dünyanın geçici menfaatine sarılan bir kuşak geldi.”⁹⁶

Râzî, âyetin zâhirinden ilk neslin övülüp ikinci neslin yerildiğinin anlaşıldığı ve bu durumda halef kelimesiyle, salih kimselerin ardından gelen bir neslin kastedilmiş olması gerektiğini söyler ve خَلَفَ lafzını dil âlimlerinden yaptığı nakillerle şöyle açıklar:

“Zeccâc, kelimeyle ilgili şunları söylemiştir: الْخَلْفُ, senden alınana karşılık olarak karşı tarafın yerine koyduğu şeydir. Bu sebepten bir topluluğun ardından onların yerine geçen yeni nesle halef denilir. Aynı manada half kelimesi de kullanılır. Ahmed b. Yahya da (ö. 291/904) şöyle demiştir: Bütün dillerde iyi halef (خَلْفٌ صِدْقٌ) ve kötü halef (خَلْفٌ سُوءٌ) ifadeleri kullanılır. Hâsılı kelâm Arapların bir kısmı halef ve half kelimelerini hem iyi hem kötü anlamda kullanır. Diğer bir kısmı ise yalnız kötü manada kullanırlar. Nitekim şâir Lebid (ö. 4041/660-661) şu şiiri îrad etmiştir:

فِي خَلْفٍ كَجِلْدِ أَجْرَبٍ بَقِيْتُ “Derisi uyuz hastalığına yakalanmış kimse gibi sona kaldım.”

Bazı Araplar da bu kelimenin yergi için kullanılan fesat anlamındaki

⁹⁴ el-En`âm 6/113.

⁹⁵ er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 13/166.

⁹⁶ el-A`râf 7/169.

حَلْفِ kökünden türediğini söylemişler ve rezil sözlere half demişlerdir. Bu anlamda şu meşhur darb-ı meseli kullanmışlardır:

“سَكَتَ الْفَأْ وَنَطَقَ حَلْفًا” Bin kere sustu, bir kere konuştu onu da yanlış konuştu.”⁹⁷

Râzî, bu şekilde حَلْفِ kelimesinin olumsuz manada kullanıldığına dâir darb-ı meseli delil getirir.

4. Misal: “فَتِيْلًا, önemsiz şeyler”

يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ فَمَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَأُولَئِكَ يَقْرَءُونَ كِتَابَهُمْ وَلَا يُظَلَمُونَ فَتِيْلًا

“Her insan topluluğunu önderleriyle birlikte çağıracağımız o günde kimlerin amel defterleri sağından verilirse işte onlar amel defterlerini okuyacaklar ve en küçük bir haksızlığa uğramayacaklar.”⁹⁸

Râzî, âyetteki فَتِيْلًا kelimesini, tefsirinde her daim “Sâhib-i Keşşâf” müsteâr ismi ile zikrettiği Zemahşeri’den (ö. 538/1143) naklettiği bilgiler doğrultusunda şöyle açıklar:

“فتيل، çekirdeğin ayrımının üzerinde yer alan püskül demektir. Bu isim verilmiştir çünkü insan onu çıkarmak istediği zaman o püskül eğrilir. فِطْمِير (hurma çekirdeğinin üzerindeki ince zar) ve نَقِير (hurma çekirdeğinin üzerindeki yarık) kelimelerinde olduğu gibi فَتِيلِ lafzı da önemsiz şeyler için darb-ı mesel olarak kullanılır. Bu durumda âyet “Çekirdeğin püskülü kadar bile sevapları noksanlaştırılmaz” anlamına gelir. “وَلَا يُظَلَمُونَ” فَتِيْلًا, Çünkü bunlar hiç bir sûrette haksızlığa uğratılmazlar”⁹⁹ ve “فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا” O, ne büsbütün, hatta ne de kısmen haksızlığa uğramaktan korkar”¹⁰⁰ âyetleri de manaca bunun bir benzeridir. Mücâhid, (ö. 103/721) İbn Abbas’ın (ö. 68/687) “فتيل، İnsanın başparmağını şahadet parmağına sürmesiyle çıkan kirdir” dediğini rivayet etmiştir.”¹⁰¹

Râzî, âyetteki فَتِيْلًا kelimesinin önemsiz şeyler hakkında kullanılan bir darb-ı mesel olduğunu ifade eder ve aynı anlamda kullanılan فِطْمِيرِ ve نَقِيرِ darb-ı mesellerinden örnekler getirir.

⁹⁷ er-Râzî, *Meâtilihul-gayb*, 15/47.

⁹⁸ el-İsrâ 17/71.

⁹⁹ Meryem 19/60.

¹⁰⁰ et-Tâhâ 20/112.

¹⁰¹ er-Râzî, *Meâtilihul-gayb*, 21/19. Arap dilinde kullanılan ve Râzî’nin tefsirinde yer verip mesel olduğunu belirttiği diğer örnekler için bk. 2/83; 6/198; 14/47.

Sonuç

Bütün toplumlarda kullanılan, özlü bir biçimde nasihat içeren meseller, önceki ilâhî kitaplar gibi Kur'ân'da da kullanılmıştır. İlgili âyetlere bakıldığında mesellerin Yüce Allah'ın muradını kullarına etkili bir biçimde iletme için seçtiği anlatım tarzlarından biri olduğu görülmektedir. Dil konusunda hayli mâhir olan Arapları, îcâzıyla etkileyen Kur'ân, onların geçmişten beri kullanageldikleri mesel getirme yöntemlerinden de yararlanmıştı. Kur'ân'ın vahiy mahsulü olması hasebiyle onda uygulanan bu ifade tarzına ayrı bir önem verilmiş, ilerleyen süreçte emsâlü'l-Kur'ân ilmi, ulûmu'l-Kur'ân arasında yerini almıştır.

Fahreddin er-Râzî, tefsirinde âyetleri yorumlarken genel olarak Arap dilinin anlatım tarzlarından, özel olarak da mesellerden istifade etmiştir. Tefsir ve belâgat ilminin kesişim noktası olan emsâlü'l-Kur'ân ilminin, hem dil ve belâgat, hem de tefsir sahasında yetkin olan Râzî'nin mühim eseri *Mefâtihu'l-gayb*'ta üzerinde durulan mevzûlardan biri olduğu görülmektedir. Mesel kelimesi Kur'ân'da “gibi, kadar, ölçü, miktar” şeklinde kelime anlamıyla; “örnek verme, mesel getirme” şeklinde emsâlü'l-Kur'ân'daki ıstılâhî anlamında kullanılmıştır. Râzî, ilk anlamıyla kullanıldığı âyetlerde kelimeyle ilgili herhangi bir açıklamada bulunmamıştır. Buna karşılık meseller ve emsâlü'l-Kur'ân ilmiyle ilgili açıklamalarını ikinci anlamıyla kullanıldığı âyetlerin yorumları içerisinde yapmıştır. Bu durum Râzî'nin emsâlü'l-Kur'ân ilmini önemsedğine işaret etmektedir.

Râzî, daha çok mesellerin âyetlerde zikredilişinin hikmet ve gayesi üzerinde durmuş, ilgi çekici ve sıra dışı yönüne vurgu yapmıştır. Müşriklerin Kur'ân'da sinek, sivrisinek ve örümcek gibi basit şeylerin misal getirilmesinin uygun olmayıp, ilâhî nitelikte bir eserde bulunmaması gerektiği şeklindeki iddialarına cevap verme düşüncesinin onun mesellerin bu yönüne ağırlık vermesinde etkili olduğu müşahade edilmektedir. Konu ile ilgili ayrıntılı açıklamaları, bu meyanda değerlendirmeler yapıp örnekler vermesi bu durumun göstergesidir. Râzî, mesellerin Kur'ân'da yer almasının genel hikmetinin yanı sıra, husûsî olarak belirli

misallerin zikredilme gayesine de dikkat çekmektedir. Onun bu tav-
rı, bir yandan kelâmcı kimliğiyle ehl-i batılla mücadele düşüncesinin
tefsirine yansması; diğer yandan da belâgat sahasındaki uzmanlığının
göstergesi olarak değerlendirilebilir.

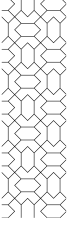
Râzî, Arap dilinde günlük hayatta kullanılan mesellerden yedi ta-
nesini, âyetlerde geçen kelimelerin anlamlarına delil getirmiş, istihâd
unsuru olarak kullanmıştır. Bununla beraber o, lügat yönüne değindiği
hemen her kelimenin anlamına Arap dilinden misaller getirmiş, ancak
çoğu zaman kelimenin türüne değinmemiş, mesel olup olmadığını be-
lirtmemiştir. Netice itibarıyla Râzî, meşhur dirayet tefsiri *Mefâtihu'l-
gayb*'ta dil unsurlarından ve özellikle mesellerden istifade etmiş, mesel-
lerin Kur'ân'da kullanımıyla alakalı önemli ölçüde açıklamalarda bu-
lunmuştur.

Kaynakça

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *Mu'cemu'l-müfhes li-elfâzı'l-Kur'âni'l-Kerîm*.
Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2015.
- Akbulut, Ahmet. "Emsâlü'l-Kur'ân". *Uludağ İlahiyat Dergisi*. 3/3 (1991), 44-49.
- Aktaş, Bayram. *Fahreddin er-Râzî Tefsirinde Garibu'l-Kur'ân*. Ankara: Ankara
Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi,
2021.
- el-Askerî, Ebû Hilâl. *Cemheretü'l-emsâl*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim
– Abdülmecîd Katâmiş. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1988.
- Birişik, Abdülhamit. "Nüzûl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Anka-
ra: TDV Yayınları, 1989.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü (İlmu Usûli't-Tefsir)*. Ankara: Ankara Üni-
versitesi Basımevi, 1971.
- el-Cevherî, İsmail b Hammâd. *es-Sihâh-Tâcu'l-lüga-sihahü'l-Arabiyye*. thk.
Ahmed Abdulgafur Attâr. Kahire: Dâru li'l-Melâyin, 1990.
- el-Cevziyye, İbn Kayyim. *İlâmü'l-muvakke'în 'an Rabbi'l-'âlemîn*. thk. Meşhûr
b. Hasan Âli Selmân Ebû Ubeyde. Riyâd: Dâru İbn Cevziyye, 1423.
- el-Cevziyye, İbn Kayyim. *Emsâlü'l-Kur'ân*. thk. Saîd Muhammed Nemr el-
Hatîb. Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, 1981.

