



# DİN VE BİLİM

Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi  
Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences

e-ISSN: 2667-7717

YIL/YEAR: 2021

CİLT/ VOLUME: 4

SAYI/NUMBER: 2

## Eyyûbîler Döneminde Fıkıh Eğitimi

*Abdulğalip ASLAN*

## İbn Ebü'l-İzz'in Kur'an'ın Kur'an'la Tefsir Metoduna Yaklaşımı

*Esat ÖZCAN*

## Kur'an Tilavetinde Lahn Olgusu: *el-Mûdih fi't-Tecvîd* Örneği

*Muhammet Lütfü TATLISU*

## Metindilbilimsel Bir Analiz: Kalem Sûresi'nde Eşdizimler

*Fatih SARI*

## Molla Zahir Tendûrekî'nin Tasavvufî Kişiliği ve Divânı

*Yusuf SALMAZZEM*

## Sadru'l-İslâm Dönemi Şiirlerinde Tevhit ve Hz. Peygamber Teması

*Ebubekir MATPAN*

## Şi'bu Ebî Tâlib'teki Boykot

*Erol YAPRAKDAL*

## Kitap Tanıtımı: Mahsum Aytepe. *İslâm Düşüncesinde Ehl-i Kible ve Tekfir*

*Abdurrahman TARHAN*

## Sempozyum Tanıtımı: Uluslararası İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı III (XII.-XIX. Yüzyıllar Arası)

*Şuheda Belkıs BARAK*



# Din ve Bilim

Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi  
Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences

Yıl/Year: 2021 Cilt/Volume:4 Sayı/Number:2 e-ISSN: 2667-7717

## KAPSAM

Dinî Araştırmalar/İslam Araştırmaları

## PERİYOT

Yılda 2 Sayı (30 Haziran & 31 Aralık)

## BASIM TARİHİ

31 Aralık 2021

## YAYIN DİLİ

Türkçe, İngilizce & Arapça

## SCOPE

Religious Studies/Islamic Studies

## PERIOD

Biannually (30 June & 31 December)

## PUBLICATION DATE

December 31, 2021

## LANGUAGE of PUBLICATION

Turkish, English & Arabic

Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, *sürekli yayınlanan uluslararası hakemli bilimsel ve akademik bir dergidir.*

Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences is an *periodical international peer-reviewed scientific and academic Journal.*

Her Makale, İngilizce başlık, öz (en az 150 kelime), anahtar kelimeler ve İSNAD atıf sistemine uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

All Articles contain an English title, an abstract (at least 150 words), keywords, and a bibliography prepared with the Isnad Citation Style

## YÖNETİM YERİ VE ADRESİ / EXECUTİVE OFFICE

Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Muş, 49250, Türkiye  
Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250, Turkey

Mail to : [dinbil@alparslan.edu.tr](mailto:dinbil@alparslan.edu.tr)

Tel: (90 436) 249 4949

<http://dergipark.gov.tr/dinbil>



# Din ve Bilim

Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi  
Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences

Yıl/Year: 2021

Cilt/Volume:4

Sayı/Number:2

e-ISSN: 2667-7717

## Yayıncı/Publisher

Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

## Sahibi/Owner

Prof. Dr. Fethi Ahmet POLAT

## Genel Yayın Yönetmeni/Editor in Chief

Prof. Dr. Murat SERDAR

## Editör/Editor

Dr. Öğr. Üyesi Ayhan ERCÜMENT

## Alan Editörleri / Field Editors

### Temel İslam Bilimleri Bölüm Editörü

Editor of Basic Islamic Sciences Department

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ARCA

### Felsefe ve Din Bilimleri Bölüm Editörü

Editor of Philosophy and Religious Sciences Department

Doç. Dr. Teceli KARASU

### İslam Tarihi ve Sanatları Bölüm Editörü

Editor of Islamic History and Arts Department

Dr. Öğr. Üyesi Recep YILMAZ

## YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Murat SERDAR	Muş Alparslan Üniversitesi
Prof. Dr. Abdülcelil BİLGİN	İnönü Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Mehmet BİRSİN	İnönü Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Recep ASLAN	Gaziantep Üniversitesi - Türkiye
Doç. Dr. Mehmet DALKILIÇ	Kayseri Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Yusuf BATAR	İnönü Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Mehmet Kamil COŞKUN	Hacı Bayram Veli Üniversitesi - Türkiye
Doç. Dr. Mahsum AYTEPE	Muş Alparslan Üniversitesi-Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Yusuf AYDIN	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Doç. Dr. Cahit KARAALP	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Mesut YİĞİT	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Yılmaz CEYLAN	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Ertuğrul CESUR	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Hasan HARMANCI	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye

## DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Fethi Ahmet POLAT	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. İhsan TOKER	Ankara Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Nurullah KURT	Kuveyt Üniversitesi - Kuveyt
Prof. Dr. Nesim DORU	Mardin Artuklu Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Mustafa KARAGÖZ	Erciyes Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Şeyhmus DEMİR	Gaziantep Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCI	Siirt Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Mehmet PAÇACI	Ankara Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Mehmet DAĞ	Atatürk Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Emin ÇELEBİ	İnönü Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Murat KAYRI	Yüzüncü Yıl Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ	Yakın Doğu Üniversitesi - KKTC
Prof. Dr. Cemil ORUÇ	İnönü Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. İsmail Çalışkan	Ankara Üniversitesi - Türkiye

## HAKEM KURULU / REFEREE BOARD

*Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

*Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences* uses double-blinded review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.

## İNGİLİZCE DİL EDİTÖRLERİ / ENGLISH LANGUAGE EDITORS

Arş. Gör. İbrahim YILDIZ – Arş. Gör. Arda DİNÇER

## ARAPÇA DİL EDİTÖRLERİ / ARABIC LANGUAGE EDITORS

Dr. Mahmood GAWSANI – Dr. Hicham AI MUWALLAT

## Dizgi ve Mizanpaj

Arş. Gör. Şaban ARGUN

## DİZİNLEME BİLGİLERİ / ABSTRACTING AND INDEXING SERVICES

	<b>İSAM</b>		<b>ASOS Index</b>		<b>Google Scholar</b>
	<b>İlahiyat Atıf Dizini</b>		<b>Bielefeld Academic Search Engine (BASE)</b>		

Yazılarda ifade edilen görüş ve düşünceleryazarlarının kişisel görüşleri olup derginin ve bağlı bulunduğu kurumun görüşlerini yansıtmaz.

The opinions and views expressed in papers published on the journal belong only to its author(s) and do not necessarily reflect the views of journal and its Publisher.



## Din ve Bilim

Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi  
Sürelî Yayınlanan, Uluslararası Hakemli Bilimsel ve Akademik Elektronik Dergi



Cilt:4 Sayı:2 – Vol:4 Issue:2

### İÇİNDEKİLER /CONTENTS

Yazar / Author	Makale / Article	Sayfa No
Ayhan ERCÜMENT	Editörden / Editorial	149
Abdulğalip ASLAN	Eyyûbîler Döneminde Fıkıh Eğitimi Fiqh Education in the Ayyubid Period	150-175
Esat ÖZCAN	İbn Ebü'l-İzz'in Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsir Metoduna Yaklaşımı The Understanding of Ibn Abu'l-'Iz of Interpreting the Qur'an with the Qur'an	176-193
Muhammet Lütfü TATLISU	Kur'ân Tilavetinde Lahn Olgusu: <i>el-Mûdih fi't-Tecvîd</i> Örneği The Phenomenon of "Lahn" in the Recitation of Quran: The Example of <i>al-Mûdih fi al-Tajwid</i>	194-213
Fatih SARI	Metindilbilimsel Bir Analiz: Kalem Sûresi'nde Eşdizimler A Textlinguistic Analysis: Collocations in Surah Al-Qalam	214-234
Yusuf SALMAZZEM	Molla Zahir Tendûreki'nin Tasavvufî Kişiliği ve Divânı Molla Zahir Tendureki's Sufistic Personality and His Sufistic Diwan	235-250
Ebubekir MATPAN	Sadru'l-İslâm Dönemi Şiirlerinde Tevhit ve Hz. Peygamber Teması Tawhid and The Prophet Theme In Sadru'l-Islamic Period Poems	251-263
Erol YAPRAKDAL	Şi'bu Ebî Tâlib'teki Boykot The Boycott of Shi'bu Abi Talib	264-284
Abdurrahman TARHAN	Kitap İncelemesi: Mahsum Aytepe. <i>İslâm Düşüncesinde Ehl-i Kible ve Tekfir</i> . İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2019	285-290
Şuheda Belkıs BARAK	Sempozyum Tanıtımı: Uluslararası İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı III (XII.-XIX. Yüzyıllar Arası) (28-29 Mayıs 2021, Muş)	291-298
Yayın Politikası	<i>Editorial Policies</i>	299-301

#### Okuyucu Mektupları / Letters

Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi'nde yayımlanan çalışmalar hakkındaki değerli görüşlerinizi, yorumlarınızı ve önerilerinizi lütfen dergi editörüne iletiniz.

Dr. Öğr. Üyesi Ayhan ERCÜMENT - dinbil@alparslan.edu.tr



## Editörden

Değerli okurlarımız,

Yayın hayatında 4. yılını geride bırakan Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi Din ve Bilim'in, 4. cilt 2. sayısını sizlere takdim etmenin sevinci içindeyiz.

Aralık 2021 sayısı için değerlendirilmek üzere dergimize 11 araştırma makalesi, 1 sempozyum tanıtım yazısı 1 de kitap incelemesi yazısı gönderilmiştir. 1 araştırma makalesi ön değerlendirme kararı doğrultusunda 3 makale de değerlendirme süreci tamamlanmadığından dolayı yayın sürecine alınamamıştır. Buna göre bu sayımızda 7 araştırma makalesini, 1 sempozyum tanıtım yazısını ile 1 kitap incelemesini dikkatlerinize sunuyoruz. Dergimize gelen makale sayısı ne olursa olsun, dergimizin yayın politikası ve etik ilkeleri doğrultusunda hareket etme kararlılığımızdan uzaklaşmamayı şiar edindiğimizi belirtmek isterim. Şüphesiz niceliğin büyük bir öneme sahip olduğu akademik dünyada akademisyenlerin dergi tercihlerinde belirleyici temel etmen, derginin tarandığı ulusal ve uluslararası indekslerdir. Din ve Bilim'in de önümüzdeki yıldan itibaren indeks başvurularından sevindirici sonuçlar almasını umut etmekteyiz.

Dergimize çalışmalarını gönderecek yazarlardan öncelikli talebimiz, dergimizin yayın politikasını ve yazım kurallarını incelemeleri ve çalışmalarını bu doğrultuda dergimize göndermeleridir. Yazarların çalışmalarını yayın politikasını dikkate alarak yazım kurallarına uygun olarak göndermeleri, hem editöryal ekibin ve hakemlerin oldukça ağır olan yüklerini hafifletmek hem de değerlendirme sürecinin hızlı işlemesi ve olumlu sonuçlanması açısından önem arz etmektedir. Ayrıca çalışmalarını, değerlendirme sürecinin zamanında işletilebilmesi ve makalelerin hakemlerin görüş ve önerileri doğrultusunda geliştirilebilmesi için makale kabul sürecinin erken zamanlarında göndermelerini istirham ediyoruz.

Bu sayıda dergimize teveccüh edip bilimsel çalışmalarıyla katkı sağlayan yazarlarımıza çok teşekkür ediyorum. Kıymetli vakitlerini ayırıp makalelerin değerlendirilme sürecinde görev alan, büyük bir özveri ve hassasiyetle makalelerin değerlendirmesini yaparak dergimize ve yazarlara eşsiz katkılarda bulunan hocalarıma minnettarım. Ayrıca alan editörlerine, yabancı dil editörlerine, yayın kurulu üyelerimize, ön kontrol, son okuma ve dizgi-mizanpaj gibi yayın aşamalarında emeği geçen bütün çalışma arkadaşlarıma, özellikle Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Yıldız, Arş. Gör. Furkan Çelebi, Arş. Gör. Arda Dinçer, Arş. Gör. Şaban Argun ve Arş. Gör. Okan Keleş'e teşekkürlerimi sunuyorum.

Özgün ve nitelikli çalışmaları bilim dünyasına sunma hedefiyle bir sonraki sayıda buluşmak dileğiyle...

Saygılarımla...

Dr. Öğr. Üyesi Ayhan ERCÜMENT

Editör



**Din ve Bilim**  
Muş Alparslan Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



**Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi**  
**Region and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences**  
e-ISSN: 2667-7717 Aralık/December 2021, 4(2): 150-175

## **Eyyûbîler Döneminde Fıkıh Eğitimi** Fiqh Education in the Ayyubid Period

**Abdulğalip ASLAN**

Arş. Gör. Dr., Batman Üniversitesi Temel İslam Bilimleri İslam Hukuku Bölümü  
Research Assistant Doctor, University of Batman, Department of Islamic Law, Batman/Turkey  
diwan1982@hotmail.com  
ORCID: 0000-0003-0667-8763

### **Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 21 Ekim / October 2021

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 12 Aralık / December 2021

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2021

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**DOI:** 10.47145/dinbil.1013019

Bu makale, “Eyyûbîler Dönemi Fıkıh Çalışmaları” (Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021) başlıklı doktora tezinden üretilmiştir. / This article is extracted from my doctorate dissertation entitled “Fiqh Studies in the Ayyubid Period”, (Ph.D. Dissertation, Dicle University, Diyarbakır/Turkey, 2021).

**Atıf / Citation:** Aslan, Abdulğalip. "Eyyûbîler Döneminde Fıkıh Eğitimi / Islamic Legal Education In Ayyubid Period". Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi 4 / 2 (Aralık 2021): 150-175. doi: 10.47145/dinbil.1013019

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.  
**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.  
**web:** <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dinbil> | **mailto:** [dinbil@alparslan.edu.tr](mailto:dinbil@alparslan.edu.tr)

**Copyright ©** Published by Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi /  
Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250 Turkey.  
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



## Öz

VI.-VII. (XII.-XIII.) yüzyıllar arasında Mısır, Suriye Hicaz Yemen ve Anadolu'da hüküm süren Eyyûbî devleti, Haçlılar'ı mağlup edip Kudüs'ü özgürleştirerek İslâm tarihinde saygın bir yer edinmiştir. İlim ve kültür alanına verdiği desteklerle adından söz ettirmiş, fıkıh alanına önemli katkılarda bulunmuştur. Her ne kadar Eyyûbîler öncesinde bölgede fıkıh eğitim-öğretiminin mevcudiyeti biliniyor olsa da Eyyûbîler döneminde fıkıh eğitim kurumları önemli gelişmeler göstermiştir. Bu dönemde bir yandan fıkıh eğitim-öğretim kurumlarının sayılarının hızla çoğalması, öte yandan geniş bir fıkıh mirasının oluşması dikkat çekmektedir. Eyyûbîler dönemi fıkıh eğitimine dair olan bu makale, İslam'ın klasik dönemlerindeki fıkıh eğitiminin bir örneğini teşkil etmektedir. Çalışmada özellikle Eyyûbîlerin merkezi konumunda olan Şam ve Mısır'da fıkıh eğitim-öğretim müesseseleri, bu müesseselerde okutulan fıkıh ilimleri, fıkıh eğitim-öğretim faaliyetleri konusunda sağlanan maddi imkânlar ve bir fakihin nasıl yetiştiği üzerinde durulmaktadır. Ayrıca fıkıh talebeleri, fıkıh alanında okutulan eserler ile fıkıh icâzetleri ve fıkıh eğitiminin gelişimi üzerinde durularak dönemin fıkıh eğitimine dair bir tasvir sunulmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh Tarihi, Fıkıh Eğitimi, Eyyûbîler, Tedris, Medrese.

## Abstract

The Ayyubid state that reigned in Egypt, Syria, Hejaz, Yemen and Anatolia between the 12th and 13th centuries, gained a respectable place in Islam history by defeating the Crusaders and liberating Jerusalem. It also became popular with the support it gave to the field of science and culture. Its contributions to the field of islamic law (fiqh) was dazzling. Although the existence of islamic education was known in the region before the Ayyubids, fiqh education institutions showed significant developments in the Ayyubid period. In this period, on the one hand, the rapid increase in the number of fiqh education institutions and on the other hand, the formation of a wide fiqh heritage draws attention. This article, which presents a description of the fiqh education in the Ayyubid period, is an example of the fiqh education in the classical periods of Islam. In the study, it is focused on the institutions of fiqh education, the fiqh sciences taught in these institutions, the financial opportunities provided for fiqh education and training activities, and how a jurist was educated especially in Damascus and Egypt, the centers of the Ayyubids. In addition, a description of the fiqh education of the period is presented by emphasizing the students of fiqh, works taught in the field of fiqh and ijâzet of fiqh, and the development of fiqh education.

**Keywords:** Fiqh History, Fiqh education, Ayyubids, Tedris, Madrasa.

## Giriş

Dışarıda Haçlılara karşı büyük başarılar elde eden Eyyûbîler içeride de Şîîler'le mücadele etmiş, Sünnî bir toplum oluşturmak için gayret sarf etmiştir. Eyyûbîler döneminde ilmi canlılık yaşanmış, özellikle dinî ilimler alanında iddialı eserlerle yoğun telif faaliyetleri yapılmıştır.

Genel anlamda Eyyûbî dönemini de içine alan dönemin eğitim tarihine dair önemli çalışmalar yapılmış ve dönemin fıkıh eğitiminin müessesevî yönlerinin ortaya çıkmasına bu çalışmaların katkısı olmuştur.<sup>1</sup> Ancak yapılan çalışmalar daha çok eğitim tarihi ile ilgili olmaları dolayısıyla fıkıh eğitimi hakkındaki malumatları sınırlı kalmıştır.

Ortadoğu, Mısır, Cezayir, Tunus, Sudan ve Yemen'e kadar uzanan geniş bir coğrafyada hüküm süren Eyyûbîler döneminin tümünün fıkıh eğitim ve öğretim faaliyetlerini bir çalışmaya sığdırmak bu çalışmanın sınırını aşmaktadır. Bu nedenle çalışmamızı Eyyubilerin merkezi konumunda olan ve diğer bölgelere örneklik teşkil eden Mısır ve Şam'la sınırlandırdık. Ayrıca çalışmamızda adı geçen bazı fakihler, Eyyûbîler fakihleri arasında adı geçtiği gibi Memlükler fakihleri arasında da adı geçmektedir. Örneğin Nevevî'yi Eyyûbîler ve Memlükler dönemi âlimlerinden sayabiliriz. Zira 45 yaşında vefat eden Nevevî'nin 27 senesi Eyyûbîler, 18 senesi Memlükler dönemine denk gelmektedir.

<sup>1</sup> Bu konuda, George Makdisi'nin *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, Cihad Süleyman Salim'in *et-Ta'limu fi bilâdi's-Şâmi fi'l-ahdi'l-Eyyûbî*, Mahmut Dündar'ın *Mısır Eyyûbîlerinde Eğitim ve Öğretim Faaliyetleri*, adlı eserleri örnek olarak gösterilebilir.



Makalede, fıkıh eğitiminin müessesevî yönleri ile birlikte bir fakihin nasıl bir eğitimden geçtiği üzerinde durulmaktadır. Bu konuda öncelikle sözkonusu dönemin fıkıh eğitim ve öğretim kurumları ele alınacak ve bu kurumların ayırt edici özelliklerine temas edilecektir. Ardından sözkonusu dönemin fıkıh talebeleri ve fıkıh icazetleri hakkında bilgi verilecektir. Dolayısıyla bu çerçevede Eyyûbîler’de fıkıh eğitiminin nasıl bir çerçeveye oturduğu mukayeseli incelemelerle daha açık şekilde anlaşılacaktır.

### 1. Eyyûbîlerde Fıkıh Eğitim-Öğretim Kurumları

Eyyûbîler döneminde önceki dönemlere nisbetle genel anlamda eğitim ve özelde fıkıh eğitim-öğretiminde büyük gelişmeler kaydedilmiştir. Eyyûbîler’in İslâm âlemini Haçlı seferleri tehlikesinden kurtararak bölgeyi kargaşa ve fitne ortamından istikrarlı bir ortama dönüştürmeleri, çok sayıda âlimin Eyyûbîler’in yönetiminde olan Şam ve Mısır’a göç etmelerine sebep olmuştur. Bunda Selâhaddîn Eyyûbî başta olmak üzere Eyyûbî sultanlarının sünnî fıkıh mezheplerinin intişârına önem vermelerinin de etkisi büyüktür. Zira medreseler başta olmak üzere eğitim-öğretim kurumlarını desteklemelerinin önemli amaçlarından biri de bu kurumlar sayesinde Ehl-i sünnet birlikteliğini sağlamak ve Şîî batını ekolünü ortadan kaldırmaktır.<sup>2</sup>

Nitekim Fâtımîler hâkim oldukları yerlerde Bağdat’tan bağımsız bir halifelik kurarak İsmailî mezhebi desteklemiş, sünnî mezheplere karşı baskıcı bir tutum sergilemişler. Dinî yapıyı Şîî İsmailî inanca göre değiştirmeye çalışan Fâtımîlerle Ehl-i sünnet takipçileri arasında çok sayıda çatışmalar meydana gelmiştir.<sup>3</sup> Ezanlarda “hayye ‘alâ hayri’l-amel” ifadesi eklenmiş, sünnî kadılar yerine Şîî kadılar atanmıştır.<sup>4</sup> Makrîzî, Aziz b. Muiz li dinillah döneminde Mısır’da teravih namazının yasaklandığını, İmam Mâlik’in *Muvatta’*ıyla yakalananların kırbaçlandığını, duhâ (kuşluk) namazını kılanların tutuklanarak hapse atıldığını nakleder.<sup>5</sup>

Başta Selâhaddîn olmak üzere Eyyûbîler yönetimi ele geçirdiklerinde, İsmâiliyye mezhebine karşı sünnî mezhepleri desteklemiş, Şiîliğin izlerini silmek için ilmi, idari ve siyasi birtakım metotlar uygulamışlardır. Uyguladıkları metotlar çerçevesinde sünnî mezhepler ilmi sahada güçlendirilmiş, fıkıh alanında kurumsal bir ilmi faaliyet başlatılarak İsmâiliyye Şiîliği ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır.<sup>6</sup>

Bu çerçevede temel eğitimden ihtisaslaşma seviyesine kadar çok sayıda eğitim-öğretim kurumu kurulmuş ve bu dönemde Dımaşk ve Kahire başta olmak üzere Eyyûbîler’in hâkim olduğu tüm şehirler, ilim merkezi olma özellikleriyle öne çıkmıştır. Nitekim Selâhaddîn’in sır kâtibi İmâdüddîn el-Kâtib el-İsfahânî (v. 597/1201), *el-Fethu’l-kussî fi’l-fethi’l-kudsî* adlı eserinde 589 (1193) senesinde Dımaşk’taki eğitim kurumlarında 600 fakihin ders verdiğini kaydetmektedir.<sup>7</sup>

<sup>2</sup> Bekir Karadağ, “Selâhaddîn-i Eyyûbî’nin Fıkıh Mezhepleri Karşısındaki Tutumu ve Sünnî Fıkıh Mezheplerin Mısır’da İstikrar Bulmasındaki Rolü”, *Uluslararası Selâhaddîn Eyyûbî Sempozyumu Bildirileri*, ed. Necati Sümer - Ahmet Aktaş (Siirt: Beyan Yayınları, 2016), 1/623-653; Ramazan Korkut, “Eyyûbîler Döneminde Fıkıh ve Temel Özellikleri”, *Eyyûbîler’de İlim, Kültür ve Sanat*, ed. Abdulhalim Olfaz vd. (İstanbul: Hiperyayın, 2020), 132.

<sup>3</sup> Ebü’l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Ali b. Abdülkâdir Makrîzî, *el-Mevâiz ve’l-i’tibâr bi zikri’l-hitat ve’l-âsâr* (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1997), 1/191.

<sup>4</sup> Mesut Bayar, “Selâhaddîn Eyyûbî’nin Haçlılar’la Mücadelesinde Şam Fukahasının Rolü”, *Uluslararası Selâhaddîn Eyyûbî Sempozyumu* (Siirt: Beyan Yayınları, 2016), 2/394.

<sup>5</sup> Makrîzî, *el-Hitât*, 4/163.

<sup>6</sup> Muhammed Suheyl Takkûs, *Târihu’l-Eyyûbüyyîn fi Mısır ve Biladi’s-Şam ve İklîmi’l-Cezire* (Beyrut: Dârü’n-Nefâis, 2008), 35; Korkut, “Eyyûbîler Döneminde Fıkıh ve Temel Özellikleri”, 132-133; İlhan Baran, *Büyük Selçuklu ve Eyyûbîler’de siyaset ekseni sünnî faaliyetler* (Dicle Üniversitesi, 2017), 175-178.

<sup>7</sup> Ebü Abdillâh Muhammed b. Safiyyiddîn İmâdüddîn Kâtib el-İsfahânî, *el-Fethu’l-kussî fi’l-fethi’l-kudsî* (Kahire: Dârü’l-Menâr, 2004), 343.

Bu dönemde fıkıh eğitimi, eğitimin başlangıç aşaması olan *küttâb* veya *mektep* adıyla bilinen kurumlarda da yapılmıştır.<sup>8</sup> Bu eğitim kurumlarda ilk önce Kur'ân ve dil eğitimi, daha sonra akâid, ilmihal, fıkıh vb. eğitimler yapılmıştır.<sup>9</sup> Kendilerine has bazı özellikleri olan mektepler, kent merkezlerinde Müslümanların yaşadığı mahallelerde yapılır, başlarında "arîf" adı verilen eğitmenin yardımcıları bulunurdu ve öğrencilere yazı yazmaları için belirli zamanlar tahsis edilirdi. Yine muallimler, namaz vaktinde görevli olduğu talebeleri camiye götürerek cemaatle namaz kılmalarına özen gösterirlerdi. Küçük talebeler ise, camiye kirlenme durumları söz konusu olduğundan büyüklerinden biri imamlık yapmak suretiyle namazlarını mektepte kılmaları tercih edilirdi. Böylece her zaman cemaatle namaz kılmak teşvik edilirdi.<sup>10</sup> Muallim tercihinde ise iffet ve emanet sahibi olan, Kur'ân-ı Kerîm'e önem veren, Arapça hat sanatı ve temel matematik bilgisi olan evli kişilerin tercih edildiği kaydedilmektedir.<sup>11</sup> Bu bilgilerden yola çıkarak genellikle çocukların yedi yaşından önce mekteplerde eğitime gönderildiği ve namaz hakkında ilmihal bilgisi elde ettiği anlaşılmaktadır.

Öğreticilerin büyük bir kısmı ücretsiz ders verirken çocukların velilerinden ücret alarak ders verenler de olurdu. Öğrenciler bu mekteplerde ilk merhaleyi geçtikten sonra mescitlerde daha ileri seviyedeki ders halkalarına katılma hakkını elde ederdi. Daha sonra ilme devam etmek isteyenler medreselere kaydedilirdi.<sup>12</sup> Mekteplerde tatil günleri haftada iki gün olup, öğrencilerin dinlenmesi amacıyla bayram öncesi ve sonrasında da en az iki veya üç gün tatil yapılırdı.<sup>13</sup> Ayrıca hastalık ve benzeri durumlarda da muallim tarafından öğrencilere izin verilirdi.<sup>14</sup> Mekteplerde ders mesaisi genellikle güneşin doğuşuyla birlikte başlar, ikinci vaktine kadar devam ederdi. Verilen eğitim tamamlandıktan sonra mezun olan öğrencilere bir tören düzenlenirdi.<sup>15</sup> 'Alâ Bâbî'l-Câmî'l-Emeviyye Mektebi, Medresetü'l-Çerkeziyye Mektebi, Cârûh Mektebi, Emînüddîn Eşterî Mektebi, Alî el-Halebî Mektebi ve İbn Abd Mektebi o dönemde Dimaşk'ta bulunan belli başlı mektepler arasındaydı.<sup>16</sup> Çocukların eğitimine çok büyük önem veren Selâhaddîn Eyyûbî özellikle yetim çocukların barınma ve eğitimi için Şam ve Mısır'da çeşitli imârethaneler yaptırmış, vakıflar kurmuş, mektepler açmış ve iyi bir eğitim almalarını sağlamak için öğretmenler tayin etmiştir.<sup>17</sup>

Eyyûbîler döneminde fıkıh eğitim öğretiminin düzenli olarak yürütüldüğü müesseselerin başında medreseler gelir. Medrese denilince hangi mekânların kastedildiğine dair farklı görüşler mevcuttur. Bu konuda bazı araştırmacılar "İslâm tarihinde eğitim ve öğretim kurumlarının genel adı" şeklinde tüm ilim evleri ve yerlerini içine alacak bir genellemeyle medrese kurumunu tanımlarken,<sup>18</sup> George Makdisi ise medreselerin fıkıh eğitimine hasredilmiş mekânlar olduğunu belirterek diğer ilim kurumlarının haricinde özel bir ilim mekânına vurgu yapmıştır.<sup>19</sup> Öte yandan bazı araştırmacılar *dârülhadis*, *dârülkur'ân* ve *ribât* gibi mekânları medreseyle aynı kurum olarak saymadıkları gibi bu kurumları kesin bir çizgiyle ayırarak değerlendirmenin de doğru olmayacağını belirtmektedir.<sup>20</sup> Bu konuda yapılan farklı yaklaşımlar ve tarifler, kanaatimizce araştırmacılar tarafından medresenin farklı

<sup>8</sup> Ebû Zeyd Velîyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî İbn Haldun, *Târihu İbn Haldûn (Kitâbü'l-İber ve dîvânü'l-mübtade ve'l-haber fî eyyâmî'l-'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve men-âsarahüm min-zevî's-sultânî'l-ekber)*, thk. Şahâde Halil (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988), 1/740.

<sup>9</sup> İbn Haldun, *et-Târih*, 1/740.

<sup>10</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Hâc el-Abderî, *el-Medhal* (Kahire: Dâru't-Türâs, ty.), 2/313-316.

<sup>11</sup> İbnü'l-Hâc el-Abderî, *el-Medhal*, 2/316.

<sup>12</sup> Muntasir Mahmut Sitân, *et-Terbiye ve't-ta'lim fî bilâdî's-Şâm fî devleti Memâlikî'l-Bahriyye (658-784/1260-1382)* (Mûte: Câmîatu Mûte, 2008), 52.

<sup>13</sup> Tatil günleri hakkında bkz. George Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim: İslâm Dünyası Hıristiyan Batı*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu, - Hasan Tuncay Başoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 158.

<sup>14</sup> İbnü'l-Hâc el-Abderî, *el-Medhal*, 2/316.

<sup>15</sup> İzzeddin Muhammed Kemâleddîn, *el-Hareketü'l-İlmiyye* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1990), 37, 45.

<sup>16</sup> Nâsir Muhammed Ali Hâzîmî, *el-Hayâtü'l-İlmiyye fî Dimaşk fî Asri'l-Eyyûbî* (Mekke: Câmîatü Ümmü'l-Kurâ, 2000), 221, 224.

<sup>17</sup> Mahmut Dünder, *Mısır Eyyûbîlerinde Eğitim ve Öğretim Faaliyetleri* (İstanbul: Çıra Akademi Yayınları, 2017), 143.

<sup>18</sup> Nebi Bozkurt, "Medrese", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 28/323.

<sup>19</sup> Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, 43.

<sup>20</sup> Harun Yılmaz, *Zengî ve Eyyûbî Dimaşk'ında Ulema ve Medrese* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 66.

yönlerinin ön plana çıkarılmasından ileri gelmiştir. Medreselerin, fıkıh ilmine tahsis edilmiş mekânlar olmakla birlikte diğer ilimlerin de okutulduğu eğitim kurumları şeklinde tarif edilmesinin daha uygun olacağı kanaatindeyiz. Bununla birlikte medreselerin ilk dönemlerde sadece fıkıh ilmine tahsis edilmiş olup daha sonra fıkıh ilminin yanında başka ilimlerin de okutulmaya başlanmış olması ihtimal dışı değildir. Nitekim bu dönemin medreseleri hakkında kaynak eserleri olan İbn Şeddâd<sup>21</sup> ve Nu'aymî'nin<sup>22</sup> eserlerinde, medreseleri fıkıh mezhepleri şeklinde tasnif etmeleri, ayrıca fakih olarak bilinmeyen hiçbir âlimin bu medreselere müderris olarak atanmamış olması, bunu destekler niteliktedir.

İslâm eğitim tarihinde önemli bir yere sahip olan bu kurumların ilk olarak ne zaman inşa edildiği konusunda çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. İbn Hallikân medreseleri kuran ilk kişinin Büyük Selçuklu vezirlerinden Nizâmülmülk (v. 485/1092) olduğunu belirtmektedir.<sup>23</sup> Tâcüddîn es-Sübkî ise Nizâmülmülk döneminde medreselerin gelişip yaygınlaştığını kabul etmekle birlikte onun öncesinde de medreselerin varlığından bahsetmektedir. Ona göre Nizâmülmülk'ten önce Nişâbur'da adlarını belirtmediği iki medreseyle birlikte Beyhakiyye ve Sa'diyye medreseleri bulunuyordu.<sup>24</sup> Makrîzî ilk medresenin h. 400 senesinden sonra,<sup>25</sup> *Hitatü's-Şâm* adlı eserin müellifi Kürd Ali ise dördüncü yüzyılın sonlarında inşa edilip beşinci ve altıncı yüzyılda yaygınlaştığını kaydetmiştir.<sup>26</sup> Bu konuda araştırma yapan Nâcî Ma'rûf, Nizâmiye medreselerinden önce İslâm dünyasında otuzdan fazla medresenin varlığından bahsetmektedir.<sup>27</sup> Nizâmülmülk'ün gayretleriyle Bağdat, Belh, Nişâbur, Herat, Isfahân, Basra, Merv, Taberistan ve Musul'da yaptırılan medreseler ilk medreseler olmasa da ilk yatılı medreseler olmaları<sup>28</sup> ve medresenin İslâm âleminde yaygınlık kazanması açısından önem arz etmektedir. Tüm bu görüşlerden medreselerin hicrî dördüncü yüzyıl sonrasında inşa edildiği, Büyük Selçuklu veziri Nizâmülmülk döneminde sistemleşerek yaygınlaşmaya başladığı, Eyyûbîler döneminde ise medrese kültürünün daha ileri bir seviyeye ulaştırılarak yaptırılan medreseler için vakıflar tahsis edildiği, bu durumun İslâm şehirlerindeki medreseleşme faaliyetine büyük bir ivme kazandırdığı, özellikle Kahire'de ve Dımaşk'ta medreselerin hızla yayılmaya başladığı anlaşılmaktadır. İslâm âlemindeki ilk medreselerin genellikle Şâfiî fıkıhına tahsis edildiği ve Nizâmülmülk'ün inşa ettirdiği medreselerin tümünün Şâfiî fıkıhı ve Eşarî düşüncesine tahsis edilen medreseler olduğu bilinmektedir. Bazı araştırmacılar özellikle Şâfiî medreselerinin inşa edilmesini, Şâfiî mezhebinin Şiî-Caferî mezhebiyle olan etkili mücadelesine bağlamaktadır.<sup>29</sup> Şiîler'in medrese inşa edilmesine vermiş oldukları tepki bunu desteklemektedir. Nitekim Halep'te inşa edilen ilk medrese olan Zeccâciye medresesi, inşa edildiği sırada gündüz yapımı devam ederken gece Şiîler tarafından yıktırılmaya çalışılmıştır.<sup>30</sup> Bu durum Şiîler'in Sünnî medreselere olan düşmanca tavrını göstermesi bakımından dikkate değer bir örnektir. Selâhaddîn Eyyûbî muhtemelen bu mezhep mücadelesini birçok medrese inşa edip ilme önem vermekle başaracağına inanıyordu. O, Mısır'da hâkimiyeti eline alınca Şîa düşüncesine karşı her gün minarelerde Eş'arî akîdesini okutmuştur.<sup>31</sup>

<sup>21</sup> Ebü'l-Mehâsin Bahâüddîn Yûsuf b. Râfi' el-Mevsilî İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-hatîre fî zikri ümerâ'i's-Şâm ve'l-Cezîre (Dımaşk Bölümü)*, thk. Samî ed-Dehhân (Dımaşk: el-Ma'hadü'l-Firensî lid'd-Dirâsâti'l-Arabiyye, 1956), 2/92-196.

<sup>22</sup> Ebü'l-Mefâhir Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed ed-Dımaşkî Nu'aymî, *ed-Dâris fî târihi'l-medâris*, thk. İbrahim Şemsüddin (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1988), 1/96, 2/100.

<sup>23</sup> Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*, thk. İhsan Abbas (Beirut: Dâru Sadır, 1949), 2/129; Ebü'l-Felâh 'Abdullah el-Hanbelî İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, thk. Mahmud Arnâût (Beirut: Dâru İbn Kesir, 1991), 5/363.

<sup>24</sup> Ebü Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Kahire: Dâru Hecer, 1992), 4/331.

<sup>25</sup> Makrîzî, *el-Hitat*, 4/199.

<sup>26</sup> Muhammed Ferîd b. Abdırrezzâk b. Muhammed Kürd Ali, *Hitatü's-Şâm* (Dımaşk: Mektebetü'n-Nürî, 1983), 6/67.

<sup>27</sup> Bozkurt, "Medrese", 28/323.

<sup>28</sup> Makrîzî, *el-Hitat*, 4/199.

<sup>29</sup> Selâm Eymen Şahin, *el-Medârisü'l-İslâmiyye fî Mısır fî asri'l-Eyyûbî* (Tanta: Câmiatu Tanta, 1999), 46.

<sup>30</sup> Muvaffaküddîn Ahmed b. İbrâhîm Ebü Zer Sibî İbnü'l-Acemî, *Kunûzü'z-zeheb fî târihi Haleb* (Halep: Dâru'l-Kalem, 1996), 1/271.

<sup>31</sup> Makrîzî, *el-Hitat*, 4/51.

Dımaşk'ta yapılan ilk medrese, hicrî 491 senesinde Şucâuddevle Sâdır b. Abdullah tarafından inşa edilen el-Medresetü's-Sâdırıyye'dir.<sup>32</sup> Özellikle Nureddîn Zengî ilme önem vermiş, birçok medrese kurarak âlimleri Dımaşk'a çekmiş ve ilmi gelişime katkı sağlamıştır.<sup>33</sup> Zengîlerin halefleri Eyyûbîler de aynı yolu takip ederek daha da ileri bir seviyeye ulaşmışlardır. Eyyûbî emîrleri başta olmak üzere hanımları, âlimleri ve tüccarları da medreseler inşa ettirdiklerinden medrese sayısı hızla artmıştır.<sup>34</sup> Yapılan Medreseler genellikle Şâfiî fukahâsına tahsis edilmiş olmakla birlikte diğer mezhep fukahâsına tahsis edilenler de olmuştur. Medreseler, görev yapan ilk müderris veya medreseyi kuran kişinin ismiyle tanınmıştır. "Salâhiyye Medresesi", "Asrûniyye Medresesi" gibi medreseler bânîsinin adıyla anılmıştır. İbn Cübeyr 580 (1184) senesinde yaptığı seyahatinde Dımaşk'ta, ilime önem verildiğini, yirmiden fazla medresenin bulunduğunu, bu medreselere birçok vakfiyenin tahsis edildiğini kaydetmiştir.<sup>35</sup> Eyyûbîler döneminde Dımaşk'ta doksan iki adet medrese bulunduğu, bunların elli beşinin Eyyûbîler döneminde inşa edildiği kaydedilmektedir.<sup>36</sup> Bu rakamlar Eyyûbîlerde medreselerin büyük bir gelişme kaydettiğinin açık bir göstergesidir.

Eyyûbîler döneminde Dımaşk'ta Şâfiî,<sup>37</sup> Hanefî,<sup>38</sup> Mâlikî ve Hanbelî<sup>39</sup> fikhının okutulduğu belli başlı medreseler için İbn Şeddâd'ın *el-A'lâku'l-hatîre* ve Nu'aymî'nin *ed-Dâris* adlı eserlerine müracaat edilebilir.<sup>40</sup> Halep'te yapılan ilk medrese h. 516 senesinde Bedrüddevle Süleymân b. Abdulcebbâr tarafından inşa edilen Zeccâciye medresesidir.<sup>41</sup> Kudüs'te ise ilk medrese Selâhaddîn Eyyûbî tarafından inşa edilen Salâhiyye medresesidir.<sup>42</sup>

Eyyûbîler öncesinde Mısır'da hüküm süren Fâtımîler döneminde başlangıçta Ezher ve Amr b. Âs camilerinde ders okutulmuş, sonra Fâtımî halifelerinden Hâkim-Biemrillâh'ın, içerisinde kütüphanenin de bulunduğu bir nevi kültür merkezi şeklinde yaptırdığı Dârülulûm (Dârülhikme) eklenmiştir.<sup>43</sup> Kaynaklarda Eyyûbîlerden önce Mısır'da üç medrese bulunduğu, bunlardan birinin Mâlikî fakihî Ebû Bekir b. Velid et-Tartûşî tarafından 487 (1094) senesinde inşa edilen ve kendi adının verildiği medrese olduğu aktarılır. Diğerleri, Fâtımî vezirlerinden vezir Rıdvân tarafından 532/1137 senesinde inşa edilen ve Mâlikî fakihlerinden Nefisüddîn Mekki'ye nispet edilen Avfuyye (Hâfîziye) Medresesi ve yine Fâtımî vezirlerinden Âdil b. Sellâr'ın 546'da (1151) İskenderiye'de inşa ettirdiği Şâfiî fakihî Ebû Tâhir es-Silefî'nin (v. 576/1180) ders verdiği Silefiyye Medresesidir.<sup>44</sup> Eyyûbîler döneminde Mısır'da medreselerin sayısı hızlı bir şekilde artmış başta Şâfiî mezhebi olmak üzere Mâlikî, Hanefî ve Hanbelî fikhına dair eğitim faaliyetlerine tahsis edilen birçok medrese yapılmıştır.

Mısır medreselerini araştıran Sellâm Eymen Şâhin'e göre bu dönemde, Mısır'da otuz dokuz medrese inşa edilmiştir. Bunlar mezheplere göre tasnif edildiğinde on altısı Şâfiî, on biri Mâlikî, altısı Hanefî, biri Mâlikî ve Şâfiî ve biri de her dört mezhebe tahsis edilmiş, diğer dört medrese ise herhangi bir mezhebe tahsis edilmemiştir. Bu medreselerin bulunduğu yere gelince Kahire'de yirmi yedi, Feyyûm'da beş, İskenderiye'de üç, Asyût, Kûs, Asvân ve Münyetu Benî Hasib'te birer medrese

<sup>32</sup> İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-hatîre (Dımaşk)*, 200.

<sup>33</sup> Kürd Ali, *Hitatü's-Şâm*, 6/67.

<sup>34</sup> Bedrettin Basuğuy, *Selâhaddîn-i Eyyûbî devrinde ilmî faaliyetler* (İstanbul: Hivda Yayınları, 2009), 31.

<sup>35</sup> Muhammed b. Ahmed Ebû'l-Hüseyn el-Kinânî İbn Cübeyr, *er-Rihle* (Beyrut: Dâru Sadır, ty.), 258.

<sup>36</sup> Mahmut Sitân, *et-Terbiye ve't-ta'lim fi bilâdi's-Şâm*, 77; İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-hatîre (Dımaşk)*, 92-121.

<sup>37</sup> İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-hatîre (Dımaşk)*, 229-251; Nu'aymî, *ed-Dâris*, 1/96-358.

<sup>38</sup> İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-hatîre (Dımaşk)*, 199/228; Nu'aymî, *ed-Dâris*, 1/362-449.

<sup>39</sup> İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-hatîre (Dımaşk)*, 253-257; Nu'aymî, *ed-Dâris*, 2/3-94.

<sup>40</sup> İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-hatîre (Dımaşk)*, 200-260; Nu'aymî, *ed-Dâris*, 1/96-358.

<sup>41</sup> İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-hatîre (Dımaşk)*, 241; Kürd Ali, *Hitatü's-Şâm*, 6/67. İbn Şeddâd Eyyûbîler döneminde Halep'te Şâfiîlerin 18, Hanefîlerin 21 toplam 39 medrese bulunduğunu kaydetmektedir. (İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-hatîre*, 1/240.) Halep medreseleri hakkında geniş bilgi için bkz. Sibt İbni'l-Acemî, *Kunûzü'z-zehab fi târihi Haleb*, 1/268-372.

<sup>42</sup> Kürd Ali, *Hitatü's-Şâm*, 6/67.

<sup>43</sup> Makrîzî, *el-Hitat*, 2/356.

<sup>44</sup> Eymen Şâhin, *el-Medârisü'l-İslâmiyye fi Mısır fi asri'l-Eyyûbî*, 60.

bulunmaktadır.<sup>45</sup> Şâfiî mezhebine göre eğitim ve öğretim yapılan on altı medreseden on biri Kahire, üçü Feyyûm, biri Asyût, biri Asvân'da bulunmaktadır. Mâlikî fıkıhına tahsis edilen on bir medreseden beşi Kahire'de, ikisi İskenderiye'de, ikisi Feyyûm'da, biri Kûs'ta, biri Münyetü Benî Hasib'de bulunmaktadır. Hanefî mezhebi fıkıhının öğretimine tahsis edilen altı medreselerin tümü Kahire'de bulunmaktadır.<sup>46</sup> Eyyûbîler döneminde çoklu mezhep fıkıhına tahsis edilen medreseler de bulunmaktadır. Nitekim Kâdi el-Fâdıl yüz yirmi binden fazla eser barındıran kütüphaneye sahip Mâlikî ve Şâfiî fıkıhının eğitim ve öğretimi için tahsis edilen bir medrese inşa ettirmiştir.<sup>47</sup> Eseyiye, Azrâviyye, Dimâğiyye ve Zâhiriyye medreseleri ise Şâfiî ve Hanefî mezhep fakihlerine tahsis edilen medreselerdir.<sup>48</sup> Yine Melik Salih Necmeddîn Eyyûb, Kahire'de dört mezhep fıkıhının tahsil edildiği bir medrese inşa ettirmiştir.<sup>49</sup> Bunların dışında mezhep aidiyeti hakkında bilgi bulunmayan dört medrese bulunmaktadır. Eyyûbîler döneminde Mısır'da fıkıh mezheplerine tahsis edilen medreseler hakkında detaylı bilgi için Makrîzî'nin *el-Hitat*,<sup>50</sup> İbn Dokmak'ın *Kitâbü'l-intisâr li-vâsâtati 'İkdi'l-emsâr*<sup>51</sup> ve Eymen Şahin'in *el-Medârisü'l-İslâmiyye fi Mısır fi asri'l-Eyyûbî*,<sup>52</sup> adlı eserine müracaat edilebilir.

Selâhaddîn Eyyûbî'nin Kudüs fethinde inşa ettirdiği Salâhiyye Medresesi'nin vakfiye şartları o dönemde medreselerde okutulan fıkıh eserleri hakkında bir fikir vermektedir. Vakfiyede medresede ders verecek müderrisin derse mutat vaktinden erken gelerek derse Kur'ân-ı Kerîm ile başlayacağı belirtilmektedir. Ardından vakıf kurucusuna ve Müslümanlara dua edecek sonra fıkıh, hilâf ilmi, usûl ve diğer şer'î ilimleri okutacak sonra müderrisin yardımcısı konumunda olan muîdler öğrencilerle dersi tekrar edeceklerdir. Ayrıca muîdlerin ikindiden sonra aynı yerde dersin ikinci tekrarını gerçekleştirecekleri, tatil günleri dışında haftanın her günü bu şekilde devam edecekleri kaydedilmektedir.<sup>53</sup> Haftalık tatil günlerine gelince cuma ve salı günleri örfen haftalık tatil günleri olarak kabul edilmiştir.<sup>54</sup>

Ders veren bir hocanın tatil ayında medresede bulunmaması durumunda maaşını alıp almayacağı konusunda Takıyyüddîn İbn Teymiyye'ye yöneltilen soruya, İbn Teymiyye'nin, görevini düzgün bir şekilde yaptığı takdirde tatil ayında medresede bulunmasa da maaşı hak edeceği yönünde cevap vermesinden<sup>55</sup> müderris ve talebelerin yıllık tatil yaptıkları anlaşılmaktadır. Yıllık tatilin Recep, Şaban veya Ramazan aylarından birinde yapıldığı, ayrıca bayram günleri, Şevval'in ilk yirmi günü, Zilhicce'nin ilk onbeş günü, Muharrem ayının 9 ve 10. Günleri tatil yapıldığı kaydedilmektedir.<sup>56</sup>

Vakfiye şartnamelerinden yola çıkarak medreselerde kalan öğrenci sayısının genellikle 20 civarında olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Şâmiyye Cevvâniyye Medresesi'nin vakfiyesinde bu sayının müderris, müezzin ve kayyim'in dışında imam ve muîd ile birlikte 20 kişi olacağı belirtilmektedir. Vakfiye gelirinin artması durumunda bu sayının üzerinde öğrenci alınabileceği

<sup>45</sup> Eymen Şahin, *el-Medârisü'l-İslâmiyye fi Mısır fi asri'l-Eyyûbî*, 8.

<sup>46</sup> Dündar, *Mısır Eyyûbîlerinde Eğitim ve Öğretim Faaliyetleri*, 67, 84, 91.

<sup>47</sup> Makrîzî, *el-Hitat*, 2/292.

<sup>48</sup> Nu'aymî, *ed-Dâris*, 1/114.

<sup>49</sup> Makrîzî, *el-Hitat*, 4/217.

<sup>50</sup> Makrîzî, *el-Hitat*, 4/200-264.

<sup>51</sup> Sârimüddîn İbrâhîm b. Muhammed el-Alâî el-Mısırî İbn Dokmak, *Kitâbü'l-intisâr li-vâsâtati 'İkdi'l-emsâr* (Beyrut: el-Mektebü't-Ticârî, 1993), 1/92-99.

<sup>52</sup> Eymen Şahin, *el-Medârisü'l-İslâmiyye fi Mısır fi asri'l-Eyyûbî*, 90.

<sup>53</sup> Ebû'l-Hasen Alî b. Abdilkâfi b. Alî Takıyyüddîn es-Sübkî, *Fetâvâ's-Sübkî* (Beyrut: Dâru'l-Meârif, ty.), 2/62.

<sup>54</sup> Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, 158.

<sup>55</sup> Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm Takıyyüddîn İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, thk. Envâr el-Bâz - Âmir el-Cezzâr (İskenderiye: Dâru'l-Vefâ, 2005), 31/203.

<sup>56</sup> el-Anâkîra Muhammed Halef, *el-Medâris fi Mısır fi asri devoleti'l-Memâlik - Dirâse tarihiyye min hilâli'l-vesâik ve'l-vakfiyyât ve'l-hıcc* (648-923/1250-1517) (Amman: el-Câmiatü'l-Ürdüniyye, Doktora Tezi, 2005), 194.

belirtilmektedir.<sup>57</sup> Benzer bir şekilde müderris, imam, muîd müezzin, kayyim ve kapıcının dışında 20 fıkıh talebesi sınırı bulunmaktadır.<sup>58</sup>

İslâm eğitim kurumlarının en önemlilerinden olan medreselerin Eyyûbîler'in siyasetinin temelinde yer aldığı ve başarılarında büyük rol oynadığı anlaşılmaktadır. Eyyûbîler dönemi medreselerinde İslâmî ilimlerin tüm alanlarında dersler verilmiş olmakla birlikte fıkıh, diğer naklî ilimlere nispetle daha ağırlıklı olarak okutulmuştur. Eyyûbîler'den önce Mısır'ın İskenderiye kentinde üç medresenin varlığından bahsedilse de Eyyûbîler döneminde devlet desteğiyle yaklaşık bir asır içerisinde bu sayı hızla artarak otuz dokuza çıkmıştır. Belki de İslâm eğitim tarihinde ilk defa eğitimde bu düzeyde hızlı bir gelişme sağlanmıştır. Bu dönemde Şâfiî mezhebi diğer sünnî mezheplerin önünde gitmekle beraber tüm sünnî mezhepler de bu gelişmenin içinde yer almışlardır. Şâfiî mezhebi ve medreselerinin Şiî düşünce ile mücadelede etkili olması, bunun yanı sıra Eyyûbî sultanlarının Şâfiî mezhebine mensup olması, Şâfiî mezhebinin diğer mezheplerden daha çok önemsenmesine yol açmıştır. Medreselerin çoğu Dımaşk ve Kahire'de olmakla beraber bu merkezlerin çevrelerinde de birçok medrese inşa edilmiştir. Mısır'da Şâfiî medreselerden sonra en çok Mâlikî mezhebine ait medreseler, Şam'da Şâfiî medreselerden sonra en çok Hanefî medreseleri öne çıkmıştır. Eyyûbîler döneminin sonlarında ilk olarak iki mezhebe sonra dört mezhebe fıkıh eğitim ve öğretimi için medreselerin tahsis edilmesi, Eyyûbîlerde mezhep hürriyetini göstermesi açısından önemlidir. Yine Şâfiî mezhebine mensup olan sultan ve vezirlerin başka mezheplere ait medreseler inşa etmeleri bu çerçevede değerlendirilmelidir. Sonraki dönemlerde dört mezhepten de kadı atanmasının temelinde bu uygulamaların olması kuvvetle muhtemeldir.

Bu dönemde fıkıh eğitimin yapıldığı kurumlardan biri de mescitlerdir. Müslümanlar nezdinde büyük bir öneme sahip olan mescitlerin sadece bir ibadethane değil; aynı zamanda bir eğitim-öğretim kurumu olduğu, burada birçok ilmin okutulduğu kabul edilmektedir.<sup>59</sup> Tabakat kitaplarında âlimlerin hayatıyla ilgili bilgi verilirken mescitte ders veren âlimler için kullanılan "lehû halkatün fi'l-mescid/camide ders halkası mevcuttu"<sup>60</sup> ifadelerinden dönemin fukahâsının camilerde ders halkalarına sahip oldukları anlaşılmaktadır.

Küçük mescitlerde dersler vermek için yöneticilerden herhangi bir izin almaya gerek duyulmamışken büyük camilerde ders vermek izne tabi tutulmuştur.<sup>61</sup> Mısır ve Şam bölgesi, sahâbe döneminde eğitim ve öğretimin yapıldığı camilerle tanışmıştır. Dımaşk'ta bulunan Emeviyye Camii ve Kahire'de bulunan Amr b. Âs Camii sahâbe döneminden itibaren ibadetlerin yanında eğitim ve öğretimin yapıldığı önemli mabedlerdir. Eyyûbîler dönemi öncesinde olduğu gibi Eyyûbîler döneminde de câmi ve mescitlerde yapılan eğitim- öğretim faaliyetleri devam etmiştir. Bu dönemde Şam ve Mısır'da birçok mescit ve caminin bulunduğu kaydedilmektedir. İbn Asâkir'e göre sadece Dımaşk'ın içinde 242, çevresinde 178 toplam 420 mescidin bulunduğu kaydedilmektedir.<sup>62</sup>

İbn Şeddâd ise 660 mescit bulunduğunu kaydederek bunları tek tek saymış ve hakkında bilgi vermiştir.<sup>63</sup> Burada Eyyûbîler'in ilk döneminde yetişen İbn Asâkir (v. 571/1176) ve Eyyûbîler'in son dönemini gören İbn Şeddâd'ın (v. 684/1285) belirtmiş olduğu rakam arasındaki farkın büyük çıkması,

<sup>57</sup> Nu'aymî, *ed-Dâris*, 1/228.

<sup>58</sup> Nu'aymî, *ed-Dâris*, 1/279.

<sup>59</sup> Davut Işıkdoğan - Adem Korukçu, "Geçmişten Günümüze Eğitim Yeri Olarak Cami-Mescid", *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi (SBArD)* 8/26 (2015), 125-141.

<sup>60</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Fârikî ed-Dımaşkî Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmîrî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1993), 51/90; Sübkî, *Tabakât*, 8/369; Ebû'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân el-Bağdâdî ed-Dımaşkî İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, thk. Süleyman Abdurrahman (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 2005), 4/401.

<sup>61</sup> Mahmud Sitân, *et-Terbiye ve't-ta'lîm fi bilâdi's-Şâm*, 55.

<sup>62</sup> Ali Hâzîmî, *el-Hayâtü'l-ilmiyye fi Dımaşk*, 200. İbn Asâkir'in *Târîhu medîneti Dımaşk* adlı eserinden kaynak göstermiştir.

<sup>63</sup> İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-hafîre (Dımaşk)*, 92/166.

Eyyûbîler döneminde Haçlılar'dan alınan bölgelerin etkisinin bulunması ve bu dönemde birçok caminin inşa edilmesiyle açıklanabilir.

Dımaşk'ta eğitim ve öğretimde en çok adı geçen cami şüphesiz Emeviyye Camii'dir. İslâm tarihinde önemli bir yeri bulunan bu caminin önceleri bir kilise olduğu, Müslümanlar'ın Dımaşk'ı fethetmesinden sonra camiye dönüştürüldüğü kaydedilmektedir. Kaynaklarda bu camide birçok zaviye ve bölüm olduğu, bu bölümlerde ibadet, mütalaa, kütüphane ve ders halkaları gibi çeşitli faaliyetlerin yapıldığı belirtilmektedir. Burada bulunan ders halkaları arasında; Halkatü'l-Kevseriyye ve Halkatü's-Seb' adında Kur'ân-ı Kerîm ve kıraat halkaları bulunmuş, dinî ilimler okutulan bu ders halkalarına medrese adı verilmiştir. Gazzâlîye, Tâciyye, İzziyye Medreseleri; Fâzılıyye, Arviyye ve Kavsiyye Dâru'l-Hadisleri; Mâlikiyye, Mihrâbi'l-Hanâbile Zaviyeleri; Kubetü'n-Nasr, Kubâle Maksûretü'l-Hitâbe, İbnü'l-Müneccâ, İbn Zekî, İbn Mâlik en-Nahvî, İbn Tâvûs, Bürhânüddîn el-Merâgî, İbni Cizzî, Zeynüddîn Zevâvî ve Kâdî Şemseddîn el-Harrânî halkaları Emeviyye Camii'nde bulunan ders mekânlarıdır.<sup>64</sup>

Ünlü seyyah İbn Cübeyr, mimari yapısı ve süslemeleriyle bu caminin Müslümanların en güzel camilerinden biri olduğunu belirtmektedir.<sup>65</sup> Kaynaklarda Emevî Camii'nde ders halkası bulunan birçok fakihin adı geçmektedir. Ancak çalışmanın kapsam ve sınırları dikkate alınarak bunlar zikredilmemiştir.

Dımaşk'ta eğitim ve öğretim amacıyla kullanılan camilerden biri de Şeyh Davud b. Mehâsin el-Fâmî'nin 598/1201 senesinde yapımına başlattığı, Erbil Hâkimi el-Melikü'l-Muzaffer Zeynüddîn'in yardımıyla tamamlanan Câmîu'l-Hanâbile'dir.<sup>66</sup> Câmî'u'l-Cebel olarak da adlandırılan bu camide ders verenler arasında Muvaffakuddîn İbn Kudâme ve Şeyh Muhammed b. Halef el-Makdisî (v. 618/1221) zikredilir.<sup>67</sup> Eğitim ve öğretim amacıyla kullanılan camilerden bir diğeri de Melikü'l-Eşref Musa'nın 632'de (1234) birçok vakıf tahsis ederek yaptırdığı Câmî'u't-Tevbe'dir.<sup>68</sup> Şemseddîn Muhammed en-Nablûsî (v. 606/1267), Sıbt İbnülcevzî ve Abdulaziz b. Muhammed b. Abdulhak'ın (v. 699/1299) bu camide ders halkalarının bulunduğu kaydedilmektedir.<sup>69</sup> Bunların haricinde Dımaşk'ta Câmîu'l-Battîh, Câmîu'l-Füskâr, Câmîu Cirah, Mescidu Hâtûn, Mescidu Fulûs, Mescidü'l-Cevze gibi cami ve mescitlerde de ders halkalarının bulunduğu kaynaklarda yer almaktadır.<sup>70</sup>

Mısır'da eğitim ve öğretim faaliyetlerinde adı geçen camilerden biri Fustat'ta bulunan Câmîu'l-'Atîk'tir. Amr b. Âs Mescidi ve Tâcü'l-Cevâmî' adıyla da bilinen cami, Mısır'da yapılan ilk cami özelliğini taşımaktadır.<sup>71</sup> Amr b. Âs tarafından 22/643 yılında yaptırılan mescide zamanla çeşitli eklemeler yapılmış, Selâhaddîn Eyyûbî 568 (1172) yılında mescidi tamir ettirerek yenilemiştir.<sup>72</sup> Bu mescitte yapılan ders halkaları el-Ezher Camii'den farklı olarak zaviye denilen bölümlerde yapılmıştır. Burada derslerin ücret karşılığında değil Allah rızası için yapıldığı belirtilmiştir. Mısır camileriyle ilgili araştırmalar yapan Suâd Mâhir'e göre burada "halka" yerine "zâviye" denilmesinin nedeni bir ücret takdir edilmeden yapılan derslerle bir ücret karşılığında yapılan dersler arasında bir ayırım olabileceği ihtimalidir.<sup>73</sup> Makrîzî 749 (1348) senesine kadar kırk küsür eğitim zaviyesi bulunduğunu kaydetmiş, bu ders halkalarının bir kısmını vakıflarıyla birlikte zikretmiştir. İmâm Şâfiî

<sup>64</sup> Emeviyye Camii'nde bulunan ders mekânları hakkında geniş bilgi için bkz. Ali Hâzîmî, *el-Hayâtü'l-ilmiyye fi Dımaşk*, 1/202.

<sup>65</sup> İbn Cübeyr, *er-Rihle*, 258.

<sup>66</sup> İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-hafîre (Dımaşk)*, 86.

<sup>67</sup> İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab*, 7/146.

<sup>68</sup> Nu'aymî, *ed-Dâris*, 2/328; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab*, 7/259.

<sup>69</sup> Ali Hâzîmî, *el-Hayâtü'l-ilmiyye fi Dımaşk*, 216.

<sup>70</sup> İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-hafîre (Dımaşk)*, 86-88; Nu'aymî, *ed-Dâris*, 2/233-284.

<sup>71</sup> Makrîzî, *el-Hitat*, 4/5-6.

<sup>72</sup> Makrîzî, *el-Hitat*, 4/5-15.

<sup>73</sup> Mâhir Muhammed Su'ad, *Mesâcidü Mısır ve evliyâuha's-salihîn* (Kahire: Metâbiu'l-Ehrâmî't-Ticariyye, 1976), 1/71-72.

Zaviyesi, Mecdiyye Zaviyesi, Sâhibiyye Zaviyesi, Taciyye Zaviyesi, Muiniyye Zaviyesi, Alâiyye Zaviyesi, Zeyniyye Zaviyesi, Medresetü'l-Kemâliyye fıkıh tedrisi yapılan zaviyelerdendir.<sup>74</sup>

Mısır'da eğitim ve öğretim yapılan mescitlerden biri de Ahmed b. Tolun Cami'dir. Ahmed b. Tolun tarafından 869 (1465) yılında yapımı tamamlanan bu eser Mısır'ın en önemli camileri arasında sayılmaktadır.<sup>75</sup> Tarih ve tabakât eserlerine baktığımızda bu camide pek çok âlimin ders alıp verdiği kaydedilmektedir.<sup>76</sup> Ayrıca Selâhaddîn Eyyûbî Meşhedü'l-Hüseynî'de fıkıh tedrisi için Bahâ ed-Dımaşkî'yi görevlendirmiştir.<sup>77</sup> Keza el-Câmiu'z-Zâfir ve Kâdı'l-Fâdıl'ın ders halkası tesis ettiği Kellâse Câmisi bu dönemde fıkıh ders halkalarının yapıldığı camilerdir.<sup>78</sup> Ezher Camii, Eyyûbîler döneminde kendisine tahsis edilen vakıflardan mahrum bırakılmış ve Cuma namazlarının dışında tutulmuş olmakla birlikte bu dönemde tamamen eğitimden kesilmemiştir. Bu dönemde önceki ihtişamı olmamakla birlikte aklî ve dinî ilimlerin tedrisinin yapıldığı kaydedilmiştir.<sup>79</sup> Ancak mescit sayısındaki bu büyük artışa rağmen çok az caminin eğitimde adının geçmesi bu dönemde mescitlere kıyasla büyük imkânlarla sahip olan birçok medresenin bulunmasından kaynaklanmış olabilir.<sup>80</sup> Bu dönemde medreselerde görev almayan sadece camilerde ders veren fakihler de bulunmaktadır. Nitekim İbn Kudâme Câmî'u'l-Cebel<sup>81</sup> ve Emevî Cami'nde ders halkası oluşturmuş, medreselerde ders verdiğine dair bir bilgiye rastlanmamıştır.<sup>82</sup>

Bu bilgilerden yola çıkarak İslâm'ın ilk dönemlerinde devletin tüm fonksiyonunun icra edildiği mekânlar olan mescitler, zaman içinde İslâm devletinin kurumsallaşmasına paralel olarak ibadet ve eğitim dışındaki işlevlerini diğer kurumlara devretmiş olduğunu görüyoruz. Yine medreselerde genellikle bir ücret karşılığında ilmî faaliyetler sürdürülürken, cami ve mescitlerde genellikle bu faaliyetler karşılıksız, Allah rızası için yapıldığı anlaşılmaktadır. Aynı şekilde bu dönemde mescitlerde sabit bir müfredatın uygulanmadığı görülmektedir.

Tasavvuf eğitim ve öğretiminin yapıldığı Hankah, Ribât ve Zâviyeler aynı zamanda fıkıh ve diğer ilimlerin eğitim ve öğretiminin yapıldığı mekânlar olmuştur. Ortak birçok yönleri olduğundan hankah, ribât ve zâviye kavramlarının aynı anlamda kullanıldığı bazı âlimler tarafından ifade edilmektedir.<sup>83</sup> Bu kurumlar, o dönemde uzak diyarlardan gelen talebe ve âlimlerin uğrak yerleri olmuştur. Ancak medreselerin yaygınlaşmasıyla birlikte âlimlerin ve talebelerin ikamet için medreseleri tercih etmesi, bu tür yerlere âlimlerin daha az uğramasına neden olmuştur.<sup>84</sup> Medreselerin geçimi için vakfiyeler tahsis edildiği gibi hankahlara da tahsis edilmiştir.<sup>85</sup>

Makrîzî, hankahları sûfilerin inzivâya çekildikleri, sohbet ve zikir için toplandıkları mekânlar olarak tarif ederek İslâm âleminde bu mekânların ne zaman inşa edildiği hususunda bilgi vermiştir. Ona göre bu müesseseler, İslâm âleminde ilk olarak 400 (1010) dolaylarında yapılmıştır.<sup>86</sup> Nitekim İslâm tarihinde bahsi geçen mekânların adı III. (IX.) yüzyılın sonlarından itibaren Mâverâünnehir'de ortaya çıkan Kerrâmîlerle geçmiş, kaynaklarda bu akıma "ashâb-ı hankah" denilmiştir.<sup>87</sup> Hankahlarda

<sup>74</sup> Muhammed Su'ad, *Mesâcidu Mısır ve evliyâuha's-salihîn*, 1/72.

<sup>75</sup> Makrîzî, *el-Hitat*, 4/38.

<sup>76</sup> Ebü'l-Hayr Muhammed b. Abdirrahmân Şemseddin Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'* (Beirut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, ty.), 2/189.

<sup>77</sup> Makrîzî, *el-Hitat*, 2/323.

<sup>78</sup> Makrîzî, *el-Hitat*, 4/84.

<sup>79</sup> Dündar, *Mısır Eyyûbîlerinde Eğitim ve Öğretim Faaliyetleri*, 79.

<sup>80</sup> Makrîzî, *el-Hitat*, 4/22; Ali Hâzîmî, *el-Hayâtü'l-ilmiyye fi Dımaşk*, 201.

<sup>81</sup> İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 7/146.

<sup>82</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 44/489; İbn Receb, *ez-Zeyl*, 3/288.

<sup>83</sup> Makrîzî, *el-Hitat*, 6/134.

<sup>84</sup> Ali Hâzîmî, *el-Hayâtü'l-ilmiyye fi Dımaşk*, 323.

<sup>85</sup> Nu'aymî, *ed-Dâris*, 2/148.

<sup>86</sup> Makrîzî, *el-Hitat*, 4/280. Hankah, Farsça bir kelime olup sofa ya da kralın yemek yediği yer anlamına gelmektedir. Daha sonra yukarıdaki (tekke) anlamını aldığı kaydedilmektedir.

<sup>87</sup> Mutahhir b. Tahir Ebü Nasr el-Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh* (Port Said: Mektebetu Sekâfeti'd-Diniyye, ty.), 5/141.



tasavvuf eğitiminin yanısıra fıkıh ve hadis gibi İslâmî ilimlerin yanında çocuklara Kur'ân dersi ve hat eğitiminin verildiği kaydedilmiştir.<sup>88</sup> Hankahlardan bir kısmı medreselerde olduğu gibi belirli fıkıh mezheplerine tahsis edilmiş, bir kısmı iki mezhep fukahâsına, bir kısmı dört mezhep fıkıh eğitimine tahsis edilmiştir. Örneğin Selâhaddîn Eyyübî'nin amcası Şîrkûh'un Dımaşk'ta inşa ettirdiği Eseydiyye Hankah'ı Şâfiî ve Hanefî fakihlere tahsis edilmişti. Dımaşk'ta bulunan Yunusiyye Hankahı Hanefî fakihlere vakfedilmişti.<sup>89</sup> Hem medrese ve hem de hankah olarak tahsis edilen hankahlar da bulunmaktadır. Kahire'de bulunan Cemâliyye Medresesi, Hanefî fakihlerine hem medrese ve hem de hankah olarak tahsis edilmiştir.<sup>90</sup> Örneğin Şeyhüniyye hankahında dört mezhep fıkıhının okutulduğu kaydedilmektedir.<sup>91</sup>

Eyyübîler döneminde hankahlar devlet tarafından destek görmüş, bu kurumlara yöneticiler tarafından vakıf arazileri tahsis edilmiştir.<sup>92</sup> İbn Şeddâd bu dönemde Dımaşk'ta 19 hankah hakkında bilgi vermektedir.<sup>93</sup> Nuaymî ise burada bulunan hankahlar hakkında daha detaylı bilgi vermekte ayrıca Memlûkler döneminde inşa edilenleri bunlara ekleyerek sayılarını 29'a çıkarmaktadır.<sup>94</sup> Mısır'daki ilk hankah, Selâhaddîn Eyyübî tarafından Kahire'de kurulan Saîdüssüedâ Hankahıdır. Buraya ilk atanan Şâfiî fakihlerden Sadrüddîn el-Hamevî ve Tacuddîn İbn Bint Eaz ve Bedreddîn İbn Cemâa gibi fakihler, bu hankahın reisliğini yapmış ve burada fıkıh dersleri vermiştir.<sup>95</sup>

Hankahlara benzer bir işlevi olan ribâtlar stratejik mevkilerde ve sınır boylarında kurulmuştur.<sup>96</sup> Ribatlar, düşman topraklarında harekâta bulunacak birliklerin toplanma yeri, bir düşman saldırısı sırasında civardaki halk için sığınak yeri ve yol emniyeti gibi askerî amaçların yanında tasavvuf eğitimi, ibadet ve ilmî faaliyetler için de farklı görevler icra etmişlerdir. II. (VIII.) yüzyılda mevcut olmakla birlikte bir eğitim kurumu olarak medreselerden sonra V. (XI.) yüzyılda yaygınlaştığı kaydedilmektedir.<sup>97</sup> Eyyübîler döneminde Dımaşk'ta bulunan ribâtlar hakkında bilgi veren İbn Şeddâd, bu dönemde hizmet gören on dokuz ribât bulunduğunu aktarmaktadır.<sup>98</sup> Mısır'dan önce Şam bölgesinde ribâtların varlığından bahsedilmektedir. Dımaşk'ta yapılmış ilk ribatın Ebû'l-Beyân en-Nabe' b. Muhammed el-Harrânî (v. 551/1156) tarafından tesis edildiği, Selâhaddîn'in amcası Esedüddîn Şîrkûh, babası Necmeddîn Eyyüb, Toman el-Selçukî ve Azrâ Hatun tarafından vakfedilen ribâtların bunu takip ettiği kaydedilmektedir. Ayrıca Selâhaddîn Eyyübî, Akkâ ile Kudüs'ü fethedince Akkâda'ki Hospitaliler sarayının bir bölümü ile Kudüs'teki Kemâme Kilisesi'nin yanındaki patrikhaneyi sûfilere ribat olarak vakfetmiştir.<sup>99</sup>

Sözlükte köşe, bucak, hücre gibi anlamlara gelen zâviye ise,<sup>100</sup> hankahlar ve ribâtlara benzer müesseseler olmakla birlikte bu tür yerlerin daha çok içinde yapılan zikirle ön plana çıkan kurumlar olduğu kaydedilmektedir.<sup>101</sup> Bu kurumlar küçük tekkeler olarak nitelenmiştir.<sup>102</sup> Genellikle cami içinde ve yakınında bulunan bu müesseseler, tasavvuf ehlinin zikir ve toplantılarının yapıldığı yerlerdir. Bu mekânlarda âlim ve talebeler, ibadet edenler ile dışarıdan gelen misafirler

<sup>88</sup> Makrîzî, *el-Hitat*, 4/293.

<sup>89</sup> Nu'aymî, *ed-Dâris*, 2/148.

<sup>90</sup> Makrîzî, *el-Hitat*, 4/246.

<sup>91</sup> Ebû'l-Fazl el-Hafız Celâleddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr el-Hudayrî eş-Şâfiî Suyûtî, *Hüsni'l-mühâdere fî tarihi'l-Mısır ve'l-Kahire*, thk. İbrahim Muhammed Ebû'l-Fadl (Kahire: Dâru İhyâi Kütübi'l-Arabiyye, 1967), 2/266.

<sup>92</sup> Nu'aymî, *ed-Dâris*, 1/257.

<sup>93</sup> İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-hafîre (Dımaşk)*, 191-195.

<sup>94</sup> Nu'aymî, *ed-Dâris*, 2/109-148.

<sup>95</sup> Suyûtî, *Hüsni'l-mühâdere*, 2/260.

<sup>96</sup> Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab 3* (Beyrut: Dâru Sadr, 1994), 7/302.

<sup>97</sup> İsmail Yiğit, "Ribât", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/77.

<sup>98</sup> İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-hafîre (Dımaşk)*, 195-196.

<sup>99</sup> Ramazan Şeşen, *Selâhaddîn Eyyübî ve Eyyübî Devleti* (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1983), 266.

<sup>100</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab 3*, 14/365.

<sup>101</sup> Makrîzî, *el-Hitat*, 6/136.

<sup>102</sup> Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 617.

kalmaktadırlar. Aynı zamanda bu kurumlar, birer ilim merkezleri olarak da hizmet görmüştür.<sup>103</sup> Dımaşk'ta bu dönemde öne çıkan zâviyeler arasında: Gazzâlîyye, Kavsiyye, Salâhiyye (Kelâse), Mefharetu Hızır (a.s.), Seken Şerefeddîn el-Âmidî adındaki zâviyeler bulunmaktadır.<sup>104</sup> Eyyûbiler döneminde Mısır'da da çeşitli yerlerde faaliyet gösteren zâviyelerin her birinin çok zengin vakıflarla desteklendiği, Kahire'de Düveyretü's-Sûfiyye adındaki merkezi bir tekkeye bağlı bulunduğu, Mısır'da bulunan Amr b. Âs Camii'nde fıkıh eğitimi için sekiz zâviye bulunduğu kaynaklarda geçmektedir.<sup>105</sup> Dönemin belli başlı âlimlerinden olan İbn Ebî Asrûn'un Dımaşk'ta Emevî Camii'nin Garbiyye Zâviyesi'nde,<sup>106</sup> Ebû Hasan Ali b. Müsallim es-Sülemî'nin (v. 532/1138) Dımaşk'taki Zâviyetü'l-Gazaliyye'de, İsa b. Mesud b. Mansûr el-Hümeyrî'nin (v. 742/1342) de Mısır'daki bir zâviyede fıkıh dersleri verdiği nakledilmektedir.<sup>107</sup> Zâviyelerde Gazzâlî gibi büyük âlimlerin bulunduğu<sup>108</sup> göz önüne alındığında genel olarak bu kurumların iyi bir tahsil imkânı sunduğunu, ilmî faaliyetlerin yürütülmesinde azımsanmayacak katkılarının olduğunu ifade etmek mümkündür.

Daha çok tasavvuf ehlinin sohbet ve zikir yapmaları ve inzivâya çekilmeleri amacıyla kurulan hankah, ribât ve zâviyeler yapı ve işleyiş bakımından medreselere benzemektedir. Derslerine talebelerin rağbet ettiği meşhur hocaların, ribât ve zâviyelerden daha ziyade hankahları tercih ettiği anlaşılmaktadır. Bu kurumlar, ilim ve ibadet amacıyla kurulmuş, toplumun dinî ve kültürel gelişiminde büyük rol oynamıştır. Tasavvuf eğitiminin yanında fıkıh başta olmak üzere diğer İslâmî ilimlerin de okutulduğu bu mekânlar, aynı zamanda misafir veya kimsesiz kişilerin de ücretsiz konakladığı yerlerdir.

Tarihte özellikle tüccarların ve yolcuların konaklama ile barınması için kullanılan hanlar,<sup>109</sup> kervansaray ismiyle de bilinmektedir. Şehir merkezlerinde bulunanlara *han*, şehirlerarası yollar üzerinde yaptırılan hanlara da *kervansaray* denilmiştir.<sup>110</sup> Hanlar, konaklama ve ticaretin yanında yabancı öğrencilerin barınması ve eğitim-öğretimi amacıyla da kullanılmıştır. Nitekim kaynaklarda öğrencilerin hanlarda barındıkları ve han mescidinde okutulan derslere katıldıkları kaydedilmektedir. Tarihi kaynaklar, hanların ilmî amaçlarla kullanılmasının medreselerden önce gerçekleştiğini göstermektedir. Nitekim kaynaklarda hayırseverler tarafından yabancı talebeler ve kimsesizler için birçok hanın yapıldığı nakledilmektedir.<sup>111</sup>

Sultan ve emîrlerin yanı sıra âlimler ve zengin tüccarlar da fıkıhla iştigal edenler için hanlar inşa ettirmiş ve belirli fıkıh mezheplerine tahsis etmişlerdir. Konuyla ilgili olarak Dü'lüc b. Ahmed b. Dü'lüc'ün (v. 351/962) Bağdat'ta bir hanı Şâfiî fukahâsına vakfettiği nakledilmektedir.<sup>112</sup> Yine Bedir b. Hasneviyye el-Kürdî'nin (v. 405/1014) kimsesizler için yaptırdığı hanların ve inşa ettirdiği mescitlerin sayısının üç bine ulaştığı kaydedilmektedir.<sup>113</sup> Ayrıca 443 (1051) tarihinde Bağdat'ta Ehl-i Sünnet ve Şîa arasında çıkan mücadelelerde fıkıh hanlarının adı geçmektedir. Bu olayda Bağdat'taki Şii gruplar Hanefî fıkıhının öğretildiği hana saldırmışlar içinde buldukları eşyaları talan ederek hanı ateşe

<sup>103</sup> Dündar, *Mısır Eyyûbilerinde Eğitim ve Öğretim Faaliyetleri*, 136.

<sup>104</sup> Bu zaviyeler hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-hatîre (Dımaşk)*, 246-248.

<sup>105</sup> Dündar, *Mısır Eyyûbilerinde Eğitim ve Öğretim Faaliyetleri*, 136.

<sup>106</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3/53.

<sup>107</sup> Dündar, *Mısır Eyyûbilerinde Eğitim ve Öğretim Faaliyetleri*, 137.

<sup>108</sup> Dündar, *Mısır Eyyûbilerinde Eğitim ve Öğretim Faaliyetleri*, 137.

<sup>109</sup> Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru's-Sadır, 1995), 2/341.

<sup>110</sup> Şebnem Eryavuz, "Kervansaray", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 25/299.

<sup>111</sup> Ebü'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu et-Türkî el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zemân fi tarihi'l-a'yân*, thk. İbrahim ez-Zeybak (Beyrut: Daru'r-Risâletü'l-Âlemîyye, 2013), 18/231; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab*, 5/29; Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbn Cevzî, *el-Muntazam fi tarihi'l-mülûki ve'l-ümem*, thk. Abdulkadir Atâ Muhammed - Abdulkadir Atâ Mustafa (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmîyye, 1992), 15/105.

<sup>112</sup> Muhammed b. Cerîr el-Âmülî el-Bağdâdî Ebû Ca'fer et-Taberî, *Târîhu'r-rüsül ve'l-mülûk ve sîlatu Târîhu't-Taberî* (Beyrut: Dâru't-Turâs, 1967), 11/394.

<sup>113</sup> İbn Cevzî, *el-Muntazam*, 15/105; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab*, 5/29.

vermişlerdir. Handa ders veren Hanefî fakih Ebû Said es-Serahsî'yi de (v. 443/1051) öldürmüşlerdir.<sup>114</sup> Ebû Alî el-Fârikî (v. 528/1134), 456 (1064) senesinde Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin (v. 476/1083) Bağdat'ta bir handa kendisi ile birlikte on ile yirmi arasında öğrenciye ders verdiğini kaydetmektedir.<sup>115</sup> Öte yandan George Makdisi, Ortaçağ'da hanların çeşitli fonksiyonlarının yanında içlerinde fıkıh eğitim ve öğretiminin yapıldığı bir mescidin bulunduğunu kaydetmektedir.<sup>116</sup> Yukarıda verilen bilgiler ışığında Eyyûbîler dönemi öncesinde hanların çok farklı işlevlere sahip olduğunu, fıkıh eğitimi amacıyla da kullanıldığını ve farklı mezhep mensupları adına çeşitli hanların vakfedildiğini ifade etmek mümkündür. Eyyûbîler döneminde hanlarda fıkıh eğitim-öğretimi yapan fakihlere rastlanmamış olması, hanlarda fıkıh eğitim-öğretimi fonksiyonunun o dönemde sayıları hızla çoğalan medreselere geçtiğini göstermektedir.

Yukarıda adı geçen eğitim kurumlarının dışında bazı fakihler evlerde de ders vermişlerdir. Bilindiği gibi İslâm tarihinde ilk medrese olarak bilinen Dâru'l-Erkam b. Ebü'l-Erkam el-Mahzûmî'nun evi eğitim için tahsis edilmiştir. Sonraki dönemlerde bu amaçla evini ilim tahsili için vakfeden şahsiyetler olmuştur. Nitekim Eyyûbîler döneminde de bazı âlimler kendi evini talebelerin eğitimine açmıştır. Bu evler medrese gibi imkân ve işlevlere sahip olmasa da eğitim hizmetlerinde kullanılmıştır. Hanbelî fakihlerinden Şemseddîn Ebû Bekir Muhammed el-Makdisî'nin (v. 676/1277), Mısır'da çeşitli medreselerde ders verdiği, sonra görevlerinden azledilince vefatına kadar kendi evinde tedrisatı sürdürdüğü nakledilmektedir.<sup>117</sup> Eyyûbîler ve Memlûkler dönemini gören fakihlerden Bedreddîn b. Cemâa, gözleri görmemeye başlayınca kadılık görevini bırakmış vefatına kadar Mısır'daki evinde talebelerine ders vermiştir.<sup>118</sup> Yine dil ve fıkıh alanında öne çıkan âlimlerden olan İbn Ebî Saâdât'ın (v. 577/1181) evinde ders verdiği kaydedilmektedir.<sup>119</sup> Öte yandan bu dönemde hadis ilmine tahsis edilen dâru'l-hadislerde de fıkıh eğitiminin yapıldığı bilinmektedir.<sup>120</sup>

## 2. Fıkıh Talebeleri

Eyyûbîler döneminde eğitim ve öğretimin odak noktasını teşkil eden öğrencilere büyük bir önem verilmiştir. Bu dönemde öğrencilerin durumlarını iyileştirmeye, ihtiyaçlarını gidermeye yönelik çok sayıda çalışma yapılmış ve Şam'a gelen seyyahlar ilim talebelerine yönelik en iyi imkânların bu bölgelerde sunulduğunu belirterek ilim talebelerini buraya davet etmişlerdir.<sup>121</sup> Tâcüddîn es-Sübki, medreselerde okuyan öğrenciler için "fukahâi'l-medrese" ifadesini kullanmıştır.<sup>122</sup> Günümüzde ülkemizin doğusunda bulunan medreselerde talebeler, *fakih* olarak isimlendiriliyor. Bu geleneğin o dönemin bir devamı olması kuvvetle muhtemeldir. "Fukahâi'l-medrese" isimlendirmesi o dönemde medreselerde fıkıh eğitiminin diğer ilimlerden daha fazla yapıldığına bir işaret olarak görülse de bu durum, medreselerde diğer ilimlerin okutulmadığı anlamına gelmemelidir. Neticede medresede kalan öğrenciler fıkıhın yanında dilbilim, tefsir ve hadis de okurken, medreselerin tamamının fıkıha tahsis edilmediği de bir vakiadır.

Eyyûbîler dönemindeki fıkıh eğitimi incelendiğinde öğrencilerin iki kısma ayrıldığı görülmektedir. Bunlar, düzenli ve sistematik eğitime katılan öğrenciler ile geçici eğitim gören öğrencilerdir. Düzenli eğitim görenler, vakfın şartlarına göre medreseye alınan ve yine vakfın

<sup>114</sup> İbn Cevzî, *el-Muntazam*, 17/285.

<sup>115</sup> İbn Cevzî, *el-Muntazam*, 17/285.

<sup>116</sup> Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, 62.

<sup>117</sup> İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 8/183.

<sup>118</sup> İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 8/183.

<sup>119</sup> Şihâbeddîn Abdurrahman b. İsmâil b. İbrâhim Ebû Şâme el-Makdisî ed-Dımaşkî Ebû Şâme, *Kitâbü'r-Ravzateyn fi ahbâri'd-devleteyn en-Nûriyye ve's-Salâhiyye*, thk. Şemseddin İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 3/100.

<sup>120</sup> Ebü'l-Abbâs Şehâbeddîn Ahmed b. Ali Kalkaşandî, *Subhu'l-a'sâ fi smâati'l-inşâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ty.), 3/414.

<sup>121</sup> İbn Cübeyr, *er-Rihle*, 258.

<sup>122</sup> Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi Tâceddin es-Sübki, *Mu'idi'n-ni'am ve mübidü'n-nikam* (Kahire: Dâru Hecer, 2001), 85.

şartlarına göre ihtiyaçları karşılanan öğrencilerdir.<sup>123</sup> Bu öğrenciler ilim seviyelerine göre istihkâk almışlardır. Bu istihkâk, bazı medreselerde belirli olup bazılarında ise medrese hocasının inisiyatifine bırakılmıştır. Nitekim Kahire'de Hanefî fakihlere vakfedilen Suyûfiyye Medresesi, vakıf gelirlerinden müderrisin ücreti çıkarıldıktan sonra geri kalan vakıf gelirleri, orada okuyan Hanefî mezhebine mensup talebelere, seviyelerine göre sarf edilmiştir.<sup>124</sup>

Vakfın kurucusunun belirlediği şartlar gereği öğrenciler, bütün gayretlerini dersi anlama ve kavramaya sarf etmeleri, ciddi bir mazeret olmadan dersi kaçırmamaları gerekirdi. Yine talebelerin günlük mütemadiyen Kur'an-ı Kerîm'den bir cüz okumaları,<sup>125</sup> ilim tahsilini bitirmeye yakın öğrencilerin diğer öğrencilerden daha fazla çalışmaları öğrencilerin sorumlulukları arasındaydı.<sup>126</sup>

Mısır ve Şam bölgesinin İslâm âleminin ticaret ve hac yolu üzerinde olması, her bölgeden bu merkezlere yolcuların uğramasına neden olmuştur. Bu da başka bir öğrenci grubunun ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Mısır'a Batı Afrika ve Endülüs'ten yolcular uğrarken, Şam ise Anadolu, Kafkasya, Azerbaycan ve Bağdat'tan yolcuların uğrak merkezi olmuştur. Bu bölgelerde büyük âlimlerin bulunmasını ve medreselerinde ilim talebelerine büyük imkânların sağlanmasını fırsat bilerek yolcuların bir kısmı bu merkezlerde ilimle meşgul olmuştur. Eyyûbîler döneminde seyahat eden İbn Cübeyr, seyahatnamesinde İskenderiye'de büyük imkânlarla sahip birçok medresenin bulunduğunu, bu medreselerde çeşitli ilimlerde müderrislerin tahsis edilmiş olmalarının yanında yabancılar için kalacak yer, burs, ücretsiz hamam ve hastanelerin tahsis edildiğini kaydetmektedir.<sup>127</sup> İbn Cübeyr Şam'da da dışarıdan gelmiş yabancı öğrenciler için çok sayıda misafirhanenin bulunduğunu belirtmektedir.<sup>128</sup>

Bir diğer öğrenci grubu ise geçici öğrencilerdir. Bunlar durumlarına göre derslere zaman zaman katılan ve vakıf şartlarına tabi olmayan öğrencilerdir.<sup>129</sup> Bu gruba devlet adamları, tüccarlar, esnaf veya halktan bazıları girmektedir. Selâhaddîn Eyyûbî ve emîrlerin Hâfız Silefî'nin derslerine katılmaları bu tarz talebeliğe örnek gösterilebilir.<sup>130</sup>

Medreseye kaydolan öğrencilerin yaş sınırlamasının olup olmadığı konusunda literatürde bir bilgiye ulaşılamamıştır. Ancak edinilen bilgilere göre öğrencilerin mektep (küttâb) aşamasını bitirdikten sonra medreseye kayıtlarının alındığı anlaşılmaktadır.