- el-Cürcânî, Abdülkâhir b. Abdirrahmân Muhammed. *Kitâbu esrârü'l-belâğa*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1991.
- ed-Dâvûdî, Şemseddin Muhammed b. Ali b. Ahmed. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Ebû Süleyman, Şeyh Sabır Hasan Muhammed. "Emsâlü'l-Kur'ân". çev. Mustafa Hocaoğlu, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 12/1 (2012), 257-268.
- el-Feyyâd, Muhammed Câbir. *el-Emsâl fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Riyad: Dâru'l-Âlemiyye li'l-Kitâbi'l-İslâmiyye, 1995.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah. *Fahrüddin er-Razi, Nihâyetü'l-icaz fi dirâyeti'icaz'ının Tahkikli Neşri ve Abdülkahir Cürcani'nin Belâgat Alamındaki Eserleriyle Mukayesesi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1987.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah. "Belâgat Ekolleri ve Anadolu Belâgat Çalışmaları". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 8 (1988), 115-127.
- İbn Ebî Usaybî, Muvaffakuddin Ebi'l-Abbas Ahmed b. el-Kâsım. *Uyûnu'l-enbâ fi tabakâtü'l-etubbâ*. Kahire: Matbaatü'l-Vehbiyye, 1299/1882.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. *el-İsâbe fi temyîzi's-sahâbe*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî - Abdussened Hasan Yemame. Kahire: b.y. 2008.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekir. *Veşeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâ'i'z-zamân*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sâdir, 1972.
- el-İsfahânî, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgîb. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvan Adnan Davudî. Lübnan: Dâru'l-Kalem, 2009.
- İşler, Emrullah. *Çok Anlamlılık, Anlam Daralması ve Kur'ân'ın Türkçe Çevirisinde Yapılan Yanlışlar*. Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kur'an ve Dil: Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu. Erzurum: Bakanlar Matbaası, 2002.
- Kaya, Süleyman. "Emsâlü'l-Kur'ân Bağlamında Hakîm Et-Tirmizî'nin el-Emsâl mine'l-Kitâb ve's-Sünne Adlı Eserinin Değerlendirilmesi". *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 4/8 (Aralık 2016), 89.
- el-Kiftî, Cemaleddin Ebu'l-Hasan Ali b. Yusuf. *İhbâru'l-ulemâ bi ahhârî'l-*

- hukemâ*. thk. İbrahim Şemseddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Kızılkaya, Yakup. "Arap Dilinde Meselin Darbı". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Atatürk Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi Dergisi]*. 42 (2014), 281-297.
- Kur'ân Yolu Meâli*. çev. Hayrettin Karaman – Mustafa Çağrırcı vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.
- el-Mâverdî, Ali b. Muhammed b. Habîb. *el-Emsâlû ve'l-hukem*. thk. Abdulmünim Ahmed. Riyad: Dâru'l-Vatan li'n-Neşr, 1999.
- er-Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Tefsîru'l-kebîr: Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- es-Safedî, Selahaddîn Halil b. Aybek. *Kitâbu'l-vâfi bi'l-vefâyât*. thk. Ahmed el-Arnaût - Türki Mustafa. Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsü'l-Arabî, 2000.
- es-Subkî, Taceddin Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Ali. b. Abdulkâfi. *Tabakâtü's-şâfiyyeti'l-kübrâ*. thk. Abdulfettâh Muhammed Iclî - Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. Kahire: Dâru İhyâi Kutubi'l-Arabiyye, 1964.
- es-Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed b. Ali. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004.
- es-Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. thk. Ali Muhammed Umar. Kahire: Mektebe ve Hibe, 1983.
- Ulutürk, Veli. "Kur'ân'da Meseller (Emsâlû'l-Kur'ân)". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 11 (1993), 73-110.
- Uludağ, Süleyman. *Fahrettin Razi Hayatı-Fikirleri-Eserleri*. Ankara: Harf Eğitim Yayıncılığı, 2014.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Fahreddin er-Razi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- ez-Zerkeşî, Bedrettin Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Fadl İbrahim. Kahire: Mektebetü Dâri't-Turâs, ts.



HİRZÜ'L-EMĀNĪ BAĞLAMINDA ORTAYA ÇIKAN TAHRİRĀT EDEBİYATI'NIN TESPİT VE TAHLİLİ

Evaluation and Analysis of Tahrirāt Literatures Which Emerges in the Context of
Hirz al-amānī

Eren PİLGİR

Araş. Gör., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü,
İstanbul/Türkiye
Research Assistant, Marmara University Faculty of Theology Department of Basic Islamic Sciences,
Istanbul/Turkey
eren.pilgir@marmara.edu.tr, Orcid: 0000-0002-1077-227X.

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 1 Temmuz / July 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 6 Eylül / September 2021

Yayın Tarihi / Published: 31 Aralık / December 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2021

Cilt / Volume: 20 Sayfa/Pages: 277-298

Atıf / Citation: Pilgir, Eren. "Hirzū'l-emānī Bağlamında Ortaya Çıkan Tahrirāt Edebiyatı'nın Tespit ve Tahlihi (Evaluation and Analysis of Tahrirāt Literatures Which Emerges in the Context of Hirz al-amānī)". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER] 20 (Aralık/December 2021): 277-298.*

<https://doi.org/10.51553/bozifder.961063>

Etik Beyan/ Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Eren PİLGİR**).

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Öz

Hz. Peygamber (s.a.s) Kur'ân-ı Kerim'in talimini sahâbesine yedi harf ruhsatı çerçevesinde yapmıştır. Dolayısıyla her sahâbî aynı kıraati talim etmemiş ve her biri kendi kıraatini bir diğer sahâbînin öğrendiği kıraatle karıştırmadan Kur'ân-ı Kerim'i tilavet etmiştir. Tatbik edilen bu usûl, kıraat ilminin müstakil bir disiplin olmasından sonra kaleme alınan eserlerde yer alan tariklerin birbirine karışmasını engellemek için de uygulanmıştır. İşte bu yönüme 'tahrîrât' adı verilmiştir. Kıraat ilminin en bakir alanlarından olan tahrîrât, İbnü'l-Cezerî'nin (öl. 833/1429) *en-Neşr fi'l-kırâ'ati'l-âşr* ve *Tayyibetü'n-neşr fi'l-kırâ'ati'l-âşr* adlı eserlerinde yaklaşık bin tarîke yer vermesi sebebiyle aşere-i kübrâ üzerine yoğunlaşmıştır. Zira bu iki eserin içerdiği tarîk sayısının fazla olması tahrîrâtle alakalı daha fazla konuya yer verilmesini gerektirmiştir. Ancak dar çerçevede de olsa yedi kıraat ve aşere-i suğrâ ile alakalı tahrîrât edebiyatı ortaya çıkmıştır. Bu çalışmada Kâsım b. Firruh eş-Şâhibî'nin (öl. 590/1194) yazdığı ve yedi kıraat tedrisatının temel eserlerinden olan *Hirzül-emânî ve vehû't-tehânî* üzerine kaleme alınmış tahrîrât eserlerinin tespiti ve tahlili amaçlanmıştır. Bu bağlamda ayrıca *Hirzül-emânî* özelinde kaleme alınan tahrîrât eserlerinin içeriği "eimmeten" (ائمة), "yebsut" (يسقط) ve "bestaten" (بسطة) örnekleri üzerinden değerlendirilerek ilgili eserlerin bir bütünlük arz edip etmediğinin ortaya konulması hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Tahrîrât, Tedrisat, Şâhibî, Hirzül-Emânî.

Abstract

The Prophet Mohammad (pbuh) taught his companions the Qur'an on the permit of seven recitations based on differing articulations of various tribes. Therefore, not every companion has learned the same recitation and each of them articulated Qur'an in a slightly different way than others. This method also utilized in works written after qirâ'ât became a distinct field of knowledge to distinguish varying ways of articulation (tarîqs). This method is called tahrîrât. Tahrîrât is the most untouched area of recitation science focused on the 'ashr al-kubrâ because of Ibn al-Jazarî (d. 833/1429) mentioned about thousand different articulations in his works called *al-Nashr fi al-qirâ'ât al-âshr* and *Tayyibat al-nashr fi al-qirâ'ât al-âshr*. Due to the high number of articulations in those two works, it is necessary to include more about tahrîrât. Tahrîrât literature even if narrow framework emerged in the seven qirâ'ât and ten qirâ'ât ('ashr al-şuğhrâ). The purpose of this article is evaluation and analysis of tahrîrât literature about *Hirz al-amânî wa wajh al-tahânî* which has written by al-Qâsim b. Firruh al-Shâhibî (d. 590/1194) and which is basic work of seven qirâ'ât Islamic Education. In this context also, it is intended questioning integrity of tahrirat literature that was written down on *Hirz al-amânî* via examples "eimmeten" (ائمة), "yebsut" (يسقط) and "bestaten" (بسطة).

Keywords: Qirâ'ât, Tahrîrât, Islamic Education, Shâhibî, Hirz al-Amânî.

Giriş

"H-r-r" kök kelimelerinden türeyen ve tahrîr kelimesinin çoğulu olan tahrîrât; araştırma, inceleme, doğrulama, değerlendirme ve bir şe-

yin olumsuz yanlarını ayıklama anlamlarına gelmektedir.¹ İstilahta ise tarîk ve rivâyetlerde ortaya çıkabilecek telfîk ve terkîblerin önlenmesini sağlamayı amaçlamaktadır. Bir başka ifadeyle bir taraftan kaynak eserlere dönmek suretiyle tarîklerin sıhhatini incelerken diğer taraftan kıraat vecîhlerinin birbirine karıştırılmadan okunmasını hedeflemektedir.² Bu ilmin ortaya çıkışını teknik anlamda olmasa da Hz. Peygamber'e (s.a.s) kadar götürmek mümkündür. Şöyle ki Hz. Peygamber'den (s.a.s) yedi harf ruhsatı çerçevesinde Kur'ân-ı Kerim'i talim eden sahâbe, sadece Efendimiz'den (s.a.s) talim ettikleri kıraatlere dayanarak okumada bulunmuş, başka kıraatlerle okumamışlardır.

İbnü'l-Cezerî (öl. 833/1429) öncesi dönemde tahrîrât ile alakalı bazı çalışmalar yapılmıştır. Ancak bu dönemde kıraat ilmi eğitiminde takip edilen eserlerin içerdiği tarîklerin oldukça sınırlı olması, bu ilmin müstakil bir hâle bürünmesini sağlayamamıştır. Tahrîrât'ın müstakil bir ilim olmasına gelince konu hakkında bazı tartışmalar olsa da İbnü'l-Cezerî'nin tahrîrât geleneğini başlatan ilk kişi olduğu kanaati ağır basmaktadır.³ Zira o, Bursa'da kaleme aldığı *en-Neşr* ve *Ṭayyibetü'n-neşr* adlı eserlerinde yaklaşık bin tarîke yer vermiştir.⁴ Bu iki eserin içerdiği tarîk sayısının fazla olması tahrîrâtla alakalı daha fazla konuya yer verilmesini gerektirmiştir.⁵ İşte bu sebeple İbnü'l-Cezerî, tahrîrâtın müstakil bir disiplin hâline gelmesini sağlayan âlim olarak değerlendiril-

¹ Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, *Lisânu'l-'arab* (Beyrût: Dâru Şâdir, ts.), 4/184; Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Ḳâmûsü'l-muḥîṭ*, thk. Mektebetü tahkîki't-türâs fi Müesseseti'r-Risâle (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 375.

² Aḥmed b. 'Umer el-Ḥanefî el-Eşkâfî, *Ecvibetü'l-mesâil'l-müşkilât fi 'ilmi'l-ḳur'ân*, thk. Emin Muhammed Aḥmed eş-Şenḳîṭî (Riyâd: Dâru Kunûz, 2008), 13; Mustafa Atilla Akdemir, "Kıraat İlminde Tahrîrât Meselesi", *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2018), 85.

³ Muhammed b. 'Abdirrahmân el-Ḥalîcî, *Şerḥu mukarribi't-tahrîr li'n-Neşri ve't-Taḥbîr*, thk. İhâb Fikrî-Ḥâlid Ḥasen Ebü'l-Cüd (Ḳâhire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 2009), 50 (naşirin önsözü); 'Âmir Seyyid 'Uşmân vd., *Tenḳîḥu fetḥi'l-kerîm fi tahrîri evcûli'l-Ḳur'âni'l-'azîm*, thk. Muhammed Temîm ez-Zu'bî (Beyrût: Müessesetü'd-Duḥâ, 2017), 31 (naşirin önsözü).