### 3. Fıkıh Alanında Okutulan Eserler

Eyyûbîler döneminde medrese ve diğer eğitim kurumlarında okutulan fıkıh derslerinde sistemli ve belirli bir müfredat takip edilmemiştir. Medresede ders hocasının belirlemiş olduğu, özellikle fakihin ilmî kariyer ve gelişimiyle ilgili eserler okutulmuştur. Eğitim ve öğretim daha çok hoca ile talebe arasındaki kişisel irtibata dayanmaktaydı. Dönemin talebeleri her ne kadar en iyi hocalardan fıkıh dersi alabilmek için çaba sarf etse de bazen hocadan ziyade vakıf imkânlarına bakarak medreseleri tercih etmişlerdir. O dönemde fakihler tarafından okutulan eserlerin tümünden haberdar olmak zor olsa da tabakât ve çeşitli kitaplarda yer alan bilgilerden hareketle söz konusu dönemde okutulan fıkıh eserleri hakkında bilgi sahibi olmak mümkündür. Ayrıca Nu'aymî'nin, *ed-*

<sup>123</sup> Eymen Şahin, *el-Medârisü'l-İslâmiyye fi Mısır fi asri'l-Eyyûbî*, 154.

<sup>124</sup> Makrîzî, *el-Hitât*, 4/204.

<sup>125</sup> Tâceddin es-Sübkî, *Mu'îdü'n-ni'am*, 85-86.

<sup>126</sup> Tâceddin es-Sübkî, *Mu'îdü'n-ni'am*, 85.

<sup>127</sup> İbn Cübeyr, *er-Rihle*, 15.

<sup>128</sup> İbn Cübeyr, *er-Rihle*, 258.

<sup>129</sup> Eymen Şahin, *el-Medârisü'l-İslâmiyye fi Mısır fi asri'l-Eyyûbî*, 154.

<sup>130</sup> Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed b. Ahmed el-Fârikî ed-Dımaşkî Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Arnâût Şuayb (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 21/17.

*Dâris fi târihi'l-medâris* isimli eserinde de Eyyûbîler dönemi medreselerinde okutulan fıkıh kitapları hakkında bir takım bilgiler bulunmaktadır.<sup>131</sup>

Selâhaddîn Eyyûbî'nin Kudüs'te inşa ettirdiği Salâhiyye Medresesi'nin vakfiye şartları, yukarıda da belirtildiği gibi o dönemdeki medrese ve diğer eğitim kurumlarında okutulan fıkıh eserleri hakkında bir fikir vermektedir. Vakfiyede, medresede ders verecek olan müderrisin derse Kur'ân'la başlayacağı, ardından vakıf kurucusuna ve Müslümanlara dua edeceği, sonra mezhep fıkhı, hilâf, usûl ve diğer şerî ilimleri okutacağı ve derslerin de muîdler tarafından öğrencilerle tekrar edileceği belirtilmektedir.<sup>132</sup>

O dönemde bir talebenin günlük ders yükünü tam olarak tespit etmek zor olsa da elde ettiğimiz verilerden birtakım çıkarımlarda bulunabiliriz. Örneğin Ebû Şâme el-Makdisî'nin Rükniyye Berrâniyye medresesinde Müzenî'nin *Muhtasar* adlı eserini okuttuğu bilinmektedir.<sup>133</sup> Nevevî, Ömer b. Bundâr et-Tiflîsî'den (v. 672/1273) Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ*'sı ile Fahrüddîn er-Râzî'nin *el-Müntehab* adlı eserlerini okuduğunu kaydetmektedir.<sup>134</sup> Yine İbn Abdüsselâm'ın Seyfeddîn el-Âmidî'den Gazzâlî'nin *el-Vasît* adlı eserini ders aldığı ve onun ders anlatım tarzını çok beğendiği kaydedilmektedir.<sup>135</sup> Bu dönemde Ebû İshâk eş-Şîrâzî ve Gazzâlî'nin kitapları Şâfiî'ler arasında revaçta olan fıkıh kitaplarıdır. Nitekim Nevevî de Şâfiî mezhep fıkhında birçok çalışma yapıldığına işaret etmiş ve bu çalışmalar arasında Şîrâzî ve Gazzâlî'nin çalışmalarının daha çok rağbet gördüğünü kaydetmiştir.<sup>136</sup> Şîrâzî'nin fûrû-i fıkha dair *el-Mühezzeb* ve *et-Tenbîh* adlı eserleri o dönemde çok rağbet görmüş ve medreselerde ezberlenen metinler arasında yer almıştır.<sup>137</sup>

Bu dönemin fakihlerinden İbn Abdüsselâm,<sup>138</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ Nevevî,<sup>139</sup> Alâeddîn el-Bâcî (v. 714/1315)<sup>140</sup> tahsil hayatında Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin Şâfiî fikhına dair *et-Tenbîh* adlı eserini ezberleyen fakihlerdendir. Bu dönemde *et-Tenbîh*'i ezberleyen fakihler arasında bulunan Muhammed b. Hüseyin b. Zeyn b. Musâ el-Âmirî (v. 657/1259) ve Ebû'l-Hasan Ali b. Abdullah el-Endelüsî, Dımaşk'ta fıkıh eğitimi sırasında *et-Tenbîh*'i ezberlemişlerdir.<sup>141</sup> Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin *el-Mühezzeb* adlı eseri de bu dönemde Şâfiî fakihler tarafından ezberlenen eserlerdendir. Şâfiî fakihlerinden Nevevî'nin<sup>142</sup> ve İbn Salâh'ın<sup>143</sup> *el-Mühezzeb*'i ezberleyerek tekrar ettiği kaydedilmektedir. Bu dönemde Şâfiî fukahâsı tarafından özellikle mübtedilerin ezberlediği eserlerin başında Ebû Şücâ' el-İsfahânî'nin *et-Takrîb* adlı eseri gelmektedir.<sup>144</sup> Bu dönem fakihlerinden olan İbn Dakîkûl'îd esere *Tuhfetü'l-lebîb*

<sup>131</sup> Nu'aymî, *ed-Dâris*, 1/90, 2/100; Cengiz Tomar, "Nu'aymî", *TDV İslam Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 2007), 33/221.

<sup>132</sup> Takıyyüddîn es-Sübkî, *Fetâvâ*, 2/62.

<sup>133</sup> Nu'aymî, *ed-Dâris*, 1/190; Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr el-Kaysî eş-Şâfiî İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1986), 13/235.

<sup>134</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 50/250.

<sup>135</sup> Sübkî, *Tabakât*, 8/307.

<sup>136</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, thk. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ty.), 1/3.

<sup>137</sup> Mustafa b. Abdullah Hac Halife Kâtip Çelebi, "Keşfü'z-zunûn 'an üsâmî'l-kütübi ve'l-fünûn" (Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941), 1/489.

<sup>138</sup> Ebû's-Sıdk Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Ahmed el-Esedî ed-Dımaşkî İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, thk. Hâfız Abdülâlim Han (Beyrut: Dâru âlemi'l-kütüb, 1407), 2/109; Sübkî, *Tabakât*, 8/209.

<sup>139</sup> Ebû'l-Hasan Ali b. İbrâhim Alâeddîn İbnü'l-Attâr, *Tuhfetü't-tâlibîn fi tercemeti şeyhine'l-imâm Muhyiddin*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr Meşhûr (Amman: Dâru'l-Eseriyye, 2007), 46; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakât*, 2/154.

<sup>140</sup> Sübkî, *Tabakât*, 10/341.

<sup>141</sup> Ali Hâzîmî, *el-Hayâtü'l-İlmiyye fi Dımaşk*, 375-376.

<sup>142</sup> İbnü'l-Attâr, *Tuhfetü't-tâlibîn*, 46; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakât*, 2/154.

<sup>143</sup> Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed b. Ahmed el-Fârikî ed-Dımaşkî Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 4/149.

<sup>144</sup> Ebû Muhammed Cemâleddîn Abdurrahim b. el-Hasen b. Alî el-Ümevî İsnevî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, thk. Yusufu'l-Hût Kemal (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 2/103.

adında bir şerh yazmıştır.<sup>145</sup> Gazzâlî'nin *el-Vecîz*, *el-Vasît*, *el-Basît* ve *el-Mustasfâ* adlı eserleri Şâfiî fakihleri tarafından ilgi gören eserlerdendir. Bu dönemde Gazzâlî'nin *el-Vecîz* adlı eseri de ezberlenen eserlerdendir. *el-Vasît*'i ezberleyen fakihler ayrıcalıklı sayılmıştır. *el-Vasît*'i ezberlediği kaydedilen fakihlerden biri Şemseddîn İbn Ma'n ed-Dımaşkî'dir.<sup>146</sup> Bu dönemin fakihlerinden olan ve İbn Ruzîn olarak tanınan Muhammed b. Hüseyin'in (v. 680/1281), fıkıh usulünde Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ*'sını, fûrû-i fıkıhta da Gazzâlî'nin *el-Vasît*'i ile Şîrâzî'nin *et-Tenbih*'ini ezberlediği kaydedilmektedir.<sup>147</sup> Yine Şemseddîn İbn Ma'n'ın Halep'te eğitim sırasında Gazzâlî'nin *el-Vasît* adlı eserini ezberlediği kaydedilmektedir.<sup>148</sup> Eserin birçok fakih tarafından ezberlenmesi, eserin o günkü fıkıh eğitimdeki önemini göstermesi açısından dikkate değerdir.

Bu dönemde eğitim ve öğretimde hilâf ve cedel ilmine önem verilmiş, bazı medrese vakfiyelerinde görevlendirilecek müderrisin bu ilimleri bilmesi şart koşulmuştur. Örneğin o dönemde Dımaşk'ta inşa edilen Mesrûriyye Medresesi vakfiyesinde bu şartlar bulunmaktadır.<sup>149</sup> Dönemin fakihlerinden Seyfeddîn el-Âmidî'nin hilâf ilmî alanında yazdığı *et-Tarîkatü's-Sagîra* ve cedel alanında kaleme aldığı *Gâyetü'l-emel fi ilmi'l-cedel* adlı eserleri, okutulan eserler arasındadır.<sup>150</sup> Yine İbnü'l-Mennî'nin *el-Cedelü'l-kebîr* adlı eseri okutulmuştur.<sup>151</sup> Ayrıca bu dönem fakihlerinden İbn Dehhân'ın (v. 592/1196) dört mezhep hilâfını ele aldığı *Takvîmü'n-nazar*,<sup>152</sup> Şemseddîn el-İsbahânî'nin *Kitâbü'l-kavâidi'l-küllîyye*<sup>153</sup> adlı eserleri bu alanda okutulan eserler arasındadır. Bu dönemde hilâf alanında birçok eserin telif edilmesi bu ilme verilen önemi göstermektedir. Şâfiî fakihlerden hilâf eğitimi alanlar arasında İbn Ebî Asrûn,<sup>154</sup> İbn Dehhân,<sup>155</sup> Seyfeddîn el-Âmidî,<sup>156</sup> Bahâeddîn İbn Şeddâd,<sup>157</sup> İbn Tilimsânî (v. 658/1260),<sup>158</sup> Sirâceddîn el-Urmevî,<sup>159</sup> Necmeddîn el-Makdisî (v. 638/1241),<sup>160</sup> Zekiyyüddîn el-Münzirî,<sup>161</sup> Necmeddîn el-Kudsî (v. 638/1240)<sup>162</sup> bulunmaktadır. Malikî fakihlerinden

<sup>145</sup> Sübkî, *Tabakât*, 5/279; Mustafa b. Abdullah Hac Halife Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, thk. Mahmut Abdulkadir Arnavut (İstanbul: IRCICA Kütüphanesi Yayınları, 2010), 2/332; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin terâcimü musannifi'l-kütübi'l-'Arabiyye* (Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsî'l-Arabî, ty.), 6/257.

<sup>146</sup> İbn Kâdî Şühbe, *Tabakât*, 2/89; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin terâcimü musannifi'l-kütübi'l-'Arabiyye*, 12/43.

<sup>147</sup> Muhammed b. Ali b. Ahmed Şemseddîn Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 2/138.

<sup>148</sup> İbn Kâdî Şühbe, *Tabakât*, 2/89; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin terâcimü musannifi'l-kütübi'l-'Arabiyye*, 12/43.

<sup>149</sup> Ebü'l-Fazl el-Hafız Celâleddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr el-Hudayrî eş-Şâfiî Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât fi tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nühât*, thk. Muhammed ebi'l-Fadl İbrahim (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1965), 1/16.

<sup>150</sup> Sübkî, *Tabakât*, 8/307; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 46/75; Abdullâh b. Es'ad Ebû Muhammed Afîfüddîn el-Yemenî Yâfiî, *Mir'âtü'l-cenân ve 'ibretü'l-yakzân fi ma'rifeti havâidisi'z-zamân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 4/60.

<sup>151</sup> İbn Receb, *ez-Zeyl*, 3/380.

<sup>152</sup> Ebü Şüca' Fahreddîn Muhammed b. Ali b. Şuayb b. Dehhân İbn Dehhân, *Takvîmü'n-nazar fi mesâil hilâfiyye zâi'a ve nebzi mezhebîyye nâfi'a ve yelîhi Kitâbü'l-Minber fi'l-ferâiz*, thk. Salih b. Nâsir b. Sâlih el-Huzeym (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001), 5/374.

<sup>153</sup> Ebü Abdullah eş-Şâfiî Şemseddîn el-İclî, *Kitâbü'l-kavâidi'l-küllîyye fi cümletin mine'l-funûni'l-İlmiyye*, thk. Bilal Taşkın (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, ty.), 42; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakât*, 2/201.

<sup>154</sup> Ebü Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî el-Ensârî el-Mısırî İbnü'l-Mülakkın, *el-'İkdü'l-müzheb fi tabakâti hameleti'l-mezheb*, thk. Eymen Nasr el-Ezherî (Dâru Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 142; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin terâcimü musannifi'l-kütübi'l-'Arabiyye*, 6/144.

<sup>155</sup> İbn Dehhân bu alanda *Takvîmu'n-nâzir* adlı eseri telif etmiştir.

<sup>156</sup> Şâfiî âlimi Ebü'l-Kâsım b. Fadlân'dan hilâf ilmi eğitimini almış sonra bu alanda *et-Tarîkatü's-sagîra* adında bir eser telif etmiştir. Sübkî, *Tabakât*, 8/307; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 46/75; Yâfiî, *Mir'âtü'l-cenân*, 4/60.

<sup>157</sup> Fahr en-Nûkânî, el-Berevî'den hilâf ilmini öğrenmiştir. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 7/84-85.

<sup>158</sup> Hilâf ilmine dair *İrşâdu's-sâlik ilâ ebyeni'l-mesâlik* isminde bir eser telif ettiği nakledilmektedir. İbn Kâdî Şühbe, *Tabakât*, 2/107.

<sup>159</sup> Ebü İshak eş-Şîrâzî'nin hilâf alanında telif ettiği *en-Nüket fi'l-mesâ'ili'l-muhtelef fihâ beyne's-Şâfi'i ve beyne Ebî Hanîfe* adlı eserine *Tehzîbü'n-Nüket* adında bir muhtasar telif etmiştir. Ahmed b. Mustafa Taşköprüzade, *Miftâhu's-Sa'âde ve Misbâhu's-Siyâde* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 1/305; Mahmûd b. Ebî Bekr Ebü's-Senâ Sirâceddin Urmevî, *et-Tahsil mine'l-Mahsûl*, thk. Abdulhamit Ali Ebü Zeyd (Beyrut: Müesseses'r-Risâle, 1988), 1/60.

<sup>160</sup> İbn Kâdî Şühbe, *Tabakât*, 2/71.

<sup>161</sup> Hilâf alanında *el-Hilâfiyyât ve mezâhibü's-selef* adında bir eser telif ettiği kaydedilmektedir. Zekiyyüddîn el-Münzirî, *et-Terğîb ve't-terhîb*, thk. Mustafa Muhammed İmâre (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Türâsî'l-Arabî, ts.), 1/35.

<sup>162</sup> Hilâf alanında bir eser telif ettiği kaydedilmektedir. İbn Kâdî Şühbe, *Tabakât*, 2/71; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbeddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî eş-Şâfiî İbn Kesîr, *Tabakâtü'l-fukahâ'i's-Şâfi'iyye*, thk. Ahmed Ömer Haşim (yy.: Mektebetü Sekâfeti'd-Diniyye, 1993), 1/831.

Bahâ el-Makdisî (v. 624/1226),<sup>163</sup> Abdullah eş-Şârımsâhî (v. 669/1270),<sup>164</sup> Hanbelîler'den İbn Hamdân el-Harrânî,<sup>165</sup> Ebû'l-Kâsım İbn Teymiyye,<sup>166</sup> Şihabüddîn Muhammed b. Halef (v. 618/1221),<sup>167</sup> İbnü'l-Müşebbek (v. 620/1223);<sup>168</sup> Hanefîler'den Sıbt İbnü'l-Cevzî,<sup>169</sup> Mahmûd el-Hasîrî,<sup>170</sup> Muvaffak el-Hasî el-Hârizmî (v. 634/1236)<sup>171</sup> gibi fakihler hilâf eğitimini almışlardır. Eyyübîler döneminde fakihlerin tedris faaliyetlerinde bu ilme önem vermesi, bu dönemde hilâf ilminin önemli bir yere sahip olduğunu göstermektedir.

Hanbelî fakihleri tarafından ezberlenen eserlerden biri Hanbelî mezhep imamlarının görüşleri görüşlerini özlü biçimde ihtiva eden *Muhtasaru'l-Hirakî* adlı eserdir.<sup>172</sup> Muvaffakuddîn İbn Kudâme bu eseri ezberleyen fakihlerdendir.<sup>173</sup> Kelvezânî'nin *el-Hidâye*'si ve Ebû'l-Ferec Abdülvâhid b. Muhammed eş-Şîrâzî'nin (v. 486/1094) *el-Îzâh'ı*, İbn Kudâme'nin *el-Kâfi*, *el-Mukni'* adlı eserleri de Hanbelî fakihler tarafından ezberlenen eserlerdendir. İbn Ebi'l-Fehm (v. 634/1236), Kelvezânî'nin *el-Hidâye*'sini ezberleyenler arasındadır. Amr b. Rafi ez-Zür'î'nin (v. 622/1225) ise Ebû'l-Ferec eş-Şîrâzî'nin *el-Îzâh'ı*,<sup>174</sup> Abdürrezzak b. Rızkullah er-Rus'anî'nin (v. 661/1262) de İbn Kudâme'nin yanında *el-Mukni'* adlı eserini ezberlediği nakledilmiştir.<sup>175</sup> Takiyyüddîn İzzeddîn Ahmed b. Muhammed (v. 643/1245) *el-Kâfi*'yi ezberlemiştir.<sup>176</sup> Hanbelî fıkına dair *el-Mukni'* adlı eser,<sup>177</sup> İbn Kudâme'nin *el-'Umde fi'l-fıkhi'l-Hanbelî*'si ve Kelvezânî'nin *el-Hidâye*'si de okutulan eserlerdendir. Nitekim Hanbelî fakihlerinden olan İbn Hamdân'ın, Nâsihüddîn el-Harrânî'den *el-'Umde* ve *el-Hidâye*'yi okuduğu kaydedilmektedir.<sup>178</sup>

Mâlikî fakihleri tarafından medreselerde okutulan ve ezberlenen eserler arasında İbn Hâcib'in furûa dair *Câmi'u'l-ümmehât'ı*,<sup>179</sup> İbn Şâs'ın *'İkdü'l-cevâhiri's-semîne fi mezhebî âlimi'l-Medîne* adlı eseri bulunmaktadır.<sup>180</sup> Mâlikî fakihleri tarafından okutulan eserlerden biri de Nâsirüddîn es-Sâmirî'nin (v. 616/1219) *el-Müstev'ab*'idir. Nitekim ilim ehli bir aileden gelen Hanbelî fakih Şemseddîn İbnü'l-Müneccâ (v. 641/1243), babasından, es-Sâmirî'nin (v. 616/1219) Hanbelî fıkına dair telif ettiği *el-Müstev'ab* adlı eserini okumuş ve babasından aldığı bilgileri hâşiye ve talik olarak eklemiştir.<sup>181</sup>

<sup>163</sup> Bağdat'ta İbnü'l-Mennî, Dımaşk'ta Kemâleddîn eş-Şehrezûrî'den hilâf eğitimi aldığı nakledilmektedir. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 45/193.

<sup>164</sup> Hilâf alanında *et-Ta'lik fi ilmi'l-hilâf* adında bir eseri olduğu kaydedilmektedir. Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin terâcimü musannifi'l-kütübi'l-Arabîyye*, 6/71.

<sup>165</sup> Ebû'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Ali b. Abdülkâdir Makrîzî, *Mukaffa'l-kebir*, thk. Muhammed el-Ya'lâvî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2006), 1/233.

<sup>166</sup> İbn Receb, *ez-Zeyl*, 3/74; Ebû İshâk Burhâneddîn İbrâhîm b. Muhammed er-Râmîni ed-Dımaşkî İbnü'l-Müflih, *el-Maksadü'l-erşed fi zikri ashâbi'l-imâm Ahmed*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Üseymîn (Riyad: Mektebetü'r-Reşîd, 1990), 2/181.

<sup>167</sup> Bağdat'ta İbnü'l-Mennî'den hilâf dersleri aldığı nakledilmiştir. Bkz. İbn Receb, *ez-Zeyl*, 3/258.

<sup>168</sup> Onun hilâf alanında *el-Vifâk ve'l-hilâf beyne'l-eimmeti'l-erbaa ve Mesâilü'l-hilâf*, adında iki eser telif ettiği kaydedilmektedir. Bkz. İbn Receb, *ez-Zeyl*, 3/381-382; İbnü'l-Müflih, *el-Maksadü'l-erşed*, 1/429; Abdullah b. Abdulmuhsin Türkî, *el-Mezhebü'l-Hanbelî "dirâsetün fi târîhihi ve simâtihi ve eşheru a'lâmihi ve müellifâtihi"* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2002), 2/242.

<sup>169</sup> Hilâf alanında *İsârü'l-insâf fi âsârü'l-hilâf* adında bir eser telif etmiştir. Bkz. Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd Ziriklî ed-Dımaşkî Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-Alem li'l-Melâyin, 2002), 8/246.

<sup>170</sup> Hilâf alanında *et-Tarikatü'l-Hasîriyye fi 'ilmi'l-hilâf beyne's-Şâfi'iyye ve'l-Hanefiyye* adında bir eser telif etmiştir. Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed el-Kureşî Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye fi tabakâti'l-Hanefiyye* (Karaçi: Mîr Muhammed kütübhâne, ts.), 2/155; Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/161.

<sup>171</sup> Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 2/188.

<sup>172</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 44/183.

<sup>173</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 22/166; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 13/100.

<sup>174</sup> İbn Receb, *ez-Zeyl*, 3/345.

<sup>175</sup> İbn Receb, *ez-Zeyl*, 4/84.

<sup>176</sup> İbn Receb, *ez-Zeyl*, 3/506.

<sup>177</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 46/363; İbn Kesîr, *Tabakât*, 1/831.

<sup>178</sup> İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 7/292.

<sup>179</sup> Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 2/139.

<sup>180</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 13/86; Yâfiî, *Mir'âtü'l-cenân*, 4/28.

<sup>181</sup> İbn Receb, *ez-Zeyl*, 3/492.

Hanefî metinlerinden ezberlenen eserlerin başında İmam Muhammed'in *el-Câmi'u'l-kebir'i* gelmektedir. O dönemde Dımaşk'ta bu eseri ezberlemiş olan pek çok kişinin bulunduğu bilinmektedir.<sup>182</sup> Yine Kudûrî'nin *el-Muhtasarı*, Mergînânî'nin *el-Hidâye'si* bu dönemde rağbet gören eserlerdendir.<sup>183</sup>

Bu dönemde mütekelliminin ezberlenen fıkıh usulü eserleri arasında İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin *el-Varakât* adlı eseri gelmektedir. Eyyûbîler dönemi fakihlerinden Tâcüddîn el-Firkâh bu esere yazdığı *ed-Derekât* adlı şerhin mukaddimesinde bu eserin o dönemde medreselerde mübtedilere ezberletildiğini kaydetmektedir.<sup>184</sup>

Fıkıh usulü alanında bu dönemde ilgi gören eserlerin başında Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin *Luma''ı*, Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ'sı*,<sup>185</sup> Râzî'nin *el-Mahsûl'ü* gelmektedir.<sup>186</sup> *el-Mahsûl*, Şam bölgesine geldiğinde burada rağbet görmüş, fakihler tarafından okutularak ezberlenmiştir.<sup>187</sup> Âmidî'nin *el-İhkâm'ı*<sup>188</sup> ve *Münteha's-sûl fi ilmi'l-usûl*<sup>189</sup> adlı eserleri usûl alanında okutulan eserlerdendir. Şemseddîn b. Şeyh Fahreddîn el-Ba'lebekkî el-Hanbelî (v. 699/1300), Seyfeddîn el-Âmidî'nin *Münteha's-sûl'ünü* ezberlediği kaydedilmiştir.<sup>190</sup> Yine bu alanda ilgi gören eserler arasında fıkıh usulü eserlerinin olgunluk evresini temsil eden Âmidî'nin *el-İhkâm'ıyla* Râzî'nin *el-Mahsûl'ünü* sistemleştiren ve birikimi özetleyen İbn Hâcib'in *el-Münteha's-sûl ve'l-emel* ve muhtasarı yer almaktadır.<sup>191</sup>

Eyyûbîler döneminde -tespit edebildiğimiz kadarıyla- Şâfiî mezhebi'ne dair fıkıh kitapları arasında çokça okutulan eserleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Müzenî – *el-Muhtasar*
2. Ebû İshak eş-Şîrâzî - *el-Mühezzeb, el-Lüma' ve et-Tenbîh*
3. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî - *el-Varakât*
4. Gazzâlî - *el-Vecîz, el-Vasît, el-Basît el-Vasît ve el-Mustasfâ*
5. Fahrüddîn er-Râzî - *el-Müntehab ve el-Mahsûl*
6. Ebû Şücâ'el-İsfahânî - *et-Takrîb*
7. Seyfeddîn el-Âmidî - *el-İhkâm, et-Tarîkatü's-sağîra ve Gâyetü'l-emel fi ilmi'l-cedel*
8. İbn Dakîkul'îd - *Tuhfetü'l-lebîb*
9. Şemseddîn el-İsbahânî - *Kitâbü'l-kavâidi'l-külliyeye*
10. Tâcüddîn el-Firkâh - *ed-Derekât*

Eyyûbîler döneminde Hanefî fıkıhına dair sıklıkla okutulan fıkıh kitapları:

1. İmam Muhammed - *el-Câmi'u'l-kebir*
2. Kudûrî – *el-Muhtasar*
3. Mergînânî - *el-Hidâye*

Eyyûbîler döneminde Mâlikî fıkıhına dair sıklıkla okutulan fıkıh kitapları:

1. İbn Hâcib – *Câmi'u'l-ümmehât, Münteha's-sûl ve'l-emel*
2. İbn Şâs - *'İkdü'l-cevâhiri's-semîne fi mezhebî 'âlimi'l-Medîne*
3. Ebyârî - *et-Tahkîk ve'l-beyân*

<sup>182</sup> Yâfiî, *Mir'âtü'l-cenân*, 4/47.

<sup>183</sup> Ali Hâzîmî, *el-Hayâtü'l-ilmiyye fi Dımaşk*, 379.

<sup>184</sup> Necmettin Kızılkaya, "el-Varakât", *TDV İslam Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 2012), 42/518.

<sup>185</sup> Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 2/138.

<sup>186</sup> İbnü'l-Attâr, *Tuhfetü't-tâlibîn*, 49; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakât*, 2/153.

<sup>187</sup> Ahmet Bedevî, *el-Hayâtü'l-akliyye fi asri hurûbi's-salibiyye* (Kahire: Dâru Nehdetü Mısır, 1972), 182.

<sup>188</sup> Sübkî, *Tabakât*, 8/307.

<sup>189</sup> İbn Receb, *ez-Zeyl*, 3/380.

<sup>190</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 52/445.

<sup>191</sup> Ferhat Koca, "el-Muhtasar", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/67-70.



Eyyûbîler döneminde Hanbelî Mezhebi'ne dair sıklıkla okutulan fıkıh kitapları:

1. Ebü'l-Kâsım el-Hırakî - *el-Muhtasar*
2. Muvaffakuddîn İbn Kudâme - *el-Mukni', el-Kâfi*
3. İbn Kudâme - *el-'Umde fi'l-fıkhi'l-Hanbelî*
4. Kelvezânî - *el-Hidâye*
5. Ebü'l-Ferec eş-Şîrâzî - *el-Îzâh*
6. Seyfeddîn el-Âmidî - *Münthehe's-sûl*

Eyyûbîler döneminde okutulan diğer fıkıh kitapları

1. İbn Dehhân (dört mezhep hilâfını ele alan) - *Takvîmü'n-nazar*
2. İbnü'l-Mennî - *el-Cedelü'l-kebîr*

Eyyûbîler döneminde günlük ders programı hakkında fazla bir bilgiye ulaşamadık. Ancak Şâfiî fakih Nevevî'nin çeşitli ilimlerde günlük on iki ders okumuş olduğunu görüyoruz.

Nevevî'nin günlük aldığı dersler:

1. Gazzâlî'nin *el-Vasît* (Şâfiî Fıkıhı)
2. Şîrâzî'nin *el-Mühezzeb* (Şâfiî Fıkıhı)
3. Humeydî'nin *el-Câmi' beyne's-Sahîhayn* (Hadis Şerhi)
4. Müslim'in *el-Câmiu's-sahîh* (*Sahihi Müslim*, Hadis)
5. İbn Cinnî'nin *el-Lüma'* (Arap Dili)
6. İbnü's-Sikkât'in *Islâhu'l-mantık* (Arap Dili)
7. Akaid ilminden bir ders (Akaid)
8. Sarf ilminden bir ders (Sarf)
9. Râzî'nin *el-Müntehab* (Fıkıh Usûlü)
10. Şîrâzî'nin *el-Lüma'* (Fıkıh Usûlü)
11. Rical ilminden bir ders (Ricâl İlmi).<sup>192</sup>

Fakihler, başka mezheplere ait eserleri de okumuşlardır. Şâfiî mezhebine mensub olan Ebû Şâme el-Makdisî, Hanbelî fıkıhına dair Muvaffakuddîn İbn Kudâme'nin *el-Muğni fi şerhi Muhtasari'l-Hırakî* adlı eserini okumuştur.<sup>193</sup> Yer yer fıkıhın müstakil konularına dair telif edilen eserler de okunmuştur. Ebû Şâme'nin, Takıyyüddîn İbn Salâh'tan *Kitâbu'l-menâsik* adlı eserini okuması buna bir örnek olarak gösterilebilir.<sup>194</sup>

O dönemde fıkıh ilmi dışında diğer ilimlerde öne çıkan âlimlerin de fıkıh eğitimi aldıkları görülmektedir. Nitekim tarihçi kimliğiyle öne çıkan âlimlerden olan Ebü'l-Hasen İbnü'l-Kıftî'nin (v. 646/1248) nahiv, sarf, Kur'ân ilimleri, fıkıh, usul, hadis, mantık, tarih ve diğer ilimlerin eğitimini aldığı kaydedilmektedir.<sup>195</sup> Yine o dönemde ilmî amaçla Kahire, Dimaşk, Halep gibi ilim merkezlerini ziyaret eden Endülüslü dilbilimci ve kıraat âlimi Lûrâkî'nin, ilmî seferlerinde dilbilimi ve kıraat eğitiminin yanında fıkıh eğitimi de aldığı kaydedilmektedir.<sup>196</sup>

Buradan, fıkıh ilmi dışında başka alanlarda uzmanlaşmak isteyenlerin de fıkıh ve dil gibi diğer alanlarda yeterli bir bilgi düzeyine ulaşmaları gerektiği anlaşılmaktadır. Birbirinden farklılık arz eden bu örneklerden yola çıkarak o dönemde okutulan fıkıh derslerinin herkesin uymak zorunda olduğu belli bir programa tabi olmadığı anlaşılmaktadır. Bu durum, her eğitim kurumunun kendine has bir

<sup>192</sup> İbnü'l-Attâr, *Tuhfetü't-tâlibîn*, 49; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakât*, 2/153.

<sup>193</sup> Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. İsmâil Şihâbüddîn el-Makdisî Ebû Şâme, *el-Bâ'is 'alâ inkâri'l-bida' ve'l-havâdis*, thk. Osman Ahmet Anber (Kahire: Dâru'l-Hüdâ, Kahire, 1978), 70.

<sup>194</sup> Ebû Şâme, *el-Bâ'is 'alâ inkâri'l-bida' ve'l-havâdis*, 70.

<sup>195</sup> Ebû Abdillâh Şehâbeddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 5/2024.

<sup>196</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 5/2189.

programı uygulamış olduğunu da göstermektedir. Fıkıh talebelerinin mantık ve felsefî ilimlerle uğraşmaları genellikle hoş karşılanmamıştır. Bu konularda ders almak isteyen fıkıh talebeleri zaman zaman hocaları tarafından uyarılmıştır. Kemâlüddîn İbn Yûnus el-Mevsîlî'nin öğrencilerinden olan İbn Salâh, hocasından mantık alanında ders almak istediğini belirtmiş hocası Kemâlüddîn İbn Yûnus, bu ilimle uğraşmamasını tavsiye etmiş, İbn Salâh nedenini sorunca, hocası insanların kendisi hakkında iyi düşüncelere sahip olduğunu, bu ilimle uğraşanların inançlarının bozuk olduğunu düşündüklerinden dolayı bu ilimle uğraştığı takdirde insanların hakkındaki düşüncelerinin değişeceğini ifade etmiştir. Bunun üzerine İbn Salâh'ın bu ilimden vazgeçtiği nakledilmektedir.<sup>197</sup> Öte yandan bir fakihin Kütüb-i Tis'a gibi hadis eserlerini, hadis usulü, cerh ve tadil ilmi, gibi çeşitli hadis ilimlerini de okumasının gerekliliğine dikkat çekilmiştir.<sup>198</sup>

Bu dönemdeki ders düzeninin halka şeklinde ve öğrencilerin bilgi seviyelerine göre olduğu anlaşılmaktadır. Bu konuda Kelvezânî'nin (v. 510/1116) öğrencilerinden Ebû Bekir ed-Dîneverî (v. 532/1137), hocaların öğrencilerini sahip oldukları bilgi seviyelerine göre ders halkasına oturttuklarını, öğrencilik döneminin başlarında kendisinin de ders halkasının sonlarında oturduğunu kısa bir süre sonra fıkıh ilminde ilerlediğini ve halkanın ilk sıralarına oturtulduğunu kaydetmektedir.<sup>199</sup> Bu oturma düzeninin tercih edilmesinin nedenlerinden biri öğrencilerin daha iyi çalışarak müderrise yakın olma çabası içinde olmalarını teşvik etme olduğu düşünülmektedir. Talebenin alacağı derslerin çeşitli olması durumunda ders hocası öncelikle tefsir, hadis, kelam, fıkıh usûlü, fûrû-i fıkıh, hilâf ve dil eğitimi sıralamasına uymaya çalışmıştır.<sup>200</sup> Eğitimin başında fıkıh ekollerinin görüş ve delillerini mukayeseli olarak ele alan hilaf ilmiyle uğraşmak, bir kitabı iyi öğrenmeden bırakıp başka bir kitaba geçmek hoş görülüyordu.<sup>201</sup>

### 3. Fıkıh İcâzetleri

İcâze kelimesi mastar olup sözlükte “tatbik etmek, yürütmek,<sup>202</sup> izin vermek, ruhsat vermek” anlamlarına gelir. “Talebe'l-icâze” deyiminin anlamı ise “izin istemek”<sup>203</sup> demektir. Fıkıh ilminde “fetva ve ders vermek için hocadan alınan izin”<sup>204</sup> anlamında kullanılmıştır. İslâm âleminde başlangıçta hadis alanında kullanılan bu terim sonraları birçok alanda kullanılmaya başlanmıştır.<sup>205</sup>

Bu dönemde eğitimin temeli, kitaba ve hoca-talebe ilişkisine dayanıyordu. Öğrencinin dersleri hangi hocadan okuduğu önemliydi. Yaygın fıkıh icazetlerinden biri, hocanın talebesine okuttuğu kitabın icazetini vermesiydi. Öğrencinin hocasından yazmış olduğu bir fıkıh kitabını veya rivayet hakkına sahip olduğu eseri rivayet etmek üzere izin alması, o dönemde yaygın icazet yöntemlerindendi. Bir hocadan ders almadan bir eseri okumak veya okutmak hoş karşılanmıyordu. Âlimler arasında meşhur olan “(bir öğretmen olmadan) ilmi sahifelerden, Kur'ân-ı Kerim'î de Mushaf'tan öğrenme” anlamındaki [لا تأخذ العلم من صحفي ولا القرآن من مصحفي] sözünden de bu durum anlaşılmaktadır.<sup>206</sup> Bu yöntemde icazet şu şekillerde verilmekteydi: Hoca talebesine “Sana şu eserimin icazetini verdim” ifadesiyle sözlü olarak, hocanın kendi el yazısıyla yazdığı icazet metni ile yazılı

<sup>197</sup> Sübkî, *Tabakât*, 8/382.

<sup>198</sup> Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. İbrâhîm el-Kinânî el-Hamevî İbn Cemâa, *Tezkiretü's-sâmi' ve'l-mütekellim fi edebi'l-âlim ve'l-müte'allim*, thk. Muhammed Mehdi el-Âcemî (Beirut: Dâru Beşâiri'l-İslâmiyye, 2016), 115.

<sup>199</sup> İbn Cevzî, *el-Muntazam*, 17/328.

<sup>200</sup> İbn Cemâa, *Tezkiretü's-sâmi' ve'l-mütekellim*, 64.

<sup>201</sup> İbn Cemâa, *Tezkiretü's-sâmi' ve'l-mütekellim*, 113.

<sup>202</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* 3, 5/326.

<sup>203</sup> Ebû't-Tahir Mecdüddin Muhammed b Yakub b Muhammed Firuzabadi, *el-Kâmûsü'l-Muhît* 8 (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 506-507.

<sup>204</sup> Heyet, *el-Mevsûatü'l-Fıkhiyye'l-Kuveytiyye* (Küveyt: Vizâretü'l-evkâfü'l-Küveytiyye, 2006), 1/303.

<sup>205</sup> Ebû Amr Takıyyüddîn Osman b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî İbn Salâh - Muvâfik Abdullah Abdulkadir, *Mukaddimetü İbni's-Salâh* (Beirut: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-hikem, 1986), 137.

<sup>206</sup> Ebû's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aygeb b. Abdillâh Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Arnavut Şuayb - Mustafa Türkî (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 2000), 21/75.

olarak ya da hocanın “duyduklarımı rivâyet etmene icazet verdim” şeklinde rivayet izni olarak yapılmaktaydı. Bu tür icazetler fıkıhçıların, hadisçilerin ve diğer âlimlerin kabul ettiği icazet türleridir.<sup>207</sup> İbn Şâs'ın, Ebû İshâk İbrahim b. Ali adında bir öğrencisine verdiği icâzet bu konuda örnek teşkil etmektedir. Bu icazede besmele, hamdele ve salveleden sonra şöyle devam edilmektedir:

Yüce Allâh, Ebû İshâk İbrahim b. Ali'ye ikramda bulunsun ve ona ilmiyle istifade etmesini nasip etsin. Belli bir süre benim yanımda ders aldı. Ders aldığı eserlerden biri de benim kaleme aldığım *'İkdü'l-cevâhiri's-semîne fi mezhebi âlimi'l-Medîne* adlı eserdir. Kendi hattımla yazdığım bu kitabı benden ödünç alarak bir kopyasını yazdı. Sonra bendeki nüsha ile kendi yazdığı nüshayı karşılaştırdı. Akabinde memleketine dönmek isteyince benden mezkûr kitabın icazetini talep etti. Onun buna layık ve fazilet sahibi olduğunu bildiğim için kendisine icazet verdim. Kendisine fıkıh usulü hakkında yazmış olduğum *Tahrîri'l-iktidâti ve'l-fusûl fi tecridi ilmi'l-usûl* adlı eserimin icazetini de veriyorum. Yine İbn Hafîb el-Mizzî'nin (v. 687/1288) sünnet ehline yönelttiği sorulara cevap olarak kaleme almış olduğum *el-İntisâr li eimmeti'l-emsâr* adlı eserimin icazetini de verdim. Yüce Allah kendisine de bize de ilimle iştiğal etmeyi nasip etsin.<sup>208</sup>

Benzer bir şekilde İzzeddîn İbn Cemâa, yanında bir kitabı okuyan öğrencisine okuduğu kitabı, diğer kitapları ve icâzet sahibi olduğu başka eserleri de şartlarına göre rivayet etmeye izin verdiğini belirtmiştir.<sup>209</sup>

Eyyûbîler döneminde yaygın icazet türlerinden biri de genel fetva icazetidir. Bu dönemde ilim talebeleri fetva ve ders verecek düzeye gelince ders hocaları tarafından kendilerine ilmî icâzet verilmiştir. Yazılı olarak verilen bu icazetler genellikle rika yazısıyla yazılmaktadır.<sup>210</sup> Bu icazetler şekil olarak genellikle birbirine benzemektedir. Bu tür icazetlerde hamdele ve salveleden sonra fıkıh ilminin fazileti hakkında bilgi verilir. Öğrencinin eğitimini tamamladığını ve ilmî icâzete hak kazandığı belirtilir. İskenderiye'de İbnü'l-Mulakkin tarafından yirmi bir yaşında olan Kalkaşandî'ye verilen icazette de bunun bir örneği görülmektedir. Bu icazette hamdele ve salveleden sonra başta fıkıh olmak üzere şer'î ilimler övülmüş, talebenin ismi (Kalkaşandî) zikredilerek fazilet sahibi âlimlerin yanında ilim öğrendiği ve ilmî icâzete hak ettiği belirtilmiş ve akabinde icazet silsilesi aktarılmıştır.<sup>211</sup>

Belirli bir kitabı okuma ve okutma icazetlerinde olduğu gibi fetva verme icâzete de usulüne uygun bir şekilde yetkin bir fakihten alınıyordu. Bir kişi birden fazla müderristen icazet alabildiği gibi zaman zaman fetva icazetinin fıkıh icazetiyle beraber verildiği de görülmekteydi. Bunların yanı sıra fıkıh dersi ve fetva verme icâzetlerinin sözlü bir sınavdan sonra da verildiği karşılaşılan durumlardandı.<sup>212</sup>

## Sonuç

İslami ilimlerin tarihsel serüveninde, özellikle de fıkıh tarihinde önemli bir yeri ve etkileri bulunan Eyyûbîler, devraldıkları ilmî mirası iyi değerlendirerek daha yüksek bir noktaya taşımıştır. Eyyûbî devletinin ilime karşı izlediği siyaset de ilmî faaliyetler için son derece uygun bir zemin oluşturmuş, bu durum özellikle Mısır ve Şam bölgelerinde bulunan şehirleri dönemin fıkıh eğitim ve öğretim faaliyetlerinin merkezleri haline getirmiştir. Fatımilerin etkisinde olan Mısır'ı ele geçirerek İsmailî ve diğer Şîî düşünceleri bertaraf etmiş Sünnî eğitim kurumlarını destekleyerek Sünnî mezhep düşüncesinin yerleşmesini büyük oranda sağlamıştır.

<sup>207</sup> İbn Salâh, *Mukaddimetü İbni's-Salâh*, 153-154.

<sup>208</sup> Muhakkıkın mukaddimesi, Ebû Muhammed Celâleddîn Abdullâh b. Necm b. Şâs es-Sa'dî İbn Şâs - Hamit b. Muhammed Lahmer, *'İkdü'l-cevâhiri's-semîne fi mezhebi âlimi'l-Medîne* (Beyrut: Dâru Garbi'l-İslâmî, 2003), 1/36.

<sup>209</sup> Kalkaşandî, *Subhu'l-a'sâ fi smâati'l-inşâ*, 14/373.

<sup>210</sup> Kalkaşandî, *Subhu'l-a'sâ fi smâati'l-inşâ*, 14/364.

<sup>211</sup> Kalkaşandî, *Subhu'l-a'sâ fi smâati'l-inşâ*, 14/365-367.

<sup>212</sup> Makdîsi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, 228.