⁴ Muhammed b. Muhammed b. 'Alî b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-ḳur'ânî'l-aşr*, thk. Eymen Ruşdî Suveyd (Dimaşk: Dâru'l-Ġavşânî, 2019), 1/645; *Ṭayyibetü'n-neşr fi'l-ḳur'ânî'l-aşr*, thk. Eymen Ruşdî Suveyd (Dimaşk: Dâru'l-Ġavşânî, 2013), 4 (35. beyit).

⁵ Örneğin bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/880 vd., 2/1145-1146; İbnü'l-Cezerî, *Ṭayyibetü'n-neşr*, 13 (123. beyit).

miştir.⁶ Ayrıca onun *el-Mesâilü't-tebrîziyye*⁷ adlı eserinin ihtiva ettiği konuların büyük bir kısmının da tahrîrâtla alakalı olması bu görüşü destekler niteliktedir.⁸ Tüm bu sebepler doğrultusunda İbnü'l-Cezerî sonrası dönemde tahrîrât ilmine olan ihtiyaç sebebiyle büyük külliya-tın ortaya çıktığını söylemek mümkündür.⁹ Öyle ki belli bir noktadan sonra tahrîrâta dair ekoller teşekkül etmiş, bu ekollerden bazıları genel olarak İbnü'l-Cezerî'nin yaklaşımını benimserken bazıları da kendilerine başka yöntem belirlemişlerdir. Örneğin 'Alî b. Süleymân el-Manşûrî'nin (öl. 1134/1721) öncülüğünü yaptığı Manşûrî ekolü, İbnü'l-Cezerî'nin ana kaynaklarına dönmemiş ve onun ister tafsîlî ister icmâlî olsun tarîk aktardığı kaynakların tamamını dikkate almışlardır.¹⁰ Muştafâ el-İzmîrî'nin (öl. 1155/1742) öncülüğünü yaptığı ekol ise İbnü'l-Cezerî'nin aktardıklarıyla yetinmemiş, bizzat kendileri onun kullandığı kaynaklara dönerek hüküm çıkarmış ve yalnızca İbnü'l-Cezerî'nin tafsîlî olarak aktardığı kaynaklara itibar etmişlerdir.¹¹

Türkiye'de tahrîrâtla alakalı yapılan çalışmalar ilgili alanın tasvirine odaklanmış durumdadır. Diğer bir ifade ile söz konusu çalışmalar tahrîrâtın tarihsel serüvenine ışık tutmaktadır. Dolayısıyla hemen her alanda olduğu gibi bu alanda da doğru bir değerlendirme yapmak adına tarihsel bağlamın bilinmesi için yapılan çalışmalar oldukça önemlidir. İlgili çalışmalara gelince, evveleminde Maşalı'nın *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi* adlı eserinin ilk bölümünde¹² ve "Kur'an Kıraatinde ve Kitabetinde Türkiye'nin Durumu" adlı bildirisinde¹³ yer verdiği değerlendirmeler ile Akdemir'in "Kıraat İlminde Tahrîrât Meselesi" adlı makalesinin¹⁴ tahrîrâtın seyrini net bir şekilde ortaya koyduğu ifa-

⁶ Zu'bî, *Teyşiru'l-fettâhi'l-'alim*, 8; Akdemir, "Kıraat İlminde Tahrîrât Meselesi", 89.

⁷ Örneğin bk. İbnü'l-Cezerî, *el-Mesâilü't-tebrîziyye*, thk. 'Abdülazîz Temîm ez-Zu'bî (Medîne: Elif Lâm Mîm Yay., 2016), 84, 87, 116.

⁸ Akdemir, "Kıraat İlminde Tahrîrât Meselesi", 89.

⁹ Akdemir, "Kıraat İlminde Tahrîrât Meselesi", 98-101.

¹⁰ Mehmet Emin Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi* (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 93.

¹¹ Maşalı, *Kıraat İlmi*, 94.

¹² Maşalı, *Kıraat İlmi*, 92-96.

¹³ Mehmet Emin Maşalı, "Kur'an Kıraatinde ve Kitabetinde Türkiye'nin Durumu", *Tecvid Çalıştayı*, Kastamonu (04-08.11.2015), 9-11.

¹⁴ Akdemir, "Kıraat İlminde Tahrîrât Meselesi", 83-111.

de edilmelidir. Bu çalışmalar haricinde hem İbnü'l-Cezerî'nin hem de tahrîrât ekollerinin kurucusu olarak değerlendirilen 'Alî b. Süleymân el-Manşûrî ve Muştafâ el-İzmîrî ile alakalı çalışmalar da yapılmıştır. Koyuncu, “Yöntem ve Mahiyeti İtibariyle Kıraat İlminde Tahrîrât Geleneği: İbnü'l-Cezerî Örneği” adlı çalışması¹⁵ ile İbnü'l-Cezerî'nin tahrîrât anlayışını tahlil etmeyi hedeflerken *Kıraat İlminde Tahrîrât: Mustafa el-İzmîrî ve 'Umdetü'l-İrfân Adlı Eseri (Edisyon Kritik)* adlı eserinde İzmîrî'nin metodunu ele almıştır.¹⁶ Tugantay ise “Ali el-Mansûrî, Kıraat İlmindeki Yeri ve Tahrîru't-Turuk ve'r-Rivâyât Adlı Eserin Tahlili” tezinde Manşûrî'nin metodunu incelemiştir.¹⁷ Tüm bu çalışmalar dikkate alındığında *Hirzû'l-emânî* özelinde ortaya çıkan tahrîrât eserleri bağlamında bazı örneklerin incelenmesi hem konu hem de yöntem itibarıyla bu çalışmanın özgün olmasını sağlayacaktır.

Yedi kıraat tedrisatında takip edilen eserlerin başında *Hirzû'l-emânî ve vehû't-tehânî* gelmektedir. Söz konusu eserin içeriği tarihlerin sınırlı olması, tahrîrât ile alakalı kaleme alınan eserlerin sınırlı olmasını beraberinde getirmiştir.¹⁸ Bu çalışmada evvela *Hirzû'l-emânî* hakkında bazı bilgiler verilecek, akabinde bu eser çerçevesinde ortaya çıkan tahrîrât edebiyatı tespit edilmeye çalışılacaktır. Daha sonra *Hirzû'l-emânî* ile alakalı tahrîrâta konu olan örneklerden seçilen “eimmeten” (ائمة)¹⁹ kelimesinin Ehl-i Semâ²⁰ tarafından nasıl okunduğu, “yebsu't”

¹⁵ Recep Koyuncu, “Yöntem ve Mahiyeti İtibariyle Kıraat İlminde Tahrîrât Geleneği: İbnü'l-Cezerî Örneği”, *Uluslararası İbnü'l-Cezerî Sempozyumu*, <https://mushafliariinceleme.diyaner.gov.tr/Documents/TEBLİĞ%20-%20DR.%20ÖĞR.%20ÜYESİ%20RECEP%20KOYUNCU.pdf>, (Erişim: 14.08.2021), 1-21.

¹⁶ Recep Koyuncu, *Kıraat İlminde Tahrîrât: Mustafa el-İzmîrî ve 'Umdetü'l-İrfân Adlı Eseri (Edisyon Kritik)* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021). Söz konusu eser üzerine kaleme alınan değerlendirme için bk. Eren Pilgir, “Recep Koyuncu, *Kıraat İlminde Tahrîrât: Mustafa el-İzmîrî ve 'Umdetü'l-İrfân Adlı Eseri (Edisyon Kritik)*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021, 264 Sayfa”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 60:60 (2021), 259-262.

¹⁷ Mustafa Tugantay, Ali el-Mansûrî, *Kıraat İlmindeki Yeri ve Tahrîru't-Turuk ve'r-Rivâyât Adlı Eserin Tahlili* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

¹⁸ Eren Pilgir, *Kıraat Edebiyatında ve Tedrisatında Manzum Eser Geleneği: Hirzû'l-Emânî Örneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 35.

¹⁹ et-Tevbe 9/12.

²⁰ Ehl-i Semâ, Şâfîbî'nin Nâfi' (öl. 169/785), İbn Keşîr (öl. 120/738) ve Ebü 'Amr (öl. 154/771) kıraatlerini ifade etmek için kullandığı rumuzdur. Bk. Ebü Muhammed el-Kâsım b. Firruh eş-Şâfîbî, *Hirzû'l-emânî ve vehû't-tehânî*, thk. Eymen Ruşdî Suveyd (Dimaşk: Dâru'l-Gavâni,

(يسط)²¹ ve “bestāten” (بسطة)²² kelimelerinde İbn Zekvān (öl. 242/857) için kaç vecih olduğu meselesi ele alınacaktır. Bu bağlamda ilgili tahrîrât edebiyatından faydalanılmakla beraber *Hîrzü'l-emānî*'nin şârihlerinden 'Alemüddîn es-Sehāvî'nin (öl. 643/1245) *Fethu'l-vaşîd*, Aḥmed b. Muḥammed Şu'le'nin (öl. 656/1258) *Kenzü'l-me'ānî*, Ebū Şāme'nin (öl. 665/1267) *İbrāzū'l-me'ānî*, İbnü'l-Kāşîh'ın (öl. 801/1399) *Sirācu'l-ķārî i'l-mübtedî*, Şafākusî'nin (öl. 1118/1706) *Ġaysü'n-nef*, 'Alî Muḥammed eđ-Ḍabbā'ın (öl. 1380/1959) *İrşādü'l-mürîd* ve 'Abdülfettāh el-Kāḏî'nin (öl. 1982) *el-Vāfi* adlı şerhlerinden de istifade edilecektir. Böylece hem *Hîrzü'l-emānî* özelinde tahrîrâtla alakalı eser yazan âlimlerin hem de bu esere şerh kaleme alan şârihlerin yaptıkları değerlendirmelerin tutarlılığı tartışılacaktır. Son olarak Türkiye'deki kıraat eğitim sisteminde takip edilen eserlerin tahrîrât bağlamında hangi vecih ya da vecihleri tercih ettiğine de işaret edilecektir.²³

1. Hîrzü'l-emānî ile İlgili Genel Bilgiler²⁴

Şāṭibî'nin (öl. 590/1194) yedi kıraate dair çalışması *Hîrzü'l-emānî*, Dānî'nin (öl. 444/1053) *et-Teysîr* adlı kitabının lâm kafiyesi ve tavîl bahrinde nazmedildiği bir eserdir. Söz konusu eser lâm kafiyesinde nazmedilmesi nedeniyle *el-Kāşîdetü'l-Lāmiyye*, Şāṭibî'ye nispetle *eş-Şāṭibiyye* şeklinde adlandırılmıştır.²⁵

Şāṭibî ilk kez hac yolculuğuna çıkarak Endülü's'ten ayrılmış ve yolculuğu sırasında Mısır'a uğrayarak İskenderiyye'de bazı âlimlerden dersler almıştır.²⁶ Daha sonra hac yolculuğuna devam eden Şāṭibî hac ibadetini

2013), 6 (53 ve 54. beyit).

²¹ el-Bakara 2/245.

²² el-A'râf 7/69.

²³ Türkiye'deki aşere kıraat eğitim sisteminde tercih edilen vecihlerle alakalı bk. Ömer Türkmen, “Türkiye'deki Kıraat Tedrisatına Eleştirel Bir Yaklaşım”, *İslâmî İlimler Dergisi* 16/2 (2021), 89-102.