Eyyûbîler döneminde medreselerin desteklenip yaygınlaştırılması ile fıkıh eğitim-öğretimi daha düzenli hale gelmiş, farklı coğrafyalardan fakihler, birer ilmî merkez olarak Şam ve Mısır'a rağbet etmiştir. Bu dönemde eğitim kurumları geliştirilmiş, şartları iyileşen fakihler de kapsamlı çalışmalar ortaya koymuştur. Dımaşk'ta önceleri 37 olan medrese sayısının 92'ye, Kahire'de üç olan medrese sayısının 39'a çıkması bunun açık bir göstergesidir. Bu dönemde fakihlerin fıkhi yönlerinin yanında muhaddis yönlerinin olması dikkat çekmektedir. Özellikle fıkıh ve hadis gibi birden fazla alanda ihtisaslaşan birçok âlimin yetişmesi fıkıh ve hadis ilimleri arasında yakınlaşmanın bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Bu dönemde her mezhep için ayrı medresenin kurulmasının yanısıra dört mezhep fıkının okutulan medreselerin de yapılması, farklı mezhep görüşlerine sahip fakihlerin beraber yaşaması ve mezheplerin birbirlerine yaklaşması imkânını doğurmuştur. Dönemin fıkıh mezheplerinin ne şekilde ve hangi seviyede birbirinden etkilendiği araştırılması gereken bir husustur. Düzenli eğitime geçen medreselerde müderris, muîd, nâzır gibi unvan ve görevler tahdis edilmiştir. Öte yandan fıkıh eğitim-öğretim faaliyetleri cami ve medreselerinin yanında tekke, zâviye, hankah ve ribâtlarda sürdürülmüştür.

Medreseler genellikle fıkıh ilmine veya bir fıkıh mezhebine tahsis edilmiş olmakla birlikte, medreselerde diğer ilimler de okutulmuştur. Ancak felsefe ve mantık ilmi, dönemin alimlerinin çoğunluğu tarafından İslam düşüncesine ters düştüğü gerekçesiyle pek tasvip edilmemiştir. Meseleler daha çok mezhebin klasik eserleri üzerinden okunmuştur. Şâfiî fıkının okutulduğu medreselerde genellikle Ebû İshâk eş-Şîrâzî ile Gazzâlî'nin, Hanefî fıkının okutulduğu medreselerde Şeybânî, Kudûrî ve Mergînânî'nin, Mâlikî fıkının okutulduğu medreselerde ise İbn Şâs, İbn Hâcib ve Ebü'l-Hasan el-Ebyârî'nin, Hanbelî fıkının okutulduğu medreselerde Hırakî ile Ebü'l-Hattâb el-Kelvezânî'nin eserleri ön plana çıkmıştır.

Bu dönemde yetişen birçok fakihin eseri, hayatlarında medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur. Şâfiî fakihlerden Nevevî, Seyfeddîn el-Âmidî, Fahrüddîn er-Râzî, İbn Dakikül'îd, Şemseddîn el-İsbahânî, Tâcüddîn el-Firkâh bunlardan bazılarıdır. Hanefî fakihlerden Radiyyüddîn es-Serahsî ve Alâeddîn el-Kâsânî; Mâlikî fakihlerden İbn Hâcib, İbn Şâs ve Ebyârî; Hanbelî fakihlerden İbn Hamdân ve Muvaffakuddîn İbn Kudâme, eserleri medreselerde ders kitabı olarak okutulan Eyyûbî dönemi fakihleridir. Bununla birlikte medreselerinde uyulması gereken sabit bir eğitim programı uygulanmamıştır. Medreselerde hoca ve talebelerin masrafları genellikle medreseye ait irsâdî vakıflardan karşılanmıştır. Öğrenci sayısının 20'yi aşmamasına dikkat edilen medreselerde belli bir yaş sınırı uygulanmamıştır. Mezun olmaya hak kazanan talebelere ilmî icazetname verilmekle birlikte günümüz eğitim kurumlarından farklı olarak belirli bir süreye ya da yaşla sınırlandırılmamıştır. Bu bilgilerden yola çıkarak Eyyubiler döneminde fıkıh eğitim ve öğretiminin, dönemin eğitim sisteminin merkezinde yer aldığını; bu dönemde üretilen fıkıh birikiminin, fıkıh eğitim ve öğretimin yapıldığı kurumlarda ders kitabı olarak okutularak tüm İslam coğrafyasını etkilediğini söyleyebiliriz.

### Kaynakça

- Ali Hâzimî, Nâsır Muhammed. *el-Hayâtü'l-İlmiyye fi Dımaşk fi Asri'l-Eyyûbî*. Mekke: Câmîatü Ümmü'l-Kurâ, 2000.
- Baran, İlhan. *Büyük Selçuklu ve Eyyubiler'de siyaset eksenli sünni faaliyetler*. Dicle Üniversitesi, 2017.
- Basuğuy, Bedrettin. *Selâhaddîn-i Eyyûbî devrinde ilmî faaliyetler*. İstanbul: Hivda Yayınları, 2009.
- Bayar, Mesut. "Selâhaddîn Eyyûbî'nin Haçlılar'la Mücadelesinde Şam Fukahasının Rolü". *Uluslararası Selâhaddîn Eyyûbî Sempozyumu*. Siirt: Beyan Yayınları, 2016.
- Bedevî, Ahmet. *el-Hayâtü'l-akliyye fi asri hurûbi's-salîbiyye*. Kahire: Dâru Nehdetü Mısır, 1972.
- Bozkurt, Nebi. "Medrese". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.

- Dâvûdî, Muhammed b. Ali b. Ahmed Şemseddin. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- Dündar, Mahmut. *Mısır Eyyûbîlerinde Eğitim ve Öğretim Faaliyetleri*. İstanbul: Çıra Akademi Yayınları, 2017.
- Ebû Ca'fer et-Taberî, Muhammed b. Cerîr el-Âmülî el-Bağdâdî. *Târîhu'r-rüsûl ve'l-mülûk ve sılatu Târîhu't-Taberî*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru't-Turâs, 1967.
- Ebû Nasr el-Makdisî, Mutahhir b. Tahir. *el-Bed' ve't-târîh*. 6 Cilt. Port Said: Mektebetu Sekâfeti'd-Dîniyye, ty.
- Ebû Şâme, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. İsmâîl Şihâbüddîn el-Makdisî. *el-Bâ'is 'alâ inkârî'l-bida' ve'l-havâdis*. thk. Osman Ahmet Anber. Kahire: Dâru'l-Hüdâ, Kahire, 1978.
- Ebû Şâme, Şihâbeddîn Abdurrahman b. İsmâîl b. İbrâhîm Ebû Şâme el-Makdisî ed-Dımaşkî. *Kitâbü'r-Ravzateyn fî ahbâri'd-devleteyn en-Nûriyye ve's-Salâhiyye*. thk. Şemseddin İbrahim. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Eryavuz, Şebnem. "Kervansaray". *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 25. İstanbul: TDV Yayınları, 2002. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kervansaray>
- Eymen Şahin, Selâm. *el-Medârisü'l-İslâmiyye fî Mısır fî asri'l-Eyyûbî*. Tanta: Câmiatu Tanta, 1999.
- Firuzabadi, Ebü't-Tahir Mecdüddin Muhammed b Yakub b Muhammed. *el-Kâmûsü'l-Muhît* 8. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 8. Basım, 2005.
- Heyet. *el-Mevsûatü'l-Fikhiyye'l-Kuveytiyye*. 45 Cilt. Küveyt: Vizâretü'l-evkâfü'l-Küveytiyye, 2006.
- İbn Cemâa, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. İbrâhîm el-Kinânî el-Hamevî. *Tezkiretü's-sâmi' ve'l-mütekellim fî edebi'l-âlim ve'l-müte'allim*. thk. Muhammed Mehdî el-Âcemî. Beyrut: Dâru Beşâiri'l-İslâmiyye, 2016.
- İbn Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *el-Muntazam fî tarihi'l-mulûki ve'l-ümem*. thk. Abdulkadir Atâ Muhammed - Abdulkadir Atâ Mustafa. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 1992.
- İbn Cübeyr, Muhammed b. Ahmed Ebü'l-Hüseyn el-Kinânî. *er-Rihle*. Beyrut: Dâru Sadır, ty.
- İbn Dehhân, Ebû Şücâ' Fahreddîn Muhammed b. Ali b. Şuayb b. Dehhân. *Takvîmü'n-nazar fî mesâil hilâfiyye zâ'ia ve nezbi mezhebîyye nâfi'a ve yelîhi Kitâbü'l-Minber fî'l-ferâiz*. thk. Salih b. Nâsır b. Sâlih el-Huzeym. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001.
- İbn Dokmak, Sârimüddîn İbrâhîm b. Muhammed el-Alâî el-Mısırî. *Kitâbü'l-intisâr li-vâsitati 'İkdi'l-emsâr*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebü't-Ticârî, 1993.
- İbn Haldun, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî. *Târîhu İbn Haldûn (Kitâbü'l-İber ve dîvânü'l-mübtede' ve'l-haber fî eyyâmî'l-'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve men-âsarahüm min-zevî's-sultâni'l-ekber)*. thk. Şahâde Halil. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988.
- İbn Hallikân, Ebü'l-'Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebna'î'z-zamân*. thk. İhsan Abbas. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, 1949.
- İbn Kâdî Şühbe, Ebü's-Sıdk Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Ahmed el-Esedî ed-Dımaşkî. *Tabakâtü'ş-Şâfi'iyye*. thk. Hâfız Abdulâlîm Han. 4 Cilt. Beyrut: Dâru âlemi'l-kütüb, 1407.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî eş-Şâfiî. *Tabakâtü fukahâ'i'ş-Şâfi'iyye*. thk. Ahmed Ömer Haşim. yy.: Mektebetu Sekâfeti'd-Dîniyye, 1993.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr el-Kaysî eş-Şâfiî. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1986.

- İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Muhammed b Mükerrerem b Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab* 3. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, 1994.
- İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdirrahmân el-Bağdâdî ed-Dımaşkî. *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*. thk. Süleyman Abdurrahman. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 2005.
- İbn Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osman b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî - Muvâfık Abdullah Abdulkadir. *Mukaddimetü İbni's-Salâh*. Beyrut: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-hikem, 1986.
- İbn Şâs, Ebû Muhammed Celâleddîn Abdullah b. Necm b. Şâs es-Sa'dî - Hamit b. Muhammed Lahmer. *'İkdü'l-cevâhiri's-semîne fi mezhebî 'âlimi'l-Medîne*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru Garbi'l-İslâmî, 2003.
- İbn Şeddâd, Ebü'l-Mehâsin Bahâüddîn Yûsuf b. Râfi' el-Mevsilî. *el-A'lâku'l-hatîre fi zikri ümerâ'i's-Şâm ve'l-Cezîre (Dımaşk Bölümü)*. thk. Samî ed-Dehhân. Dımaşk: el-Ma'hadü'l-Firensî lid'd-Dirâsâti'l-Arabiyye, 1956.
- İbnü'l-Attâr, Ebü'l-Hasan Ali b. İbrâhim Alâeddin. *Tuhfetü't-tâlibîn fi tercemeti şeyhine'l-imâm Muhyiddin*. thk. Ebû Ubeyde Meşhûr Meşhûr. Amman: Dâru'l-Eseriyye, 2007.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu et-Türkî el-Bağdâdî. *Mir'âtü'z-zemân fi tarihi'l-a'yân*. thk. İbrahim ez-Zeybak. 23 Cilt. Beyrut: Daru'r-Risâletu'l-Âlemîyye, 2013.
- İbnü'l-Hâc el-Abderî, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed. *el-Medhal*. 4 Cilt. Kahire: Dâru't-Türâs, ty.
- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh 'Abdulhay el-Hanbelî. *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*. thk. Mahmud Arnâût. 11 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1991.
- İbnü'l-Müflih, Ebû İshâk Burhâneddîn İbrâhîm b. Muhammed er-Râmînî ed-Dımaşkî. *el-Maksadü'l-erşed fi zikri ashâbi'l-imâm Ahmed*. thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Üseymîn. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Reşîd, 1990.
- İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî el-Ensârî el-Mısırî. *el-'İkdü'l-müzheb fi tabakâti hameleti'l-mezheb*. thk. Eymen Nasr el-Ezherî. Dâru Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İsnevî, Ebû Muhammed Cemâleddîn Abdurrahim b. el-Hasen b. Alî el-Ümevî. *Tabakâtü's-Şâfi'iyeye*. thk. Yusufu'l-Hût Kemal. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- İşıkdoğan, Davut - Korukçu, Adem. "Geçmişten Günümüze Eğitim Yeri Olarak Cami-Mescid". *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi (SBArD)* 8/26 (2015), 125-141.
- Kalkaşandî, Ebü'l-Abbâs Şehâbeddîn Ahmed b. Ali. *Subhu'l-a'sâ fi smâati'l-inşâ*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty.
- Karadağ, Bekir. "Selâhaddîn-i Eyyübî'nin Fıkıh Mezhepleri Karşısındaki Tutumu ve Sünnî Fıkıh Mezheplerin Mısır'da İstikrar Bulmasındaki Rolü". *Uluslararası Selâhaddîn Eyyübî Sempozyumu Bildirileri*. ed. Necati Sümer - Ahmet Aktaş. 1/623-653. Siirt: Beyan Yayınları, 2016.
- Kâtib el-İsfahânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Safiyyiddîn İmâdüddîn. *el-Fethu'l-kussî fi'l-fethi'l-kudsî*. Kahire: Dâru'l-Menâr, 2004.
- Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah Hac Halife. "Keşfü'z-zunûn 'an üsâmi'l-kütübi ve'l-fünûn". Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941.
- Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah Hac Halife. *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*. thk. Mahmut Abdulkadir Arnavut. İstanbul: IRCICA Kütüphanesi Yayınları, 2010.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-mü'ellifin terâcimü musannifi'l-kütübi'l-'Arabiyye*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi Türâsi'l-Arabî, ty.
- Kızılkaya, Necmettin. "el-Varakât". *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 42. TDV Yayınları, 2012. <https://islamansiklopedisi.org.tr/el-varakat>

- Koca, Ferhat. "el-Muhtasar". *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 31. İstanbul: TDV Yayınları, 2006. <https://islamansiklopedisi.org.tr/el-muhtasar--kuduri>
- Korkut, Ramazan. "Eyyübîler Döneminde Fıkıh ve Temel Özellikleri". *Eyyübîler'de İlim, Kültür ve Sanat*. ed. Abdulhalim Oflaz vd. 131-157. İstanbul: Hiperyayın, 2020.
- Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed el-Kureşî. *el-Cevâhirü'l-mudiyeye fî tabakâti'l-Hanefiyye*. 2 Cilt. Karaçi: Mîr Muhammed kütübhâne, ts.
- Kürd Ali, Muhammed Ferîd b. Abdurrezzâk b. Muhammed. *Hıtatü's-Şâm*. 6 Cilt. Dımaşk: Mektebetü'n-Nûrî, 1983.
- Mahmut Sitân, Muntasır. *et-Terbiye ve't-ta'lîm fî bilâdi's-Şâm fî devleti Memâliki'l-Bahriyye (658-784/1260-1382)*. Mûte: Câmîatu Mûte, 2008.
- Makdisi, George. *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim: İslâm Dünyası Hıristiyan Batı*. çev. Ali Hakan Çavuşoğlu, - Hasan Tuncay Başoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Makrîzî, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Ali b. Abdülkâdir. *el-Mevâiz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hıtat ve'l-âsâr*. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Makrîzî, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Ali b. Abdülkâdir. *Mukaffa'l-kebîr*. thk. Muhammed el-Ya'lâvî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2006.
- Muhammed Halef, el-Anâkîra. *el-Medâris fî Mısır fî asri devleti'l-Memâlik - Dirâse tarihiyye min hilâli'l-vesâik ve'l-vakfiyyât ve'l-hıcc (648-923/1250-1517)*. Amman: el-Câmîatü'l-Ürdüniyye, Doktora Tezi, 2005.
- Muhammed Kemâleddin, İzzeddin. *el-Hareketü'l-ilmîyye*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1990.
- Muhammed Su'ad, Mâhir. *Mesâcidu Mısır ve evliyâuha's-salihûn*. 5 Cilt. Kahire: Metâbiu'l-Ehrâmî't-Ticariyye, 1976.
- Münzîrî, Zekiyyüddîn el-. *et-Terğîb ve't-terhîb*. thk. Mustafa Muhammed İmâre. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. thk. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ty.
- Nu'aymî, Ebü'l-Mefâhir Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed ed-Dımaşkî. *ed-Dâris fî târihi'l-medâris*. thk. İbrahim Şemsüddin. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1988.
- Safedî, Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Arnavut Şuayb - Mustafa Türkî. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-Arabî, 2000.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Muhammed b. Abdirrahmân Şemseddin. *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, ty.
- Sıbt İbni'l-Acemî, Muvaffakuddîn Ahmed b. İbrâhîm Ebû Zer. *Kunûzü'z-zeheb fî târihi Haleb*. 2 Cilt. Halep: Dâru'l-Kalem, 1996.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl el-Hafız Celâleddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr el-Hudayrî eş-Şâfiî. *Buğyetü'l-vu'ât fî tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nühât*. thk. Muhammed ebî'l-Fadl İbrahim. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1965.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl el-Hafız Celâleddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr el-Hudayrî eş-Şâfiî. *Hüsnu'l-mühâdere fî tarihi'l-Mısır ve'l-Kahire*. thk. İbrahim Muhammed Ebü'l-Fadl. Kahire: Dâru İhyâi Kütübî'l-Arabîyye, 1967.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî. *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 10 Cilt. Kahire: Dâru Hecer, 1992.
- Şemseddîn el-İclî, Ebû Abdullah eş-Şâfiî. *Kitâbü'l-kavâidi'l-küllîyye fî cümletin mine'l-funûni'l-ilmîyye*. thk. Bilal Taşkın. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, ty.
- Şeşen, Ramazan. *Selâhaddîn Eyyübî ve Eyyübî Devleti*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1983.

- Tâceddin es-Sübkî, Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî. *Mu'îdü'n-ni'am ve mübîdü'n-nikam*. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hecer, 2001.
- Takıyyüddîn es-Sübkî, Ebü'l-Hasen Alî b. Abdilkâfî b. Alî. *Fetâvâ's-Sübkî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Meârif, ty.
- Takıyyüddîn İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. thk. Envâr el-Bâz - Âmir el-Cezzâr. 37 Cilt. İskenderiye: Dâru'l-Vefâ, 2005.
- Takkûs, Muhammed Suheyl. *Târihu'l-Eyyûbüyyîn fi Mısr ve Biladi's-Şam ve İklîmi'l-Cezire*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2008.
- Taşköprüzade, Ahmed b. Mustafa. *Miftâhu's-Sa'âde ve Misbâhu's-Siyâde*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- Tomar, Cengiz. "Nu'aymî". *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 33. TDV Yayınları, 2007. <https://islamansiklopedisi.org.tr/nuaymi>
- Türki, Abdullah b. Abdulmuhsin. *el-Mezhebü'l-Hanbelî "dirâsetün fi târihihi ve simâtili ve eşheru a'lâmihi ve müellifâtihî"*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2002.
- Urmevî, Mahmûd b. Ebî Bekr Ebü's-Senâ Sirâceddin. *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl*. thk. Abdulhamit Ali Ebû Zeyd. Beyrut: Müessese'r-Risâle, 1988.
- Yâfiû, Abdillâh b. Es'ad Ebû Muhammed Afîfüddîn el-Yemenî. *Mir'âtü'l-cenân ve 'ibretü'l-yakzân fi ma'rifeti havâdisi'z-zamân*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1997.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şehâbeddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî. *Mu'cemü'l-üdebâ*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî. *Mu'cemü'l-büldân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sadır, 1995.
- Yılmaz, Harun. *Zengî ve Eyyûbî Dimaşk'ında Ulema ve Medrese*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Yiğit, İsmail. "Ribât". *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 35. İstanbul: TDV Yayınları, 2008. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ribat>
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed b. Ahmed el-Fârikî ed-Dimaşkî. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Arnâût Şuayb. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed b. Ahmed el-Fârikî ed-Dimaşkî. *Tezkiretü'l-huffâz*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Fârikî ed-Dimaşkî. *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmîrî. 52 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1993.
- Zirikî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd Zirikî ed-Dimaşkî. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Alem li'l-Melâyîn, 2002.





**Din ve Bilim**  
Muş Alparslan Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



**Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi**  
**Region and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences**  
e-ISSN: 2667-7717 Aralık/December 2021, 4(2): 176-193

**İbn Ebü'l-İzz'in Kur'an'ın Kur'an'la Tefsir Metoduna Yaklaşımı**  
The Understanding of Ibn Abu'l-'Iz of Interpreting the Qur'an with the Qur'an

**Esat ÖZCAN**

Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı  
Dr. Lecturer, Siirt University Faculty of Theology, Department of Tafsir, Siirt/Turkey  
esatozcan75@gmail.com  
ORCID: 0000-0003-0974-8325.

**Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 12 Kasım / November 2021

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 14 Aralık / December 2021

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2021

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**DOI:** 10.47145/dinbil.1022825

**Atıf / Citation:** Özcan, Esat. "İbn Ebü'l-İzz'in Kur'an'ın Kur'an'la Tefsir Metoduna Yaklaşımı / The Understanding of Ibn Abu'l-'Iz of Interpreting the Qur'an with the Qur'an". Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi 4 / 2 (Aralık 2021): 176-193. doi: 10.47145/dinbil.1022825

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

**web:** <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dinbil> | **mailto:** [dinbil@alparslan.edu.tr](mailto:dinbil@alparslan.edu.tr)

**Copyright** © Published by Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250 Turkey.  
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



## Öz

Tefsir yapılırken Kur'ân'ın istihlaklarına, kalıp ifadelerine; âyetlerin siyakına ve Kur'ân'ın bütünlüğüne riayet etmek son derece önem verilmesi gereken bir husustur. Bunun için müfessirler, Kur'ân'ı öncelikle bu tefsir metoduna göre anlamaya çalışmış ve bunun ehemmiyetine dikkat çekmişlerdir. İbn Ebü'l-İz, yaşadığı dönemde etkili bir âlim olan İbn Teymiyye ve öğrencilerinden etkilenerek Kur'ân'ı Kur'ân ile tefsir etmeye önem vermiştir. Zira İbn Teymiyye, Kur'ân'ı Kur'ân ile tefsir etmenin en güzel tefsir metodu olduğunu belirtmiş, öğrencileri de bu metodun önemine vurgu yapmışlardır. İbn Ebü'l-İz, ilme ve âlimlere ulaşmanın son derece kolay olduğu bir dönemde ve coğrafyada dünyaya gelmiş ve hayatını sürdürmüştür. Ancak söz konusu dönem, siyasî ve mezhebî taassuptan dolayı bazı âlimlerin baskı gördüğü bir zaman dilimi olmuştur. Bu âlimlerden biri olan İbn Ebü'l-İz, bu baskılara direnmiş ve doğru bildiğini söylemekten ve yazmaktan geri durmamıştır. Bunun için bazı sıkıntılara maruz kalmış ve dört ay hapsedilmiştir. Bu çalışmada, önce Kur'ân'ı Kur'ân ile tefsir etme metodu hakkında kısaca bilgi verilecek, ardından İbn Ebü'l-İzz'in hayatı, eserleri ve ilmî kişiliği ele alınacaktır. Son olarak onun bu metod çerçevesinde yaptığı tefsirlerin üzerinde durulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'ân, İbn Ebü'l-İz, Siyak, Kıraat.

## Abstract

When interpreting the Qur'an, the terms and patterns of the Qur'an, it is of extreme importance to comply with the siyaq of the verses and the integrity of the Qur'an. For this reason, commentators tried to understand the Qur'an according to this interpretation method, drawing attention to the importance of this method. Ibn Abi'l-Iz was influenced by Ibn Taymiyya, an influential scholar, and his students, and gave importance to interpreting the Qur'an with the Qur'an. Because Ibn Taymiyya argued that interpreting the Qur'an with the Qur'an is the most beautiful interpretation method, and his students also emphasized the importance of this method. Ibn Abu'l-Iz was born to the world and continued his life in a period and geographical area when it was extremely easy to access science and scholars. However, the same period was also a period when some scholars were oppressed because of political and sectarian bigotry. Ibn Abu'l-Iz, who was one of the scholars exposed to oppression, resisted these and did not hesitate to say and write what he thought was true. He also faced some difficulties in this respect. Ibn Abu'l-Iz suffered from some hardships and was imprisoned for four months because of that. In this study, firstly, brief information will be provided about the method of interpreting the Qur'an with the Qur'an. Then, the life, works, and scientific personality of Ibn Abu'l-Iz will be discussed. Finally, his interpretations in the framework of this method will also be discussed.

**Keywords:** Interpretation, Qur'an, Ibn Abu'l-İz, Siyaq, Recitation.

## Giriş

Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsiri, kelime ve ifadelerin manalarını Kur'ân'a göre belirlemek, âyetleri siyaka ve Kur'ân bütünlüğüne göre tefsir etmektir. Öte yandan bir kıraati, başka bir kıraatle tefsir etmek de M. Hüseyin ez-Zehebî'nin (1915-1977) ifade ettiği gibi Kur'ân'la tefsir kapsamında değerlendirilmesi gerekmektedir.<sup>1</sup>

Tefsir ilminin en önemli ve temel kaynağı Kur'ân'ın bizzat kendisidir. Zira Kur'ân'ın üslubu onun bir bütün olarak ele almayı gerekli kılmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber'den itibaren onu tefsir etmeye çalışanlar bu hususu dikkate almışlardır.<sup>2</sup>

İbn Teymiyye (ö. 728/1328) en güzel tefsir metodunun Kur'ân'ı yine Kur'ân'la tefsir etmek olduğunu söylemiş,<sup>3</sup> ondan sonra bu ifade kullanılmıştır.<sup>4</sup> İbn

<sup>1</sup> M. Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirûn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.), 1: 32-33.

<sup>2</sup> Ali Karataş, "Kur'ân'ı Kur'ân ile Anlama", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2011), 184.

<sup>3</sup> Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsîr* (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayat, 1980), 84.

<sup>4</sup> Muhammed b. Ebû Bekir İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Tibyân fi aksâmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Hâmid el-Fikî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 278; İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Sami b. Muhammed Selâme (Riyad: Dâru Taybe, 1999), 1: 7; Muhammed Emîn b. Muhammed eş-Şinkîtî, *Edvâ'ü'l-beyân fi izâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân* (Dâru 'Âlemi'l-Fevâ'id, 1995), 1: 8.

Teymiyye'den önce de Kur'an'ın kendi kendini tefsir ettiğini söyleyen müfessirler olmuş,<sup>5</sup> ancak bu yöntemin en güzel tefsir metodu olduğuna dair herhangi bir ifadede bulunulmamıştır.<sup>6</sup> İbn Teymiyye ve onun görüşlerini benimseyenlerin, Kur'an'ın en güzel tefsirinin yine Kur'an'la yapılan tefsirler olduğunu söylemeleri, onların diğer kaynakları bir kenara koydukları anlamına gelmemektedir. Nitekim hemen ardından bu kaynaktan sonra sünnetin ve diğer kaynakların geldiğini ifade etmişlerdir.<sup>7</sup>

Kur'an'ın tek kaynak olduğunu, tefsirde başka bir kaynağa ihtiyaç bulunmadığını iddia eden Kur'âncılar<sup>8</sup> ile Kur'an'ın kendi kendini tefsir ettiğini ve bunun en güzel tefsir metodu olduğunu söyleyen müfessirlerin kastı aynı değildir.<sup>9</sup> Zira Kur'an'ın Kur'an'la tefsir edilmesinin önemine vurgu yapan müfessirlerin amacı, özneyi olabildiğince devre dışı bırakmaktır.<sup>10</sup> Kur'âncıların amacı ise sünneti reddederek Kur'an'la yetinmektir.<sup>11</sup>

Kur'an'ın Kur'an'la tefsir yöntemiyle yapılan tefsirlerin bilgi değeri, yöntemden bağımsız olarak yapılan tefsirle ilgilidir. Buna göre sadece Hz. Peygamber ve akıl yürütülemeyecek konulardaki sahabe tefsirleri<sup>12</sup> ile sahabe ve/veya tâbiîn'in icmâ ettikleri tefsirler bağlayıcıdır.<sup>13</sup> Diğer tefsirlerin doğruluğu ise kullanılan delillere ve istidlal yöntemine bağlıdır. Ayrıca bir âyetin başka bir âyeti açıkça tefsir etmesi ile müfessirin iki âyeti birlikte değerlendirerek tefsir yapması aynı şey değildir. Birincisine Kur'an'ın Kur'an'ı tefsir etmesi, ikincisine ise Kur'an'ın Kur'an ile tefsir edilmesi denilmesi gerekmektedir. Öte yandan Kur'an'ın Kur'an'ı tefsir etmesinde de mahiyet değil, keyfiyet beyanı söz konusudur.<sup>14</sup>

Bu metot, doğruyu bulma konusunda önemli bir araçtır. Ancak bu metotla yapılan tefsirler öznelidir. Zira bu yöntemle başvurarak tefsir yapan, bazılarının iddia ettiği gibi Allah/Kur'an değil;<sup>15</sup> müfessirin ta kendisidir.<sup>16</sup> Dolayısıyla bu yöntemle yapılan tefsirlerin değeri, müfessirin dirayetine ve yaptığı tefsire bağlıdır. Tabii ki bu öznelik sorunu sadece burada ortaya çıkmamaktadır, diğer tefsir yöntemlerinde de aynı durum söz konusudur.<sup>17</sup> Bunun için hangi yöntemle olursa olsun, tefsir yaparken mümkün olduğu kadar nesnel olmaya çalışmak, son derece önem arz etmektedir. Aklı çıkarımlara ihtiyaç duyulmayan yerlerde, bu metoda başvurmak önemli ise de, bu

<sup>5</sup> Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, ts.), 2: 430; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim Eттаfeyyîş (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısıriyye, 1964), 13: 353.

<sup>6</sup> Karataş, "Kur'an'ı Kur'an ile Anlama", 178.

<sup>7</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*, 84-109; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 1: 7-15.

<sup>8</sup> İslam âleminde Ehl-i Kur'an ve Kur'âniyyûn isimleriyle bilinen bu ekol, XIX. asrın ikinci yarısından itibaren ortaya çıkmıştır. Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Abdulhamit Birşık, "Kur'âniyyûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26: 428-429.

<sup>9</sup> Mustafa Öztürk, "Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2008), 7, 16; Karataş, "Kur'an'ı Kur'an ile Anlama", 180, 195.

<sup>10</sup> Öztürk, "Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri", 12.

<sup>11</sup> Karataş, "Kur'an'ı Kur'an ile Anlama", 180.

<sup>12</sup> Muhammed İsa Yüksek, "Mücmelin Beyanı Bağlamında Kur'an'ın Kur'an'la Tefsirinin Bilgi Değeri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/39 (2019), 187.

<sup>13</sup> Muhammed Aydın, "Rivayet Tefsiri Kavramı ve Kur'an'ın Kur'an ile Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (Şubat 2009), 24-25.

<sup>14</sup> Yüksek, "Mücmelin Beyanı Bağlamında Kur'an'ın Kur'an'la Tefsirinin Bilgi Değeri", 187-194. Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Halis Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine* (İstanbul: Şule Yayınları, 2015), 47-95.

<sup>15</sup> Şinkîfî, *Edvâ'ü'l-beyân*, 1: 8; Ahmed b. Muhammed el-Bürîdî, "Tefsîrü'l-Kur'âni bi'l-Kur'an", *Mecelletü Ma'hedi'l-İmâmi's-Şâtibi* 1 (1427/2006-2007), 16.

<sup>16</sup> Öztürk, "Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri", 8; Yüksek, "Mücmelin Beyanı Bağlamında Kur'an'ın Kur'an'la Tefsirinin Bilgi Değeri", 185.

<sup>17</sup> Karataş, "Kur'an'ı Kur'an ile Anlama", 181.

hususunu genişleterek Kur'ân'daki her ifadeyi ve âyeti bu şekilde anlamaya çalışmak yanlış hatta İslam'ın ruhuna aykırı yorumlara kapı aralamaktadır. Nitekim hem klasik hem de modern dönemde bu yöntemle çok yanlış yorumlara imza atılmıştır.<sup>18</sup> Bunun için bu metotla yapılan tefsirlerin başka kaynaklarla sağlamasının yapılması önem arz etmektedir. Sünnet, sahabe sözleri, nüzul ortamına ait bilgiler, Arapçanın dil ve sanat özellikleri, mantıksal araçlar, kıraat farklılığı bu kaynakların başında gelmektedir.<sup>19</sup>

Bu tefsir metoduna başvuran müfessirlerden biri de İbn Ebü'l-İzz'dir. O, İbn Teymiyye ve öğrencilerinden etkilenecek bu metoda çok önem vermiş, âyetleri tefsir ederken ilk olarak Kur'ân'ı göz önünde bulundurmuş ve Kur'ân'la yaptığı tefsirlerini başta sünnet olmak üzere sahabe, tâbiîn, diğer müfessirlerin sözleri, nüzul sebepleri, lügat ve nahiv kurullarıyla teyit etmeye çalışmıştır.

İbn Ebü'l-İzz'in hem tefsir hem de akide ve fıkıhçılığı hakkında bazı çalışmalar yapılmıştır. Ulaşabildiğimiz kadarıyla onun tefsirciliği konusunda sadece Şâyi' b. Abduh el-Esmerî bir çalışma yapmıştır. Esmerî, onun değişik eserlerinden tefsirlerini toplamış ve *Tefsîrû'l-İmâm İbn Ebi'l-İzz cem'an ve dirâseten* ismiyle *Mecelletü'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye* dergisinin 120. ve 121. sayılarında neşretmiştir.

İbn Ebü'l-İzz'in akide konusundaki düşüncesi çerçevesinde yapılan ve ulaşabildiğimiz çalışmalar şunlardır:

Abdullah b. 'Ubeyd b. 'Abbâd el-Hâfî, *Menhecü İbn Ebi'l-İzz el-Hanefî ve ârâ'uh fi'l-akîde min hilâli şerhih li-Tahâviyye* (Riyad: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1424/2003-2004),

Talâl Visâm Ahmed, *el-Eserü'n-nahvî fi'l-usûli'l-'akdiyye 'inde'l-Kâdî İbn Ebi'l-İzz ed-Dımaşkî fi kitâbih Şerhi'l-'Akîdeti't-Tahâviyye* (Mecelletü Câmi'ati Tikrit li'l-'Ulûm 19/1, 2012),

Muhammed el-Mu'tez el-Kâmil Muhammed Ahmed, *el-Kavâ'id ve'l-usûli'l-'akdiyye fi mebhaseyi'l-imân ve'l-ilâhiyyât fi şerhi İbn Ebi'l-İzz li-metni't-Tahâviyye* (Câmi'atü's-Sûdân li'l-'Ulûm ve't-Teknûlucyâ, Külliyyetü'd-Dirâsâti'l-'Ulyâ, Doktora Tezi, 2014),

Muhammed el-Mu'tez el-Kâmil Muhammed Ahmed – Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf, *Ba'zu kavâ'id-i'l-kader min hilali şerhi İbn Ebi'l-İzz 'alâ metni't-Tahâviyye* (Mecelletü'l-'Ulûm ve'l-Buhûsi'l-İslâmiyye 16/2, 2015),

İlhan Timür, *Tahâvî Akîdesi'ne Ehl-i Hadis Yorum: Sadruddin İbn Ebi'l-İzz ve el-Akîdetü't-Tahâviyye Şerhi* (Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 4/2, 2017),

İbn Ebü'l-İzz'in fıkıhçılığı ise görebildiğimiz kadarıyla sadece ülkemizde çalışılmıştır. Ulaşabildiğimiz kadarıyla bu konuda aşağıda isimlerini verdiğimiz makaleler kaleme alınmıştır:

Ayhan Şen, *et-Tenbîh Âlâ Müşkilati'l-Hidâye Adlı Eser Çerçevesinde Hanefî Fıkıhında el-Hidâye Metnine Yönelik Eleştirilerle İlgili Genel Bir Değerlendirme* (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2/4, 2013),

Ahmet İnanır, *İbn Ebi'l-İzz'in "İttibâ'" Adlı Risalesi Bağlamında Ebu Hanife ve Hanefî Mezhebi Örneğinde Taklide Dair Görüşleri* (Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisi 1/2, 2013),

<sup>18</sup> Yüksek, "Mücmelin Beyanı Bağlamında Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsirinin Bilgi Değeri", 189.

<sup>19</sup> Karataş, "Kur'ân'ı Kur'ân ile Anlama", 187.

Ahmet İnanır, *İbn Ebi'l-İzz el-Hanefî ve Muhammed b. Ali es-Senûsî Örneğinde Kuzey Afrika'da İctihad Hareketleri* (Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 15/1, 2015),

Mustafa Aykaç, *Tahâvî Bağlamında İki Farklı Hanefîlik Okuması (Ekmelüddin el-Bâbertî ve İbn Ebi'l-İzz Örneği)* (Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 17/33, 2018),

Ahmet İnanır, *Hanefî Mezhebini Diğer Mezheplere Tercih Bağlamında İmam Buhârî'ye Yönelik Tenkitler ve Cevaplar Ekmelüddin el-Bâbertî ve İbn Ebi'l-İz el-Hanefî Örneği* (Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi 15/1, 2020).

Çalışmada İbn Ebü'l-İzz'in hayatı, ilmî kişiliği ve eserleri hakkında bilgi verildikten sonra onun bu tefsir yöntemine verdiği öneme değinilecek ve bu tefsir metodu ile yaptığı tefsirlerin üzerinde durulacaktır.

### 1. İbn Ebü'l-İzz'in Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri

Büyük dedesinin isminden dolayı İbn Ebü'l-İz künyesi ile meşhur olan müfessirin tam adı, Ebü'l-Hasan Sadruddin Ali b. Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Ebü'l-İz'dir.<sup>20</sup> İbn Ebü'l-İzz'in ataları, Dımaşk'ın güneyinde bulunan Ezri'ât'tan (Dereâ) gelerek Salihyye mahallesine yerleştikleri için o, Ezrâ'î ve Sâlihî nisbeleriyle anılmıştır.<sup>21</sup> İbn Ebü'l-İz, 22 Zilhicce 731/26 Eylül 1331 tarihinde Dımaşk'ın Salihyye mahallesinde dünyaya gelmiştir.<sup>22</sup>

İbn Ebü'l-İz, İbn Teymiyye'nin düşüncelerinin tartışıldığı, taraftar bulduğu ve çokça karşı çıkıldığı bir dönemde yaşamıştır.<sup>23</sup> Onun da söz konusu düşüncelere meylettği anlaşılmaktadır. Nitekim edip ve şair İbn Eybek ed-Dımaşkî'nin (ö. 799/1396) Hz. Peygamber'i övdüğü kasidesini eleştirmiş, Hz. Peygamber'in meleklerden daha faziletli olmadığını, ondan şefaat talep etmenin ve onu vesile kılmanın yanlış olduğunu söylemiştir.<sup>24</sup>

İbn Ebü'l-İz, Hanefî mezhebinin yaygın olduğu bir çevrede ve ailede yetişmiştir. Bu yüzden olacak ki o da bu mezhebi benimsemiştir.<sup>25</sup> Ehl-i hadis anlayışını takip eden İbn Ebü'l-İz, taassuba ve taassup edenlere karşı çıkmış,<sup>26</sup> Müslümanların icmâ ettiği konulara tabi olmak gerektiğini, ihtilaf noktalarında ise Kur'an ve sünnet çerçevesinde tercih yapılabileceğini belirtmiştir.<sup>27</sup>

Kaynaklarda İbn Ebü'l-İzz'in hocaları hakkında bilgi bulunmamaktadır. Ancak onun ilk tahsilini babasından aldığı, daha sonra bulunduğu bölgedeki âlimlerden ders

<sup>20</sup> Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *es-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 4: 387; Cemâleddin Yusuf İbn Tağrıberdî, *ed-Delîlü's-şâfi' ale'l-Menheli's-Sâfi*, thk. Fehim Muhammed Şeltût (Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Misriyye, 1998), 1: 465; İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifin, Esmâ'ü'l-müellifin ve âsarü'l-musannifin* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-'Arabî, ts.), 1: 726. İbn Ebü'l-İz'in babasının ismi, bazı kaynaklarda Muhammed olarak kaydedilmektedir. Bk. Mustafa b. Abdullah Kâtip Çelebi (Hacı Halife), *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-'Arabî, ts.), 2: 1143. Bazı kaynaklarda ise kendisinin ismi Muhammed şeklinde verilmektedir. Bk. Ahmed b. Ali İbn Hacer el-'Askalânî, *İnbâ'ü'l-gumr bi-ebnâ'it-l-umr*, thk. Hasan Habeşî (b.y.: Lecnetü İhyâ'it-Türâsî'l-İslâmî, 1969), 1: 408; Abdülhay b. Ahmed İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, thk. Abdülkadir el-Arnâût - Mahmûd el-Arnâût (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986), 8: 557.

<sup>21</sup> Ferhat Koca, "İbn Ebü'l-İz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 1999), 19: 468.

<sup>22</sup> İbn Tağrıberdî, *ed-Delîlü's-şâfi*, 1: 465; Koca, "İbn Ebü'l-İz", 19: 468.

<sup>23</sup> Koca, "İbn Ebü'l-İz", 19: 468.

<sup>24</sup> İbn Hacer el-'Askalânî, *İnbâ'ü'l-gumr*, 1: 258-260; Koca, "İbn Ebü'l-İz", 19: 469.

<sup>25</sup> Koca, "İbn Ebü'l-İz", 19: 469.

<sup>26</sup> Ali b. Ali İbn Ebü'l-İz, *et-Tenbih 'alâ müşkilâti'l-Hidâye*, thk. Abdülhakim b. Muhammed Şâkir - Enver Salih Ebû Zeyd (b.y.: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 1: 391.

<sup>27</sup> Ali b. Ali İbn Ebü'l-İz, *el-İttibâ*, thk. Muhammed 'Atâ Hanîf - Âsim b. Abdullah el-Karyûtî (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1405/1984-1985), 88; Şâyi' b. Abduh el-Esmerî, "Tefsirü'l-İmâm İbn Ebi'l-İz", *Mecelletü'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye* 120 (ts.), 20-21.

almaya devam ettiği söylenebilir.<sup>28</sup> Çünkü onun ilim tahsili için herhangi bir yolculuğa çıktığına dair bilgi yoktur.<sup>29</sup> İbn Ebü'l-İzz'in tefsirleri, kelâmî görüşleri, Hz. Peygamber'in fazileti, ondan şefaathane isteme ve ona tevessül etme konusundaki düşünceleri, onun İbn Teymiyye'nin öğrencilerinden ders aldığını göstermektedir. Nitekim o, *Şerhu'l-'Akîdeti't-Tahâviyye* adlı eserinde İbn Teymiyye ve öğrencileri İbn Kayyim (ö. 751/1350) ile İbn Kesîr'den (ö. 774/1373) istifade etmiş, üç yerde İbn Kesîr'in, iki yerde de İbn Kayyim'in ismini zikretmiş ve İbn Kesîr'den "şeyhimiz" diye bahsetmiştir.<sup>30</sup> Bununla birlikte o, *et-Tenbîh 'alâ müşkilâti'l-Hidâye* adlı eserinde İbrahim b. Ali b. Ahmed et-Tarsûsî (ö. 758/1357) için hocamız ifadesini kullanmıştır. Bu da onun söz konusu kişiden de ders aldığını göstermektedir.<sup>31</sup> Öte yandan onun İbn Kayyim'dan ders aldığını ifade eden araştırmacılar da söz konusudur.<sup>32</sup> Kaynaklarda İbn Ebü'l-İzz'in öğrencileriyle ilgili herhangi bir bilgi yoktur. Ancak Sehâvî (ö. 643/1245), Sa'd b. Muhammed İbnü'd-Deyrî'nin (ö. 867/1463) ondan icazet aldığını söylemiştir.<sup>33</sup> Bu da bu âlimin onun öğrencisi olduğunu göstermektedir.

İbn Ebü'l-İzz'in hızlı bir öğrenme kabiliyetine sahip olduğu anlaşılmaktadır. Zira o, 748/1347-1348 tarihinde daha on altı yaşlarında iken Kaymâziyye medresesinde ders vermeye başlamıştır.<sup>34</sup> O, ayrıca Rükniyye,<sup>35</sup> İzziyetü'l-Berrâniyye ve Cevheriyye medreselerinde de hocalık yapmıştır.<sup>36</sup>

İbn Ebü'l-İzz, amcasının oğlu Necmeddin Ahmed'in (ö. 799/1397) Dımaşk Hanefî kadılığından Mısır Hanefî kadılığına kaydırılması üzerine ona vekâleten Dımaşk kadılığını üstlenmiş, Necmeddin Ahmed'in yüz gün sonra Mısır kadılığını bırakması üzerine yerine tayin edilmiş, ancak iki ay sonra istifa ederek Dımaşk'taki müderrislik görevine dönmüştür.<sup>37</sup> İbn Ebü'l-İzz, belirttiğimiz gibi düşüncesinden dolayı hapse atılmıştır. Bu da onun imam-hatiplik ve müderrislik görevlerinden alınmasına, uzun ve sıkıntılı bir hayat yaşamasına neden olmuştur. Ancak o, ömrünün sonlarına doğru (791/1389) eski görevlerine tayin edilmiş, ayrıca ilk hatipliğini dedesinin yaptığı Câmî'u'l-Efrem'in hatiplik vazifesi de ona tevdi edilmiştir. İbn Ebü'l-İzz, bu görevlendirmelerden bir sene sonra vefat etmiştir (792/1390).<sup>38</sup>

Birçok çalışmaya imza atan İbn Ebü'l-İzz'in eserlerini şu şekilde sıralayabiliriz:

#### 1. *Şerhu'l-'Akîdeti't-Tahâviyye*

Bu eser, Hanefî âlim Tahâvî'nin (ö. 321/933) akideye dair risalesinin şerhidir. Eserde, selef âlimlerinin görüşleri âyet ve hadisler çerçevesinde savunulmuştur. *'Akîdetü't-Tahâviyye'* nin en güzel şerhi olarak kabul edilen eser, birkaç defa tahkik

<sup>28</sup> Esmerî, "Tefsîrü'l-İmâm İbn Ebi'l-İzz", 19.

<sup>29</sup> Koca, "İbn Ebü'l-İzz", 19: 468.

<sup>30</sup> Ali b. Ali İbn Ebü'l-İzz, *Şerhu'l-'Akîdeti't-Tahâviyye*, thk. Şuayb el-Arnâût - Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1990), 1: 272, 277, 2: 480, 603; Koca, "İbn Ebü'l-İzz", 19: 468.

<sup>31</sup> İbn Ebü'l-İzz, *et-Tenbîh 'alâ müşkilâti'l-Hidâye*, 4: 459; Esmerî, "Tefsîrü'l-İmâm İbn Ebi'l-İzz", 19.

<sup>32</sup> Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Şuayb el-Arnâût, "Mukaddime", *Şerhu'l-'Akîdeti't-Tahâviyye*, mlf. Ali b. Ali İbn Ebü'l-İzz (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1990), 73.

<sup>33</sup> Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lamî' li-ehli'l-karnî't-tâsi'* (Beyrut: Mektebetü'l-Hayât, ts.), 3: 249.

<sup>34</sup> Ebû Bekir b. Ahmed İbn Kâdî Şühbe, *Târîhu İbn Kâdî Şühbe*, thk. Adnan Derviş (Dımaşk: el-Ma'hedi'l-Firinsî, 1994), 1: 503.

<sup>35</sup> Türkî - Arnâût, "Mukaddime", 78.

<sup>36</sup> İbn Hacer el-'Askalânî, *İnbâ'ü'l-gumr*, 1: 260; Koca, "İbn Ebü'l-İzz", 19: 468; Esmerî, "Tefsîrü'l-İmâm İbn Ebi'l-İzz", 24.

<sup>37</sup> Makrîzî, *es-Sülûk*, 4: 387; Ahmed b. Ali İbn Hacer el-'Askalânî, *Ref'u'l-ısr 'an kudâti Mısır*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1998), 65; Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir es-Süyûtî, *Husnü'l-muhâdare fi târîhi Mısır ve'l-l-Kahire*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (b.y.: Dâru İhyâ'ü'l-Kütübü'l-'Arabiyye, 1967), 2: 185; Koca, "İbn Ebü'l-İzz", 19: 468-469; Esmerî, "Tefsîrü'l-İmâm İbn Ebi'l-İzz", 24.

<sup>38</sup> İbn Hacer el-'Askalânî, *İnbâ'ü'l-gumr*, 1: 408-409; Muhammed b. Ali İbn Tolun, *es-Sağrî'l-bessâm fi zikri men vüllîye kazâ'e'ş-Şâm*, thk. Selâhaddin el-Müneccid (Dımaşk: el-Mecma'u'l-İlmiyyü'l-'Arabî, 1956), 201; Koca, "İbn Ebü'l-İzz", 19: 469.

edilerek basılmıştır. Eser, Şuayb el-Arnâût ve Abdullah b. Muhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 10. Basım, 1997) ile Ahmed Şâkir (by: Vizâretü'ş-Şuûni'l-Dîniyye, 1418/1997-1998) ve bir komisyon (by: Dârü's-Selâm, 2005) tarafından ayrı ayrı tahkik edilerek neşredilmiştir.

## 2. *el-İttibâ'*

Eser, Ekmeleddin el-Bâbertî'nin (ö. 786/1384) Hanefî görüşlerini savunduğu ve diğer mezhep görüşlerini çürütmeye çalıştığı *en-Nüketü'z-zarîfe fi tercihi mezhebi Ebî Hanîfe* adlı eserine reddiye mahiyetinde kaleme alınmıştır.<sup>39</sup> İbn Ebü'l-İz, bu eserinde başta kendi mezhep imamı olmak üzere diğer âlimlerin görüşlerini değerlendirmiştir. Eser, Muhammed 'Atâullah Hanîf ve 'Âsım b. Abdullah el-Karyûtî tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2. Basım, 1405/1984-1985).

## 3. *et-Tenbih 'alâ müşkilâti'l-Hidâye*<sup>40</sup>

Eserde, Burhâneddin el-Mergînânî'nin (ö. 593/1197) *el-Hidâye* adlı eserindeki zor anlaşılan bazı ibareleri izah edilmektedir. Eser, Abdülhakim b. Muhammed Şâkir ve Enver Salih Ebû Zeyd tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir (by: Mektebetü'r-Rüşd, 2003).

## 4. *et-Tehzîb li-zihni'l-mürîb*

Eser, İbn Ebü'l-İzz'in muhtelif fikhî konulara dair kendisine iletilen sorulardan ve bu sorulara verdiği cevaplardan oluşmakta olup yazma hâlinindedir (Süleymaniye Ktp., Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 187; Ayasofya, nr. 1079).

## 5. *ed-Dürer fi'l-fikh*

Eser, taharet ve namazla ilgili çeşitli sorular ve İbn Ebü'l-İzz'in bu sorulara verdiği cevaplardan oluşmaktadır (Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 533).

## 6. *el-Menzûmetü'l-lâmiyye fi târihi'l-hulefâ'*

İbn Ebü'l-İz, bu manzum eserinde zamanına kadar halifelik yapmış kişilerin isim, lakap ve künyeleri ile hilafete geliş tarihleri ve hilafet sürelerine yer vermektedir. Eser yedi varaktan oluşmaktadır (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1417).

## 7. *Risâle fi iktidâ'i'l-Hanefi bi's-Şâfi'î fi's-salât (Risâle fi'l-fikh)*

Eser, Hanefîlerin Şâfiîler arkasında kıldıkları namazlar ile Cuma namazının iade edilmesiyle ilgilidir. İbn Ebü'l-İz, bu risalesinde Hanefîlerin, Şâfiîler arkasında kıldıkları namazlar ile Cuma namazının iade edilmesinin lazım gelmediğini, abdestte kullanılan suyun da necis olmadığını belirtmiştir.<sup>41</sup>

## 8. *en-Nûru'l-lâmi' fi mâ yu'melu bihi fi'l-Câmi'*

El-Câmi'dan kasıt, Şâm Emevî camiidir. Eserle ilgili herhangi bir bilgi söz konusu değildir.<sup>42</sup>

<sup>39</sup> Kâtip Çelebi (Hacı Halife), *Keşfü'z-zumûn*, 1: 852; Muhammed 'Atâ Hanîf - 'Âsım b. Abdullah el-Karyûtî, "Mukaddime", *el-İttibâ'*, mlf. Ali b. Ali İbn Ebü'l-İz (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1405/1984-1985), 12; Esmerî, "Tefsîrü'l-İmâm İbn Ebi'l-İz", 22.

<sup>40</sup> Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifîn*, 1: 726; Hayrüddin b. Mahmûd ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 4: 313; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî, ts.), 7: 156. Sehâvî, eserin ismini *el-Münâkaşât 'ale'l-Hidâye* şeklinde vermektedir. Sehâvî, *Vecîzü'l-kelâm fi'z-zeyl 'alâ Dürveli'l-İslâm*, 296.

<sup>41</sup> Türkî - Arnaût, "Mukaddime", 82; Koca, "İbn Ebü'l-İz", 19: 470; Esmerî, "Tefsîrü'l-İmâm İbn Ebi'l-İz", 22.

<sup>42</sup> Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifîn*, 1: 726; Ziriklî, *el-A'lâm*, 4: 313; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 7: 156; Türkî - Arnaût, "Mukaddime", 82; Koca, "İbn Ebü'l-İz", 19: 470; Esmerî, "Tefsîrü'l-İmâm İbn Ebi'l-İz", 22-23. İbn Ebü'l-İzz'in hayatı, ilmî kişiliği, eserleri ve görüşleriyle ilgili ayrıca bk. Abdullah b. 'Ubeyd b. 'Abbâd el-Hâfi, *Menhecü İbn Ebi'l-İz el-Hanefi ve ârâ'uh fi'l-'akide min hilâli*

## 2. İbn Ebü'l-İzz'in Tefsir Anlayışı

İbn Ebü'l-İzz'in Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsir metoduna yaklaşımını ele almadan önce, genel olarak tefsir anlayışı hakkında kısaca bilgi vermek yerinde olacaktır. İbn Ebü'l-İz, daha çok Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir etmeye çalışsa da diğer rivayet ve dirayet yöntemlerini de kullanmıştır. O, rivayet yöntemi olarak Hz. Peygamber, sahabe, tâbiîn ve diğer müfessirlerin tefsirlerini nakletmiş, ancak genellikle âyetlerin zahiri ile çelişen ve İsrâilî bilgilere dayanan görüşlerden uzak durmuştur. İbn Ebü'l-İz, diğer müfessirlerin görüşlerini naklederken çoğu zaman tercihlerde bulunmuş, bazen farklı görüşlerin aralarını bulmaya çalışmış, kimi durumlarda ise görüşleri sadece aktarmakla yetinmiştir. O, tercihlerini genellikle Kur'ân'a, sünnete, tarihî bilgilere, lügat ve nahiv kurullarına göre yapmıştır. Zaman zaman senet tenkidi yaparak nakledilen hadisin sağlam olmadığını söyleyerek ona muhalif bir açıklamada da bulunmuştur.

İbn Ebü'l-İz, dirayet yöntemi olarak en fazla Kur'ân'a ve sünnete başvurmuş, lügat ve nahiv kurullarıyla tefsir yapmaya da çok önem vermiştir. O, bu çerçevede âyetlerin i'râbını yapmış, zaman zaman değişik i'râb vecihlerini zikretmiş ve bazen aralarında tercih yapmıştır. Tefsirinde nüzul sebepleri, tarihî bilgiler, sarf ve belagat kurulları, şiirler, fıkıh ve kelâm gibi İslamî ilimlerden de faydalanmış, işârî yorumlara ise çok nadir başvurmuştur.

İbn Ebü'l-İz, zaman zaman Kur'ân'ın üslup özellikleri hakkında bilgi vermiş, onun Arapça olduğunu vurgulamış ve âyetlere bir Arap'ın anladığı gibi mana vermenin önemine dikkat çekmiştir. Kur'ân'ın anlam genişliğine işaret ederek bazı âyetlerin birden fazla manaya geldiğini söylemiştir. Öte yandan o, çelişki vehmine neden olan âyetleri ele alıp incelemiş ve aralarını bulmaya çalışmıştır.

İbn Ebü'l-İz, ahkâmıla ilgili âyetleri yorumlarken genellikle bağlı bulunduğu Hanefî mezhebini tercih etmiş, akideye dair âyetlerin tefsirinde ise isim vermeden Mutezile'nin görüşlerini çürütmeye çalışmıştır.

### 2.1. Kur'ân'ı Kur'ân ile Tefsir Etmesi

İbn Ebü'l-İz, Kur'ân'la tefsir yaparken zaman zaman delil olarak birden fazla âyet zikretmiştir. Çalışmamızın kapsamından dolayı bu âyetlerden sadece bir tanesine yer vereceğiz. Şunu da ifade etmemiz gerekir ki, İbn Ebü'l-İz, bu metotla yaptığı tefsirlerin bir kısmını başta sünnet olmak üzere diğer tefsir kaynaklarıyla teyit etmeye çalışmıştır.

İbn Ebü'l-İzz'in müstakil bir tefsiri bulunmamaktadır. Ancak daha önce ifade ettiğimiz üzere Şâyi' b. Abduh el-Esmerî, onun tefsirlerini eserlerinden toplamış ve iki makale halinde neşretmiştir.<sup>43</sup> Ancak Esmerî, İbn Ebü'l-İzz'in başkasına nispet ettiği tefsirleri de almış ve söz konusu tefsirlerin ona ait olmadığını belirtmemiştir.

*şerhih li-Tahâviyye* (Riyad: Dâru İbnü'l-Cevzî, 2004), 18-20, 30-442; Ahmet İnanır, "İbn Ebi'l-İzz'in "İttibâ" Adlı Risalesi Bağlamında Ebu Hanîfe ve Hanefî Mezhebi Örneğinde Taklide Dair Görüşleri", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2013), 226-256; Ayhan Şen, "et-Tenbîh Alâ Müşkilatı'l-Hidâye Adlı Eser Çerçevesinde Hanefî Fıkında el-Hidâye Adlı Esere Yönelik Eleştirilerle İlgili Genel Bir Değerlendirme", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (2013), 171-191; Muhammed el-Mu'tez el-Kâmil Muhammed Ahmed, *el-Kavâ'id ve'l-usûli'l-'akdiyye fi mebhaseyi'l-imân ve'l-ilâhiyyât fi şerhi İbn Ebi'l-İz li-metni't-Tahâviyye* (b.y.: Câmî'atü's-Sûdân li'l'Ulûm ve't-Teknûlucyâ, Külliyyetü'd-Dirâsâti'l-'Ulyâ, Doktora Tezi, 2014), 16-27, 35-37; İhsan Timür, "Tahâvî Akidesi'ne Ehl-i Hadis Yorum: Sadruddin İbn Ebi'l-İz ve el-Akîdetü't-Tahâviyye Şerhi", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2017), 57-69; Mustafa Aykaç, "Tahâvî Bağlamında İki Farklı Hanefîlik Okuması (Ekmelüddin el-Bâberî ve İbn Ebi'l-İzz Örneği)", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/33 (2018), 140-151.

<sup>43</sup> Bk. Mecelletü'l-Câmî'atü'l-İslâmiyye, Sayı, 120 ve 121.



Çalışmamızda tefsirlerin İbn Ebü'l-İzz'e ait olup olmadığını tespit etmek ve bunları kendi bağlamında görmek için ilgili tefsirlerin yer aldığı eserlere de müracaat ettik.

### 2.1.1. Kur'an'ın İstilahına Göre Tefsir Yapması

İbn Ebü'l-İz, Kur'an'daki kelime ve ifadelerin anlamlarını tespit etmek için Kur'an'a başvurmuş ve böylelikle Kur'an'ı Kur'an ile tefsir etmiştir. Örneğin حَافِظُوا عَلَيَّ الصَّلَاةَ وَالصَّلَاةَ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِيَلَّيْ قَائِمِينَ *“Namazlara ve orta namaza devam edin; gönülden boyun eğerek Allah için namaza durun.”*<sup>44</sup> (el-Bakara 2/238) âyetinde yer alan “قُومُوا” ifadesinin, “Ayağa kalkın” anlamında olduğunu ileri sürüldüğünü ve namazı ayakta kılmanın gerekliliğine delil gösterildiğini söylemiş, ardından “قُومُوا” kelimesini, “Yapın” manasında kabul etmenin daha isabetli olduğunu, çünkü başka âyetlerin de bu tefsiri desteklediğini belirtmiştir. Ona göre nasıl ki شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ *“Allah, melekler ve adaleti yerine getiren ilim sahipleri, ondan başka ilah olmadığına şahitlik etmişlerdir.”* (Âl-i İmrân 3/18) âyetindeki “قَائِمًا” ifadesi ayağa kalkma manasında değilse, bu âyetteki “قُومُوا” ifadesi de bu anlamda değildir. İbn Ebü'l-İz, bu âyetin Medenî olduğunu, namazı ayakta kılmanın Mekke’de ve sünnetle farz kılındığını belirterek bu tefsirini teyit etmeye çalışmıştır.<sup>45</sup> İbn Ebü'l-İz, aynı âyette yer alan “قَائِمِينَ” ifadesinin, “boyun eğenler” manasına geldiğini söylemiş ve delil olarak وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَاُولُو الْأَرْضِ كُلِّ لَهُ قَائِمُونَ *“Allah oğul edindi.’ dediler; haşa, oysa göklerde ve yerde olanlar onundur. Hepsi ona boyun eğmişlerdir.”* (el-Bakara 2/116) âyetini göstermiştir. Zira bu âyetteki “قَائِمُونَ” kelimesinin anlamı da “boyun eğenler”dir. İbn Ebü'l-İz, bu tefsirini de yine sünnetle desteklemek için şunları söylemiştir: “Hz. Peygamber, ‘En faziletli namaz hangisidir?’ sorusuna طول القنوت ‘kunutunu uzun olan’ şeklinde cevap vermiştir. O, ‘القنوت’ ifadesiyle namazın sadece ayakta kılınan kısmını değil tümünü kastetmiştir. Çünkü onun namazı dengeli idi. Bu da ‘القنوت’ kelimesinin ‘boyun eğmek’ anlamında olduğunu göstermektedir.”<sup>46</sup> Görüldüğü üzere İbn Ebü'l-İz, “قُومُوا” ve “قَائِمِينَ” ifadelerinin anlamlarını Kur'an'ın istilahına göre belirleyerek Kur'an'ı Kur'an ile tefsir etmiştir.

İbn Ebü'l-İz, اسْتَمْتَعُوا بِخَلْقِهِمْ فَاسْتَمْتَعْتُمْ بِخَلْقِكُمْ كَمَا اسْتَمْتَعَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ بِخَلْقِهِمْ *“Onlar paylarına düşenden faydalanmışlardı. Sizden öncekilerin paylarına düşenden faydalandığı gibi siz de payınıza düşenden öylece faydalandınız.”* (et-Tevbe 9/69) âyetini tefsir ederken “خَلْقِي” kelimesinin nasip anlamında olduğunu belirtmiş, delilini ise قَرِحَ النَّاسُ مِنْ يَتَّغُولُ رَبَّنَا *“İnsanlardan, ‘Ey Rabbimiz! Bize bu dünyada ver.’ diyenler vardır. Bunların ahirette bir nasibi yoktur.”* (el-Bakara 2/200) âyetinden getirmiştir.<sup>47</sup> Görüldüğü üzere o, söz konusu kelimenin manasını tespit etmek için yine Kur'an'ın istilahına başvurmuştur.

<sup>44</sup> Çalışmada başvurulan âyetlerin mealleri DİB mealinden istifadeyle verilmiştir. Bk. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin, Kur'an-ı Kerim Meâli (Ankara: DİB Yay., 2009).

<sup>45</sup> İbn Ebü'l-İz, *et-Tenbîh*, 2: 514-515. İbn Ebü'l-İzz'in bu tefsiriyle ilgili ayrıca bk. Şen, “et-Tenbîh Alâ Müşkilati'l-Hidâye Adlı Eser Çerçevesinde Hanefî Fıkhdında el-Hidâye Adlı Esere Yönelik Eleştirilerle İlgili Genel Bir Değerlendirme”, 178-179.

<sup>46</sup> İbn Ebü'l-İz, *et-Tenbîh*, 2: 662.

<sup>47</sup> İbn Ebü'l-İz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 2: 338-339.

### 2.1.2. Âyetlerin Siyakına Göre Tefsir Yapması

İbn Ebü'l-İz, tefsir yaparken âyetlerin siyakına da dikkat etmiştir. Zira âyetleri birbirinden kopuk bir şekilde ele almak, âyetlerin öncesine ve sonrasına bakmamak, birçok yanlış anlaşılmalara neden olabilmektedir.

Bilindiği gibi Kur'ân'ın yirmi dokuz sûresinin başında bulunan mukattaa harfleri konusunda birçok farklı görüş ileri sürülmüştür.<sup>48</sup> İbn Ebü'l-İz, *Şerhu'l-'Akîdeti't-Tahâviyye* adlı eserinde Kur'ân'ın hem nazım hem de mana bakımından mu'ciz olduğunu kaydetmiş ve bazı sûrelerin başında bulunan mukattaa harflerinin buna işaret ettiğini söylemiştir. Ona göre bu harflerle Kur'ân'ın Arapça olduğu ve Araplara kendi kelimeleri ile meydan okunduğu belirtilmiştir. Nitekim الم. ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى بِلْمَعَّتَيْنِ “Elif Lâm Mîm. Bu, kendisinde şüphe olmayan kitaptır. Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için yol göstericidir.” (el-Bakara 2/1-2) âyetinde ve benzer diğer âyetlerde mukattaa harflerinden sonra Kur'ân'dan bahsedilmesi, bu harflere bu amaç için yer verildiğini göstermektedir.<sup>49</sup> Görüldüğü üzere İbn Ebü'l-İz, bu tefsirini âyetin siyakına göre yapmış, başka bir ifade ile Kur'ân'ı Kur'ân ile tefsir etmiştir.

İbn Ebü'l-İz, لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ آخِرًا فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحَسَنَىٰ وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ آخِرًا عَظِيمًا “Özürlüler hariç, yerlerinde oturanlar ile mallarıyla, canlarıyla cihat edenler eşit değildir. Allah, mallarıyla, canlarıyla cihat edenleri oturanlara bir derece üstün kılmıştır. Allah hepsine de iyilik vadetmiştir. Allah, cihat edenleri oturanlara, büyük ecirlerle üstün kılmıştır.” (en-Nisâ 4/95) âyetini tefsir ederken “Allah, mallarıyla, canlarıyla cihat edenleri oturanlara bir derece üstün kılmıştır.” cümlesinde zikredilen “oturanlar”ın özür sahipleri olduğunu, çünkü Allah Teâlâ'nın, “Allah hepsine de iyilik vadetmiştir.” buyurduğunu ifade ederek yine Kur'ân'ı Kur'ân ile tefsir etme cihetine gitmiştir. Daha önce de belirttiğimiz gibi âyetlerin siyakına dikkat ederek tefsir yapmak bu tefsir metodunun kapsamına girmektedir.<sup>50</sup> İbn Ebü'l-İzz'e göre özürsüz olup oturanlar için iyilik vaadi söz konusu olamayacağından, oturanlar ifadesi ile kastedilen özür sahipleridir. Kanaatimizce bu tefsir doğru değildir. Çünkü âyetin başında mallarıyla, canlarıyla cihat edenlerle özürlerinden dolayı cihada katılmayanlar arasında bir üstünlükten bahsedilmemekte, hatta bunların eşit olduklarına işaret edilmektedir. Âyette üstünlükleri konu edinenler, cihat edenlerle özürsüz bir şekilde cihada katılmayanlardır. Öte yandan “derece”nin manası büyük bir derece olmalıdır. Çünkü Arapçada kelimenin nekre olarak gelmesinin bir sebebi de ta'zîm/yüceltmedir.<sup>51</sup> Nitekim âyetin sonunda mücahitlerin, özürsüz oturanlardan çok daha fazla sevaba nail oldukları belirtilmektedir. İbn Ebü'l-İzz'in tefsirinin doğru olmadığını gösteren bir başka delil de şu rivayettir: “... âyeti inince Allah Resûlü, yazması için Zeyd b. Sâbit'i (ö. 45/665 [?]) çağırdı ve (Zeyd, gelerek âyeti) yazdı. Âyeti duyan Abdullah b. Ümmi Mektûm (ö. 15/636), (özründen dolayı cihada katılmadığını, bu konuda bir kusurunun olmadığını söyleyerek) özründen yakındı. Bunun üzerine âyetin ‘özürsüzler hariç’ kısmı da indirildi.”<sup>52</sup> Bu hadis de “oturanlar”dan kastedilenin özürsüz bir şekilde savaşa

<sup>48</sup> Geniş bilgi için bk. Muhammed Tahir b. Muhammed İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dârü't-Tûnusiyye, 1984), 1: 206-218.

<sup>49</sup> İbn Ebü'l-İz, *Şerhu'l-'Akîdeti't-Tahâviyye*, 1: 205.

<sup>50</sup> İbn Ebü'l-İz, *et-Tenbîh*, 4: 291, 5: 732.

<sup>51</sup> Yusuf b. Ebû Bekir es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987), 193; Halil İbrahim Kaçar, “Arapça’da Nekre (Belirsiz İsim) Kullanımların Semantik Boyutu (Tenkîr Üslûbu)”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2005), 172-173.

<sup>52</sup> Buhârî, “Cihâd”, 31.

katılmayanlar olduğunu göstermektedir. Aksi takdirde ne Abdullah b. Ümmi Mektûm üzüldür ne de âyetin “özürlüler hariç” kısmının inmesine gerek kalırdı.

İbn Ebü'l-İz, *مَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا وَبِإِذْنِ اللَّهِ لِكُلِّ آخِلٍ كِتَابٌ. يَمْخُجُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ* “Allah'ın izni olmadan hiçbir peygamber bir âyet getiremez. Her dönemin ayrı bir kitabı vardır. Allah, dilediğini siler, dilediğini de sabit bırakır. Ana kitap (Levh-i Mahfûz) onun yanındadır.” (er-Ra'd 13/38-39) âyetlerini tefsir ederken silmenin ve sabit bırakmanın, meleklerin elindeki sayfalarda/belgelerde olduğunu, “*أُمُّ الْكِتَابِ*” ifadesinden Levh-i Mahfûz'un kastedildiğini belirtmiş, ardından âyetin siyakının bu tefsiri teyit ettiğini söyleyerek bu âyetleri siyaka göre tefsir ettiğine işaret etmiştir. Ona göre “Allah, dilediğini siler, dilediğini de sabit bırakır.” cümlesinin “Her dönemin ayrı bir kitabı vardır”dan sonra gelmesi bunu göstermektedir. O, bazılarının “Allah dilediği hükümleri nesheder, dilediğini ibka eder.” şeklinde bir tefsir yaptıklarını, bu tefsirin siyaka göre bir önceki tefsirden daha doğru olduğunu, çünkü âyetin başında “Allah'ın izni olmadan hiçbir peygamber bir âyet getiremez.” ifadesinin yer aldığını belirtmiştir. Yani Allah Teâlâ, peygamberlerin sadece onun emirlerini insanlara tebliğ ettiklerini buyurmaktadır. Buna göre her şeriâtın bir müddeti vardır ve bu müddetin sonuna gelindiğinde Allah Teâlâ, yeni bir şeriât göndermektedir.<sup>53</sup>

Yine İbn Ebü'l-İz, *قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا فُلَ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ* “Bedevîler ‘İnanmış.’ dediler. De ki: ‘İnanmadınız. Ancak Müslüman olduk.’ deyin. Henüz iman kalplerinize girmedi.” (el-Hucurât 49/14) âyetinin tefsiri konusunda iki görüş bulunduğunu, bir görüşe göre bu kişilerin münafık, diğer görüşe göre ise imanları kemale ermemiş müminler olduğunu söylemiştir. Ona göre hadislerde kâtilin, zâninin, hırsızın<sup>54</sup> ve emanete sahip çıkmayanın<sup>55</sup> da mümin olmadığını belirtilmesi, âyette kendilerinden bahsedilen kişilerin de mümin olduğunu göstermektedir. İbn Ebü'l-İz, daha sonra âyetin siyakının da ikinci görüşü teyit ettiğini, çünkü sûrenin başından itibaren günahlardan, günahkârlardan bahsedildiğini, münafıklar hakkında ise herhangi bir beyana yer verilmediğini belirtmiştir. Ayrıca âyette bu kişilerin “Müslüman olduk.” demelerine izin verilmektedir. Zira söz konusu kişiler münafık olsalardı onların “Müslüman olduk.” demelerine izin verilmeyecek ve Müslüman olmadıkları belirtilecekti.<sup>56</sup> Görüldüğü üzere İbn Ebü'l-İz, bu âyeti de siyaka göre tefsir etmiş ve bu hususa riayet edilmeden yapılan yorumun doğru olmadığını kaydetmiştir. O, ayrıca Kur'an'la yaptığı bu tefsirini sünnetle teyit etmiştir. Zira kâtilin, zâninin, hırsızın ve emanete sahip çıkmayanın mümin olmadığına dair bilgiler, belirttiğimiz gibi Kur'an'da değil hadislerde yer almaktadır.

### 2.1.3. Kur'an Bütünlüğüne Göre Tefsir Yapması

Kur'an'ı bütünlüğüne bağlı kalarak tefsir yapmak çok önemlidir. Çünkü buna dikkat edilmediği zaman Kur'an'ın ruhundan, onun kazandırmak istediği bakış açısından ve hayat anlayışından uzaklaşabilmekte, dolayısıyla Kur'an'ın amaçlarından çok uzak yorumlar yapılabilmekte ve uygulamalara gidilebilmektedir.<sup>57</sup> İslam tarihi boyunca zaman zaman birbirini tekfir eden fırkaların ortaya çıkması ve kendi görüşlerinin Kur'an'a göre doğru olduğunu söylemesi bunu açıkça ortaya koymaktadır.

<sup>53</sup> İbn Ebü'l-İz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 1: 131-132.

<sup>54</sup> Bk. Buhârî, “Mezâlim”, 31.

<sup>55</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 19: 376.

<sup>56</sup> İbn Ebü'l-İz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 2: 490-491.

<sup>57</sup> Sevim Gelgeç, *Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri Meselesi* (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2021), 371.

İbn Ebü'l-İz, *et-Tenbîh 'alâ müşkilâti'l-Hidâye* adlı eserinde ihramlı kişinin tıraş olmasının ve başkasını tıraş etmesinin haram olduğunu söylemiş, delil olarak وَلَا تَحْلُمُوا وَرَأْسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيَ مَحْلَمًا “Kurban, yerine ulaşıncaya kadar, başlarınızı/birbirinizin başlarını tıraş etmeyin.” (el-Bakara 2/196) âyetini göstermiştir. Ona göre âyetteki “رَأْسَكُمْ” ifadesi, başlarınızı değil birbirinizin başları manasındadır. İbn Ebü'l-İz, bu tefsirini Kur’ân bütünlüğüne riayet ederek başka âyetlerle teyit etmeye çalışmıştır. Ona göre فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ تَحِيَّةً مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ مُبَارَكَةً طَيِّبَةً “Evlere girdiğiniz zaman, birbirinize Allah katından bereket, esenlik ve güzellik dileyerek selâm verin.” (en-Nûr 24/61) âyetindeki “أَنفُسِكُمْ” ifadesinin anlamı da kendinize değil birbirinizdir.<sup>58</sup> Çünkü insan kendi başını tıraş etmediği/edemediği gibi kendi kendine selâm da vermez.

İbn Ebü'l-İz, korku namazının konu edindiği وَإِذَا كُنْتُمْ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلَمَّا تَلِمْتُمْ طَائِفَةً مِّنْهُمْ وَلِيَأْخُذُوا مَعَكَ وَلِيَأْخُذُوا مَعَكَ وَلِيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَخَدُوا فَلْيَكُونُوا مِنْ وَرَائِكُمْ وَلِتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَىٰ لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ وَلِيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ “Sen onların arasında bulunup da onlara namaz kıldırmanın vakit, içlerinden bir kısmı seninle beraber namaza dursun. Silâhlarını da yanlarına alsınlar. Bunlar secdeye vardıklarında arkanıza geçsinler. Sonra o namaz kılmamış olan diğer kısım gelsin, seninle beraber kılsınlar ve ihtiyatlı bulunsunlar, silâhlarını yanlarına alsınlar.” (en-Nisâ 4/102) âyetini tefsir ederken Ebû Yusuf’un (ö. 182/798) ilgili namazın Hz. Peygamber’in zamanına ait olduğunu ileri sürdüğünü, delilini de bu âyetten getirdiğini belirtmiştir. Akabinde âyetin Ebû Yusuf’a gerekçe teşkil etmediğini, çünkü bunun anlamının “Sen veya naibin onların arasında bulunup da...” şeklinde olduğunu ifade ederek, âyette sadece Hz. Peygamber’den bahsedilmediğini, onun naiplerinin de kastedildiğini söylemiştir. Daha sonra bu tefsirini خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً “Mallarının bir kısmını, sadaka olarak al.” (et-Tevbe 9/103) âyetiyle teyit etmiştir. Ona göre sadaka alma emrinin Hz. Peygamber’e yöneltildiği halde onun bunları bizzat almayıp naiplerine aldırması, bu âyetteki emrin de hem Hz. Peygamber’e hem de naiplerine yönelik olduğunu göstermiştir. İbn Ebü'l-İz, sahabenin korku namazını kılmaya devam ettiğini belirterek yorumunu sahabe tefsiri/uygulaması ile teyit etmeye çalışmıştır.<sup>59</sup> Ebû Yusuf dışında birçok âlimin korku namazının Hz. Peygamber’den sonra da geçerliliğini koruduğunu ve bu konuda sahabenin icmâ ettiğini söylemeleri, İbn Ebü'l-İzz’in tefsirinin isabetli olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>60</sup> Görüldüğü üzere o, bu âyetin tefsirinde de yine Kur’ân bütünlüğüne dikkat etmiş, Hz. Peygamber’e verilen bazı emirlerin onun naipleri tarafından yerine getirilmesini göz önünde bulundurarak bu âyetteki görevin de bizzat Hz. Peygamber tarafından yerine getirilmesinin şart olmadığını ifade etmiştir.

İbn Ebü'l-İz, وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ هَذَا غَاوِلِينَ “Hani rabbin ademoğullarının bellerinden zürriyetlerini almış, onları kendilerine/birbirlerine şahit tutarak ‘Ben sizin rabbiniz değil miyim?’ demişti. Onlar da ‘Evet, şahit olduk.’ demişlerdi. Böyle yapmamız kıyamet günü, ‘Biz bundan habersizdik.’ dememeniz içindir.” (el-A’râf 7/172) âyetini tefsir ederken “kâlû belâ” olarak meşhur olan konu hakkında varit olan bazı hadisleri zikretmiş ve âlimlerin bu husustaki değerlendirmelerini aktarmıştır. Ardından Allah Teâlâ’nın insanları Hz. Âdem’in belinden çıkardığı ve onlardan söz aldığı şeklindeki rivayetlerin mevkûf

<sup>58</sup> İbn Ebü'l-İz, *et-Tenbîh*, 3: 1110-1111.

<sup>59</sup> İbn Ebü'l-İz, *et-Tenbîh*, 2: 782-783.

<sup>60</sup> Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Mu’avvid - ‘Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1999), 2: 459; Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsûr* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1993), 2: 45-46; İbrahim b. Abdüssamed el-Mehdevî İbn Beşîr, *et-Tenbîh 'alâ mebdâi'it-tevcîh - Kısmü'l-'ibâdât* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2007), 2: 639; Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Muğni*, thk. Taha ez-Zeynî vd. (Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1968-1969), 2: 297.

olduğunu söyleyerek çeşitli aklî çıkarımlarla da bu bilginin doğru olmadığını ispat etmeye çalışmıştır. Daha sonra âyette zikredilen hususun insanın üzerinde yaratıldığı “fıtrat” olduğunu ifade etmiştir. İbn Ebü'l-İz, bu görüşünü başka âyetlerle de desteklemiş, bir açıdan Kur'an bütünlüğüne bağlı kalarak tefsir yapmıştır. Ona göre insanların Hz. Âdem'in belinden alınıp onlardan söz alınması söz konusu değildir. Zira *“Peygamberlerden sonra, insanların Allah'a karşı bir delilleri olmaması için, müjdeci ve uyarıcı gönderilen peygamberlere de (vahyettik).”* (en-Nisâ 4/165) âyeti fehvasınca peygamber gönderilmeden önce kimse sorumlu tutulmayacaktır. Öte yandan Kur'an'ın birçok âyetinde Allah Teâlâ'nın rubûbiyeti hususunda insanlara şahitlik yaptırılmaktadır. Bu da şahitlik yaptırmanın toplu olarak değil, Kur'an vasıtasıyla ve bireysel olarak gerçekleşeceğini göstermektedir. İbn Ebü'l-İz, bu görüşünü teyit etmek için şu âyetleri zikretmiştir: *قَالَتْ رَسُولُهُمْ أَيْ اللَّهُ شَكُّ فَطَوَّرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ “Peygamberleri dedi ki: ‘Gökleri ve yeri yaratan Allah hakkında şüphe mi var?’, وَلَوْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ “Andolsun, onlara, ‘Gökleri ve yeri kim yarattı?’ diye sorsan, mutlaka ‘Allah’ derler.”* (Lokman 31/25) Nitekim bu âyetlerle Hz. Peygamber dönemindeki insanlara şahitlik yaptırılmıştır. Kıyamete kadar gelecek bütün insanlar da aynı âyetlere muhatap olacak ve şahitlikte bulunacaklardır. Bu da İbn Ebü'l-İzz'in ifade ettiği gibi şahitliğin toplu olarak değil, bireysel olarak yaptırılmış ve yaptırılmaya devam edilmektedir. İbn Ebü'l-İzz'in bu açıklaması, onun senet tenkidinde bulunduktan sonra hadisleri dikkate aldığını, ayrıca âyet ve hadisleri literal okumadığını göstermektedir. Nitekim bu yorumun hemen ardından İbn 'Atıyye (ö. 541/1147) ve başka âlimlerin de bu durumu fark ettiklerini, ancak hadislerin zahirine muhalif görüş serdetmekten çekindiklerini söylemiştir.<sup>61</sup>

#### 2.1.4. Kıraatlerle Tefsir Yapması

Kur'an'ın bazı kelime ve ifadeleri hakkında farklı kıraatler nakledilmiştir.<sup>62</sup> Ancak hadislerde olduğu gibi kıraatler konusunda da zayıf ve uydurma rivayetler söz konusudur. Bunun için âlimler, sahih ve muttasıl bir senede sahip bulunan, Hz. Osman'ın yazdırdığı Mushaf nüshalarının en az birisine ve bir vecihle de olsa Arap diline uygun olan kıraatlerin Kur'an'ın bir cüzü olduğunu belirtmişlerdir.<sup>63</sup> Buna göre bu şartları haiz kıraatlerle yapılan tefsirler, Kur'an'la tefsir kapsamında değerlendirilmelidir. Bunun için İbn Ebü'l-İzz'in bu şekilde yaptığı tefsirleri de Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri kapsamında ele aldık.

İbn Ebü'l-İz, *لَهُ مُعَقَّبَاتٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ “İnsanı önünden ve ardından takip eden melekler vardır. Allah'ın emriyle onu korurlar.”* (er-Ra'd 13/11) âyetinin tefsirinde, *“يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ”* cümlesinin *“Allah'ın emriyle onu korurlar.”* manasına geldiğini söyleyerek âyette yer alan “من” harfinin, “ب”nin manasında<sup>64</sup> olduğunu ifade etmiştir. Aksi halde mana şöyle olurdu: *“Allah'ın emrinden onu korurlar.”* Oysa melekler, insanı Allah'ın emrinden değil O'nun emriyle korurlar. İbn Ebü'l-İz, delilini ise söz konusu âyet hakkında nakledilen başka bir kıraatten getirerek kıraatlerle tefsir

<sup>61</sup> İbn Ebü'l-İz, *Şerhu'l-Akideti't-Tahâviyye*, 2: 302-314.

<sup>62</sup> Buhârî, “Husûmât”, 3; Müslim, “Salâtü'l-Müsâfirîn”, 48.

<sup>63</sup> Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an* (b.y.: el-Hey'etü'l-Mısrîyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1974), 1: 258.

<sup>64</sup> Cer harflerinin her birinin bir asıl manası söz konusudur. Bk. Ahmed Matar el-'Atıyye, “Hurûfu'l-cer beyne'n-niyâbe ve't-tadmîn”, *et-Türâsü'l-'Arabî* 112 (2008), 234-235.

yapmıştır.<sup>65</sup> Nitekim âyet, bir kıraatte “من” yerine “ب” harfiyle şöyle okunmuştur: يَخْتَفُونَ بِآخِرِ اللَّوْهِ بِأَمْرِ اللَّهِ “Allah’ın emriyle onu korurlar.”<sup>66</sup> İbn Ebü’l-‘Îz, bu metotla yaptığı birçok tefsir gibi bunu da hadislerle teyit etmeye çalışmıştır. Delil olarak aktardığı hadis şöyledir: “Allah Teâlâ, (meleklerle) şöyle buyurmaktadır: Kulum kötü bir iş yapmak isterse onu yazmayın. Yapınca, onu bir günah olarak yazın. Kulum iyi bir iş yapmak arzu ederse, ona bir sevap yazın. Yapınca on sevap olarak yazın.”<sup>67</sup> Ona göre bu hadis de meleklerin Allah Teâlâ’nın emriyle insanları kontrol ettiklerini/koruduklarını, dolayısıyla yapılan tefsirin doğru olduğunu göstermektedir.

İbn Ebü’l-‘Îz, إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ “Şüphesiz, iman edip, salih ameller işleyenler var ya; işte onlar yaratıkların en hayırlısıdır.” (el-Beyyine 98/7) âyetini tefsir ederken “بَرِيَّةٌ” ifadesinin başka bir kıraatte “بَرِيَّةٌ” şeklinde okunduğunu söylemiştir.<sup>68</sup> Ona göre “بَرِيَّةٌ”, “بَرءٌ” kökünden gelmekte ve yaratık anlamını vermektedir. İbn Ebü’l-‘Îz, “بَرِيَّةٌ” hakkında ise iki görüşten bahsetmiştir. Birinci görüşe göre “بَرِيَّةٌ”, “بَرِيَّةٌ” in tahfif edilmiş halidir. Ferrâ’ya (ö. 207/822) nispet ettiği ikinci görüşe göre ise “بَرِيَّةٌ”, toprak anlamındaki “بَرِي” kökünden gelmektedir. Bu görüşe göre âyette, salih insanların bütün yaratıklardan değil sadece topraktan yaratılmış olanlardan daha hayırlı oldukları belirtilmektedir. Bu da insanların meleklerden daha hayırlı olmadıkları manasına gelmektedir.<sup>69</sup> Görüldüğü üzere İbn Ebü’l-‘Îz, ilgili kelimenin “بَرِيَّةٌ” şeklinde de okunduğunu, “بَرِيَّةٌ” kıraatinin de bu anlamda olabileceğini söyleyerek kıraatlerle tefsir yapmış ve bunu lügatle teyit etmeye çalışmıştır.

İbn Ebü’l-‘Îz, bazen hem âyetlerin siyakına hem Kur’ân bütünlüğüne hem de kıraatlere göre tefsir yapmıştır. Örneğin وَإِنْ تُصِيبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِيبْهُمْ سَيِّئَةٌ سَيَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ فَقَالَ هُوَ لَاءَ الْقَوْمِ لَا يَكْفُرُونَ بِفَعْلِهِمْ خَلِيدًا. “Onlara bir iyilik gelirse, ‘Bu, Allah’tandır.’ derler. Onlara bir kötülük gelirse, ‘Bu, senin yüzündendir.’ derler. De ki: ‘Hepsi Allah’tandır.’ Bu topluma ne oluyor ki, neredeyse hiçbir sözü anlamıyorlar!” (en-Nisâ 4/78) âyetinde elde ettiğimiz/başımıza gelen her şeyin Allah’tan, مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنْ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ. “Sana ne iyilik gelirse Allah’tandır. Sana ne kötülük gelirse kendindedir.” (en-Nisâ 4/79) âyetinde ise iyiliklerin Allah’tan, kötülüklerin bizden kaynaklandığı belirtilmektedir. Bu da art arda gelen bu iki âyet arasında çelişki vehmine neden olmaktadır. İbn Ebü’l-‘Îz, bu duruma dikkat çekmiş ve bu çelişki vehmini şöyle gidermiştir: Her şey, Allah Teâlâ’dan gelmektedir. Bunun için birinci âyette konu böyle ifade edilmiştir.<sup>70</sup> Ancak Allah Teâlâ’nın musibet vermesine insanlar sebep olmaktadır. Çünkü bu, onların işledikleri günahların cezasıdır. Bunun için ikinci âyette kötülükler insana nispet edilmiştir. İbn Ebü’l-‘Îz, bu tefsirini teyit etmek için başka bir âyete müracaat etmiştir. Ona göre وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْلَمُو عَنْ كَثِيرٍ “Başınıza gelen musibetler yaptıklarınızdan ötürüdür. O, yine de çoğunu affeder.” (eş-Şûrâ 42/30) âyetinde musibetlerin insanın işledikleri günahlara bağlanması, bu tefsirin doğru olduğunu göstermektedir. Öte yandan İbn Abbas’ın (ö. 68/687-688) âyeti وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ وَإِنَّا كَتَبْنَا عَلَيْكَ “Sana ne kötülük dokunursa kendindedir ve bunu ben yazdım.”<sup>71</sup>

<sup>65</sup> İbn Ebü’l-‘Îz, Şerhu’l-‘Akîdeti’t-Tahâviyye, 2: 560.

<sup>66</sup> Bk. Ebü’l-Feth Osman İbn Cinnî, el-Muhteseb fi şevâzi’l-kiraât ve’l-izâh ‘anhâ (b.y.: Vizâretü’l-Evkâf, 1999), 1: 355.

<sup>67</sup> Müslim, “İman”, 59.

<sup>68</sup> İbn Ebü’l-‘Îz, Şerhu’l-‘Akîdeti’t-Tahâviyye, 2: 419.

<sup>69</sup> İbn Ebü’l-‘Îz, Şerhu’l-‘Akîdeti’t-Tahâviyye, 2: 419-420.

<sup>70</sup> İbn Ebü’l-‘Îz, Şerhu’l-‘Akîdeti’t-Tahâviyye, 2: 516.