²⁴ Bu başlık altında verilen bilgiler daha önce kaleme aldığımız “*Hîrzü'l-Emānî*'nin Kıraat Tedrisatındaki Serencamı” adlı makalede aynı başlıkla yer alan kısmın özedenmiş hâlidir. Bk. Eren Pilgir, “*Hîrzü'l-Emānî*'nin Kıraat Tedrisatındaki Serencamı”, *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi* 62/1 (2021), 254-255.

²⁵ İbnü'l-Cezerî, *Ġāyetü'n-nihāye fî ṭabakāti'l-ķurrā*, thk. G. Bergstraesser (Beyrüt: Dāru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006), 2/20.

²⁶ Ebū 'Abdillāh Muḥammed b. Aḥmed b. 'Uşmān ez-Zehebî, *Siyeru a'lāmi'n-nübelā*, thk. Beşşār

yerine getirdikten sonra tekrar Mısır'a gelmiş ve Kâdî 'Abdurrahmân'ın (öl. 596/1200) ilgi ve ikramına mazhar olmuştur. Kâdî 'Abdurrahmân Şâṭibî'ye Mulūḥiyye'de bulunan Fâḍiliyye Medresesinde kıraat ilmini okutmasını teklif etmiştir. Şâṭibî bu görevi kabul ederek burada kıraat ilmiyle alakalı dersler vermiştir.²⁷ O, *Hirzû'l-emânî*'yi bu medresede yazmış ve ömrünün sonuna kadar Mısır'da okutmuştur.²⁸ Kendisi eseri hakkında şu değerlendirmelerde bulunmuştur:

“Her kim onu ezberlerse ondan faydalanır. Çünkü o nazmı bitirince Ka'be'yi bin on iki kez tavaf ettim ve onu okuyanlar için duanın [kabul edildiği asıl] mekânda şöyle niyazda bulundum: Ey yeri ve göğü yaratan, gizli açık her şeyi bilen, bu yüce mekânın sahibi Allah'ım. Onu okuyan herkesi ondan faydalandır.”²⁹

İlk olarak Ebû'l-Ḥasen ed-Dāraḳuṭnî'nin (öl. 385/995) kıraat eserini usûl ve ferş olarak iki farklı kısmında ele aldığı bilinir.³⁰ Dānî ve Şâṭibî de bu ayrıma eserlerinde yer vermiştir.³¹ Dolayısıyla usûl ve ferş ayrımını dikkate aldığımızda *Hirzû'l-emânî*'nin altı bölümden oluştuğunu ifade etmek gerekir: a) mukaddime,³² b) usûl,³³ c) ferşu'l-hurûf,³⁴ d) tekbîr,³⁵ e) bâbu mehârici'l-hurûf ve sıfâtihâ,³⁶ f) hâtime.³⁷ Eserin toplam beyit sayısı ise bin yüz yetmiş üçtür.³⁸ Şâṭibî'nin *et-Teyşîr*'i nazma dökmekle kalmadığı, bazı hususlarda bu esere eklemeler yaptığı,³⁹ bazı hususlarda da *et-Teyşîr*'deki vecihlerden tercihte bulunduğu ifade edilmelidir.⁴⁰ Onun

²⁷ 'Avvâd-Muhibbî Hilâl (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 21/263.

²⁸ Cemâlüddîn Ebû'l-Ḥasen 'Alî b. Yûsuf el-Kıfî, *İnbâhü'r-ruwât 'alâ enbâhi'n-nühât*, thk. Muḥammed Ebû'l-Faḍl İbrâhîm (Kâhire: Dâru'l-Kütüb, 1973), 4/155.

²⁹ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 2/20.

³⁰ Şihâbüddîn Ahmed b. Muḥammed el-Ḳaşallânî, *Muḥtaşaru'l-fethî'l-mevâhibi fi menâkıbi'l-İmâm eş-Şâṭibî*, thk. Muḥammed Ḥasen 'Akîl Müsâ (Cidde: el-Cemâ'atü'l-Hayriyye, 1995), 62.

³¹ Ebû 'Amr 'Uşmân b. Sa'îd ed-Dānî, *et-Teyşîr fi'l-ḳur'âti's-seb'*, thk. Ferîd Muḥammed b. 'Azzûz (Dımaşk: Dâru İbn Keşîr, 2016), 126 (naşirin önsözü).

³² Dānî, *et-Teyşîr*, 167-302, 303-544.

³³ Şâṭibî, *Hirzû'l-emânî*, 1-10.

³⁴ Şâṭibî, *Hirzû'l-emânî*, 10-45.

³⁵ Şâṭibî, *Hirzû'l-emânî*, 45-112.

³⁶ Şâṭibî, *Hirzû'l-emânî*, 112-113.

³⁷ Şâṭibî, *Hirzû'l-emânî*, 113-116.

³⁸ Şâṭibî, *Hirzû'l-emânî*, 117-118.

³⁹ Şâṭibî, *Hirzû'l-emânî*, 17 (1161. beyit).

⁴⁰ Şâṭibî, *Hirzû'l-emânî*, 114-116 (1134-1159 arası beyitler).

⁴¹ 'Abdurrahîm b. 'Abdillâh eş-Şenķîṭî, “Ḥâlâtü's-Şâṭibiyye me'a't-Teyşîr”, *Mecelletü Ma'hedi'l-*

Hirzül-emānī’de kullandığı rumuzlar, kıraat istilahlarını zıtlarıyla beraber ele alması ve hâ-i kinâye ile alakalı tüm kelimelere “bâbu hâ’i’l-kinâye” altında yer vermesi, *et-Teysîr*’e yaptığı yönlemsel eklemelerdir.⁴¹

2. *Hirzül-emānī* Üzerine Yapılan Tahrîrât Çalışmaları⁴²

Hirzül-emānī üzerine kaleme alınan tahrîrât eserlerini manzum ve mensur olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür. Tespit edilebildiği kadarıyla mensur eserler; Muḥammed b. Neşşâr’ın (öl. 938/1531) *el-Mükerrar fîmâ tevâtera mine’l-ḳur’âti’s-seb’i ve teḥarrar*,⁴³ Aḥmed b. Şâbit eş-Şerîf et-Tilimsânî’nin (öl. 1152/1739) *er-Risâletü’l-ğarrâ fî tertîbi vucûhi’l-ḳurrâ*,⁴⁴ Yûsuf Efendîzâde’nin (öl. 1167/1754) *Risâle fî ḥalli müşkilâti’ş-Şâṭibiyye*⁴⁵ ve *Ecvibetü Yûsuf Efendîzâde ‘alâ ‘iddeti mesâil mimmâ yete’allaḳu bi vucûhi’l-Ḳur’ân*,⁴⁶ ‘Abdülfettâḥ el-Pâlûvî’nin (öl. 1183/1769-70) *Zübdetü’l-irfân*, ‘Ârif Ḥifzî’nin (öl. 1238/1822) *Muğni’l-ḳurrâ fî şerḥi Muḥtârî’l-iḳrâ*⁴⁷ ve Muḥammed b. ‘Abdirrahmân el-Ḥalîcî’nin (öl. 1389/1968) *Hallü’l-müşkilât ve tevḏîhu’t-tahrîrât fî’l-ḳur’ân*⁴⁸ adlı eserlerinden oluşmaktadır.⁴⁹ Manzum eserleri ise şu şekilde sıralamak mümkündür: Muḥammed el-Cemzürî’nin (öl. 1208/1793’ten sonra), *Kenzü’l-me’ânî bi-tahrîri ḥirzi’l-emānî*’si;⁵⁰ ‘Ârif Ḥifzî’nin,

İmâm eş-Şâṭibi li’d-dirâsâti’l-Ḳur’âniyye 9/9 (2010), 32.

⁴¹ Şenkîṭî, “Ḥâlâtü’ş-Şâṭibiyye me’a’t-Teysîr”, 28, 29, 34.

⁴² Bu başlık altında yer verilecek eserlerin tespiti noktasında Akdemir’in “Kıraat İlminde Tahrîrât Meselesi” adlı makalesinden istifade edilmiştir.

⁴³ Amr b. Ḳâsım b. Muḥammed en-Neşşâr, *el-Mükerrar fîmâ tevâtera mine’l-ḳur’âti’s-seb’i ve teḥarrar*, thk. Aḥmed Maḥmûd ‘Adbussemî’ (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2001).

⁴⁴ Aḥmed b. Şâbit eş-Şerîf et-Tilimsânî, *er-Risâletü’l-ğarrâ fî tertîbi vucûhi’l-ḳurrâ*, thk. ‘Abdulazîm Maḥmûd ‘İmrân (Ḳâhire: Mektebetü Evlâdi’ş-Şeyḥ li’t-Turâş, 2006).

⁴⁵ Ali Öge, “Amasyalı Âlim Yusuf Efendîzâde’nin Kıraat İlmine Dair Eserlerinin İncelenmesi”, *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu* (Amasya: y.y., 2017), 1/191.

⁴⁶ Yûsuf Efendîzâde, “Ecvibetü Yûsuf Efendîzâde ‘alâ ‘iddeti mesâil mimmâ yete’allaḳu bi vucûhi’l-Ḳur’ân”, thk. Umer Ḥamdân, *Mecelletü Ma’hedî’l-İmâm eş-Şâṭibi li’d-dirâsâti’l-Ḳur’âniyye* 16/16 (2008).

⁴⁷ Gâde bnt. ‘Abdilmütekebbir b. Şâdiḳ el-Mağribî, *Muğni’l-ḳurrâ fî şerḥi Muḥtârî’l-iḳrâ* (min bâbi vaḳfi Ḥamza ve Hişâm ‘ale’l-hemz ilâ ‘âhiri’l-kitâb): Dirâse ve Taḥḳîḳ (Mekke: Ümmü’l-Ḳurâ, Kulliyetu’d-De’va ve Uşûli’l-Dîn, Yüksek Lisans Tezi, 1434/2012).

⁴⁸ Muḥammed b. ‘Abdirrahmân el-Ḥalîcî, *Hallü’l-müşkilât ve tevḏîhu’t-tahrîrât fî’l-ḳur’ân*, thk. Ḥasen b. ‘Abdilkâdir el-Merâî en-Nîcerî (Riyâḍ: Dâru Edvâi’s-Selef, 2007).

⁴⁹ Akdemir, “Kıraat İlminde Tahrîrât Meselesi”, 96-97.

⁵⁰ Suleymân b. Ḥuseyn b. Muḥammed el-Cemzürî, *Kenzü’l-me’ânî bi-tahrîri ḥirzi’l-emānî*, thk. ‘Abdulazîm b. İbrâhîm b. ‘Abdilhâlim (Ḳâhire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Turâş, 2012).