<sup>71</sup> Bk. Muhammed b. İbrahim en-Nisâbü’l-İbnü’l-Münzir, Tefsîrü’l-Kur’ân, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Medine: Dârü’l-Meâsir, 2002), 2: 800.

şeklinde bir cümle ilavesiyle okuduğunu ifade ederek yaptığı tefsiri kıraatlerle de teyit etme cihetine gitmiştir. İbn Ebü'l-İzz, bu tefsirinde birinci âyette hakikî, ikinci âyette ise mecazî bir anlatım olduğunu ima ederek, tefsirini belagat ilimleri ile pekiştirmeye çalışmıştır.<sup>72</sup> Zira eylemin sebebe nispet edilmesi mecazîdir ve belagat ilimlerinden me'ânînin konusudur.<sup>73</sup>

### Sonuç

İbn Ebü'l-İzz; ilim ehli bir ailede ve ilimin, âlimlerin, eserlerin çokça olduğu, hoca ve talebeler için bol imkânların bulunduğu bir bölgede ve zaman diliminde dünyaya gelmiş ve hayatını sürdürmüştür. Bu da onun küçük yaşlarından itibaren ilimle haşır neşir olmasına ve iyi bir şekilde yetişmesine vesile olmuştur. Öte yandan zeki bir kişiliğe sahip olması da onun kısa zamanda ilim konusunda ilerlemesini ve çok genç sayılabilecek bir yaşta müderris olarak tayin edilmesini sağlamıştır.

İbn Ebü'l-İzz, itikâdî ve fikhî mezhep taassubunun bulunduğu, yöneticilerin, âlimlerin ve halkın farklı düşünce ve görüşlere pek müsamahayla yaklaşmadığı bir dönemde yaşamıştır. O, Ehl-i sünnet âlimlerinin bazı görüşlerine karşı çıktığı İbn Teymiyye'den etkilenmiştir. İbn Ebü'l-İzz, bu etkilenmeden dolayı Hanefî mezhebine bağlı olmasına rağmen bu mezhebin görüşlerini Kur'an ve sünnet çerçevesinde değerlendirmiş ve bunlara uygun bulmadığı görüşlere karşı çıkmıştır. Ayrıca itikat konularında Mâtürîdîlerin değil, İbn Teymiyye'nin çizgisini takip etmiştir. O, bu etkilenmeden dolayı meleklerin Hz. Peygamber'den üstün olduğunu ileri sürmüş ve Hz. Peygamber'den şefaât dilemenin ve onu vesile kılmanın caiz olmadığını iddia etmiştir. Bu yüzden âlimlerin ve yöneticilerin tepkisini çekmiş, imam-hatiplik ve müderrislik görevlerinden azledilmiş, bir müddet hapsedilmiş ve uzun süre kendisine görev verilmemiştir.

İbn Ebü'l-İzz, müstakil bir tefsir yazmamıştır. Ancak düşüncelerini pekiştirmek ve karşı görüşleri reddetmek için birçok âyete başvurmuş, dolayısıyla ilgili âyetleri tefsir etmiştir. O, İbn Teymiyye'den etkilenmesinden dolayı âyetleri başka âyetlerle tefsir etmeye önem vermiş, bu tefsirlerinin sağlamasını başta sünnet olmak üzere sahabe sözleri/uygulamaları, tarihî bilgiler, dil kuralları ve aklî delillerle yapmıştır.

İbn Ebü'l-İzz, daha çok Kur'an'ı Kur'an'la tefsir etmeye çalışmışsa da diğer tefsir yöntemlerini de kullanmıştır. O, Hz. Peygamber, sahabe, tâbiîn ve diğer müfessirlerin tefsirlerini nakletmiş, lügat ve nahiv kurallarıyla da tefsir yapmaya önem vermiştir. O, bu çerçevede âyetlerin i'râbını yapmış, zaman zaman değişik i'râb vecihlerini zikretmiş ve bazen aralarında tercih yapmıştır. Ayrıca nüzul sebepleriyle, tarihî bilgilerle, sarf ve belagat kurallarıyla, şiirlerle, fıkıh ve kelâm gibi İslamî ilimlerle de tefsirlerde bulunmuştur.

İbn Ebü'l-İzz, zaman zaman nakledilen hadislerin sağlam olmadığını söylemiş ve söz konusu hadise muhalif bir açıklamada bulunmuştur. Ayrıca âyet ve hadisleri literal okumaktan kaçınmış, hadislerin zahirine muhalefet etmekten çekindiğini ileri sürdüğü İbn Atıyye'yi üstü kapalı eleştirmiştir. O, başkasına ait tefsirleri naklederken çoğu zaman tercihlerde bulunmuş, bazen farklı görüşlerin aralarını bulmaya çalışmış, kimi durumlarda ise görüşleri sadece aktarmakla yetinmiştir.

<sup>72</sup> İbn Ebü'l-İzz, *Şerhu'l-'Akâdî't-Tahâviyye*, 2: 515-516.

<sup>73</sup> Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Muhtasarü'l-me'ânî* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1991), 1: 38.

## Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâût vd. 45 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Albayrak, Halis. *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*. İstanbul: Şule Yayınları, 7. Basım, 2015.
- 'Atıyye, Ahmed Matar. "Hurûfu'l-cer beyne'n-niyâbe ve't-tadmîn". *et-Türâsü'l-'Arabî* 112 (2008), 233-261.
- Aydın, Muhammed. "Rivayet Tefsiri Kavramı ve Kur'an'ın Kur'an ile Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (Şubat 2009), 1-32.
- Aykaç, Mustafa. "Tahâvî Bağlamında İki Farklı Hanefîlik Okuması (Ekmelüddin el-Bâbertî ve İbn Ebi'l-İzz Örneği)". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/33 (2018), 127-156.
- Altuntaş, Halil - Şahin, Muzaffer. *Kur'an-ı Kerim Meâli*. Ankara: DİB Yay., 17. Basım, 2009.
- Bağdâdî, İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârifîn, Esmâ'ü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'î't-Türâsî'l-'Arabî, ts.
- Birişik, Abdulhamit. "Kur'âniyyûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/428-429. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Muhammed Züheyr b. Nasirunnasır. 9 Cilt. b.y.: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422/2001-2002.
- Bürîdî, Ahmed b. Muhammed. "Tefsîrû'l-Kur'âni bi'l-Kur'ân". *Mecelletü Ma'hedi'l-İmâmi's-Şâtübî* 1 (1427/2006-2007), 12-68.
- Esmerî, Şâyi' b. Abduh. "Tefsîrû'l-İmâm İbn Ebi'l-İz cem'an ve dirâseten". *Mecelletü'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye* 120 (ts.), 11-108.
- Gelgeç, Sevim. *Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri Meselesi*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2021.
- Hâfî, Abdullah b. 'Ubeyd b. 'Abbâd. *Menhecü İbn Ebi'l-İz el-Hanefî ve ârâ'uh fi'l-'akîde min hilâli şerhih li-Tahâviyye*. Riyad: Dâru İbnü'l-Cevzî, 2004.
- Hanîf, Muhammed 'Atâ - Karyûtî, 'Âsım b. Abdullah. "Mukaddime". *el-İttibâ'*. mlf. Ali b. Ali İbn Ebü'l-İz, 4-17. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 2. Basım, 1405/1984-1985.
- İbn 'Âşûr, Muhammed Tahir b. Muhammed. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dârü't-Tûnusiyye, 1984.
- İbn Beşîr, İbrahim b. Abdüssamed el-Mehdevî. *et-Tenbîh 'alâ mebâdi'i't-tevcîh - Kısmü'l-'ibâdât*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2007.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osman. *el-Muhteseb fi şevâzi'l-kiraât ve'l-izâh 'anhâ*. 2 Cilt. b.y.: Vizâretü'l-Evkâf, 1999.
- İbn Ebü'l-İz, Ali b. Ali. *el-İttibâ'*. thk. Muhammed 'Atâ Hanîf - 'Âsım b. Abdullah el-Karyûtî. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 2. Basım, 1405/1984-1985.
- İbn Ebü'l-İz, Ali b. Ali. *et-Tenbîh 'alâ müşkilâti'l-Hidâye*. thk. Abdülhakim b. Muhammed Şâkir - Enver Salih Ebü Zeyd. 5 Cilt. b.y.: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- İbn Ebü'l-İz, Ali b. Ali. *Şerhu'l-'Akîdeti't-Tahâviyye*. thk. Şuayb el-Arnâût - Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 2 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1990.
- İbn Hacer el-'Askalânî, Ahmed b. Ali. *İnbâ'ü'l-gumr bi-ebnâ'i'l-'umr*. thk. Hasan Habeşî. 4 Cilt. b.y.: Lecnetü İhyâ'î't-Türâsî'l-İslâmî, 1969.
- İbn Hacer el-'Askalânî, Ahmed b. Ali. *Ref'u'l-ısr 'an kudâti Mısr*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1998.
- İbn Kâdî Şühbe, Ebû Bekir b. Ahmed. *Târîhu İbn Kâdî Şühbe*. thk. Adnan Derviş. 4 Cilt. Dimaşk: el-Ma'hedi'l-Firinsî, 1994.

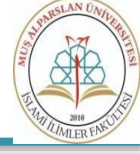


- İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebû Bekir. *et-Tibyân fî aksâmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Hâmid el-Fıkî. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- İbn Kesîr, İsmail b. Ömer. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Sami b. Muhammed Selâme. 8 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 2. Basım, 1999.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed. *el-Muğnî*. thk. Taha ez-Zeynî vd. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1968-1969.
- İbn Tağrıberdî, Cemâleddin Yusuf. *ed-Delîlü's-şâfi 'ale'l-Menheli's-Sâfi*. thk. Fehim Muhammed Şeltût. 2 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1998.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdülhalim. *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayat, 1980.
- İbn Tolun, Muhammed b. Ali. *es-Sağrû'l-bessâm fî zikri men vüllîye kazâ'e's-Şâm*. thk. Selâhaddin el-Müneccid. Dımaşk: el-Mecma'u'l-İlmiyyü'l-'Arabî, 1956.
- İbnü'l-İmâd, Abdülhay b. Ahmed. *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*. thk. Abdülkadir el-Arnâût - Mahmûd el-Arnâût. 11 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986.
- İbnü'l-Münzir, Muhammed b. İbrahim en-Nisâbü'rî. *Tefsîrü'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 2 Cilt. Medine: Dârü'l-Meâsir, 2002.
- İnanır, Ahmet. "İbn Ebi'l-İzz'in "İttibâ" Adlı Risalesi Bağlamında Ebu Hanife ve Hanefi Mezhebi Örneğinde Taklide Dair Görüşleri". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2013), 225-259.
- Kaçar, Halil İbrahim. "Arapça'da Nekre (Belirsiz İsim) Kullanımların Semantik Boyutu (Tenkîr Üslûbu)". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2005), 165-184.
- Karataş, Ali. "Kur'an'ı Kur'an ile Anlama". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2011), 177-197.
- Kâtip Çelebi (Hacı Halife), Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifîn*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Koca, Ferhat. "İbn Ebü'l-İz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/268-270. Ankara: TDV Yay., 1999.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim Ettafeyyîş. 20 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964.
- M. Hüseyin ez-Zehebî. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.
- Makrîzî, Ahmed b. Ali. *es-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Mâverdî, Ali b. Muhammed. *el-Hâvi'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Mu'avvid - 'Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 19 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Muhammed Ahmed, Muhammed el-Mu'tez el-Kâmil. *el-Kavâ'id ve'l-usûli'l-'akdiyye fî mebhaseyi'l-imân ve'l-ilâhiyyât fî şerhi İbn Ebi'l-İz li-metni't-Tahâviyye*. b.y.: Câmî'atü's-Sûdân li'l'Ulûm ve't-Teknûlucyâ, Külliyyetü'd-Dirâsâti'l-'Ulyâ, Doktora Tezi, 2014.
- Müslim b. Haccâc en-Nisâbü'rî. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Öztürk, Mustafa. "Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2008), 1-20.
- Sehâvî, Muhammed b. Abdurrahman. *ed-Dav'ü'l-lami' li-ehli'l-karni't-tâsi'*. 6 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Hayât, ts.

- Sehâvî, Muhammed b. Abdurrahman. *Vecîzü'l-kelâm fi'z-zeyl 'alâ Düveli'l-İslâm*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf vd. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Sekkâkî, Yusuf b. Ebû Bekir. *Miftâhu'l-'ulûm*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2. Basım, 1987.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1993.
- Süyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. 4 Cilt. b.y.: el-Hey'etü'l-Mısrıyetü'l-'Âmme li'l-Kitâb, 1974.
- Süyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir. *Husnü'l-muhâdare fi târihi Mısır ve'l-l-Kahire*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. 2 Cilt. b.y.: Dâru İhyâ'i'l-Kütübî'l-'Arabıyye, 1967.
- Şen, Ayhan. "et-Tenbîh Alâ Müşkilatı'l-Hidâye Adlı Eser Çerçevesinde Hanefî Fıkında el-Hidâye Adlı Esere Yönelik Eleştirilerle İlgili Genel Bir Değerlendirme". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (2013), 169-193.
- Şinkîti, Muhammed Emîn b. Muhammed. *Edvâ'ü'l-beyân fi îzâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*. 7 Cilt. Dâru 'Âlemi'l-Fevâ'id, 1995.
- Teftâzânî, Mes'ûd b. Ömer. *Muhtasarü'l-me'ânî*. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1991.
- Timür, İhsan. "Tahâvî Akîdesi'ne Ehl-i Hadis Yorum: Sadruddin İbn Ebi'l-İz ve el-Akîdetü't-Tahâviyye Şerhi". *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2017), 53-72.
- Türkî, Abdullah b. Abdülmuhsin - Arnaût, Şuayb. "Mukaddime". *Şerhu'l-'Akîdeti't-Tahâviyye*. mlf. Ali b. Ali İbn Ebü'l-İz, 5-119. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1990.
- Yüksek, Muhammed İsa. "Mücmelin Beyanı Bağlamında Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsirinin Bilgi Değeri". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/39 (2019), 173-198.
- Zebîdî, Muhammed el-Murtazâ. *İthâfü's-sâdeti'l-müttakîn bi-şerhi esrâri İhyâ'i 'ulûmi'd-dîn*. 10 Cilt. Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-'Arabî, 1994.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 3. Basım, ts.
- Zirikî, Hayrüddin b. Mahmûd. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.



**Din ve Bilim**  
Muş Alparslan Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



**Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi**  
**Region and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences**  
e-ISSN: 2667-7717 Aralık/December 2021, 4(2): 194-213

## **Kur'ân Tilavetinde Lahn Olgusu: *el-Mûdih fi't-Tecvîd* Örneği**

The Phenomenon of “Lahn” in the Recitation of Quran: The Example of *al-Mûdih fi al-Tajwîd*

### **Muhammet Lütfü TATLISU**

Arş. Gör., Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi  
Anabilim Dalı / Research Assistant, Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences,  
Department of Quran Reading and Recitation Science  
ml.tatlisu@alparslan.edu.tr  
ORCID: 0000-0002-2013-8360.

### **Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 15 Kasım / November 2021

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 15 Aralık / December 2021

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2021

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**DOI:** 10.47145/dinbil.1023875

Bu makale, “Abdulvehhâb b. Muhammed el-Kurtubî'nin *el-Mûdih fi't-Tecvîd* Adlı Eserinin Tecvîd İlmindeki Yeri” (Bayburt Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2021) başlıklı yüksek lisans tezimin ilgili bölümünün gözden geçirilip yeniden düzenlenmiş halidir./This article is the revised and rearranged version of the relevant section of my master's thesis titled "The Place of Abdulvehhâb b. Muhammed el-Kurtubî's work named *al-Mudih fi't-Tajwid* in the Science of Tajwid".(Master's Thesis, Bayburt University, Bayburt/Turkey

**Atıf / Citation:** Tatlısu, Muhammet Lütfü. "Kur'ân Tilavetinde Lahn Olgusu: el-Mûdih fi't-Tecvîd Örneği / The Phenomenon of “Lahn” in the Recitation of Quran: The Example of al-Mûdih fi al-Tajwîd". Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi 4 / 2 (Aralık 2021): 194-213. doi: 10.47145/dinbil.1023875

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

**web:** <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dinbil> | **mailto:** [dinbil@alparslan.edu.tr](mailto:dinbil@alparslan.edu.tr)

**Copyright** © Published by Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



**Öz**

Kur'ân telaffuzunda mahirane bir yol tutturmak, doğru telaffuzların bilinmesi kadar yanlış telaffuzların da bilinmesini gerektirir. Lahn diye karşılık bulan hatalı okumalar, Kur'ân tilavetinde sakınılması gereken; ses, harf ve kelimedede meydana gelen kusurlardır. Kur'ân okuyucularının, pratik noktasında fem-i muhsin kişilerden ders almalarının yanı sıra bu konuda kaleme alınmış eserlerden yararlanmaları da icra edecekleri tilavetin sıhhati için önem arz etmektedir. Bu meyanda çalışmamızda tecvîd ilminin bilimsel hüviyete erişmesinde ve sistematize edilmesinde behre sahibi olan Abdulvehhâb b. Muhammed el-Kurtubî'nin (461/1068) *el-Mûdih fi't-Tecvîd* adlı eserin, hatalı okumalara karşı ortaya koymuş olduğu değerlendirmeleri ele alınmıştır. Çalıştığımız bu eserde, tecvîd dediğimiz olguyu zımninden de lahn kavramını, sadece naklî boyutta değil kühüne vakıf olma perspektifiyle akıl-nakil ikilisini bir potada eriterek bir sunum gerçekleştirdiği görülmektedir. Eserde lahne dair yapılması ya da yapılmaması gerekenler, arka planında yatan özel durumlarla beraber ele alınmaktadır. Böylelikle bu eser, dolaylı olarak bize tecvîdin dilin sosyal ortamından kopuk ve rivayetçi kurallar manzumesi olmayıp ilgili dil ortamının birikiminin müşahhaslaşmış, sınırları belirlenmiş ve tarifi yapılmış bir disiplin olduğu gerçeğini göstermektedir. Bu çıkarım dolaylı olarak da lahn konusunun katı kurallar bütünü olmayıp dilde var olan fakat hoş görülmeleyen bir mefhum olduğu gerçeğini göstermektedir.

**Anahtar kelimeler:** Tecvîd, Lahn, Fonetik, Ses, Med.

**Abstract**

Making a skillful way of pronouncing the Qur'an requires knowing the wrong pronunciations as well as knowing the correct pronunciations. Incorrect readings, which correspond to Lahn, should be avoided in the recitation of the Qur'an are the defects that occur in sound, letter and word. It is important for the readers of the Qur'an to get help from competent people, whom we call "fam al-muhsin", both in terms of practice, and to get help from the sources written on this subject, in determining the authenticity of the recitation they will perform. In this context, in our study, the evaluations of 'Abd al-Wahhâb al-Qurtubî (d. 461/1068), who contributed to the scientific identity and systematization of the science of tajwid, against the erroneous readings of the Qur'an in his work al-Mudih fi't-Tajwid are discussed. In this work we have studied, it has been concluded that he made a presentation by addressing the phenomenon we call tajwid, implicitly, and the concept of lahn, not only in the narration/transmission (naql) dimension, but also in the dimension of the reason/mind/aql /naql relation with the perspective of understanding its essence. In addition, in the work, the situations that should or should not be done about the phenomenon of lahn are discussed together with the special situations in the background. Thus, this work indirectly shows us the fact that tajwîd is not a set of narrative rules detached from the social environment of the language, but a discipline that has been embodied, scientifically bounded and defined by the accumulation of the relevant language environment. This inference indirectly shows the fact that the subject of lahn is not a set of strict rules, but a concept that exists in the language but is not tolerated.

**Keywords:** Tajwîd, Lahn, Phonetics, Voice, Med.

## Giriş

Tecvîd ilminin diğer ilimlerden farklı olarak pratik bir veçhesi bulunmaktadır. Bunun için hem kuram noktasında hem de uygulama noktasında bir mesafe kat etmek gerekir. Zira sahih okumalar, pratik noktasında ancak fem-i muhsinle kuram noktasındaysa “kitap” ile mümkündür. Bu iki nokta vurgulandıktan sonra tecvîd ilminde sahih okumanın sağlanması için sadece sahih okuma kurallarının bilinmesinin yeterli olmayacağını belirtmesi gerekir. Çünkü doğru okuma yapabilmek için doğru olmayan telaffuzların da bilinmesi icap eder. Kur’ân okuyucusu doğru okuduğunu zannettiği hatalı okumaları bu yolla tanır. Bu bağlamda eserinde lahn olgusuna bir hayli yer veren Abdülvehhâb b. Muhammed el-Kurtubî’nin (461/1068) el-Mûdih fi’t-Tecvîd adlı eseri lahn konusunda çok önemli birikimini hâizdir. Ğanim Kaddûrî el-Hamed’in de ifadesiyle lahnı taksimlendiren ilk tecvîd âlimi<sup>1</sup> olması bu konuya ne kadar eğildiğini gösterir. Çalışmamızın el-Mûdih fi’t-Tecvîd özelinde olması müellifin, lahn konusunu efrâdını câmi ağyârını mâni’ bir düzlemde ele almasındandır.

Yukarıda Kurtubî’ye yönelik “lahnı taksimlendiren ilk tecvîd âlimi” yakıştırması, yaşadığı toplumun çok etnikli bir yapıya sahip olmasıyla alakalıdır. Şöyle ki bu etnisiteler Kur’ân nutkuna dair belli bir birikime sahip değillerse kendi dillerindeki fonetik yapıyı Kur’ân telaffuzuna taşımaları mümkündür. Haliyle bu durum Kur’ân nutkunda hatalı okumaları beraberinde getirir. Çünkü Kur’ân’ın fonetik yapısını Arap fonetik yapısından ayırmamız düşünülemez.

Eserin lahn konusuyla başlaması, böyle bir başlangıç yapmasını gerektirecek derecede bir fonetik bozulmanın yaygınlık kazanması sebebiyledir. Bu manada hem eserin yazılmasını hem de bu eserin lahn konusuyla başlamasını, yazıldığı ortamın ihtiyacına ve Kur’ân’ı doğru okuyamama sorununa çözüm üretme amacına bağlanabilir. Bir başka sebep de doğru bir fonetiğin, hatalı okumaların bilinmesi ile mümkün olacağı gerçeğidir.

Lahn, tecvîdin her safhasında kendine yer bulmuştur. Zira her doğru telaffuzun bir hatalı telaffuzu mevcuttur. Okumalarda lahdan/hatadan kaçınmak sahih bir okumanın şartıdır. Tam da bu noktada “Kur’ân tilavetinde hatalı okunmalara dikkat etmeden okumada bir beis var mıdır?” sorusu ile karşılaşılması mümkündür. Bu soru “Tevvîd farz mıdır?” diye de okunabilir. Bu soru, gelenekten beri katı bir şekilde kesin yargılarla “farz” statüsünde değerlendirilmiştir. Tecvîdin bu farziyetine dayanak olarak Müzzemmil Sûresindeki “Kur’ân’ı tertîl üzere oku” ayeti gösterilir. Oysa ki bu ayet Kur’ân’ı tefekkür ve tedebbür etmeye yönelik bir direktiftir. İndiği zaman ve öncelik itibariyle telaffuza vurgu yapma ihtimali göz önünde bulundurulduğunda burada geçen tertîl kelimesi nasıl olur da Kur’ân telaffuzuyla özdeşleştirilir, şeklinde bir itiraz dillendirilebilir. Bu itiraz tecvîdin yok hükmüne indirgenmesi şeklinde de anlaşılmalıdır. Zira tertîlin telaffuzla olan bir bağlantısı da vardır. Burada tertîl kelimesine yüklenen manalara bakılması isabetli olacaktır. Zemahşerî, tertîl için telaffuz odaklı bir yorum yaparak şöyle der: “Tertîl’ü’l-Kur’ân, harflerin arasını bir kimsenin dişlerinin aralığı gibi ya da papatyanın yaprakları gibi açması, işba’ yaparak (harekelerin hakkını vererek),

<sup>1</sup> Abdülvehhâb b. Muhammed Kurtubî, *el-Mûdih fi’t-Tecvîd* (thk. Ğanim Kaddûrî el-Hamed, Amman: Dâr-u Ammâr, 2000), 20.

okumayı titretmeden akışkan bir şekilde okumasıdır.”<sup>2</sup> Bu aralığı tanımlamak için kullanılan نعر رتل kelimesi üst üste geçmemiş ama fazla da aralıklı olmayan seyrek diş manasındadır.<sup>3</sup> Elmalılı ise “Metnin mana ile uyum sağlaması ve dilin fesahat ve belagati hakkıyla gözetilerek ruhî ve manevî bir münasebetle, tecvîde uygun okuma eylemi olduğunu, tecvîdin de kâf çatlatmak derdiyle çatlatmakta ki manayı yitirmek olmadığını” vurgular.<sup>4</sup> Görüldüğü üzere tüm “terfîl üzere okuma” tanımlarında telaffuz birinci plandadır. Telaffuzun öncelik arz etmesi araç mesabesinde; amaç değildir.

Yukarıda bahsi geçen itiraza gelince; şayet terfîl ayeti tecvîdi içine alacak bir anlam içeriğini haiz olsaydı zaten tecvîd diye bir kavram ihdas etme ihtiyacı hissedilmeyecekti. Arapların dil selikalarında saklı bulunan tecvîd olgusuyla Kur'ân okunurken, acele etmenin önüne geçmeyi ifade eden terfîl kavramıyla yetinilirdi. Ayrıca terfîl kelimesine ilk dönemden itibaren birçok tecvîd âlimi tarafından yavaş yavaş okuma, acele etmeme şeklinde anlam verme eğilimi olmuştur<sup>5</sup> ki Hz. Peygamber'in Kur'ân okuduğu zaman harfleri birbirinden ayırt ederek, terfîl üzere tane tane okuduğu rivâyet edilmiştir.<sup>6</sup> Okuyuşta acele etmemek (terfîl ile okumak) tecvitle okumayı beraberinde getireceğinden dolayı terfîl, tecvîdi kapsayan değil, ona destek olan bir kavram olarak nitelendirilebilir. Çünkü yavaşlık tecvîde has unsurların daha ustaca icrâ edilebilmesini mümkün kılacaktır.<sup>7</sup>

Harfleri sarîh ve sahîh bir şekilde okuma eylemi, daha sonra kurumsallaşan tecvîd kavramını bünyesinde barındırır. Cahiliye dönemi, bi'set dönemi ve sonrasında bu kavramın varlığı-yokluğu tartışmaları tarihsel yanlıgıdan başka bir şey değildir ki Ahmed eṭ-Ṭavîl'in görüşleri bunu destekler mahiyettedir. Ahmed eṭ-Ṭavîl Kur'ân'dan önce de Arapların alfabeindeki harfleri sahîh bir şekilde telaffuz ettikleri, henüz adı konmamış idğâm, izhâr, med, ğunne, kasr ve işmâm gibi kavramların bu dilde mevcut olduğunu savunur.<sup>8</sup> Bu verilerin doğal sonucu olarak Kur'ân'da bu unsurların yer bulması yadırganacak bir durum değildir. Yani tecvîdin Arap Dilinden başka bir fonetik meydana getirmesi ya da bunun ilk defa Kur'ân'da vücut bulduğu gibi yorumlar ilmi değer taşımaz. Bu olası yorumların sebebi ise tecvîdin Kur'ân'la daha çok tanınması ve sistematize edilmesidir.<sup>9</sup> Kısacası tecvîde dair esaslar Arapların bilmediği, uygulamadığı bir olgu değil; bilakis adı konmamış, sistematize edilmemiş fonetik malzemeler bütünüdür.

<sup>2</sup> Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmi ez-Zemahşerî, *el-Keşşaf* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987), 4/467.

<sup>3</sup> Ebü Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm Ferâhîdî, *Kitâbul-Ayn*, (İran: Daru'Hiçret), 1989, 8/113; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdır), 1993, 11/265.

<sup>4</sup> Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4. Basım (Ankara: Akçağ Yay., 2013), 9/163-164.

<sup>5</sup> İbrahim Tetik, *Tecvid İlmî: Tarihsel Evveliyatı, Doğuşu ve Gelişim Süreci*, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum 2016, 133,134

<sup>6</sup> Nâsîru'd-Dîn Ebü Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl* (Thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşî), (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1998), 5; 405; Müslim b. Haccâc (son), *Sahîhu Müslim* (Thk.: Muhammed Fuâd, Abdu'l-Bâkî), Beyrut.: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, t.y.). “Salâtu'l-Musâfirîn” 16, (No. 733).

<sup>7</sup> Tetik, *Tecvid İlmî: Tarihsel Evveliyatı, Doğuşu ve Gelişim Süreci*, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum 2016, 134

<sup>8</sup> Ahmed b. Ahmed b. Muhammed Abdîllah eṭ-Ṭavîl, *Fennu't-Terfîl*, (Medine-i Münevvere: Mucemme'u'l-Melik Fahd, 1999), 206; İbrahim Tetik, “*Tecvid İlminin Tarihsel Gelişimi*”, Uluslararası II. Kıraat Sempozyumu, İstanbul, Türkiye, 4.

<sup>9</sup> İbrahim Tetik, “*Tecvid İlminin Tarihsel Gelişimi*”, Uluslararası II. Kıraat Sempozyumu, İstanbul, Türkiye, 4

Tecvîdin gerekliliği hususunda menfi tutum sergileyenleri bu tutuma sevkeden amil olarak gördüğümüz şey tecvîdin, kendisine destek olan tertîlin önüne geçmesi talihsizliğini Gazzâlî çok sert bir şekilde eleştirmiştir. Gazzâlî, tüm çabasını tahkik üzere (tecvîdli) okuma uğruna sarf eden kimselerin şeytanın oyununa gelen kimseler olduğunu ve şeytanın, o kişileri Kur'ân'ın manası üzerine düşünmemeleri için daima işin mahreç kısmıyla meşgul ettiğini belirtir.<sup>10</sup> Ardından harfleri mahreçlerinden çıkaramadıkları yönünde vesvese verdiğini, sürekli mehâric-i hurûfla hemhâl olup Kur'ân'ın manalarına nüfuz edemeyen bu kişilerin şeytanın elinde gülünç duruma düştüğünü belirtir. Gazzâlî aynı bölümde Kur'ân'ı gerçek manada okumanın, dil-akıl- kalb üçgeninin işbirliği kurmasıyla mümkün olacağını vurgular.<sup>11</sup> Gazzâlî'nin buradaki eleştirisi son derece makul ve yerindedir. Fakat buradaki itirazı tecvîdli okumaya değil bu okuma eylemini araç olarak değil de yegâne amaç haline getirip tilavetin amacını göz ardı eden kimselerdir. Zaten dil-akıl-kalp vurgusunda da dil yani telaffuz bu sıralamanın öncesinde gelmektedir.

Sadece telaffuz merkezli bir okuma yapan, Kur'ân'a fonetik bir materyal gözüyle yaklaşan zihniyet, tertîli gerçekleştirilmemiş demektir. Bu meyanda Elmalılı'nın tecvîdin yukarıda belirttiğimiz "kâf çatlatmak derdiyle çatlatmakta ki manayı yitirmek değildir"<sup>12</sup> değerlendirmesi, bu hususu gayet iyi açıklamaktadır.

Bahsi geçen rivayetler ışığında tecvîdin gerekliliği hususu kani olunacak niteliktedir. Fakat tecvîdli okumanın farz-ı ayn olması ya da tecvîdsiz okuyanların günahkâr olacağı<sup>13</sup> gibi keskin ve toptancı görüşlere katılmayıp gelenekte ki bu yorumları toptan red yoluna gidilmeyip tevil yoluna gidilmesinde fayda vardır. Lahn-ı celî yapmayacak kadar tecvîdi öğrenmeye imkânı olan fakat başına buyruk bir halde kasti olarak keyfi okumalar yapan kişi bu tasnife girebilir. Cezerî'nin Mukaddimesinde geçen "والأخذ بالتحويد حتم لازم من لم يجد القرآن آمم" Tecvîdi öğrenmek, ona göre okumak kati bir şekilde gereklidir. Her kim Kur'ân-ı tecvit kurallarına riayet etmeksizin okursa günahkâr olur" ibaresi, tecvîdsiz okuyan herkesin günahkâr olacağı ya da tecvîdin toplumun her kesimi, için kesinkes gerekli bir vucûbiyet manası taşıdığı yönündeki yanlış anlamaları beraberinde getirmiştir. Burada okuyucunun günahkâr olarak nitelendirilmesi için; ilmî verileri saf dışı bırakıp külliye bağimsız hareket etmesi, hafızasındakilere itimat edip kendinden daha iyi bilene sırf kibrinden dolayı danışmaması gerekir.<sup>14</sup>

Tecvîdi ötekileştiren ya da tabulaştıran yaklaşımları tasvip etmediğimizi, tecvîdin anlam ve maksat odaklı okumanın önünde bir engel olamayacağını vurgulamak isteriz. Her ne kadar tecvîdin, Kur'ân'ı anlamının önünde potansiyel bir engel olması fikri zihinlere yer etmişse de bu durum

<sup>10</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *İhya'u 'Ulûmi'd-Dîn*, (Beyrut: Dâr-u'l-Ma'rife, 2005), 1/284.

<sup>11</sup> Gazzâlî, *İhya'u 'Ulûmi'd-Dîn*, 1/287.

<sup>12</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 9/164.

<sup>13</sup> Seyyid Eş-Şeyh Muhammed El-Mahmud, *Hidayetü'l-Müstefid fi Ahkami't-Tecvid*, Kâhire: Dâr Et-terbiye, 5; Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf el-Cezerî, *Manzûmetu'l-Mukaddime fi Mâ Yecibu alâ Kâri'l-Kur'ân en Ya'lemehû*, Darû'l-Muğni, 2001, 11.

<sup>14</sup> İbn Cezerî, *en-Neşr*, I, 162, Tetik, İ., (2018); *Tecvidin Gerekliliği: İbnu'l-Cezeri Öncesi ve Sonrası*. Diyanet İşleri Başkanlığı Uluslararası İbnu'l-Cezeri Sempozyumu, Bursa, Turkey, 13.

tecvîdin faydasız ya da gereksiz oluşuna asla delil değildir. Bu menfi durumun sebebi, tecvîdin varlığı değil, Kur'ân'ı anlamaya dair gösterilen ihmalkârlığın bir neticesi olduğu kanaatini taşımaktadır.

Çalışmamızda *el-Mûdih fi't-Tecvîd* adlı eserde lahnın lügat manası, örfteki hakikati ve yeri, dillerin hangi sebepten dolayı buna alıştığı ve Arap kelimaya yayılması incelenmiştir. Ayrıca; "Lahndan sakındırmanın gayesi nedir? Bu sakındırmadan meydana gelen semere nedir?" gibi soruların cevabının arandığı makalemizde lahnın kısımları ve harflerin peşpeşe gelirken yapılması muhtemel hatalar örnekleriyle beraber ele alınmıştır.

## 1. "Lahn" Kavramının Etimolojik Açından İncelenmesi ve Lahn'ın Okuyuştaki Konumu

*El-Mûdih fi't-Tecvîd* adlı eserin en çok üzerinde durduğu konu, *lahn* konusudur. Buna sebep olan şey de dönemindeki okuyucuların bu konudaki malumatlarının yetersiz oluşu ve yanlış okumayı alışkanlık haline getirmeleridir. Öyle ki bu hatalar onlarda adet haline gelmiştir.<sup>15</sup> Kişilerde adet halini alan hatalı telaffuz, bu eserin de yazılmasını tetiklemiştir.

Kurtubî gibi Dâni (ö. 444/1052) ve Mekkî'nin (ö. 437/1045) de tecvîd eseri kaleme alma sebebi Kur'ân'ın nutku noktasında meydana gelen bozukluklardır.<sup>16</sup> Bu eserler, bir nevi *lahn* diye karşılık bulan bozuklukları Kur'ân okuyucularının nutkundan men etmeyi hedeflemektedir.

Kurtubî, Hz. Ali'nin, "İnsanlar kendi çağlarına babalarından daha çok benzerler"<sup>17</sup> sözünü naklederek, bu hataların bir ıslah edici olmadan düzelmeyeceğine ve bu hatalardan kurtulmanın ne kadar elzem olduğuna dikkat çekmiştir.

### 1.1. Lahn Kelimesinin Lügat ve İstilah Anlamları

Kurtubî, bu kitabından önce yazılan tecvîd kitaplarından Mekkî b. Ebî Tâlib'in *er-Riâye li Tecvîdi'l-Kırâe* kitabında ve Ebû Amr ed-Dâni'nin *et-Tahdîd* adlı eserinde müstakil bir başlık olarak geçmeyen lahn kavramının sözlükte; lügat, zekâ, nağme ve hata olmak üzere dört manada kullanıldığını belirtmiştir.<sup>18</sup> Bu manaların detayları şu şekildedir:

#### 1.1.1. Lügat

Bir kişinin ana diliyle konuşmasını<sup>19</sup> anlatmak için "بَلَّغِيهِ إِذَا تَكَلَّمَ بِلُغَتِهِ/kişi kendi lügatiyle konuştuğunda ona, adam konuştu" tabirinin kullanılması ve muhatabı olduğu kişinin anladığı bir

<sup>15</sup> Abdülvehhâb b. Muhammed el-Kurtubî, *el-Mûdih fi't-Tecvîd*, thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed (Amman: Dâr-u Ammâr, 2000), 53-54.

<sup>16</sup> İbrahim Tetik, "Tecvîd İlminin Tarihsel Gelişimi" (Uluslararası II. Kıraat Sempozyumu, İstanbul, Türkiye, 2017), 32.

<sup>17</sup> Abdülvehhâb, Şerhu kelimati emiril'Mû'mininin Ali b. Ebî Tâlib, (Eser matbu olmayıp, Mektebe-i Şia sitesinden dipnot verilmiştir.); Kurtubî, *el-Mûdih fi't-Tecvîd*, 54.

<sup>18</sup> Kurtubî, *el-Mûdih fi't-Tecvîd*, 55.

<sup>19</sup> Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm Ferâhidî, *Kitâbü'l-Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmerrâî (Bağdat: Daru Mektebeti'l-Hilâl, ts.), 3/229.



dille konuşunca “لَحْنْتُ أَمَا لَهُ الْحْنُ/Ben onunla konuştum” demesi, lahn kelimesinin lügat manasında kullanılmasına delil teşkil eder.<sup>20</sup>

### 1.1.2. Zekâ, İmalî Söz, Üslup, İkna Yeteneği

Ayne’l fiili kesra formundaki “l-h-n” (لحن) kelimesi zekâ manasına gelir.<sup>21</sup> Müellifimiz bu kısımda lahnın zekâ anlamına gelmesini ve bu kelimenin imalî söz, üslup ve ikna edici söz<sup>22</sup> gibi anlamlara gelmesini aynı kategoride değerlendirmiştir. Bunun sebebi sözü imalî söylemenin, konuşma tarzının ve birini ikna etmenin zekâ ile bağlantılı olmasından olabilir.

Müellifimiz lahn kavramının zekâ manasında kullanılmasına “أَيُّ فُطْنٍ لِحْنٍ/Adam zekidir” örneğini vermiştir.<sup>23</sup>

Birinin sözü gerçek manasının dışında kullanmasına karşılık olarak karşı tarafın “عَرَفْتُ ذَلِكَ فِي لِحْنٍ عَرَفْتُ ذَلِكَ فِي لِحْنٍ عَرَفْتُ ذَلِكَ فِي لِحْنٍ/Özünü delalet ettiği manadan bildim” demesi lahn kelimesinin imalî-şifreli söz manasında kullanılmasına örnektir.<sup>24</sup>

“وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لِحْنِ الْقَوْلِ/And olsun ki, sen onları konuşma üsluplarından tanırsın.” (el-Muhammed 47/30) ayetinde konuşma üslubu, konuşma tarzı gibi anlamlarda kullanılmıştır. Söz konusu kavram iki kişi arasındaki miras paylaşımı olayında Hz. Peygamberin “بَعْضُكُمْ أَلْحَنُ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ/Belki biriniz delilini diğerinizden daha ikna edici bir şekilde ileri sürer”<sup>25</sup> hadisinde de konuşma, söyleyiş tarzı, ikna edici konuşma anlamlarında kullanılmıştır.<sup>26</sup>

### 1.1.3. Nağme

“Sesi monoton seyrinden sıyrılıp uyumlu bir şekilde alçaltıp yükseltmek”, “sesi mırıldanmaya veya kuş ötüşüne benzetmeye çalışmak” anlamlarındaki lahn kelimesi nağme<sup>27</sup> manasına gelir. Bunun

<sup>20</sup> Kurtubî, *el-Mûdih fi't-Tecvîd*, 55.

<sup>21</sup> Ferâhîdî, *Kitâbü'l-Ayn*, 3/230. Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, thk. Muhammed 'İvaz Mir'eb (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 2001), 5/41; İsmâîl bin Hammâd Cevherî, *Tâcu'l-luğa ve sihâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdu'l Ğafûr Attar (Beyrut: Daru'l-İlmi li'l-Melâyin, 1990), 6/2194. Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1993), 13/ 382.

<sup>22</sup> Ayrıca bkz. Ebû Abdîrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm Ferâhîdî, *Kitâbul-Ayn* (İran: Daru'Hicret, 1989), 3/230; Ebûbekr Muhammed b. el-Hasan el-Ezdî İbn Dureyd, *Cemheratu'l-luğa*, thk. Remzî Munîr Ba'lebekkî (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, 1987), 8/570; Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, 5/40; Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî, *Mu'cemü mekayisî'l-luğa*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (Mısır: Daru'l Fikr, 1989), 5/239.

<sup>23</sup> Kurtubî, *el-Mûdih fi't-Tecvîd*, 55.

<sup>24</sup> Kurtubî, *el-Mûdih fi't-Tecvîd*, 55.

<sup>25</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, “*el-Câmi'u's-sahih*”, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (Daru Tavki'n-Necât, 2002), “Şehâdet”, 27, (No,2679).

<sup>26</sup> Kurtubî, *el-Mûdih fi't-Tecvîd*, 55-56.

<sup>27</sup> İsmâîl b. Hammâd Cevherî, *Tâcu'l-luğa ve sihâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdu'l-Ğafûr Attar (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, 1986), 6/3193. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 13/379.

delili de “ لَحْنٌ فِي قِرَاءَتِهِ إِذَا طَرَبَتْ فِيهَا وَقَرَأَ بِالْحَانِ /Bir kişi mırıldanarak, sesi alçaltıp yükselterek okursa ona nağme yaptı denir” sözüdür.<sup>28</sup>

#### 1.1.4. Hata

İbn Fâris (ö. 395/1004) hata manasına gelen *lahn*<sup>29</sup> kelimesinin bu manada kullanımını Arab-ı âribe yani saf Arapların bilmediklerini, kelimenin *hata* anlamını daha sonraki dönemlerde kazandığını ve bu irtibatla müvelled (yeni mana kazanan) kelimelerden olduğu hususunda ittifak halinde olduklarını belirtmiştir.<sup>30</sup> Zaten dil âlimlerinin hata anlamına gelen lahn kavramının bi'setten önce kullanılmadığı konusunda söz birliği ettiklerini söyleyebiliriz.<sup>31</sup> Ayrıca lahn kavramının hata anlamını daha sonra kazanmış olması o toplumun konuşmalarında hata yapmadıkları manasına gelmez. Farklı kavramlar üzerinden bu hususu betimlemiş olabilirler.

Hata, doğruya muhalefet manasındadır. İraba uygun okumayan kişi “لَحْنَانٌ” olarak, onun eylemi de “لَحْنٌ” olarak isimlendirilir ki şairin “فُتِرْتُ بِقَدْحِي مُعْرَبٌ أَمْ يَلْحَنُ”/Yanlış okumayan şahsı azarlamada acele ettin” sözü buna delildir.<sup>32</sup>

Hz. Ömer'in ok atış talimi yapanların yanına gidip hedefe isabet ettiremediklerini görünce; “Hiç güzel atamıyorsunuz” demesi üzerine bir kişi “لَحْنٌ قَوْمٌ مُتَعَلِّمُونَ”/Biz henüz öğrenciyiz” cevabını vermesi gerekirken قَوْمٌ مُتَعَلِّمِينَ cevabını vermesi üzerine Hz. Ömer: مَنْ فَسَادَ رَمِيكُمُ عَلَى مِنْ فَسَادِ رَمِيكُمُ “Konuşmanızdaki hatanız, isabetsiz atışlarınızdan da betermiş!” cevabını verir ki burada da “لَحْنٌ” kelimesi konuşmada yapılan hata manasındadır.<sup>33</sup>

Kurtubî, lahn kavramını dilcilerin kullandığı bir mananın dışında kullanmamıştır. Burada odaklanacağı mana son olarak verdiği *hata* manasıdır.

#### 1.2. Lahnın Kapsamı, Çeşitleri, Lahndan Sakınmanın Gerekliliği ve Yararı

Bu başlık altında Kurtubî'nin; lahnın ortaya çıkışındaki sebepleri, yayılmasını ve devam etmesini icâp ettiren etmenleri, lahnın kısımları olan *lahn-ı celî* ve *lahn-ı hafî* hakkındaki görüşleri konu edilmiştir. Lahn-ı celî ve lahn-ı hafîden herbirinin kendine özgü tanım ve özellikleri olduğu, her ikisinin ortak noktası lafızların bozulması iken, lahn-ı celînin hem manaya hem örfe hâlel getirmesi, lahn-ı hafînin ise sadece örfü bozmasının aralarındaki ayırıcı bir fark olduğu üzerinde durulmuştur.<sup>34</sup>

<sup>28</sup> Kurtubî, *el-Mûdih fi't-Tecvîd*, 56.

<sup>29</sup> Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, 1/8; Cevherî, *Tâcu'l-luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*, 6/2193.

<sup>30</sup> Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî, *Mu'cemü mekayîsi'l-luğa*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (Mısır: Daru'l Fikr, 1989), 5/239, Ahmet Karadavut, “*Arap Dilinde Lahn'ın Doğuşu*”, Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 7 (01 Ağustos 1997), 326.

<sup>31</sup> Muhammed Hüseyin Âli-Yasin, *ed-Dirasetü'l-luğaviyye indel-Arab*, Dârü'l-Mektebetü'l-Hayat, 1980, 34.

<sup>32</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 13/397; Kurtubî, *el-Mûdih fi't-Tecvîd*, 56.

<sup>33</sup> Ebü Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed el-Enbârî, *Kitabu'l-ezdâd*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1987), 244.

<sup>34</sup> Kurtubî, *el-Mûdih fi't-Tecvîd*, 56-57.

### 1.2.1. Lahın Ortaya Çıkış Sebepleri, Yayılmasına ve Devam Etmesine Neden Olan Etmenler

Fetihlerle beraber birçok milletten, birbirinden farklı dilleri konuşan milyonlarca insan, İslâm dinine girmiş ve bunun doğal sonucu olarak da aralarına karıştıkları Arapların dil selikaları (güzel konuşma yetisi) zamanla bozulmuş ve dillerinde lahn görülmeye başlamıştır.<sup>35</sup> Hal böyleyken lahn-ı hafî ve lahn-ı celî, lisanlara yerleşip âdetâ dilden bir parça haline gelmiştir. Arapların topraklarını genişletip farklı ırklarla bir arada yaşamaya başlamalarının beraberinde getirdiği dildeki bozulmalar yeni neslin lisanlarına daha çabuk yerleşmiş ve yayılmıştır.<sup>36</sup>

Kurtubî, şehirleri fetheden Araplar vefat edip geriye Arapçayı tam anlamıyla bilmeyenler kalınca bunların bozuk lisanlarına sürekli maruz kalan Arapların selikalarının bozulduğunu belirtir. Bu hususun düzeltilmeye ihtiyaç duyulduğunu ve sorunun çözümünün de ancak, çölde ya da şehirden uzakta yaşayanlarla irtibat kurmak ve metinleri noktalar ve şekillerle kayıt altına almakla mümkün olacağını ifade eder.<sup>37</sup> Çünkü bu hatalı kullanımlarla ya hiç ya da asgari düzeyde karşılaşan kesim belirtilen mekânlarda ikamet edenlerdir. Yine ellerinde, kullandıkları kelimenin doğru ifadesi için kullanılan kelimenin doğruluğunun sağlanmasını yapacakları bir yazılı metin olması bu hatalı eylemlerin önüne geçecektir.

Kur'ân'ı Kerim'e, harekeleri ifade etmek için noktalama işaretlerinin konulması hadisesi şu şekilde kaynaklarımızda yer almaktadır. Muaviye (ö. 60/680), Ubeydullah b. Ziyâd'ın (ö. 67/686) konuşmada yanlışlık yaptığını görür ve "Araplar da Ubeydullah gibi dile yabancılaşıyor mu?" diyerek Ubeydullah'ı kınar. Bunun üzerine Ziyâd, Ebu'l-Esved'e (ö. 69/688) dilde bozulma meydana geldiğini, bir sistem oluşturması halinde insanların dillerini geliştireceklerini ve Kur'ân'ı i'râb edeceklerini ifade eder. Ebu'l-Esved'in bunu reddetmesi üzerine Ziyâd, Ebu'l-Esved'in geçeceği bir yere bir adam oturtur ve yanından geçerken Tevbe suresinin ilk ayetini bilerek yanlış okuması talimatını verir. Ebu'l-Esved, Ziyâd'ın görevlendirdiği adamın yanından geçerken yüksek sesle "أَنَّ اللَّهَ" من المشرقين ورسوله بريء" / *Allah ve Resülü, Allah'a ortak koşanlardan uzaktır*", ayetindeki رسوله kelimesini kesra ile okuduğunu duyunca durumun vahametini anlar ve bu teklif kabul eder. Kendisine gönderilen otuz kâtip arasından Abdulkays kabilesinden birini seçip, "Ben telaffuz ederken, eğer dudaklarımı açarsam (fethedersem) harfin üstüne, dudaklarımı büzersem (zammedersem) harfin önüne, dudaklarımı inceltirsem (kesredersem) harfin altına nokta koy. Bu hareketlerin ardından günne yaparsam "iki nokta ile noktala" diye talimatta bulunur ve Mushafı bu şekilde tamamlarlar.<sup>38</sup>

Dilin değişmesine sebep teşkil eden durumu müellif, şu nakille anlatır. Bu nakil Şa'bi'nin (ö. 104/722) Kûfe mescidinde Arapça öğrenen mevalilere rastlayınca, "Lisanınızı düzeltin; onu bozan sizlersiniz"<sup>39</sup> sözüdür. Bu söz Araplarla, Arap olmayanların aynı ortamı paylaşırlarken birbirlerinin örflerinden, adetlerinden ve kültürlerinden etkilendiklerini ayrıca bunların evlenmeleri neticesinde doğan çocukların ana dillerini, anne ve babalarından öğrendikleri bu fasih olmayan Arapçanın

<sup>35</sup> Kurtubî, *el-Mûdih fi't-Tecvîd*, 63; Karadavut, "Arap Dilinde Lahın'ın Doğuşu", 331.

<sup>36</sup> Kurtubî, *el-Mûdih fi't-Tecvîd*, 63.

<sup>37</sup> Kurtubî, *el-Mûdih fi't-Tecvîd*, 65.

<sup>38</sup> Kurtubî, *el-Mûdih fi't-Tecvîd*, 64.

<sup>39</sup> Kurtubî, *el-Mûdih fi't-Tecvîd*, 64.

oluşturduğunu gösterir. Böylece Arap Dili nesilden nesile her geçen gün biraz daha bozularak intikal etmiştir.<sup>40</sup> Daha önce bahsettiğimiz Hz. Ömer ile ok talimi yapan çocuklar arasındaki diyalog bunun somut örneğidir. Bu durum müellifimizin yaşadığı döneme kadar süregelir. Öyle ki çoğu kimsenin; noktalaması, şekillendirilmesi ve zaptı detaylı incelenerek kayıt altına alınmış kitaplara müracaat etmeden dil bilgisindeki hatalardan kaçması pek mümkün halde değildir.<sup>41</sup> Yani bir kelimenin i'râbına dair öğeleri bilmek bunların i'râbının bariz bir şekilde yazılı olduğu kitap vasıtası ile gerçekleşiyordu. Bu da bize o toplumun, Arapçanın bel kemiği mesabesindeki i'râb bilgisinden uzaklaştıklarını gösterir.

Müellifimiz yazıda meydana gelen lahn mevzusuna da değinir. Hz. Osman'a mushaf arz olunca, "Ben bu mashafta yanlışlar görüyorum, Araplar bu yanlışları lisanlarıyla düzelterekler."<sup>42</sup> demiştir. Bu yanlışlıklar kâtiplerin yazıda yapmış oldukları ziyâde ve noksanlık hususundadır. Hz. Osman'ın burada kastettiği yanlışlık لأذخنه kelimesinin لأوضعوا kelimesinin لأوضعوا şeklinde yazılması gibi örneklerdir.<sup>43</sup> Yoksa başka türlü bir hataya Hz. Osman'ın göz yumması ihtimal dâhilinde değildir.<sup>44</sup> Çünkü Araplar tabiatları gereği bunları düzeltiyor ve yazılına itibar etmiyorlardı.<sup>45</sup> Ayrıca bu rivayetlerin asılsız olduğuna dair malumatlarda mevcuttur.<sup>46</sup>

## 1.2.2. Lahn Çeşitleri

### 1.2.2.1. Lahn-ı Celî

Lahn-ı celî, lafızlarda meydana gelen kusurlardır ki bunlar kelimenin i'râbında ve yapısında meydana gelir. "قام زيدا" örneğinde olduğu gibi fiili mazinin fetha üzere mebnî olması gerekirken damme i'râbı, fâilin de damme i'râbı alması gerekirken kesra i'râbı alması suretiyle yapılan i'râb hataları bu bölümde yer alır.<sup>47</sup>

Kurtubî, mu'reb olsun mebnî olsun her ikisinde de meydana gelen hatanın, lafzın ve örfün bozulması hususunda aynı olduğunu ve bu hataları; kârî, nahiv ve Arapça tahsili olan kişilerin anlayabileceğini belirtir.<sup>48</sup>

İrâbın değişmesiyle anlam da değişir ve kişinin maksadı anlaşılmaz. Örneğin; "وَإِذْ يَنْتَلِي إِبْرَاهِيمُ رَبَّهُ" "Bir zamanlar Rabbi, İbrahim'i bir takım kelimelerle sınamış" ayetini, "وَ إِذْ يَنْتَلِي إِبْرَاهِيمُ رَبَّهُ بِكَلِمَاتٍ" şeklinde okuyarak İbrahim kelimesini mef'ul konumundan alıp fâil konumuna, Rab kelimesini de fâil

<sup>40</sup> Karadavut, "Arap Dilinde Lahn'ın Doğuşu", 331.

<sup>41</sup> Kurtubî, *el-Mûdih fi't-Tecvîd*, 65.

<sup>42</sup> Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî, *Kitâbü'l-Mesâhif*, thk.. Muhammed b. Abduh (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2002), 122; Kurtubî, *el-Mûdih fi't-Tecvîd*, 61.

<sup>43</sup> Kurtubî, *el-Mûdih fi't-Tecvîd*, 61-62.

<sup>44</sup> Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî, *el-Mukni ' fi Resmi Mesâhifi'l-Emsâr* (Riyad: Mektebetü'l-Ma 'ârif, 1985), 51; Abdurrahman Çetin, *Endülüslü Âlim Ebû Amr ed-Dânî ve Kıraat İlmindeki Yeri*, (İstanbul: Ensar Yay., 2015), 345-346.

<sup>45</sup> Kurtubî, *el-Mûdih fi't-Tecvîd*, 62.

<sup>46</sup> Bkz. Rifat Ablay, *İbn Atiyye Tefsirinde Kıraat Olgusu*, Doktora Tezi, Diyarbakır 2019, 152-158.

<sup>47</sup> Kurtubî, *el-Mûdih fi't-Tecvîd*, 57.

<sup>48</sup> Kurtubî, *el-Mûdih fi't-Tecvîd*, 57-60

konumundan mef'ul konumuna getirmiş oluruz ki "İbrahim, Rabbini birtakım kelimelerle sınıadı." şeklinde abes bir anlam ortaya çıkar.<sup>49</sup>

Hız. Ömer döneminde bir bedevinin Medine'ye gelip kendisine Kur'ân okunmasını istemesi üzerine birinin ona Berâe sûresindeki *أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ* /Muhakkak ki; Allah ve O'nun Resul'ü, müşriklerden berîdir" ayetini *أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ* /Muhakkak ki; Allah, müşriklerden ve resulünden berîdir" şeklinde *resûl* kelimesini esre ile okudu. Bunun üzerine bedevi "Yazıklar olsun sana Allah resulünden beri olur mu? Eğer Allah, Resulünden beri ise bende beri oluyorum." dedi. Bu hadise Hız. Ömer'e ulaştınca o bedeviyi huzuruna çağırdı ve bedevi durumu kendisine anlattı. Hız. Ömer bedeviye bu ayetin *أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ* şeklinde okunduğunu söyledi. Bedevi, ben de Allah'ın ve Resulünün beri olduğundan beriyim, cevabını verdi. Bu olaydan sonra Hız. Ömer sadece Arapçayı iyi bilen kişilerin Kur'ân'ı okutacağı şeklinde talimatta bulundu.<sup>50</sup>

Müellifimizin yukarıdaki ayetlerde sadece anlamı bozan i'râb hatalarına örnek vermesi, anlamı bozmayan, anlamı değiştirmeyen, i'râb hatalarının lahn-ı celî olmadığı sonucunu doğurmaz. İbn-i Cezerî (833/1429) ve Eskicizâde (1145/1732) "manayı bozsun yahut bozmasın" ifadesinin altını çizerek i'rabda meydana gelen hataları bu kısımda değerlendirmişlerdir.<sup>51</sup>

#### 1.2.2.2. Lahn-ı Hafî

Lahn-ı hafî, lahn-ı celî ile telaffuzda meydana gelen bozuklukta ortak olsalar da lahn-ı hafînin farkı, manayı bozmamasıdır.

Râ harfindeki tekrîrin mübâlağa ile okunması, nûn harfindeki ğunne fazlalığı, lâm harfini abartarak kalın okumak, ihfâyı izhâr, izhârı ihfâ yapmak, teşdîdi telyîn, telyîni teşdîd yapmak lahn-ı hafînin örnekleridir. Bu yanlışlar manayı bozmaz lafzı da eksiltmez fakat telaffuzunun güzelliğinin ve ihtişamının kaybolmasına sebebiyet verir. Şayet bir kişi "قُلْ مَنْ كَانَ" ayetinde ihfâ yerine izhâr yaparak okusa mana bozulmaz.<sup>52</sup>

#### 1.2.4. Lahn-ı Hafî'den Kaçınmanın Gayesi

Konuşulan şeyin içeriğinin yanı sıra doğru telaffuzu da önem arz etmektedir. Çünkü doğru telaffuz doğru sonuçlar doğurur. Bu da kişinin lahn-ı hafîden sakınıp, belagatin dengi olan fesahati elde etmesiyle meydana gelir.<sup>53</sup>

<sup>49</sup> Kurtubî, *el-Mûdih fi't-Tecvîd*, 57.

<sup>50</sup> Kurtubî, *el-Mûdih fi't-Tecvîd*, 58-59.

<sup>51</sup> Muhammed b. Ebî Bekr el-Mar 'aşî, *Cühdü'l-mukill*, 2. Baskı, thk. Ğânîm Kaddûrî el-Hamed (Amman: Dâru Ammar, 2008), 111; Ebu'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf Cezerî, *et-Temhîd fi 'ilmi't-Tecvîd*, thk. Ali Hüseyin Bevvâb (Riyad: Mektebetu'l-Meârif, 1985), 62-63.

<sup>52</sup> Kurtubî, *el-Mûdih fi't-Tecvîd*, 60.

<sup>53</sup> "Her ne kadar ulema fesahatin ve belagatin hakikati hakkında birbirinin aynısı mı gayrısı mı diye ihtilafa düşmüşlerse de çoğunun dayanmış olduğu görüş belagatin lafızları seçmeye yönelik fesahatinse konuşmada ki seçime yönelik oluşudur. Bu kavramlar birbirlerinin yerlerine kullanılabilirler. Sözü lafız cihetinden en güzel şekilde aktarmak fesahat iken mana cihetinden en güzel şekilde anlatmaya belagat denir." Kurtubî, *el-Mûdih fi't-Tecvîd*, 65.

Lafzı, kemal manasında yerine getirmek anlamındaki fesâhat, harflerin mahrecini bilmekle olur. İzhâr gereken yerde aşırıya kaçmadan izhâr yapmak, harfleri anlaşılır şekilde birbirinden ayırmak, hemzeyi iterek ya da iğneleyerek değil de orta yollu telaffuz etmek, şeddelileri abartısız ve yumuşatmadan şeddelemek, vurgulanması gerekeni mübâlağasız vurgulamak, “ra” harfinin ince okunması gereken yerde ince, kalın okunması gereken yerde kalın okumak, “sin” harfini keskinleştirmek, “şın” harfini yumuşatmak, “vav” harfinde dudakları öne doğru büzmek, “ha” harfini göğüsten çıkararak belli etmek, “zay” harfini sarsmak “ra” harfinde titretmeyi terk etmek bu konuya verilebilecek misâllerdir.<sup>54</sup>

Müellifimiz, kişinin Kur'ân telaffuzunu güzel bir şekilde icrâ ettiği takdirde “وَرَبِّكَ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا” ayetinin sorumluluğunu yerine getireceğini vurgular. Hz. Peygamberin “ الَّذِي يَقْرَأُ الْقُرْآنَ وَهُوَ بِهِ مَاهِرٌ مَعَ السَّفَرَةِ الْكِرَامِ ” Kur'ân'ı gereği gibi güzel okuyan kimse, vahiy getiren şerefli ve itaatkâr meleklerle beraberdir<sup>55</sup> hadisiyle bu görüşünü kuvvetlendirir. Ayrıca bu görüşünü Kur'ân'ı mahreç ve sıfatlarına uygun güzel bir edayla okuyan kişiler Kur'ân'a karşı kendisinde bir soğukluk hisseden kişilerin Kur'ân'ı dinlemesine vesile olur, katı kalpleri cezbeder diyerek duygusal açıdan da destekler.<sup>56</sup>

### 1.2.5. Lafızları Düzeltmenin Faydaları ve Gerekliliği

Lafızların doğru telaffuz edilmesi, kişiyi Allah'ın kitabının manasını tedebbür etmeye ve manaların maksatlarını tefekkür etmeye sevk eder. Bu da Allah'ın muradının gerçekleşmesidir. Çünkü Allah, Kur'ân-ı akıl sahipleri üzerinde düşünsünler ve öğüt alsınlar diye indirdiğini beyân etmektedir (Sâd 38/ 29).<sup>57</sup>

Kur'ân lafızları; Resulün, “رَبِّتُوا الْقُرْآنَ بِأَصْوَاتِكُمْ”/Kur'ân'ı seslerinizle süsleyin<sup>58</sup> teşvikine uygun olarak süslediği zaman kalpler, telaffuza dikkat etmeyenlere nispeten daha fazla Kur'ân'a yönelir. Bunun sonucu olarak da kişi Allah'ın emirlerine imtisal edip nehiyelerinden kaçınır, va'dine rağbet edip tehditlerinden kaçınır.<sup>59</sup>

İmamın kırâatine kulak vermenin farz kılınması, cumada hutbeyi dinlemenin mendup olması, imama uyan kişiye Fatıha dışındaki kırâatin sâkıt olması telaffuzun önemini gösterir. Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728), “إِنَّمَا أُنزِلَ الْقُرْآنُ لِلْعَمَلِ بِهِ فَاتَّخَذَ النَّاسُ تِلَاوَتَهُ عَمَلًا” /Kur'ân onunla amel edilsin diye indi; bunun için insanlar onun tilavetini amel edindi.” sözü bu durumu destekler.<sup>60</sup> Yani buradaki “telaffuzu dinleme” eylemi yalın bir dinlemeden ibaret olmayıp telaffuzun amele yansımaya teşvik mahiyetindedir.

<sup>54</sup> Kurtubî, *el-Mûdih fi't-Tecvîd*, 65.

<sup>55</sup> Ebû Muhammed Zekiyyüddîn Abdülazîm b. Abdilkavî b. Abdillâh el-Münzirî, *et-Terğîb ve't-terhib*, thk. İbrahim Şemsuddîn (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 2/227. (No,2191)

<sup>56</sup> Kurtubî, *el-Mûdih fi't-Tecvîd*, 68.

<sup>57</sup> Kurtubî, *el-Mûdih fi't-Tecvîd*, 68.

<sup>58</sup> Buhârî, “*Tevhîd*”, 52.

<sup>59</sup> Kurtubî, *el-Mûdih fi't-Tecvîd*, 69.

<sup>60</sup> Kurtubî, *el-Mûdih fi't-Tecvîd*, 70.

### 1.2.6. Harflere Dâhil Olan Şâibelerin Yol Açtığı Hatalar

Şâibe kavramı, yakın sesleri etkilemesi mümkün harflerin sıfatlarına taalluk eden özel kullanımdır.<sup>61</sup> Harflere dâhil olan şevâibi, bu harflerden güzel bir şekilde tahlîs (arındırmak, ayırmak) etmek gerekir. Müellif, şâibe kelimesinin çoğulu olan şevâib kelimesiyle bazı seslerin sıfat ve diğer etkenlerden dolayı birbirine karışmasını kastetmiştir. Bir meziyete sahip olmasıyla diğer harfe karşı ayrıcalığı olan harfin diğer harfle art arda gelmesiyle bu şâibe olayı vuku bulur. Bu meziyet tefhîm, itbâk, tefeşşi vb. sıfatlarda olabilir. Çünkü harf, yanındakiyle birlikteliği nedeniyle diğer harfi kendine çeker ve diğerinin meziyetini yok eder. Yine ilgili harfi ya kendine katarak ya da iki harfin arasında bu iki harfe benzer bir şekilde telaffuz ederek bir şâibe gerçekleştirmesi mümkündür. Okuyucunun yan yana bulunan her iki harfin meziyetlerini ayırt ederek güzel bir şekilde tahlîs etmesi gerekir. Şimdi bahsedilen mevzu maddeler halinde örnekleriyle beraber değerlendirilecektir.<sup>62</sup>

1. Lâm (ل) harfi لَآلِ اللهُ terkindeki gibi Allah isminden önce gelirse birinci lâm, Allah lafzındaki lâm'ın tefhîm'inden suhûletle ve tefhîmin sirâyet etmesinden kaçınılarak telaffuz edilmesi gerekir. Bunun nedeni de yan yana olmaları ve yakın mahreçten olmalarıdır. Bahse konu olan lâm harfi müşedded ise tefhîmin gerçekleşmesinden şiddetle kaçınmak gerekir. Çünkü tefhîmle beraber teşdîdin dile geçmesi lahn olarak değer görür. Fakat bu şekilde telaffuz edenler de mevcuttur. Lâm harfinin kalın okunması, itbâk ve isti'lâ sıfatlı bir harfin yanında bulunduğu da söz konusu olur. خَلَقَكُمْ، بَلَغَ، الطَّلَاقُ kelimelerinde olduğu gibi isti'lâ harflerine mücâvir olan lâm harflerinin terkîk yerine tefhîm ile okunması bunun örnekleridir. Bu tarz okuma mevcut olmakla beraber cumhûr indinde tasvip edilen bir okuma değildir.<sup>63</sup>

2. Sîn (س) harfi sâkin ya da harekeli bir şekilde isti'lâ harfiyle aynı kelimedede yan yana vâki olursa sîn harfi yumuşak bir tavırla itbâktan âri hale getirilir. Böylece sîn (س) harfinin sâd (ص) harfine dönüşmesinin önüne geçilir.<sup>64</sup>

3. Râ (ر) harfi tefhîm ile okunduğunda kendinden önce سَرْمًا misâlinde olduğu üzere sîn (س) harfi bulunursa sîn harfinin sâd (ص) harfine dönüşmemesi için dikkat edilmelidir.<sup>65</sup>

4. Sâd (ص) harfi تَصْطَلُونَ örneğinde olduğu gibi sâkin olup tâ (ط) harfinden önce bulunursa her ikisinin de itbâk sıfatı yerli yerince yapılması gerekir. Böylece sâd harfinin (ص) sîn (س) harfine, tâ (ط) harfide tâ (ت) harfine dönüşmesinin önüne geçilir. Eğer dönüşme eylemi gerçekleşirse bu okuma, ayakları prangalı birinin yürümesi gibi güç bir hal alır. Bundan dolayı da idğâm gerçekleşir.<sup>66</sup> Bu olası idğâmın meydana gelmesinden kaçınmak gerekir.

<sup>61</sup> Detaylı bilgi için bkz.: el-Hamed, *ed-Dirâsâtu's-savtiyye inde ulemâit't-Tecvîd*, 342.

<sup>62</sup> Kurtubî, *el-Mûdih fi't-Tecvîd*, 177.

<sup>63</sup> Kurtubî, *el-Mûdih fi't-Tecvîd*, 178.

<sup>64</sup> Kurtubî, *el-Mûdih fi't-Tecvîd*, 178.

<sup>65</sup> Kurtubî, *el-Mûdih fi't-Tecvîd*, 179.

<sup>66</sup> Kurtubî, *el-Mûdih fi't-Tecvîd*, 179.

Yukarıdaki tâ (ط) harfiyle aynı pozisyonda bulunan حَرَصْتُمْ misâlindeki tâ (ت) harfinin hems sıfatı ve sâd harfinin itbâk sıfatı muhafaza edilir. Çünkü sâd (ص) harfinin sîn (س) harfine, tâ (ت) harfinde tâ (ط) harfine dönüşme riski vardır.<sup>67</sup>

Yukarıdaki iki duruma benzer şekilde sâkin sâd (ص) harfinin yanında أُصِدِّقُ misâlinde olduğu gibi dâl (د) harfi bulunursa sâd harfinin itbâkı iyice tahlîs edilir. Çünkü sâd (ص), zây (ز) harfine dönüşebilir. Bunun nedeni de sâd harfinin safîr sıfatıyla, dâl harfinin de cehr sıfatıyla zây harfine müşterek olmasıdır. Bu ortak noktadan dolayı dâl, sâd harfini kendine doğru çeker.<sup>68</sup> Bu şekildeki telaffuz Hamza ve Kisâî haricinde kullanılmamıştır. Bu iki imam sâd harfini zây'a katarak okumuşlardır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Halef (ö. 229/844) ve Yakub (ö. 205/821)'un râvisi olan Ruveys (ö. 238/852) de bu iki imam gibi okumuşlardır.<sup>69</sup>

5. Dâl (د) harfi sâkin olup ardından da مَدْخُولًا, مَدْخُورًا, مَدْجَاءً, وَقَدْ قَالَ, تَذَرِي, يَدْفَعُ misâllerinde olduğu üzere; hâ (خ), hâ (ح), cîm (ج), kâf (ك), râ (ر), fâ (ف) vb. harfler geldiğinde dâl harfinin aleni bir şekilde belli edilmesi gerekir. Eğer dâl harfi gereğince belli edilmezse tâ (ت) harfine dönüşür. Çünkü bu harfler, kendilerini tâ (ت) harfine çeken bir hems sıfatına, okuyucuyu tâ'ya götüren bir şiddet sıfatına veya tâ'ya doğru yönlendiren cehr sıfatına sahiptir. Sâd (ص) harfinden sonra dâl (د) geldiğinde de itbâk sıfatına sahip sâd (ص) harfine mücâvir olmasından dolayı tâ (ط)'ya kalbedilmemesine dikkat edilmelidir.<sup>70</sup>

6. Zâl (ذ) harfi ذَرَّ misâlinde olduğu gibi râ (ر) ile beraber olduğunda zâl (ذ) harfini iyice beyân ederek ince okumak gerekir. Râ (ر) harfinin tefhîm sıfatına sahip olması zâl (ذ) harfinin zâ (ظ) olarak telaffuz edilmesine yol açabilir. Çünkü tefhim, itbâk'ın muâdilidir. Ayrıca râ'nın ince okunması da hatalıdır. Bu iki hata lahn-ı hafî olarak karşılık bulur. Zâl (ذ) harfinden sonra kâf (ك) geldiğinde de sâ (ث) şâibesinden sakınmak gerekir. Çünkü zâl (ذ) harfinin mahreciyle sâ (ث) harfinin mahreçleri birdir. Kâf (ك) harfinin hems sıfatına sahip olmasıyla da müşterek noktaları vardır. Zâl (ذ) harfi ise bu sıfatın zıddı olan cehr sıfatındandır. Kâf (ك)'ın hems sıfatı, mahreç noktasındaki yakınlığından dolayı zâl (ذ) harfini sâ (ث) harfine çeker. Ayrıca sâ (ث) harfiyle kâf (ك) harfinin hems sıfatıyla ortak paydalarının oluşu da zâl (ذ) harfini sâ (ث) harfine çekmesinde etkili olur.<sup>71</sup>

Zâl harfi ذَائِمًا ve ذَائِمَةً misâllerinde olduğu üzere kâf (ك) harfinin yakınında/yanında olursa zâl harfinin zâ (ظ) harfinin şâibesine karışmaması için telaffuzuna dikkat edilmesi ve ince okunması gerekir. Çünkü isti'lâ ve itbâk sıfatına sahip zâ (ظ) harfiyle mahreç yakınlığının olması bu şâibeye sebep olabilir. Biz, zâ şâibesine sebep olan temel etkenin tefhîm sıfatına sahip kâf harfiyle olan

<sup>67</sup> Kurtubî, *el-Mûdih fi't-Tecvîd*, 179-180.

<sup>68</sup> Kurtubî, *el-Mûdih fi't-Tecvîd*, 180.

<sup>69</sup> Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kirâ'âti'l-aşr*, 2/250; M. Atilla Akdemir, *Hâmid b. Abdülfettâh el-Paluvî Hayatı, İlmî Şahsiyeti, Eserleri ve Zübdetü'l-İrfân Adlı Eserinin Metodolojik Tanıtımı ve Tahkiki* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 1999), 108.

<sup>70</sup> Kurtubî, *el-Mûdih fi't-Tecvîd*, 180-181.

<sup>71</sup> Kurtubî, *el-Mûdih fi't-Tecvîd*, 181.



yakınlığını görmekteyiz. Fakat Kurtubî bu hususa değinmemiş, meseleyi zâ-zâl harflerinin mahreçleri itibariyle olan yakınlığı üzerinden değerlendirmiştir.<sup>72</sup>

Yukarıda bahsi geçen zâ (ظ) şaibesini durumu zâl (ذ) harfinin, tefhîm sıfatına sahip lâm (ل) harfiyle mücâvir olmasında da karşımıza çıkar. *أَخَذَ اللَّهُ* misâlinde olduğu gibi zâl (ذ) harfi kesinlikle zâ (ظ) harfi gibi telaffuz edilmez.<sup>73</sup>

Zâl harfi *مُدْعِيٍّ* örneğindeki gibi ayn (ع) harfiyle beraber olursa zâl (ذ) harfinin sâ (س) harfine dönüşmemesine de dikkat edilmelidir. Çünkü bu iki harfin seslendirilmesi birbirine eşittir. Biri diğerinden daha kuvvetli değildir.<sup>74</sup>

7. Dâd (ض), zâl (ذ) harfiyle yanyana bulduklarında birini diğerinden iyice ayırmak gerekir. *الأرضي دَاب* misâlinde olduğu gibi itbâk sıfatına sahip olan dâd (ض) harfinin yanında bulunan zâl (ذ); hem bu itbâk sıfatından dolayı hem de zâl ile aynı mahreçten olması nedeniyle zâ (ظ) gibi telaffuz edilme riskini taşır. Bundan da kaçınmak gerekir. Yine dâd (ض), zâ (ظ) harfiyle yan yana geldiğinde her iki harfi birbirinden iyice ayırt etmek gerekir. Çünkü bu iki harf itbâk sıfatında müşterektirler. Ayrıca dâd (ض) harfi tefeşî ve istitâle sıfatlarıyla zâ (ظ) harfinden ayrılır. Şayet bu durumlar gözetilmeyip bu harflerin mahreci korunmaz ve tefeşî sıfatı muhafaza edilmezse dâd harfi, itbâk sıfatına meyil gösterir ve zâ (ظ) harfine kalbolunur.<sup>75</sup>

8. Sâkin zây (ز) harfinden sonra *تَزْدِرِي* ve *كَنْزِيَّة* misâllerinde olduğu gibi tâ (ت) harfi ya da dâl (د) harfi gelirse zây harfinin sîn (س) harfine dönüşmemesi için bu harf iyice beyân edilerek telaffuz edilir. Bu muhtemel dönüşüme sebep olan etken tâ (ت) ve sîn (س) harflerinin hems sıfatında müşterek olmalarıdır. Ayrıca bu iki harfin mahreç yakınlığı ve safir sıfatına sahip olmaları yönünden de ortak yönleri vardır. Tâ (ت) harfinin hems sıfatı, zây (ز) harfinin cehr sıfatını giderip sîn (س) harfine dönüştürmesi olası bir durumdur. Ayrıca dâl (د) harfinin de cehr sıfatı uygulanmalıdır. Aksi halde dâl (د) harfi tâ (ت)'ya dönüşebilir.<sup>76</sup>

9. Sâkin cîm harfinden sonra *فَاخْتَبِرُوا* örneğindeki gibi tâ (ت) harfi bulunursa aceleye mahal vermeden iyice tahlîs edilerek telaffuz edilir. Çünkü cîm mechûr olmakla mehmûs olan tâ (ت) harfinden uzaklaşması muhtemeldir. Bu uzaklaşma sonucu cîm harfine şîn (ش) şaibesini bulaşır. Şîn şaibesinin nedeni de şîn (ش)'nin cîm (ج)'e mahreç itibariyle yakın olması ve şîn (ش)'in tâ (ت)'ya hems sıfatı itibariyle müşterek olmasıdır. Şaibenin oluşmaması için cîm'in cehr sıfatının uygulanması önemli bir rol üstlenir.<sup>77</sup>

<sup>72</sup> Kurtubî, *el-Mûdîh fi't-Tecvîd*, 182.

<sup>73</sup> Kurtubî, *el-Mûdîh fi't-Tecvîd*, 182.

<sup>74</sup> Kurtubî, *el-Mûdîh fi't-Tecvîd*, 182.

<sup>75</sup> Kurtubî, *el-Mûdîh fi't-Tecvîd*, 182-183.

<sup>76</sup> Kurtubî, *el-Mûdîh fi't-Tecvîd*, 183.

<sup>77</sup> Kurtubî, *el-Mûdîh fi't-Tecvîd*, 183.

Sâkin cîm (ج) 'in şîn (ش) 'e dönüşmesinden sakınılacak dört terkip daha vardır. İlki, cîm (ج) 'i بِجَدْوَلٍ örneğinde olduğu gibi hâ (ح) ile beraber bulunduğu meydana gelir. Çünkü hâ (ح) mehmûs sıfatına hâizdir. İkinci terkip cîm (ج) 'in بِجَرِيٍّ ve بِجَرِيٍّ misâlleri gibi râ (ر) ile olan birlikteliğidir. Buradaki şâibenin faktörü de râ (ر) 'nın genişlik ve uzamada şîn (ش) 'e benzemesidir. Üçüncü terkip cîm harfinin أُجْدِرُ misâlindeki gibi dâl (د) ile birlikteliğinde de şîn (ش) şâibesi söz konusudur. Sonuncu terkip, cîm harfinden sonra وَجْهِيٍّ misâlinde olduğu gibi hâ (ح) geldiğinde vuku bulur. Hâ (ح) harfinin hafâ sıfatı iyice beyân edilmelidir. Çünkü cîm ile şîn harflerinin mahreç yakınlığı ve şîn ile hâ harflerinin hems sıfatında müşterek olmaları cîm 'in şîn harfi olarak telaffuz edilmesini sağlayabilir. Böylece وَجْهِيٍّ kelimesi وَشْهِيٍّ şeklinde okunur ki bu telaffuz kabih olup câiz değildir.<sup>78</sup>

Sâkin cîm 'den hemen önce ya da hemen sonra sîn (س) yahut zây (ز) gelirse sîn (س) 'in zây (ز) 'a, zây (ز) 'ın da sîn (س) 'e dönüşmemesi için bu iki harf tahlîs edilir. Çünkü bu iki harf yakın mahreçli olup birbirlerinin yerine kullanılma riskleri yüksektir. بِجَزْوَنٍ بِرُزْجِيٍّ الرَّحْمَنُ بِسَخْدٍ misâlleri buna örnek verilebilir. Aynı şekilde cîm 'in de sîn 'e dönüşmemesi adına cehr sıfatının icrâ edilmesi ve cîm 'i zây harfinden ayırt etmek gerekir. Çünkü zây ile sîn arasındaki benzerlik, zây ile cîm arasındaki benzerlikten fazladır. Cîm şiddet sıfatına sahipken diğer ikisi rihvet sıfatına sahiptir. Böylece dil, şiddet sıfatından sıyrılmaya eğilimi gösterip cîm harfini zây 'a dönüştürebilir. Bu dönüşüm işlemi iki rihvet harfi oluşması için gerçekleşir.<sup>79</sup>

10. Tâ (ط) harfi itbâk sıfatlı bir harfe komşu olduğunda tâ (ط) harfine dönüşmemesi için hems sıfatı beyân edilmeli ve güzel bir şekilde tahlîs edilmelidir. Bu iki harfin aynı mahreçten olması ve tâ (ط) harfinin diğerinden farklı olarak itbâk sıfatına sahip olması, bu olası tâ (ط) şâibesinde etkilidir. "İsti'lâ itbâkın muadilidir" fehvasınca أَتَقَرُّ misâlinde olduğu üzere kâf (ق) harfine mücâvir olan tâ (ط) harfi için de bahsi geçen durum söz konusu olur.<sup>80</sup>

Tâ (ط) harfi تَسْتَعِينُ misâlindeki gibi kendinden önce sîn (س) harfi, sonrasında ise cehr harflerinden bir harf bulunduğu ya da الْمُتَعَدِّينَ kelimesindeki gibi dâl (د) harfine mücâvir olduğunda tâ (ط) harfinin hems sıfatı muhafaza edilir. Aynı şekilde cehr harfinin de cehr sıfatının muhafazası söz konusudur. Bilhassa dâl harfinin cehr sıfatının korunması gerekir. Çünkü tâ (ط) ile mahreç yakınlığından dolayı dâl (د) harfi tâ (ط) 'yı kendi cehr sıfatına doğru çeker ve dâl (د) harfine yakınlaşır.<sup>81</sup>

11. Hems sıfatlı bir harfle beraber olan ayn (ع) harfini tahlîs etmek ve hâ (ح) harfine dönüşmesinden korumak gerekir. Ayn (ع) harfinin hâ (ح) harfine dönüşmesinin nedeni bu ikisinin

<sup>78</sup> Kurtubî, *el-Mûdih fi't-Tecvîd*, 184.

<sup>79</sup> Kurtubî, *el-Mûdih fi't-Tecvîd*, 185.

<sup>80</sup> Kurtubî, *el-Mûdih fi't-Tecvîd*, 185-186.

<sup>81</sup> Kurtubî, *el-Mûdih fi't-Tecvîd*, 186.

yakın mahreçli olmaları ve hâ (ح) harfinin hems sıfatlı bir harf olmasıdır. Bu bahse مَعْشَرَ , اِعْصَارًا , وَأَلْيَعْفُوا , أَعْتَرْنَا ve عَسَى örnekleri verilebilir.<sup>82</sup>

12. Yukarıdaki duruma benzer şekilde kendisinden sonra mehmûs harf gelen ğayn (غ) harfinin de hâ (ح) harfine dönüşmesinden sakınmak icap eder. Sebebi de az önceki on birinci madde ile aynıdır. Bu hems harfler içerisinde en çok dikkat edilmesi gereken de فَأَعْرَبْنَاهُمْ misâlinde olduğu üzere şîn (ش) harfidir. Çünkü mehmûs harfleri arasında hâ (ح) şâibesi oluşturma potansiyeline en çok sahip olan bu harftir.<sup>83</sup>

13. Az önce bahsi geçen durumun tersi olarak hâ (ح) harfine ğayn (غ) harfinin şâibesinin sirayet etmesini ele alacağız. Kendinden sonra وَاخْتَارَ ve أَكْثَرُونَهُمْ misâllerinde olduğu gibi tâ (ت) ve şîn (ش) harfleri gelen hâ (ح) harfinin ğayn (غ) harfine dönüşmesinden sakınmak gerekir. Hâ (ح) ve ğayn (غ) harflerinin isti'lâ sıfatı ile müşterek olmalarından dolayı ğayn (غ) şâibesi oluşmasından ve iki mehmûs harfinin cem edilmesinden kaçınmak gerekir.<sup>84</sup>

14. Halk harfleri اِئْتِجْ هَوَاهُ ya da وَصَفَّحْ إِذْ اللَّهُ gibi sâkin ya da harekeli bir harfe komşu olduğunda birbirlerinin şâibelerinde sakınmak gerekir. Her harfi kendine has sıfat ve meziyetine göre tahsis etmek gerekir. Böylece diğer harfe katılması söz konusu olmaz. Özellikle نَطَعُهُ örneğinde olduğu gibi sâkin ayn (ع) harfinin yanında hâ (ح) harfi bulunduğu bu hususa daha da dikkat edilmelidir. Çünkü buradaki ayn (ع) ve hâ (ح) harflerinin hazfolup şeddeli hâ (ح) harfine dönüşme potansiyeli yüksektir. Hâ (ح) harfinin hems sıfatına sahip olması ve ayn (ع) ile hâ (ح) harflerinin yakın mahreçli olmalarından dolayı ha (ح) harfi hâ (ح) harfine çevrilir.<sup>85</sup> Böylece şeddeli hâ (ح) harfinin nasıl oluştuğu açığa kavuşmuş olur.

15. Sâkin ğayn (غ) harfinden sonra اَنْزِلْ عَلَيْنَا örneğinde olduğu gibi ayn (ع) harfi bulunursa isti'lâ sıfatına sahip olmasıyla müşterek olmalarından dolayı ğayn (غ) harfinin hâ (ح) harfine dönüşmesi muhtemeldir. Bu dönüşüm eyleminden kaçınılması gerekir. Aynı mevzu اَبْلَعُهُ misâlindeki gibi ğayn (غ) ile hâ (ح) harfleri birlikteliğinde de geçerlidir.<sup>86</sup>

16. Zâ (ظ) harfi fâ (ف) harfiyle اُظْفِرْ misâli gibi yan yana bulunduğu sâ (ث) şâibesinden korunmak gerekir. Bu şâibeye sâ (ث) harfinin fâ (ف) harfine hems sıfatıyla müşterek olması ve sâ (ث) harfinin zâ (ظ) harfinin mahrecine yakın olması neden olur.<sup>87</sup>

17. Her ikisi de خَالِيٌ كَأَفْ örneğinde olduğu gibi harekeli olan kâf (ق) ve kâf (ك) harfleri yan yana bulduklarında kâf (ق) harfinin isti'lâ sıfatı beyân edilir. Kâf (ق) harfiyle mahreçlerinin yakın olması

<sup>82</sup> Kurtubî, *el-Mûdîh fi't-Tecvîd*, 186.

<sup>83</sup> Kurtubî, *el-Mûdîh fi't-Tecvîd*, 187.

<sup>84</sup> Kurtubî, *el-Mûdîh fi't-Tecvîd*, 187.

<sup>85</sup> Kurtubî, *el-Mûdîh fi't-Tecvîd*, 188.

<sup>86</sup> Kurtubî, *el-Mûdîh fi't-Tecvîd*, 188.

<sup>87</sup> Kurtubî, *el-Mûdîh fi't-Tecvîd*, 189.

ve kâf (ك) harfinin hems sıfatına hâiz olması kâf (ك) şâibesinin oluşmasına sebep olmaktadır.<sup>88</sup> İsti'lâ sıfatının iyice beyân edilmesi bu şâibeyi ortadan kaldıracaktır.

18. Şîn (ش) ve cîm (ج) harfleri شَحْر misâlinde olduğu gibi beraber bulduklarında mahreçleri aynı olduklarından dolayı şîn'i iyice beyân etmek gerekir. Cîm ve şîn harflerini karşılaştırılacak olursa; cîm, şiddet ve cebr sıfatlarına sahip olmakla daha baskınken, şîn, rihvet ve hems sıfatlarına sahip olmakla daha zayıftır, yorumu yapılabilir.<sup>89</sup> Zayıf harf kuvvetli harf karşısında belirgin hale getirilmelidir. Aksi halde zayıf harf, yok olma riskiyle karşı karşıya kalır.