Muhtâru'l-ikrâ'sı; Hasen b. Halef el-Ḥuseynî'nin (öl. 1303/1885'ten sonra), *İthâfî'l-berîyye bi tahrîri's-Şâṭibiyye*'si;⁵¹ Muhammed Hilâlî el-Ebyârî'nin (öl. 1343/1924), *Ribḥu'l-mürîd*'i;⁵² 'Uṣmân b. Süleymân Murâd 'Alî'nin (öl. 1382/1963), *Sefînetü'l-Ḳurrâ*'sı;⁵³ İbrâhîm b. 'Alî Şehâte es-Semennûdî'nin (öl. 1429/2008), *Devâ'iyü'l-meserra*'sı.⁵⁴

3. Tahrîrâta Konu Olan Örneklerin Ele Alınması

Hîrzü'l-emânî özelinde tahrîrâtle alakalı yapılan değerlendirmelerde Şâṭibî'nin manzum hâle getirdiği *et-Teyṣîr*'in tarîkleriyle uyuşmayan vecîhlere yer vermesi ön plana çıkarılmaktadır. Bu husus birçok müellif tarafından 'خروج عن طريقه' (tarîkin dışına çıkmak) ifadesiyle dile getirilir. Fakat Şâṭibî kaleme aldığı nazmında ilgili esere eklemeler yaptığını açık bir şekilde ifade etmiştir.⁵⁵ Nitekim bir grup âlim nazmın zâhirini dikkate alarak Şâṭibî'nin yer verdiği vecîhlerin okutulması gerektiğini dile getirirken bir grup âlim de onun verdiği bazı vecîhleri esas alınan tarîklere uymadığı gerekçesiyle reddetmiştir. Söz konusu her iki durumu benimseyen âlimlerin görüşleri aşağıda ele alınacak, örnekler üzerinde dile getirilecektir.

3.1. "Eimmeten" (ائمة) Kelimesinin Ehl-i Semâ'ya Göre Okunuşu

Şâṭibî eserinin 'Bâbu'l-Hemzeteyn min Kelimeteyn' adlı başlığı altında 'eimmeten' (ائمة) kelimesi üzerinde kıraat imamlarının eda keyfiyetini şu beyit ile ele alır:

وَائِمَّةٌ بِالْخُلْفِ قَدْ مَدَّ وَحْدَهُ وَسَهَّلَ سَمًا وَصَفًا وَفِي التَّحْوِ أُبْدِلًا⁵⁶

⁵¹ Hasen b. Halef el-Ḥuseynî, *İthâfî'l-berîyye bi tahrîri's-Şâṭibiyye*, thk. Cemâl Şeref (Tantâ: Dâru's-Şahâbe, 2003). 'Alî Muhammed ed-Dabbâ' Hasen b. Halef el-Ḥuseynî eseri üzerine *Muhtaşaru bulûğî'l-emniye* adlı şerh kaleme almıştır.

⁵² Muhammed b. Muhammed Hilâlî el-Ebyârî, *Ribḥu'l-mürîd fî tahrîri's-Şâṭibiyye* (Tantâ: Dâru's-Şahâbe, 2002), 141-146.

⁵³ Akdemir, "Kıraat İlminde Tahrîrât Meselesi", 97.

⁵⁴ İbrâhîm b. 'Alî Şehâte es-Semennûdî, "Devâ'iyü'l-meserra fî'l-evcühî'l-'aşriyyeti'l-müharrara min tarîkayî's-Şâṭibiyye ve'd-Dürra", *Câmi'u'l-hayrât fî tecvîdi ve tahrîri evcühî'l-Ḳur'ân*, haz. Yâsir İbrâhîm el-Mezrûî (Kuveyt: Vezâratü'l-Evkâf, 2007), 447-476; Akdemir, "Kıraat İlminde Tahrîrât Meselesi", 96-97.

⁵⁵ Şâṭibî, *Hîrzü'l-emânî*, 7 (69. beyit).

⁵⁶ Şâṭibî, *Hîrzü'l-emânî*, 20 (219. beyit). Çalışma boyunca *Hîrzü'l-emânî*'den aktarılan beyitlerde

Müellif yukarıda yer alan beyitte Hişām'ın (öl. 245/859 [?]) 'eimmeten' (ائمة) kelimesini hem tahkik ile hem de iki hemze arasına elif ekleyerek okuduğunu açıklamıştır. O, beytin diğer kısmında ise Ehl-i Semā'nın yani Nāfi' (öl. 169/785), İbn Keşir (öl. 120/738) ve Ebū 'Amr'ın (öl. 154/771) 'eimmeten' (ائمة) kelimesinde yer alan ikinci hemzeyi hem teshil⁵⁷ ile hem de 'ya' (ي) harfine ibdâl⁵⁸ ederek okuduğunu ifade etmiştir. Diğer kıraat imam ve râvîleri ise her iki hemzeyi de tahkik ile okumuştur.⁵⁹ Ancak *Hirzül-emān*'nin asıl kaynağı *et-Teysir*'de Ehl-i Semā'nın 'eimmeten' (ائمة) kelimesindeki hemzeyi 'ya' (ي) harfine ibdâl ederek okumasına yer verilmemiştir.⁶⁰ Binâenaleyh âlimlerin bir kısmı 'eimmeten' (ائمة) kelimesinde yer alan ikinci hemzenin 'ya' (ي) harfine ibdâl edilerek okunmasını kabul etmemiştir.⁶¹ Onlardan bazıları bu vechin *Hirzül-emān*'nin târiki olmamasını ileri sürmüşlerdir. Örneğin 'Abdülfettâh el-Kâdî, *el-Vâfi* adlı eserinde şöyle bir değerlendirmede bulunmuştur:

“وفي التَّحْوِ أَيْدِلًا” sözüne gelince bu kısım ('eimmeten' [ائمة] kelimesinde yer alan) ikinci hemzeyi 'ya' (ي) harfine ibdâl eden Ehl-i Nuḥāt'ın görüşünü beyan etmek içindir. Her ne kadar bu vecih Ehl-i Semā'dan (Nāfi', İbn Keşir ve Ebū 'Amr) varit olmuşsa da bu bizim kitabımızın târiki değildir. (O sebeple) ona iltifat edilmez ve (o vecih) okunmaz.”⁶²

Şâribî'nin eserinde rumuz olarak kullandığı harfler altı çizili, üzerinde eda keyfiyeti açısından farklılık bulunan kelimeler ise kalın verilecektir.

⁵⁷ Teshil; hemzenin hemze ile kendinden sonra gelen med harfinin harekesi arasında telaffuz edilmesidir. Bk. Muḥammed 'Alî ed-Ḍabbā', *el-İdāe fî beyāni uşûli'l-kuḳā'e* (Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezher, 1999), 23.

⁵⁸ İbdâl; hemzenin 'elif' (ا), 'vāv' (و) ve 'ya' (ي) harfine çevrilerek telaffuz edilmesidir. Bk. Ḍabbā', *el-İdāe*, 24.

⁵⁹ Muḥammed b. Aḥmed b el-Mevşilî el-Ḥanbelî, *Kenzü'l-me'ānî fî şerḥi Hirzi'l-emānî* (Dimaşk: Dāru'l-Gavānî-Dāru'l-Berake, 2012), 451-452; 'Alî Muḥammed eḍ-Ḍabbā', *İrşādü'l-mürîd ilâ maḳşûdi'l-kaşîd* (Kâhire: Dāru İbn Keşir, 2014), 77-78.

⁶⁰ Dānî, *et-Teysir*, 369.

⁶¹ 'Alemüddin Ebū'l-Ḥasen 'Alî b. Muḥammed es-Seḥāvî, *Fetḥu'l-vaşîd fî şerḥi'l-kaşîd*, thk. Muḥammed İdrîsî eḥ-Ṭāhirî (Riyâd: Mektebetü'r-Ruşd, 2005), 2/301-302; 'Abdürraḥmān b. İsmâ'il Ebū Şāme el-Maḳdisî, *İbrâzül-me'ānî min Hirzi'l-emānî* (Ṭantâ: Dāru's-Şahābe, 2009), 1/246-247; Muḥammed b. 'Abdürraḥmān el-Ḥalîcî, *Hallü'l-müşkilât ve tevḍîḥu't-tahrîrât fî'l-kuḳrât* (İskenderiyye: Maḥba'a Medrese Muḥammed 'Alî, 1939), 69; Semennüdi, “Devâ'iyü'l-meserra”, 456 (139. beyit); 'Abdülfettâh 'Abdülganî el-Kâdî, *el-Vâfi fî şerḥi's-Şatıbiyye* (Kâhire: Dāru's-Selām, 2015), 73.

⁶² Kâdî, *el-Vâfi*, 73.

'Eimmeten' (أئمة) kelimesinde yer alan ikinci hemzenin 'ya' (ي) harfine ibdâl edilerek okunmasını kabul etmeyen âlimlerden Şehāvî ve talebesi Ebū Şāme, bu vechi kıraat olarak kabul etmeyen Zemaḥşerî'ye (öl. 538/1144) atıfta bulunarak ondan aktarımda bulunmuşlar ve dolaylı olarak bu vechi kabul etmemişlerdir.⁶³ Zemaḥşerî'nin konu hakkındaki değerlendirmeleri şu şekildedir:

"E'imme (أئمة) lafzı nasıl bir kelimedir?" dersin şöyle derim: Hemzenin ardından bir başka hemze gelmiştir ve bu, hemze mahreci ile yâ mahreci arasında (*beyne beyne*) telaffuz edilir. Her iki hemzenin açıkça belirtilerek okunuşu (*tahkik*) da, Basra dilcilerine göre makbul olmasa da, meşhur bir kıraattir. Yâ'yı [*eyimme* şeklinde] açıkça seslendirmek ise kıraat değildir; böyle okumak caiz de değildir, kim açıkça böyle okursa dilbilgisi bakımından hata etmiş; kelimeyi bozmuş olur."⁶⁴

Yukarıdaki metinde görüldüğü üzere Zemaḥşerî'ye göre 'eimmeten' (أئمة) lafzını 'eyimme' (أئمة) şeklinde okumak hem kıraat değildir hem de dil açısından caiz değildir. İbnü'l-Cezerî, Zemaḥşerî'nin yukarıda ele aldığımız metnini *en-Neşr*'inde değerlendirmiş; onun bu husustaki değerlendirmelerini aşırı bulmuş ve eserinde 'eimmeten' (أئمة) lafzındaki ikinci hemzenin 'ya' (ي) harfine ibdâl edilerek okunmasına yer vermiştir.⁶⁵ Hücet kitaplarına bakıldığında da ikinci hemzenin 'ya' (ي) harfine ibdâli kıraat olarak verilmiş ve şu şekilde izah edilmiştir:

"فَقَاتِلُوا أُمَّةَ الْكُفْرِ"⁶⁶ âyetindeki (eimmeten [أئمة] lafzı) ilk hemzenin fethası ve ikinci hemzenin kesrası, ilk hemzenin fethası ve ikinci hemzenin 'ya' (ي) harfine ibdâli olmak üzere (iki şekilde) okunur. Her iki hemzeyi tahkik ile okuyanların hücceti şudur: İlk hemze hemze-i cem' olarak değerlendirilir. İkinci hemze ise 'imām' (إمام) kelimesinde yer alan asıl hemzedir. (Bu hâliyle) 'e'mimetun' (أئمة) kelimesi 'ef'iletun' (أفعلة) kalıbında ele alınır ve 'mīm' (م) harfi (sâkin kılınp) kesrası hemzeye nakledilir. (Harekesini hemzeye vermesinden dolayı) sâkin olan 'mīm' (م) ikinci 'mīm' (م) harfine

⁶³ Şehāvî, *Fethu'l-vaşid*, 2/301-302; Ebū Şāme, *İbrāzū'l-me'ānī*, 1/246-247.

⁶⁴ Ebū'l-Kāsim Maḥmūd b. 'Umer b. Muhammed ez-Zemaḥşerî, *el-Keşşāf'an haḳā'iki ğavāmiḳ'id'tenzil ve 'uyūn'l-eḳāvil fi vücihi't-te'vil*, çev. Muhammed Coşkun vd., Murat Sülün (ed.), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017, 3/32.

⁶⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/1195-1196.

⁶⁶ et-Tevbe 9/11.

idğām edilir. İkinci hemzeyi ‘ya’ (ي) harfine ibdâl ederek okuyanların hüccetine gelince, iki harekeli hemzenin peş peşe gelmesi kerih görülmüştür. Söz konusu ikinci hemze (‘e’ mimetun’ (أَمِّمَةٌ) kelimesindeki kesralı ‘mīm’ (م) harfinden hemzeye aktarılacak hareketin) kesra olmasından dolayı ‘ya’ (ي) harfine ibdâl edilmiştir. (‘E’ mimetun’ (أَمِّمَةٌ) kelimesindeki ‘mīm’ (م) harfinin sâkin kılınması ve ‘ya’ (ي) harfine dönüştürülen hemzenin sâkin olması sebebiyle) iki sâkin art arda gelmiş ve ilki (hemzeden çevrilen ‘ya’ (ي) harfi) harekelenmiştir.”⁶⁷

Görüldüğü üzere her iki vecîh de kıraat olarak kabul edilmiş ve hüccetleri ile izah edilmiştir. Dolayısıyla ilgili kelimedeki ikinci hemzenin ‘ya’ (ي) harfine ibdâlini kıraat vechi olarak kabul etmemek sağlıklı görünmemektedir.

‘Eimmeten’ (أَمِّمَةٌ) lafzında yer alan ikinci hemzenin ‘ya’ (ي) harfine ibdâl edilerek okunmasını kabul eden âlimlere gelince onlar, Şâṭibî’nin nazmında bu hususa yer vermesini dikkate almışlar ve bu vechin okunmasında herhangi bir beis görmemişlerdir.⁶⁸ Söz konusu bu tutum daha tutarlı görünmektedir. Zira bu vecîh her ne kadar *Hirzûl-emânî*’nin asıl aldığı kaynağa uymasa da Şâṭibî tarafından kendi eserinde zikredilmiştir. Dolayısıyla bu vechin Şâṭibî’nin Ehl-i Semâ için ziyade ettiği bir vecîh olarak değerlendirilmesi daha uygun olacaktır.⁶⁹

3.2. “Yebsuṭ” (بَسْطٌ) ve “Beṣṭaten” (بَسْطَةٌ) Kelimelerinin İbn Zekvân Rivâyetine Göre Okunuşu

Şâṭibî, ‘yebsuṭ’ (بَسْطٌ) ve ‘beṣṭaten’ (بَسْطَةٌ) kelimelerinin İbn Zekvân rivâyetine göre nasıl okunduğunu *ferṣu’l-ḥurûf* kısmında yer alan ‘Süretü’l-Baḳara’ başlığı altında beş yüz on beşinci beytin ikinci kısmında yer alan şu ifade ile ele almıştır:

⁶⁷ Huseyn b. Aḥmed b. Hâleveyh, *el-Hucce fi’l-kırā’ati’s-seb’*, thk. Aḥmed Ferid el-Mezîdî (Beyrüt: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2007), 96. Ayrıca bk. Ebû Muḥammed Mekkî b. Ebî Ṭâlib el-Ḳaysî, *Kitâbü’l-keşf ‘an vüçühil-kırā’ati’s-seb’ ve ‘ilelihâ ve hiccehâ* (Beyrüt: Müessesetü’r-Risâle, 2014), 1/498-500.

⁶⁸ Huseynî, *İḥâfî’l-beriyye*, 10 (54. beyit); ‘Alî Muḥammed eḍ-Ḍabbâ’, *Muḥtaṣaru bulûğil-emniye* (Beyrüt: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2015), 146-147; Ḍabbâ’, *İrşâdül-mürîd*, 77-78.

⁶⁹ Ayrıca bk. Ebû’l-Beḳâ’ Nürüddîn ‘Alî b. Usmân b. Muḥammed el-‘Uzrî İbnü’l-Ḳâşîh, *Sirâcü’l-ḳârî il-mübeddî ve tezḳârü’l-mülḳri il-münteḥî* (Dimaşk: Dâru’n-Nevâdir, 2013), 70.

وَقُلْ فِيهِمَا الْوَجْهَانِ قَوْلًا مُّوَصَّلًا⁷⁰

Müellif yukarıda yer alan beyitte İbn Zekvân ve Hallâd'ın (öl. 220/835) Bağara sûresi 245. âyette geçen 'yebsut' (يسط) kelimesini ve A'râf sûresi 69. âyette yer alan 'beštaten' (بسطة) kelimesini hem 'sîn' (س) harfi ile hem de 'sâd' (ص) harfi ile okuduğunu ifade etmiştir.⁷¹ Ancak *Ĥirzû'l-emânî*'nin asıl kaynağı *et-Teysîr*'de İbn Zekvân için 'beštaten' (بسطة) kelimesinde 'sadece sâd' (ص) harfi ile okunan vecîh zikredilmiştir.⁷² Muhtemeldir ki Şâṭibî bu vechi *et-Teysîr*'de yer almamasına rağmen, Dānî'nin *Cāmî'u'l-beyân*'da 'Alî b. es-Sefî'⁷³ (öl. [?]) tarikiyle İbn Zekvân'ın her iki sûrede de 'beštaten' (بسطة) kelimesini 'sîn' (س) harfi ile okuduğunu rivâyet etmesini dikkate almıştır.⁷⁴ Ancak bir kısım âlim *et-Teysîr*'i dikkate alan *Ĥirzû'l-emânî* tarihine göre İbn Zekvân için 'beštaten' (بسطة) kelimesinin 'sîn' (س) harfi ile okunmasını kabul etmemişlerdir.⁷⁵ Örneğin Cemzürî, Şâṭibî'nin *Ĥirzû'l-emânî*'de konuyla alakalı beytine işaret ederken her ne kadar onun İbn Zekvân'ın 'beštaten' (بسطة) kelimesini hem 'sîn' (س) harfi ile hem de 'sâd' (ص) harfi ile okuduğunu beyan ettiğini ifade etse de 'beštaten' (بسطة) kelimesinin 'sîn' (س) harfi ile okunmasını *Ĥirzû'l-emânî* tariki olmaması sebebiyle kabul etmemiştir.⁷⁶ İbnü'l-Cezerî ise Şâṭibî'nin dikkate aldığı kitabın tarihinde olmamasına rağmen bu vechi yer vermesine şaşırılmış ve bu şaşkınlığını şu satırlarla dile getirmiştir:

"Şâṭibî'nin kendi kitabının ve Dānî'nin *et-Teysîr*'inin tariki olmamasına rağmen bu konuda karar kılması ve *et-Teysîr*'de (İbn Zekvân için) zikredilen Naḳkaş tarihini terk etmesi ne ilginçtir. İşte bu mesele onun *et-*

⁷⁰ Şâṭibî, *Ĥirzû'l-emânî*, 52 (515. beyit).

⁷¹ Kâḍî, *el-Vâfi*, 182.

⁷² Dānî, *et-Teysîr*, 317.

⁷³ Bk. İbnü'l-Cezerî, *Gāyetü'n-nihāye*, 1/471.

⁷⁴ Dānî, *Cāmî'u'l-beyân fi'l-ḳunā'ati's-seb'*, thk. Muḥammed Şadūḳ el-Cezāirî (Beyrüt: Dāru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 423.

⁷⁵ Örneğin bk. Hüseyinî, *İḥāfî'l-beriyye*, 19 (113. beyit); Yûsuf Efendîzâde, "Ecvibetü Yûsuf Efendîzâde 'alâ 'iddeti mesâil mimmâ yete'allaku bi vücûhi'l-Ḳur'ân", 355-357; Ḍabbâ', *Muḥtaşaru bulûḡi'l-emniyye*, 201; Ḍabbâ', *İrşâdü'l-mürîd*, 194-195; Kâḍî, *el-Vâfi*, 182; Hâşim b. Muḥammed el-Mağribî, *Ḥişnu'l-ḳârî fi ihtilâfi'l-maḳârî* (Manisa: Manisa İl Halk Kütüphanesi, nr. 45 Hk 4546), 208b, 239a.

⁷⁶ Suleymân b. Hüseyin b. Muḥammed el-Cemzürî, *el-Fetḥu'r-rahmân şerḥu Kenzî'l-me'ânî*, thk. Şerif Ebû'l-Alâ el-'Adevî (Beyrüt: Dāru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 129-130.

Teysir'in tarihlerinin dışına çıktığı bir meseledir. Bu husus bilinmeli ve dikkat edilmelidir.⁷⁷

İbnü'l-Cezerî'nin yaptığı değerlendirmeler her ne kadar doğru olsa da o, bu vechin okunmayacağına dair herhangi bir ifade kullanmamıştır. Bu nedenle İbnü'l-Cezerî'nin bu değerlendirmeler sonucunda Şâṭibî'nin eserinde İbn Zekvân için yer verdiği 'bestâten' (بسطة) kelimesinin 'sîn' (س) harfi ile okunan vechini menettiği şeklinde anlaşılmalıdır.⁷⁸

Bir diğer grup âlim ise Şâṭibî'nin *Hirzû'l-emânî*'de İbn Zekvân için 'bestâten' (بسطة) kelimesinin 'sîn' (س) harfi ile okunan vechine de yer verdiğini ifade ederek *Hirzû'l-emânî* tarihine göre bu vechi okumada herhangi bir beis görmemişlerdir. Zira nazmın zâhiri de bu şekildedir. Dolayısıyla onlar bu vechin Şâṭibî tarafından yapılan ziyade olduğunu ifade etmişlerdir.⁷⁹ Örneğin Hâlicî 'bestâten' (بسطة) kelimesinin *Hirzû'l-emânî*'ye göre 'sîn' (س) harfi ile de okunabileceğini şu şekilde izah etmiştir:

"Neden *Hirzû'l-emânî*'nin gerektirdiği şekilde okuyorsun?" diye sorarsan şöyle derim: ('Yebsuṭ' [بيسط] kelimesini) ve ('bestâten' [بسطة] kelimesini) hem 'sîn' (س) harfi ile hem de 'sâd' (ص) harfi ile okuyorum. Çünkü her iki kelime de bu şekilde okunagelmıştır. Şâṭibî de ('bestâten' [بسطة] kelimesinin) 'sîn' (س) harfi ile okunuşuna dair herhangi bir zayıflığa dikkat çekmemiştir.⁸⁰

Hâlicî'nin yukarıda verilen değerlendirmelerinin daha sağlıklı olduğunu ifade etmek gerekir. Zira *et-Teysir*'de yer almasa da Şâṭibî'nin eserinde İbn Zekvân için 'bestâten' (بسطة) kelimesinin 'sîn' (س) harfi ile okunan vechine yer vermesi, bu vechin okunmayacağı/okunamayacağı anlamına gelmemelidir. Aksine bu husus Şâṭibî'nin *et-Teysir*'e ziyade ettiği bir vecih olarak değerlendirilmelidir. Aksi takdirde Şâṭibî'nin *et-Teysir*'e ziyade ettiği veya *et-Teysir*'den ihtiyâr ettiği meselelerin kabu-

⁷⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 4/2209.

⁷⁸ Abdüşşekür, *et-Taḥrîrât*, 67.

⁷⁹ Örneğin bk. İbnü'l-Kâşîş, *Sirâcü'l-kâri i'l-mübtedî*, 193; Muhammed b. Sâlim en-Nürî Ebül-Hasen eş-Şafâkusî, *Ġaysü'n-nef fi'l-kırâ'âti's-seb' (Sirâcü'l-kâri i'l-mübtedî ve tezķaru'l-mülķri i'l-müntehî'nin hâmişinde)* (Dimaşķ: Dâru'n-Nevâdir, 2013), 88.

⁸⁰ Hâlicî, *Hallü'l-müşķilât*, 50-51.

lü mümkün olmayacak ve bu takdirde kendisinin *et-Teysîr*'e eklemeler yaptığını açık bir şekilde ifade etmesinin bir anlamı kalmayacaktır.⁸¹

Türkiye'deki kıraat tedrisatında *et-Teysîr*'i takip ettiğini ifade edenler tahrîrâta konu olan yerlerde bazen Şâṭibî'nin *et-Teysîr*'e ziyadelerine yer vermiş bazen de bu ziyadeleri kabul etmemiştir. Örneğin Türkiye'deki kürrâselere (kıraat vecihlerini içeren yazılı şemalar) veya matbu eserlere bakıldığında Şâṭibî'nin *et-Teysîr*'de olmamasına rağmen 'eimmeten' (أئمة) lafzında yer alan ikinci hemzenin 'ya' (ي) harfine ibdâl edilerek okunmasına yer vermesi kabul görmemiştir.⁸² Muhtemeldir ki onlar da bu hususu 'خروج عن طريقه' olarak değerlendirmiştir. Ancak yine aynı çalışmaların Şâṭibî'nin *Hirzû'l-emânî*'de İbn Zekvân için 'bestâten' (بسطة) kelimesinin 'sîn' (س) harfi ile okunan vechine yer vermesini kabul ettiği görülür.⁸³ Benzer bir durum tahrîrâta alakalı müstakil eser yazan müelliflerde de mevcuttur. Örneğin Huseynî *İthâfî'l-beriyye*'sinde, Ḍabbâ' ise *İrşâdü'l-mürîd* adlı şerhinde Şâṭibî'nin *et-Teysîr*'de olmamasına rağmen 'eimmeten' (أئمة) lafzında yer alan ikinci hemzenin 'ya' (ي) harfine ibdâl edilerek okunmasına yer vermesinde herhangi bir beis görmemişlerdir.⁸⁴ Ancak her iki âlim Şâṭibî'nin *Hirzû'l-emânî*'de İbn Zekvân için 'bestâten' (بسطة) kelimesinin 'sîn' (س) harfi ile okunan vechine yer vermesini 'خروج عن طريقه' olarak değerlendirmişlerdir.⁸⁵ Hâlicî'de ise durum bunun tam tersidir. O, Şâṭibî'nin *et-Teysîr*'de olmamasına rağmen 'eimmeten' (أئمة) lafzında yer alan ikinci hemzenin 'ya' (ي) harfine ibdâl edilerek okunmasına yer vermesini 'خروج عن طريقه' olarak değerlendirirken onun *Hirzû'l-emânî*'de İbn Zekvân için 'bestâten' (بسطة) kelimesinin 'sîn' (س) harfi ile okunan vechine yer vermesini kabul etmiştir.⁸⁶ Söz konusu her iki tutumun da çelişkili olduğu açıktır. Zira ya her iki örnek de 'خروج عن طريقه' olarak değerlendirilmeli ya da Şâṭibî'nin *et-Teysîr*'e ziyadesi ola-

⁸¹ Şâṭibî, *Hirzû'l-emânî*, 7 (69. beyit).

⁸² Örneğin bk. Ali Şahin, *el-Münezzel fi'l-ḳur'âti'l-'aşr min tariḳayit-Teysîr ve't-Taḥbîr* (İstanbul: Hayrat Neşriyat, 2016), 187.

⁸³ Örneğin bk. Şahin, *el-Münezzel fi'l-ḳur'âti'l-'aşr*, 158.

⁸⁴ Huseynî, *İthâfî'l-beriyye*, 10 (54. beyit); Ḍabbâ', *Muḥtaşaru bulūḡi'l-emmiye*, 146-147; Ḍabbâ', *İrşâdü'l-mürîd*, 77-78.

⁸⁵ Örneğin bk. Huseynî, *İthâfî'l-beriyye*, 19 (113. beyit); Ḍabbâ', *Muḥtaşaru bulūḡi'l-emmiye*, 201; Ḍabbâ', *İrşâdü'l-mürîd*, 194-195.

⁸⁶ Hâlicî, *Hallü'l-müşkilât*, 50-51, 69.

rak ele alınmalıdır. Dolayısıyla hem Türkiye’de *ķırā’āt-i seb’a*’nın takip edildiği eserlerin tahrîrât bağlamında tekrar gözden geçirilmesi hem de her bir âlimin tahrîrâta konu olan örneklerde tutarlı bir görüş serdedip serdetmediğinin akademik anlamda incelenmesi anlamlı olacaktır.

Sonuç

Çalışmada ilk olarak *Ĥirzûl-emānî* özelinde yazılan tahrîrât çalışmalarına yer verilmiştir. Bu bağlamda hem mensur hem de manzum eserlerin kaleme alındığına dikkat çekilerek daha önce tespit edilmeyen bazı eserler bu listeye eklenmiştir.

Makalede ikinci olarak tahrîrâta konu olan ‘eimmeten’ (ائمة), “yebsuť” (يبسط) ve “bestaten” (بسطة) kelimelerinin okunuşu bağlamında *Ĥirzûl-emānî* üzerine yazılan tahrîrât eserleri ve bazı şerhler incelenmiş ve söz konusu bu çalışmaların bir bütünlük arz etmediği tespit edilmiştir. Örneğin Halef el-Huseynî *İthāfîl-beriyye*’sinde, Dabbā’ ise *İrşādü’l-mürîd* adlı şerhinde Şāṭibî’nin *et-Teyṣîr*’de olmamasına rağmen ‘eimmeten’ (ائمة) lafzında yer alan ikinci hemzenin ‘ya’ (ي) harfine ibdâl edilerek okunmasına yer vermesinde bir problem görmemiştir. Fakat her iki âlim Şāṭibî’nin *Ĥirzûl-emānî*’de İbn Zekvân için ‘bestaten’ (بسطة) kelimesinin ‘sîn’ (س) harfi ile okunan vechine yer vermesini ‘خروج عن طريقه’ olarak değerlendirmiştir. Halîcî ise Şāṭibî’nin *et-Teyṣîr*’de olmamasına rağmen ‘eimmeten’ (ائمة) lafzında yer alan ikinci hemzenin ‘ya’ (ي) harfine ibdâl edilerek okunmasına yer vermesini ‘خروج عن طريقه’ olarak değerlendirirken onun *Ĥirzûl-emānî*’de İbn Zekvân için ‘bestaten’ (بسطة) kelimesinin ‘sîn’ (س) harfi ile okunan vechine yer vermesini kabul etmiştir. Bu çelişkili durumun Türkiye’de takip edilen kıraat tedrisatında da olduğu gözlemlenmiştir. Zira Türkiye’de *et-Teyṣîr*’i takip ettiğini ifade edenler tahrîrâta konu olan yerlerde bazen Şāṭibî’nin *et-Teyṣîr*’e ziyadelerine yer vermiş bazen de bu ziyadeleri kabul etmemiştir. Örneğin Türkiye’deki kürrâselere ve matbu eserlere bakıldığında Şāṭibî’nin *et-Teyṣîr*’de olmamasına rağmen ‘eimmeten’ (ائمة) lafzında yer alan ikinci hemzenin ‘ya’ (ي) harfine ibdâl edilerek okunmasına yer vermesi kabul görmemiştir. Fakat yine aynı kaynaklarda Şāṭibî’nin *Ĥirzûl-emānî*’de

İbn Zekvân için 'beštaten' (بسطة) kelimesinin 'sîn' (س) harfi ile okunan vechine yer vermesi kabul edilmiştir. Bu çerçevede hem Türkiye'de *ķırā'āt-i seb'a*'nın takip edildiği eserlerin tahrîrât bağlamında tekrar gözden geçirilmesi hem de her bir âlimin tahrîrâta konu olan örneklerde tutarlı bir görüş serdedip serdetmediğinin akademik anlamda incelenmesi teklif edilmiştir.

Kaynakça

- Akdemir, Mustafa Atilla. "Kıraat İlminde Tahrîrât Meselesi". *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2018), 83-112.
- Cemzürî, Suleymân b. Huseyn b. Muḥammed. *el-Fethu'r-rahmân şerhu Kenzi'l-me'ânî*. thk. Şerîf Ebû'l-'Alâ el-'Adevî. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Cemzürî, Suleymân b. Huseyn b. Muḥammed. *Kenzü'l-me'ânî bi-tahrîri ħirzi'l-emânî*. thk. 'Abdülaẓîm b. İbrâhîm b. 'Abdilḥalîm. Qāhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2012.
- Ḍabbâ', Muḥammed 'Alî. *el-İdâe fi beyâni uşûli'l-ķırâ'e*. Qāhire: el-Mektebetü'l-Ezher, 1999.
- Ḍabbâ', 'Alî Muḥammed. *İrşâdü'l-mürîd ilâ maķşûdi'l-ķaşîd*. Qāhire: Dâru İbn Keşîr, 2014.
- Ḍabbâ', 'Alî Muḥammed. *Muḥtaşaru bulûġi'l-emniyye*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2015.
- Dânî, Ebû 'Amr 'Uşmân b. Sa'îd. *Câmi'u'l-beyân fi'l-ķırâ'âti's-seb'*. thk. Muḥammed Şadûķ el-Cezâirî. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Dânî, Ebû 'Amr 'Uşmân b. Sa'îd. *et-Teyşîr fi'l-ķırâ'âti's-seb'*. thk. Ferîd Muḥammed b. 'Azzûz. Dımaşķ: Dâru İbn Keşîr, 2. Basım, 2016.
- Ebyârî, Muḥammed b. Muḥammed Hilâlî. *Ribḥu'l-mürîd fi tahrîrâti's-Şâtıbiyye*. Tântâ: Dâru's-Şahâbe, 2002.
- Eşķâfî, Aḥmed b. 'Umer el-Ḥanefî. *Ecvîbetü'l-mesâili'l-müşķilât fi 'ilmi'l-ķırâ'ât*. thk. Emin Muḥammed Aḥmed eş-Şenķîfî. Riyâd: Dâru Kunûz, 2008.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muḥammed b. Ya'kûb b. Muḥammed. *el-Kâmûsü'l-muḥî*. thk. Mektebetü taḥķķî't-türâs fi Müesseseti'r-Risâle. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2005.

- Ḥāleveyh, Ḥuseyn b. Aḥmed b. *el-Ḥucce fi'l-ḵırā'āti's-seb'*. thk. Aḥmed Ferīd el-Mezīdī. Beyrūt: Dāru'l-Kütübī'l-İlmiyye, 2. Basım, 2007.
- Ḥalīcī, Muḥammed b. 'Abdirrahmān. *Ḥallül-müşkilāt ve tevḏīhu't-tahrīrāt fi'l-ḵırā'āt*. İskenderiyye: Maṭba'a Medrese Muḥammed 'Alī, 2. Basım, 1939.
- Ḥalīcī, Muḥammed b. 'Abdirrahmān. *Şerḥu müḵarribi't-tahrīr li'n-Neşri ve't-Tahbīr*. thk. İhāb Fikrī-Ḥālid Ḥasen Ebū'l-Cūd. Ḳāhire: el-Mektebetü'l-İslāmiyye, 2009.
- Ḥalīcī, Muḥammed b. 'Abdirrahmān. *Ḥallül-müşkilāt ve tevḏīhu't-tahrīrāt fi'l-ḵırā'āt*. thk. Ḥasen b. 'Abdilkādir el-Merātī en-Nīcerī. Riyāḍ: Dāru Edvāi's-Selef, 2007.
- Ḥanbelī, Muḥammed b. Aḥmed b el-Mevşilī. *Kenzü'l-me'ānī fi şerḥi Ḥırzi'l-emānī*. Dımaşq: Dāru'l-Ġavşānī-Dāru'l-Berake, 2012.
- Ḥuseynī, Ḥasen b. Ḥalef. *İthāfū'l-berıyye bi tahrīri's-Şaṭıbiyye*. thk. Cemāl Şeref. Tāntā: Dāru's-Şahābe, 2003.
- İbn Manzūr, Cemālüddīn Muḥammed b. Mūkerrem. *Lisānu'l-'arab*. 15 Cilt. Beyrūt: Dāru Şādır, ts.
- İbnü'l-Cezerī, Muḥammed b. Muḥammed b. 'Alī b. Yūsuf. *Ġāyetü'n-nihāye fi tabaḵāti'l-ḵurrā'*. thk. G. Bergstraesser. 2 Cilt. Beyrūt: Dāru'l-Kütübī'l-İlmiyye, 2006.
- İbnü'l-Cezerī, Muḥammed b. Muḥammed b. 'Alī b. Yūsuf. *Ṭayyibetü'n-neşr fi'l-ḵırā'āti'l-'aşr*. thk. Eymen Ruşḏī Suveyd. Dımaşq: Dāru'l-Ġavşānī, 2. Basım, 2013.
- İbnü'l-Cezerī, Muḥammed b. Muḥammed b. 'Alī b. Yūsuf. *el-Mesāilü't-tebrīziyye*, thk. 'Abdülazīz Temīm ez-Zu'bī. Medīne: Elif Lām Mīm Yay., 2016.
- İbnü'l-Cezerī, Muḥammed b. Muḥammed b. 'Alī b. Yūsuf. *en-Neşr fi'l-ḵırā'āti'l-'aşr*. thk. Eymen Ruşḏī Suveyd. 5 Cilt. Dımaşq: Dāru'l-Ġavşānī, 2019.
- İbnü'l-Ḳāşıḡ, Ebū'l-Beḵā' Nūruddīn 'Alī b. 'Uşmān b. Muḥammed el-'Uzrī. *Sirācü'l-ḵārī'l-mübtedī ve tezḵāru'l-müḵrı'l-müntelī*. Dımaşq: Dāru'n-Nevādir, 2013.
- Ḳāḏī, 'Abdülfeṭṭāḥ 'Abdülġanī. *el-Vāfi fi şerḥi's-Şaṭıbiyye*. Ḳāhire: Dāru's-Selām, 2015.
- Kaşṭallānī, Şihābüddīn Aḥmed b. Muḥammed. *Muḥtaşaru'l-fetḥi'l-mevāhibi fi menāḵıbi'l-İmām eş-Şaṭıbī*. thk. Muḥammed Ḥasen 'Akīl Mūsā. Cidde: el-Cemā'atü'l-Ḥayriyye, 1995.

- Ḳaysī, Ebū Muḥammed Mekki b. Ebī Ṭālib. *Kitābū'l-keşf 'an vüccihī'l-ḳırā'āti's-seb' ve 'ilelihā ve ḥiccehā*. Beyrūt: Müessesetü'r-Risāle, 2014.
- Ḳıfṭī, Cemāluddīn Ebū'l-Ḥasen 'Alī b. Yūsuf. *İnbāhü'r-ruvāt 'alā enbāhi'n-nühāt*. thk. Muḥammed Ebū'l-Faḍl İbrāhīm. 4 Cilt. Ḳāhire: Dāru'l-Kütüb, 1973.
- Koyuncu, Recep. “Yöntem ve Mahiyeti İtibariyle Kıraat İlminde Tahrirât Geleneği: İbnü'l-Cezerî Örneği”. *Uluslararası İbnü'l-Cezerî Sempozyumu*. <https://mushaflariinceleme.diyabet.gov.tr/Documents/TEBLİĞ%20-%20DR.%20ÖĞR.%20ÜYESİ%20RECEP%20KOYUNCU.pdf>, (Erişim: 14.08.2021), 1-21.
- Koyuncu, Recep. *Kıraat İlminde Tahrirât: Mustafa el-İzmirî ve 'Umdetü'l-İrfân Adlı Eseri (Edisyon Kritik)*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021.
- Mağribî, Gâde bnt. 'Abdilmütekebbir b. Şâdiḳ. *Muğni'l-ḳurrā' fî şerḥi Muḥtārī'l-iḳrā'* (min bâbi vaḳfi Ḥamza ve Hişâm 'ale'l-hemz ilâ 'āhiri'l-kitāb): Dirāse ve Taḥḳiḳ. Mekke: Ümmu'l-Ḳurā, Kulliyetu'd-De'va ve Uşûli'd-Dīn, Yüksek Lisans Tezi, 1434/2012.
- Mağribî, Hâşim b. Muḥammed. *Hışnu'l-ḳārī fî ihtilāfi'l-maḳārī*. Manisa: Manisa İl Halk Kütüphanesi, nr. 45 Hk 4546.
- Maḳdisî, 'Abdürrahmān b. İsmā'īl Ebū Şāme. *İbrāzū'l-me'ānī min Hırzi'l-emānī*. 2 Cilt. Ṭaṇṭā: Dāru'ş-Şahābe, 2009.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*. Ankara: Otto Yayınları, 2016.
- Maşalı, Mehmet Emin. “Kur'ân Kıraatinde ve Kitabesinde Türkiye'nin Durumu”. *Tecvid Çalıştayı*. Kastamonu (04-08.11.2015), 1-24.
- Neşşār, 'Amr b. Ḳāsım b. Muḥammed. *el-Mükerrar fīmā tevātera mine'l-ḳırā'āti's-seb' ve teḥarrar*. thk. Aḥmed Maḥmūd 'Abdussemī'. Beyrūt: Dāru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001.
- Öge, Ali. “Amasyalı Âlim Yusuf Efendizâde'nin Kıraat İlmine Dair Eserlerinin İncelenmesi”. *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu*. 1/187-194. Amasya: y.y., 2017.
- Pilgır, Eren. *Kıraat Edebiyatında ve Tedrisatında Manzum Eser Geleneği: Hırzu'l-Emānî Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Pilgır, Eren. “Hırzu'l-Emānî'nin Kıraat Tedrisatındaki Serencamı”. *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi* 62/1 (2021), 251-268.

- Pilgir, Eren. “Recep Koyuncu. Kıraat İlminde Tahrîrât: Mustafa el-İzmîrî ve ‘Umdetü’l-‘İrfân Adlı Eseri (Edisyon Kritik)”. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021, 264 Sayfa”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 60:60 (2021), 259-262.
- Şafâkusî, Muḥammed b. Sâlim en-Nürî Ebü’l-Ḥasen. *Ġaysü’n-nef’ fi’l-ķırâ’âtî’s-seb’ (Sîrâcü’l-ķârî’i’l-mübtedî ve tezkâru’l-mükri’i’l-müntehî’nin hâmişinde)*. Dımaşķ: Dâru’n-Nevâdir, 2013.
- Şehâvî, ‘Alemüddîn Ebü’l-Ḥasen ‘Alî b. Muḥammed. *Fethu’l-vaşîd fi şerhi’l-ķaşîd*. thk. Muḥammed İdrîsî eṭ-Ṭâhirî. Riyâd: Mektebetü’r-Ruşd, 2. Basım, 2005.
- Semennüdü, İbrâhîm b. ‘Alî Şehâte. “Devâ’iyü’l-meserra fi’l-evcühî’l-‘aşriyyeti’l-müharrara min tariķayi’ş-Şâṭbiyye ve’ d-Dürra”. *Câmi’u’l-hayrât fi tecvîdi ve tahrîri evcühî’l-ķırâ’ât*. haz. Yâsir İbrâhîm el-Mezrûî. Kuveyt: Vezâratü’l-Evkâf, 2007.
- Şahin, Ali. *el-Münezzel fi’l-ķırâ’âtî’l-‘aşr min tariķayi’t-Teysîr ve’t-Taḥbîr*. İstanbul: Hayrat Neşriyat, 2016.
- Şâṭibî, Ebü Muḥammed el-Ķâsım b. Fîrruh. *Ḥirzü’l-emânî ve vechü’t-tehânî*. thk. Eymen Ruşdi Suveyd. Dımaşķ: Dâru’l-Ġavşânî, 2. Basım, 2013.
- Şenķîṭî, ‘Abdürrahîm b. ‘Abdillâh. “Ḥâlâtü’ş-Şâṭbiyye me’a’t-Teysîr”. *Mecelletü Ma’hedî’l-İmâm eş-Şâṭibî li’d-dirâsâti’l-Ķur’âniyye* 9/9 (2010), 13-38.
- Tilimsânî, Aḥmed b. Şâbit eş-Şerîf. *er-Risâletü’l-ġarrâ’ fi tertibi vucühî’l-ķurrâ’*. thk. ‘Abdulazîm Maḥmüd ‘İmrân. Ķâhire: Mektebetu Evlâdi’ş-Şeyḫ li’t-Turâş, 2006.
- Tugantay, Mustafa. *Ali el-Mansûrî, Kıraat İlmindeki Yeri ve Tahrîru’t-Turuk ve’r-Rivâyât Adlı Eserin Tahlili*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Türkmen, Ömer. “Türkiye’deki Kıraat Tedrisatına Eleştirel Bir Yaklaşım”. *İslâmî İlimler Dergisi* 16/2 (2021), 89-102.
- ‘Uşmân, ‘Âmir Seyyid vd., *Tenķîḫü fethi’l-ķerîm fi tahrîri evcühî’l-Ķur’âni’l-‘azîm*. thk. Muḥammed Temîm ez-Zu’bî. Beyrüt: Müessesetü’d-Ḍuḫâ, 2017.
- Yûsuf Efendîzâde. “Ecvibetü Yûsuf Efendîzâde ‘alâ ‘iddeti mesâil mimmâ yete’allaķu bi vucühî’l-Ķur’ân”. thk. ‘Umer Ḥamdân, *Mecelletü Ma’hedî’l-İmâm eş-Şâṭibî li’d-dirâsâti’l-Ķur’âniyye* 16/16 (2008), 303-403.
- Zehebî, Ebü ‘Abdillâh Muḥammed b. Aḥmed b. ‘Uşmân. *Siyeru a’lâmi’n-nûbelâ’*.

- thk. Beşşār 'Avvād-Muḥibbī Hilāl. 29 Cilt. Beyrūt: Müessesetü'r-Risāle, 1984.
- Zemaḥşerī, Ebū'l-Ḳāsım Maḥmūd b. 'Umer b. Muḥammed. *el-Keşşāf 'an ḥaḳā'iki ğavāmiḍi't-tenzıl ve 'uyūni'l-eḳāvıl fī vücühi't-te'vil*. çev. Muhammed Coşkun vd., Murat Sülün (ed.). 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- Zu'bī, Muḥammed Temīm. *Teysīru'l-fettāhi'l-'alīm şerḥu tenḳīhi Fetḥi'l-Kerīm fī tahriri evcühi'l-Ḳur'āni'l-'aẓīm*. Beyrūt: Muessesetü'd-Ḍuḥā, 2018.

Dergimizde
İSNAD ATIF SİSTEMİ
yazım kuralları geçerlidir.
<https://www.isnadsistemi.org/>