19. Tâ (ط) harfi sâkin olup نُطْفَةٍ örneğinde olduğu üzere hemen ardından fâ (ف) gelirse tâ (ط)'nın tâ (ت)'ya dönüşmemesi için itbâk sıfatına dikkat edilmelidir. Tâ (ت) ve fâ (ف) harflerinin hems sıfatıyla ortak paydada buluşmaları ve tâ (ت) ile tâ (ط) harflerinin mahreç birlikteliği bu dönüşüme sebep olmaktadır. Aynı dönüşüm tâ (ط) harfinden önce sîn (س) harfi bulunduğunda da meydana gelir. Çünkü daha önceden de bahsi geçtiği üzere sîn (س) harfinin hems sıfatı, tâ (ط) harfini tâ (ت) harfine çeker.<sup>90</sup>

On dokuz madde halinde anlattığımız harflerde meydana gelebilecek şâibe misâllerini; mehmûs harflerin mechûr harflerle karşılaştıklarında ve mechûr harflerin, mehmûs harflerin yanında olduğunda bu harfleri iyice tahlîs etmenin gerekli olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Bu tahlîs eylemi icrâ edilmediği takdirde mechûr harfler, mehmûs harflere kalbolur ve mehmûs harfleri, mechûr harflere dâhil olur. Böylelikle okuyuşta hatalar meydana gelir ve okuyuşun güzelliği kaybolur.<sup>91</sup>

## Sonuç

Lahn olgusu Kur'ân tilavetinde çok önemli bir yere sahiptir. Kur'ân okuyucularının sahih bir okuma gerçekleştirmesi lahnı çok iyi bilmekle gerçekleşir. Dilde meydana gelen hatalı telaffuzların çeşitli sebepleri bulunmaktadır. Kur'ân okumada meydana gelen hataların başında Arapçanın fonetik yapısına uzak öğeler yatar. Bu öğeler de farklı bir dilin fonetik yapısıdır. Bir dilin fonetiğini sahih manada telaffuz etmek hem teorik hem de pratik bir çaba istemektedir. Teorik olarak bir dilin fonetiğini kavramak için doğru telaffuzun bilinmesi kadar hatalı fonetiğin de bilinmesi elzemdir. Makalemizde hatalı telaffuzları harekenin-harfin yanlış okunması ya da harfte meydana gelen arızî bir sıfatın yapılmaması şeklinde klasik verilerin yanında peşi sıra gelen harfin kendisiyle olan fonetik bağı göz önünde bulundurularak sahih okuma noktasında önemli detaylar ele alınmıştır. Ki bu detaylar günümüz okuyucuları için de çok mühimdir. Bazı harflerin, peş peşe geldiği sırada kendilerinde bulunan sıfatlar gereği dikkatli olunması sahih bir okuma temini için elzemdir. Müellifimizin ilgili eserine lahn konusuyla başlaması sahih bir tilavetin temini noktasında hatalı okumaların bilinmesinin ne derece önemli olduğunu vurgulamaktadır. Öncelikle lahn kavramının

<sup>88</sup> Kurtubî, *el-Mûdih fi't-Tecvîd*, 189.

<sup>89</sup> Kurtubî, *el-Mûdih fi't-Tecvîd*, 189.

<sup>90</sup> Kurtubî, *el-Mûdih fi't-Tecvîd*, 189.

<sup>91</sup> Kurtubî, *el-Mûdih fi't-Tecvîd*, 190.

neliği hakkında bilgi vermesi ilmi usul açısından dikkate değer bir yaklaşımdır. Çünkü kavramın anlaşılması lahnın ehemmiyetini ortaya koymaktadır. Ardından bu hataların derecesini sınıflandırmaktadır (Lahn-ı Hafî, Lahn-ı Celî). Bu iki başlığın örneklerini vererek konunun pekişmesine imkân sağlamaktadır. Kurtubî, kelimelerin yapı taşı denilebilecek harflerin diğer harflerle kurduğu fiziksel yakınlığın, bu harflerde bir takım hususların gözetilmesini gerekli kıldığı hakikatini misallerle beraber bahis konusu etmektedir. Yine Kurtubî, hatalı okumaları bertaraf etmenin nedeni ve sonucu üzerinde bir takım mülâhazalar yaparak konunun sadece teorik bilgisiyle yetinmeyip konuyu kendi zeminiyle alakalı durumlarla çepeçevre ele almıştır.

### Kaynakça

- Akdemir, M. Atilla. *Hâmid b. Abdülfettâh el-Paluvî Hayatı, İlmî Şahsiyeti, Eserleri ve Zübdetü'l-İrfân Adlı Eserinin Metodolojik Tanıtımı ve Tahkiki*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1999.
- Âli-Yasin, Muhammed Hüseyin. *ed-Dirâsât el-Lugaviyye İndel-Arab*. Dâru'l-Mektebeti'l-Hayat, 1980.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *"el-Câmi'u's-Sahih"*. Tevhîd 27. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr, Daru Tavki'n-Necât, 2002.
- Cevherî, İsmâîl b. Hammâd. *Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdu'l-Ğafûr Attar, Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1986.
- Cevherî, İsmâîl bin Hammâd. *Tâcu'l-luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdu'l Ğafûr Attar, Beyrut: Daru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 4. Baskı., 1990.
- Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf. *en-Neşr fi'l-Kirâ'âti'l-Aşr*. thk. Ali Muhammed ed-Dibâ', Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf. *et-Temhîd fi 'İlmi't-Tecvîd*. thk. Ali Hüseyin Bevvâb, Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1985.
- Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Manzûmetu'l-Mukaddime fi Mâ Yecibu alâ Kârii'l-Kur'ân en Ya'lemehû*. Darû'l-Muğnî, 2001.
- Çetin, Abdurrahman. *Endülüslü Âlim Ebû Amr ed-Dânî ve Kıraat İlmindeki Yeri*. İstanbul: Ensar Yay., 2015.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *el-Mukni ' fi Resmi Mesâhifi'l-Emsâr*. Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1985.
- Eğ-Çavîl Ahmed b. Ahmed b. Muhammed Abdillah. *Fennu't-Tertîl*. Medine-i Münevvere: Mucemme'u'l-Melik Fahd, 1999.
- Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed el-Enbârî. *Kitabu'l-Ezdâd*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1987.

- Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-luğa*. thk. Muhammed 'Îvaz Mir'eb, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2001.
- Ferâhîdî, Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm. *Kitâbul-Ayn*. İran: Daru'Hicret, 1989.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *İhya'u 'Ulûmi'd-Dîn*. Beyrut: Dâr-u'l-Ma'rife, ts.
- Hamed, Ğânim Kaddûri. *ed-Dirâsâtu's-Savtiyye inde Ulemâit't-Tecvîd*. Ammân: Dâru Ammâr, 3., 2003.
- Hemedânî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî. *Mu 'cemü Mekayîsi'l-Luğa*. thk. Abdusselam Muhammed Harun, Mısır: Daru'l Fikr, 1989.
- İbn Dureyd, Ebûbekr Muhammed b. el-Hasan el-Ezdî. *Cemheratu'l-Luğa*. thk. Remzî Munîr Ba'lebekkî Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mûkerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1993.
- Karadavut, Ahmet. "Arap Dilinde Lahn'in Doğuşu". Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 7/7 (01 Ağustos 1997).
- Kurtubî, Abdülvehhâb b. Muhammed. *el-Mûdih fi't-Tecvîd*. thk. Ğânim Kaddûrî el-Hamed, Amman: Dâr-u Ammâr, 1. Baskı., 2000.
- Mar'aşî, Muhammed b. Ebî Bekr. *Cühdü'l-Mukill*. thk. Ğânim Kaddûrî el-Hamed, Amman: Dâru Ammar, 2. Baskı., 2008.
- Münzirî, Ebû Muhammed Zekiyyüddîn Abdülazîm b. Abdilkavî b. Abdillâh. *et-Terğîb ve't-terhîb*. thk. İbrahim Şemsuddîn, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- Rıfat Ablay. *İbn Atiyye Tefsirinde Kıraat Olgusu*, Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019
- Seyyid Eş-Şeyh Muhammed el-Mahmud. *Hidayetü'l-Müstefid fi Ahkami't-Tecvîd*. Kâhire: Dâr Et-terbiye, ts.
- Sicistânî, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk el-Ezdî. *Kitâbü'l-Mesâhif*. thk. Muhammed b. Abduh), Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2002.
- Tetik, İbrahim. *Tecvîd İlmi: Tarihsel Evveliyatı, Doğuşu ve Gelişim Süreci*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Tetik, İbrahim. "Tecvîd İlminin Tarihsel Gelişimi". *Uluslararası II. Kıraat Sempozyumu İstanbul, Türkiye*, 2017.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmi. *el-Keşşaf*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.



**Din ve Bilim**  
Muş Alparslan Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



**Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi**  
**Region and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences**  
e-ISSN: 2667-7717 Aralık/December 2021, 4(2): 214-234

**Metindilbilimsel Bir Analiz: Kalem Sûresi'nde Eşdizimler**  
A Textlinguistic Analysis: Collocations in Surah Al-Qalam

**Fatih SARI**

Öğretim Görevlisi, Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belâgatı  
Anabilim Dalı

Lecturer, Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Arabic  
Language and Rhetoric, Muş/Turkey  
fatih.sari.3504@gmail.com  
ORCID: 0000-0002-9516-1813.

**Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 11 Kasım / November 2021

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 22 Aralık / December 2021

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2021

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**DOI:** 10.47145/dinbil.1022433

Bu makale, “Kalem Sûresi'nin Bağlaşıklık Ögeleri Açısından Tahlili” (İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020) başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir. This article is extracted from my master's thesis entitled “Analysis of Surah al-Qalam in Terms of the Cohesions”, (Master's Thesis, İzmir Katip Çelebi University, Muş/Turkey, 2020).

**Atıf / Citation:** Sarı, Fatih. "Metindilbilimsel Bir Analiz: Kalem Sûresi'nde Eşdizimler / A Textlinguistic Analysis: Collocations in Surah Al-Qalam". Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi 4 / 2 (Aralık 2021): 214-234. doi: 10.47145/dinbil.1022433

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

**web:** <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dinbil> | **mailto:** [dinbil@alparslan.edu.tr](mailto:dinbil@alparslan.edu.tr)

**Copyright** © Published by Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



**Öz**

Dilbilimin bir dalı olan metindilbilim, metinleri bir bütün olarak ele almayı hedeflemekte ve metin olan ile metin olmayanı birbirinden ayıran çeşitli ölçütleri sürmektedir. Bu ölçütlerden biri olan bağlaşıklık, birtakım öğelerle sağlanmaktadır. Bunlar; gönderim, değiştirim, eksiltili yapı, bağlama edatları ve sözcüksel bağlaşıklık. Bunlardan sözcüksel bağlaşıklık, tekrar/yineleme ve eşdizimlerle sağlanmaktadır. Eşdizim ise, birbirleriyle sıkça kullanılan ve aralarında anlamsal bağ bulunan söz birliktelikleridir. Eşdizimsel yapılar bağlaşıklığı temin etmenin yanı sıra metinlerdeki birtakım durum ve olayları özlü olarak ifade etmeleri yönüyle de anahtar unsurlar olma özelliğine sahiptir. Eşdizimlerin en önemli işlevi, herhangi bir metindeki sözcükler arasında anlamsal yönden uyum ve irtibatı sağlamasıdır. Arap dünyasında Kur'an-ı Kerim'in bazı sûreleri üzerinde bu türden yapılmış birkaç çalışma bulunmakla birlikte baştan sona bütün sûreleri bu yöntemle ele alan kapsamlı bir çalışma henüz yapılmamıştır. Ülkemizde ise, bazı Türkçe metinler ve klasik Arapça şiirler üzerinde bu yöntemden hareketle yapılmış bazı çalışmalar vardır. Bununla birlikte Türkiye'de Kur'an sûreleri üzerinde yapılmış bu türden bir çalışma görebildiğimiz kadarıyla yoktur. Bu sebeple bu çalışmada ülkemizdeki dilbilim alanına bir katkı sağlamak ve farklı bir pencereden Kur'an'a bütüncül bir bakış açısı kazandıran metindilbilimsel yöntemin Kur'an'a uygulanabilirliğinin ortaya konulması hedeflenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Belagati, Dilbilim, Metindilbilim, Bağlaşıklık, Eşdizim.

**Abstract**

Textlinguistics, a branch of linguistics, aims to deal with texts as a whole and proposes various criteria that distinguish between text and non-text. Cohesion, one of these criteria, is provided by a number of elements. These; reference, substitution, elliptic structure, connecting prepositions, and lexical conjunction. Of these, lexical cohesion is provided by repetition/ reiteration and collocations. Collocations, on the other hand, are word combinations that are frequently used with each other and have a semantic link between them. In addition to providing cohesion, collocational structures have the feature of being key elements in terms of expressing certain situations and events in the texts concisely. The most important function of collocations is to provide semantic harmony and connection between words in any text. There are some studies based on the textlinguistics method both in the Arab world and in our country. Although there are a few studies of this type on some suras of the Qur'an in the Arab world, a comprehensive study has not yet been carried out that deals with all the surahs from beginning to end with this method. In our country, there are some studies on some Turkish texts and classical Arabic poems based on this method. However, as far as we can see, there is no such study conducted on the Qur'anic surahs/verses in Turkey. For this reason, in this study, it is aimed to contribute to the field of linguistics in our country and to reveal the applicability of the textlinguistic method, which gives a holistic perspective to the Qur'an from a different window, to the Qur'an.

**Keywords:** Arabic Language and Rhetoric, Linguistics, Textlinguistics, Cohesion, Collocation.



## Giriş

Dilbilimsel araştırmalar XIX. yüzyıla kadar büyük ölçüde felsefe ve edebiyat çalışmaları içinde sürdürülmüştür. Dilbilim, XIX. yüzyılın başlarında dilleri karşılaştırma düşüncesiyle ortaya çıkmıştır. Dilbilimle ilgili en önemli gelişmeler, XX. yüzyılda İsviçreli dilbilimci F. Saussure'ün (1857-1913) "kendi başına ve yalnız kendisi için dili incelemek"<sup>1</sup> görüşünün bu alana hâkim olmasıyla birlikte yaşanmış, böylece sınırları belirlenerek bağımsız bir bilim dalı haline gelmiştir. Dilbilim özellikle XX. yüzyıldan sonra seyrini değiştirerek tümce ötesi çalışmalara yönelmiştir. Bu amaca yönelik olarak klasik dilbilimde olduğu gibi tek tek sözcükleri ya da tümceleri ele almak yerine metinleri bütünsel bir yaklaşımla inceleyen bazı teoriler ileri sürülmüştür.<sup>2</sup> Böylelikle çağdaş dilbilim araştırmalarında tümce ötesi çalışmalara gidilmiş, iletişimin sadece kelime ya da cümlelerle değil, birbiriyle bağlantılı tümcelerden oluşan metinlerle gerçekleşeceği görüşü kabul görmüştür.<sup>3</sup> Bu durum dilbilimsel çalışmalarda "metin" kavramının yoğunluk kazanmasına ve metindilbilimin doğmasına zemin hazırlamıştır. Tümce ötesi çalışmaların bir sonucu olarak ortaya çıkan metindilbilim, metinleri bütünsel bir yaklaşımla ele almayı ve metinleri biçim, anlam, işlev vb. yönlerden incelemeyi hedeflemektedir. Bu itibarla metindilbilim, bir metni metin yapan ve o metne iletişimsel özellik kazandıran çeşitli ölçütler ileri sürmektedir. Bu ölçütlerden biri olan bağlaşıklık, metinlerin yüzey yapısında yer alan dilbilgisel öğelerin birbirleriyle olan anlamsal ilişkilerini ifade eden ve yansıtan bir terimdir.<sup>4</sup> Bağlaşıklığın amacı, salt gramatik bir çözümleme olmayıp aynı zamanda bir metni oluşturan söz birimleri arasındaki anlamsal ilişkileri tespit ederek okura bütüncül bir bakış açısı kazandırmaktır. Metinleri oluşturan tümce birimlerini hem dilbilgisel hem de anlamsal açıdan bir bütün haline getiren bağlaşıklık bazı öğelerle sağlanmaktadır. Bu öğeler; gönderim (reference/الإحالة), değiştirim (substitution/الاستبدال), eksilti yapı (ellipsis/الحذف), bağlama edatları (conjunction/أدوات الربط) ve sözcüksel bağlaşıklık (lexical cohesion/الاتساق المعجمي) olmak üzere beş tanedir. Sözcüksel bağlaşıklık ise, tekrar/yineleme (reiteration/التكرير) ve eşdizimlerle (collocation/التضام-المصاحبة اللغوية) sağlanır.<sup>5</sup> Bu öğeler yoluyla cümle ve paragraf dizileri metinsel ve iletişimsel bir özellik kazanır.

Arapça bir metin olan Kur'an-ı Kerim gerek lafızlarının dizilişi gerekse içerdiği manâların derinliği açısından üstün bir belagat ve feshate sahip olan mucize bir kitaptır. Kur'an'ın i'câz yönünü ortaya koyan en önemli hususlardan biri de lafızları ve manâları arasındaki anlamsal irtibat ve bağlaşıklıktır. İşte bu noktada metindilbilimsel yöntem, Kur'an'ın lafızlarında yer alan dilbilgisel öğeler arasındaki anlamsal ilişkileri tespit edip içerdiği derin manâları kavramaya ve böylece bütünsel bir bakış açısıyla Kur'an'ı anlamaya yardımcı olmaktadır. Bu gayeyi gerçekleştirme ve bu amaca hizmet etme gayretleri zamanla meyvelerini vermiş ve neticede Arap dilinin özellikleri, kuralları ve inceliklerini konu edinen, Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasına yardımcı olacak nahiv, sarf, belagat vb. dille ilgili ilimler ortaya çıkmıştır. Bu tür çalışmaların temel gayelerinden biri de Kur'an'ın dilsel yönünü ortaya koymaktır. Zira Kur'an sadece ihtiva ettiği derin manâlarıyla değil, aynı zamanda dil incelikleri ve lafızları yönüyle de bir mucizedir. Tefsir ilmi terminolojisinde buna "İ'câzü'l-Kur'an" denilmektedir. Kur'an'ın lafız, manâ, âyet ve sûreleri arasındaki o mucizevi uyumu

<sup>1</sup> Ferdinand De Saussure, *Cours de Linguistique Generale/Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar (İstanbul: Multilingual Yayınları, 2001), 36.

<sup>2</sup> Eyup Akşit, "Kur'an-ı Kerim'in Bazı Ayetlerinde Zamir Gelmesi Gereken Yerde İsmi Getirilmesi ve Bunun Nedenleri", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 48, (Aralık, 2018), 52.

<sup>3</sup> Gülşen Torusdağ-İlker Aydın, *Metindilbilim ve Örnek Metin Çözümlenmeleri* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2018), 67.

<sup>4</sup> Yusuf Karataş, *Söylembilim ve Arapça*, (Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2009), 33.

<sup>5</sup> M.A.K. Halliday-Ruqaiya Hasan, *Cohesion in English* (London: Longman Group Limited, 1976), 4-6; Torusdağ-Aydın, *Metindilbilim*, 68.

ortaya koymada bağlaşıklık ölçütü önemli katkılar sağlamaktadır. Burada şunu da hemen belirtmek gerekir ki, bu çalışmada Kur'an'ın doğru ve bütünsel olarak anlaşılmasındaki tek yolun metindilbilimsel yöntem olduğu şeklinde bir iddia yoktur. Zira Arap dili ekseninde oldukça erken dönemlerde ortaya çıkan belagat, sarf, nahiv, tefsir vb. ilimlerin Kur'an'ı doğru anlamaya yönelik çabaların temelini oluşturduğu şüphesizdir. Bu makalenin amacı, adı geçen klasik ilimlere nispeten oldukça geç bir dönemde (20. yüzyılda) tekâmüle ulaşmış modern bir bilim dalı olarak metindilbilimin de Kur'an'ın bütünsel açıdan doğru anlaşılması ve yorumlanmasında sağlayacağı katkıları ortaya koymaktır.

Bağlaşıklık, dilbilimsel araştırmaların gelişmesiyle birlikte 1960'lı yılların ortalarında yeni bir alan olarak karşımıza çıkan metindilbilim dalının metinsellikte aradığı en önemli ölçütlerden biridir. Metindilbilime göre metinlerin oluşturulma amacı, muhatapla iletişim kurarak bilgilendirme yapmak ve okuru etkilemektir. Bu da ancak ilgili metnin bir bütün olarak değerlendirilmesiyle mümkündür. Kur'an-ı Kerim açısından bakıldığında bunun karşılığı 'Kur'an'da bağlam' ifadesidir. Yani herhangi bir konuyla ilgili Kur'anî nassların siyak ve sibakının dikkate alınarak bir bütün halinde değerlendirilmesidir. Zira iletmek istenen mesajın muhatap tarafından sağlıklı bir şekilde anlaşılması da ancak bu sayede mümkün olabilir. Kur'an'a parçacı bir yaklaşım sergileyerek birer birer âyetleri ya da sadece âyetleri oluşturan söz birimlerini ele almak doğru bir Kur'an anlayışının önüne set çekeceği gibi, nasslar arasında görünürde birtakım çelişki ve uyumsuzlukları da beraberinde getirecektir. Bu nedenle Kur'an nasslarını metindilbilimsel bir bakış açısıyla okuyup anlamaya çalışmak, âyet ve sûrelerin bağlamını dikkate almada önem arz etmektedir. Bu çalışmada, Kur'an'ın bu yöntemle okunmasının sağlayacağı bazı katkıları dikkatlere sunmak amacıyla Kalem Sûresi, metindilbilimin bağlaşıklık yönlerinden biri olan eşdizimsel örüntüler açısından tahlil edilmiştir.

Sözcüklerin anlamını belirlemede eşdizimsel yapıların önemli bir rolü vardır. Örneğin Türkçe'de sıkça kullanılan "eli açık", "eli sıkı", "eli uzun" vb. ifadelerde "el" sözcüğü, bazı kelimelerle eşdizim oluşturmuş ve birliktelik oluşturduğu sözcüğe göre anlamı değişmiştir. Eşdizimsel yapıların tespiti bir yönüyle de verilmek istenen mesajların etkili ve kalıcı olmasını sağlamaktadır. Özellikle Kur'an açısından düşünüldüğünde eşdizim oluşturan birtakım anahtar ifadelerin tespiti, bir sûreyi oluşturan âyetler arasındaki anlamsal ilişkilerin ortaya konulması ve ilgili sûrenin konu bağlamında anlaşılması noktasında önemli katkılar sunar. Örneğin Kalem Sûresi'nde geçen أصحاب الجنة (Bahçe sahipleri) tamlaması, tarihi bir hadiseyi iki kelimedenden oluşan bir eşdizimle özlü olarak ifade etmekte, ardından gelen yaklaşık on yedi âyet ile de bu ifadenin mahiyeti hakkında bilgi verilmektedir. Yani söz konusu eşdizim, yaklaşık on yedi âyet için çatı bir kavram olmaktadır. Dolayısıyla bir eşdizimsel örüntü yoluyla birçok âyet arasında anlamsal yönden ilişki kurulmuş olmaktadır. Ayrıca bu eşdizim, sûrenin önemli bir konusunu teşkil etmesi sebebiyle konu bağlamında da sûredeki bağlaşıklığı ve bütünselliği sağlamaktadır. Ancak bütün eşdizimler bu şekilde genel ve konu düzeyinde bir özellik taşımaz. Bazı eşdizimler yalnızca içinde yer aldıkları ayet birimleri arasındaki bağlaşıklığı ve bütünlüğü sağlar. Örneğin Kalem Sûresi'nde "fiil+harf-i cer/fiil+ilgeç" formatında yer alan (ضل عن، غدوا) (على) ifadeleri bu türden eşdizimlerdir. Bu örnekten de anlaşılacağı üzere, harf-i cerlerle (ilgeçler) bileşik bir yapı oluşturan fiiller de eşdizimsel yapıların bir parçası olarak kabul edilmektedir.<sup>6</sup> Çünkü söz konusu harf-i cerler, bu fiillerin ayrılmaz birer parçası haline gelmişlerdir. Bu harfler, fiillerin anlamını da etkilemektedir. Örneğin; رغب في "istemek, arzulamak" anlamına gelirken, رغب عن "yüz çevirmek, istememek" anlamını ifade etmektedir.

<sup>6</sup> Bilgi için bk. Ferid Ivaz Haydar, "el-Musâhabetü'l-lafziyye fi şî'ri Şevki", *Mecelletü külliyyeti dâri'l-ulûm*, 33, (2004), 574-609; Yaşar Daşkıran, "Arap Dilinde Eşdizim ve Arapça Sözlüklerde Eşdizim Sorunu", *Journal of Islamic Research*, 26/1, (Ocak 2016), 3.

Kalem Sûresi'nde yer alan (أصحاب) kelimesinin, Kur'ân'ın çeşitli yerlerinde farklı sözcüklerle benzer birliktelikler oluşturduğunu yani eşdizim olarak kullanıldığını görmekteyiz. Bunlardan bazıları (أصحاب الشمال), (أصحاب اليمين), (أصحاب النار) gibi tamlama şeklinde gelen eşdizimlerdir. Görüldüğü üzere bu kullanımlarda ortak birer kelime bulunmakla birlikte, eşdizim oluşturduğu sözcüğe göre anlamları değişebilmekte ve özel bir anlam kazanabilmektedir. Dolayısıyla gerek Arapça bir metin olan Kur'ân'a gerekse diğer metinlere bu bakış açısıyla yaklaşmanın hem bütünsel anlayışta hem de yorumlamada ciddi bir kolaylık sağlayacağını söyleyebiliriz.

Arap dünyasında metindilbilim alanıyla ilgili birtakım eserler kaleme alınmış, ayrıca bazı Kur'ân Sûreleri ve diğer Arapça metinler üzerinde de metindilbilimsel tahlil çalışmaları yapılmıştır. Bunlardan birkaçı şöyledir: Muhammed Hattâbî, *Lisâniyyât en-Nass*; Ferîd İvaz Haydar, *el-Musâhabetü'l-lafziyye fi şî'ri Şevkî*; Ebu Delv, *Tahlîlu'l-hitâbi'l-cedelî fi'l-Kur'ân: Dirâsetun fi lisâniyyâti'n-nass*, (Doktora Tezi); Ahmed Afîfî, *el-İhâle fi nahvi'n-nass*; Celîle Sâlih el-Alâk, *Âleyâtü'l-ittisâki'n-nahviyyi ve eseruhâ fi't-temâsüki'n-nassî fi sûreti'l-Beled*; Bûşeyhî İlhâm-Kutâf Nebîle, *el-İttisâk ve'l-insicâm fi sûreti'l-Kehf*; Cemîle Zekrâvî, *el-İttisâk ve'l-insicâm fi sûreti Yâ-sin*.

Ülkemizde bu konuyla ilgili benzer birtakım çalışmalar bulunmakla birlikte bunlar daha çok Türk dili açısından ele alınmış ve az da olsa Türkçe bazı metinler üzerinde metindilbilimsel tahlillerin yapıldığı çalışmalar kaleme alınmıştır. Bu çalışmalardan bazıları şunlardır: Gülşen Torusdağ-İlker Aydın, *Metindilbilim ve Örnek Metin Çözümlemeleri*; Bülent Özkan, *Metindilbilimi, Metindilbilimsel Bağdaşıklık ve Haldun Taner'in 'Onikiye Bir Var' Adlı Öyküsünde Metindilbilimsel Bağdaşıklık Görünümleri*; Şükran Dilidüzgün, "Türkçe Öğretiminde Metindilbilimsel Bağlamda Uygulamalı bir Yaklaşım" (Doktora Tezi); Neticeyi Tayyibe Eken, "Anlatı Metinlerinde Sözcük Birliktelikleri" (Doktora Tezi). Türkiye'de Kur'ân Sûreleri üzerinde yapılmış metindilbilimsel bir çalışma bulunmamakla birlikte bazı klasik Arapça şiirler üzerinde bu türden birkaç makale mevcuttur.<sup>7</sup> Bizi böyle bir çalışmaya yönelten iki temel neden vardır: Birincisi, metinlerin oluşturulması, anlaşılması ve yorumlanmasında okuyucuya bütüncül bir bakış açısı kazandırdığı düşünülen metindilbilimsel yöntemin Kur'ân'a uygulanabilirliği ve Kur'ân bütünselliği bağlamında ortaya koyacağı sonuçlardır. Bu yönüyle bu çalışma, metinlerin bütünsellik bağlamında ele alınması, parçacı anlayıştan uzaklaşıp bütünsel yaklaşımın esas alınması bakımından önem arz etmektedir. İkincisi de Türkiye'de metindilbilimsel ölçütler açısından Kur'ân Sûreleri üzerinde herhangi bir çalışmanın bulunmayışıdır. Bu sebeple çalışmamızda örnek bir sûre üzerinden konunun önemine dikkat çekilmiştir. Kalem Sûresi'ndeki eşdizimsel örüntülerin sûrenin bağlaşıklığına etkisi ve söz konusu örüntülerin Kur'ân genelindeki kullanımları dikkatlere sunulmuş, bu kelime beraberliklerinin Kur'ân'a bütüncül yaklaşımda taşıdığı öneme vurgu yapılmıştır.

Kalem Sûresi'ndeki eşdizimsel yapılar geçmeden önce, bu tür çalışmalara temel teşkil eden dilbilim alanının tarihi gelişimine, dilbilimin bir dalı olan metindilbilimin doğuşu ve gelişimine ve bağlaşıklık ölçütüne özetle değinerek, bu alanın tarihi serencamını kısaca arz etmeye çalışacağız.

### 1. Dilbilimin Tanımı ve Tarihi Gelişimi

Dilbilim kavramı hakkında çeşitli tanımlamalar yapılmıştır. Dilbilim alanına önemli bir açılım getiren, bu itibarla da çağdaş dilbilimin kurucusu olarak kabul edilen İsviçreli ünlü dilbilimci Ferdinand De Saussure (1857-1913) dilbilimini, "kendi başına ve yalnız kendisi için dili incelemek"<sup>8</sup> şeklinde tanımlamaktadır. Dilbilimini bir 'insan bilimi' olarak gören Fransız dilbilimci Andre Martinet

<sup>7</sup> Buna örnek olarak Eyüp Akşit'in "Abdullah b. Revâha'nın Hz. Hamza'nın Şehadetine İlişkin Şiirinde Bağlaşıklık Öğeleri" adlı makalesi zikredilebilir.

<sup>8</sup> De Saussure, *Cours de Linguistique Generale/Genel Dilbilim Dersleri*, 36.

(1908-1999) ise, “*dilbilim, insanın dil yetisini ele alan bilimsel bir incelemedir*”<sup>9</sup> tanımlamasını yapmaktadır. Dilbilim en genel anlamda “*XIX. yüzyılın ortalarında gelişmeye başlayan, son yüzyıl içinde büyük gelişmeler göstererek diller üzerinde çok geniş kapsamlı araştırmalara yol açmış olan ve dillerin yapısını incelemeyi amaç edinen bir bilim dalı*”<sup>10</sup> şeklinde tanımlanmaktadır. Dilbilim, geleneksel dil bilgisi gibi kurallar koymak yerine, dilsel olguların gözlemlenmesinden yola çıkarak dil dizgesinin eş zamanlı boyutta işleyişini inceleyen, tüm zamanlarda özel ve değişken nitelikler taşıyan doğal dilleri ve bu dillerin zamanla uğradıkları değişimleri araştırma konusu yapan bir insan bilimidir.<sup>11</sup> En kısa ifadesiyle dilbilimini “*dilin bilimi*” veya “*dilin bilimsel olarak incelenmesi*” şeklinde tanımlamak da mümkündür.<sup>12</sup>

Dil araştırmaları XIX. yüzyıla kadar büyük oranda felsefe ve yazın çalışmaları içerisinde ele alınmış ve dil bu alanların anlaşılmasını sağlayan bir araç olarak kabul edilmiştir.<sup>13</sup> Dilbilim terimi, ilk kez XIX. yüzyılda dil incelemelerindeki yeni bir yaklaşımı geleneksel filolojiden ayırmak için kullanılmıştır.<sup>14</sup> Dilbilim her ne kadar yeni bir alan olarak karşımıza çıksa da m.ö. V. yüzyıla kadar uzanan köklü bir geçmişi vardır. Yaklaşık olarak 2500 yıl gibi uzun bir tarihi geçmişten devraldığı ilke ve kavramları tenkide tabi tutarak oluşumunu günümüze kadar devam ettirdiği ifade edilmektedir.<sup>15</sup> Yeryüzünde dil ile ilgili yapılan çalışmaların bilinen en eski örnekleri, eski Hint ve eski Yunan’a kadar uzanmaktadır.<sup>16</sup>

İslâm kültüründe de dilcilik alanında çok önemli bir ilerleme kaydedilmiştir. VII. yüzyıldan önce de köklü bir dilcilik geleneğine sahip olan İslâm dünyasında bilhassa fonetik, gramer, sözlük bilgisi ve metin şerhleri noktasında derin araştırmalar yapılmış ve Arap dilcileri önemli çalışmalar ortaya koymuşlardır.<sup>17</sup> İslâm dünyasında da edebi bir kelim özelliği taşıyan Kur’an metni, dilbilimsel açıdan incelemeye tabi tutulmuş, onu açıklama mahiyeti taşıyan ve bir tür dil incelemesi olarak da kabul edilebilecek tefsir çalışmaları yapılmıştır. Bu dönemdeki Arap dilcileri, iştikak üzerinde de durmuş ve bu alanda sözlük çalışmaları yapmışlardır.<sup>18</sup>

Özellikle XVII. yüzyıldaki dilbilim çalışmaları, sonraki yıllarda da etkisini sürdürerek ciddi bir ilerleme kaydetmiştir. Tarihin bütün dönemlerinde dilsel araştırmalara rastlanmakla birlikte dilbilim bağımsız bir dal olma hüviyetiyle ancak XIX. yüzyılın başlarında dilleri birbiriyle karşılaştırma düşüncesiyle ortaya çıkmıştır.<sup>19</sup> Dilbilim alanındaki en önemli gelişmeler ise, XX. yüzyılda meydana gelmiştir. Bu yüzyılda dilbilimin ivme kazanmasında F. Saussure’ün (1857-1913) önemli bir etkisi vardır. Onun dilbilim ile ilgili “*kendi başına ve yalnız kendisi için dili incelemek*”<sup>20</sup> görüşünün bu alana hâkim olmasıyla birlikte dilbilimin sınırları belirlenmiş ve bağımsız bir bilim dalı haline gelmiştir.<sup>21</sup> Dil hakkındaki bakış açılarının farklılığı, çeşitli dilbilim dallarının ortaya çıkmasını sağlamıştır.<sup>22</sup> Bu

<sup>9</sup> Andre Martnet, *İşlevsel Genel Dilbilim*, çev: Berke Vardar (İstanbul: Multilingual Yayınları, 1998), 13.

<sup>10</sup> A. Sumru Özsoy vd., *Genel Dilbilim – II* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Web Ofset, 2013), 91-92.

<sup>11</sup> Zeynel Kıran - Ayşe Eziler Kıran, *Dilbilime Giriş* (Ankara: Seçkin Yayınları, 2006), 110-122.

<sup>12</sup> Ahmet Kocaman, *Dilbilim Temel Kavramlar Sorunlar Tartışmalar* (Ankara: Dil Derneği Yayınları, 2006), 9.

<sup>13</sup> Kocaman, *Dilbilim Temel Kavramlar*, 11.

<sup>14</sup> Türkçe Bilgi, “<https://www.turkcebilgi.com/dilbilim/>” (Erişim Tarihi: 01.11.2021).

<sup>15</sup> Kıran - Eziler Kıran, *Dilbilime Giriş*, 19.

<sup>16</sup> Mehmet Aydın, *Dilbilim El Kitabı* (İstanbul: 3F Yayınları, 2007), 19; Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil -Ana Çizgileriyle Dilbilim* (Ankara: TDK Yayınları, 2007), 16.

<sup>17</sup> Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 16.

<sup>18</sup> Aydın, *Dilbilim*, 21.

<sup>19</sup> Berke Vardar, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Multilingual Yayınları, 2002), 74.

<sup>20</sup> De Saussure, *Cours de Linguistique Generale/Genel Dilbilim Dersleri*, 36.

<sup>21</sup> Kocaman, *Dilbilim Temel Kavramlar*, 11.

<sup>22</sup> Ali Abdolvâhid el-Vâfi, *İlmü'l-luğa* (Mısır: Nehdat-u Mısır, 2004), 8-11; Kıran-Kıran, *Dilbilime Giriş*, 237.

dalların en önemlilerinden biri de metinlerin oluşturulması, açıklanması ve yorumlanması hakkında öne sürülen ve çalışmamızı da yakından ilgilendiren metindilbilimdir.<sup>23</sup>

## 2. Metindilbilimin Tanımı, Amacı ve Doğuşu

Metindilbilim, “Dili, cümlelerarası bağlantıları temel alarak inceleyen, dil kullanımını metin üretme olarak gören, metinleri bir bütünlük içinde ele alan dilbilim dalı” olarak tanımlanmaktadır.<sup>24</sup> Arap dilinde genellikle *ilmu lisâniyyati'n-nass* (علم لسانيات النص) terimiyle ifade edilen metindilbilim için *ilmu lügati'n-nass* (علم لغة النص), *ilmu lügati'n-nassi* (علم اللغة النصي), *nahvü'n-nass* (نحو النص), *ilmu'n-nass* (علم النص), *tahlîlü'l-hitâb* (تحليل الخطاب) vb. terimler de kullanılmıştır.<sup>25</sup> Metindilbilim, yazılı veya sözlü olan bir metni metin yapan, metnin oluşturulmasında kullanılan iç yahut dış yapıyı, zihinde daha kalıcı ve anlaşılır kılmayı sağlayan nitelik ve prensipleri tespitiye çalışan bir bilim dalıdır.<sup>26</sup> Metindilbilimin amacı ise, “metinlerin yapılarını, yani dilbilgisel ve içeriksel kurgulanış biçimlerini ve bildirişimsel işlevlerini ortaya çıkarmak ve uygulamalı örneklerle göstermektir.”<sup>27</sup> Böylelikle metindilbilim, herhangi bir metnin inşasının genel şart ve kurallarını tasvir etmeye ve bunların metnin anlaşılması için taşıdığı önemi ortaya koymaya çalışır. Metindilbilim, metne önem verir ve inceleme konusu yaptığı metnin yapısından hareketle onu bağlaşıklık ve bağdaşıklık açısından inceler.<sup>28</sup> Bu itibarla metindilbilim kısaca, *metinlerin bütünsellik bağlamında incelenmesini konu edinen bilim dalı* şeklinde tanımlanabilir. Çünkü metindilbilim, bir metni oluşturan kelime veya söz gruplarını tek tek incelemek yerine, metni oluşturan birimler arasındaki bağlantıları ortaya koyarak söz konusu metni bütünsel bir bakış açısıyla inceleyip açıklamaya çalışır.

Dilbilim alanı özellikle XX. yüzyıldan sonra seyrini değiştirmiş, tümceyi esas alan çalışmalardan ziyade tümce üstü çalışmalara yönelmiştir. Klasik dilbilimde olduğu gibi tek tek cümleleri incelemek yerine metinleri bütüncül bir bakış açısıyla ele alan teoriler üretmiştir.<sup>29</sup> Böylece modern dilbilim incelemelerinde artık tümce ötesi çalışmalara gidilmiş, iletişimin yalnızca tümcelerle değil, yapısal ve anlamsal olarak birbirleriyle ilişkili tümcelerden oluşan metinler vasıtasıyla gerçekleşeceği anlayışı kabul edilmiştir.<sup>30</sup> Amerikan dilbilimci Zellig Harris (1909-1992), “*Discourse Analysis*” (Söylem Çözümlemesi) isimli çalışmasıyla, metnin en büyük dil birimi olarak kabul edilmesi gerektiğini ifade eden ilk dilbilimci olup, dilin dağınık kelime veya tümcelerden ziyade ‘bağımlı bir söylem’ şeklinde kullanıldığını belirtmiş ve dilin, gerçekte cümlelerle sınırlandırılmış şekilde değil, söylemler biçiminde kullanıldığını belirtmiştir. Z. Harris (1909-1992), tümce çözümlemesi ifadesi yerine *Discourse Analysis* terimini kullanmak suretiyle tümce üstü dil araştırmalarında büyük bir adım atmıştır.<sup>31</sup> İşte Harris’in ortaya attığı bu düşünce ve başka dilbilimcilerin de bu düşünceyi destekleyerek katkıda bulunmasıyla dilbilim seyrini değiştirmiş, tümceyi esas alan çalışmalardan ziyade tümce ötesini esas alan düşünceye yönelmiş ve metinleri bir bütün olarak ele alan teoriler üretmiştir.

<sup>23</sup> Dilbilimin diğer dalları için bk. Vardar, *Dilbilim terimleri sözlüğü*, 12, 18, 40, 51, 96, 182, 184; TDK, *Sözlük* (Ankara: TDK Yayınları, 1949), 163; Mehmet Hengirmen, *Dil bilgisi ve Dilbilim Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Engin Yayınları, 1999), 27, 71-72, 316, 339-340; Kâmile İmer vd., *Dilbilim Sözlüğü* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2011), 230.

<sup>24</sup> Hengirmen, *Dil bilgisi*, 276.

<sup>25</sup> İmâran Melike - Bû Suveyra Vesîle, *el-İttisâk ve'l-insicâm fi sûratil-Mücâdele: Dirâsetün fi dav'i lisâniyyâti'n-nass*, (Beçâye: Abdurrahman Mîra Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016/2017), 22.

<sup>26</sup> Yusuf Alan, *Lisan ve İnsan* (İzmir: TÖV Yayınları, 1994), 62.

<sup>27</sup> Canan Ayata Şenöz, *Metindilbilim ve Türkçe* (İstanbul: Multilingual Yayınları, 2005), 22-23.

<sup>28</sup> Melike - Vesîle, *el-İttisâk ve'l-insicâm*, 23.

<sup>29</sup> Akşit, “Kur'an-ı Kerim'in Bazı Ayetlerinde Zamir Gelmesi Gereken Yerde İsmi Getirilmesi ve Bunun Nedenleri”, 52.

<sup>30</sup> Torusdağ - Aydın, *Metindilbilim*, 67.

<sup>31</sup> Leyla Subaşı Uzun, *Orhon Yazıtlarının Metindilbilimsel Yapısı* (Ankara: Simurg Yayınları, 1995), 18.

1970'li yıllardan itibaren dilbilimin ayrı bir dalı olarak ortaya çıkan ve metinlerin oluşturulmasında tümce ötesi dil birimleri arasındaki ilişkilerin incelenmesini esas alan metindilbilime ilişkin incelemelerde, birer birer metinlerdeki tümceler değil; metinleri oluşturan dilsel yapılar arasındaki bağıntularla bir bütün olarak metnin yapısı ve işlevi önem kazanmıştır. Metinleri bu anlayışla ele alan metindilbilim, birbirinden farklı metin türleri arasındaki çeşitli işlevsel ve yapısal özellikleri belirlemeye çalışarak, metinler ile bu metinlerin gönderimde buldukları olgular arasındaki bağları araştırma konusu yapar. Böylelikle metinlerin çok katmanlı anlamsal yapılarını tespit eder.<sup>32</sup> Metindilbilim ile birlikte artık geleneksel dil bilgisinin tümce ve kelimelerle sınırlı olan çerçevesinin dışına çıkmış ve temel dil birimi 'metin' olmuştur. Diğer bir ifadeyle, parçacı yaklaşımdan bütüncül anlayışa geçilmiş ve metni oluşturan dil birimleri arasındaki bağlantıların tespiti yoluyla bir bütün olarak metnin yapısı ve işlevi önem kazanmıştır. Metindilbilim, tümce ötesi dil çalışmalarının esasını teşkil eden dilsel üst yapıları bütüncül bir bakış açısıyla ele alarak kendisine çalışma konusu yapan dilsel bir çalışma sahası olarak günümüzde de gelişimini sürdürmektedir.<sup>33</sup>

### 3. Metinsellik Ölçütleri (معايير النصية)

Metinsellik, bir metni metin yapan birimlerin meydana getirdiği bütündür.<sup>34</sup> Bir tümce dizisinin metin olabilmesi için birtakım ölçütlere sahip olması gerekmektedir. Metindilbilim açısından metinsellikten söz edebilmek için yedi tür ölçüt ileri sürülmüştür.<sup>35</sup> Bu ölçütlerden herhangi biri metinde yer almaz ya da yetersiz olursa o metnin, bildirişim özelliğini ve iletişimsel fonksiyonunu kaybetmesi söz konusudur.<sup>36</sup> Çünkü metin, metinselliğin bu ölçütlerini ihtiva eden iletişimsel bir oluşumdur. Bir metni metin yapan bu ölçütler şunlardır: *Bağlaşıklık* (Cohesion/الاتساق), *bağdaşıklık/tutarlılık* (coherence/الانسجام), *amaçlılık* (intentionality/القصدية), *kabul edilebilirlik* (acceptability/التقبولية), *bilgisellik* (informativity/الاعلامية), *durumsallık* (situationality/الموقفية), *metinlerarasılık* (intertextuality/التناسق).<sup>37</sup> Bu ölçütlerden 'bağlaşıklık' ve 'bağdaşıklık/tutarlılık' metin merkezli, diğerleri de kullanıcı veya bağlam merkezlidir.<sup>38</sup> Çalışmayla ilgili olması sebebiyle bu ölçütlerden yalnızca bağlaşıklık üzerinde durulacaktır.

### 4. Bağlaşıklık (الاتساق)

Bağlaşıklık, doğrudan metnin yüzey yapısıyla ilgili olup<sup>39</sup> herhangi bir metnin yüzeyindeki dilbilgisel öğeler arasındaki anlamsal bağlantıların nasıl kurulduğuyula ilgili metindilbilimsel ölçüttür.<sup>40</sup> Bu bakımdan bağlaşıklık, metinleri oluşturan söz birimleri ve cümlelerin oluşturulması, zamirlerin kullanımı,<sup>41</sup> sözcük, söz dizim vb. konuları kapsayan, cümlelerin dilsel bir bütünlük oluşturacak şekilde birbirlerine eklenerek bir metin oluşmasını sağlayan ve metin içi bağlantıları

<sup>32</sup> Torusdağ-Aydın, *Metindilbilim*, 38.

<sup>33</sup> Bülent Özkan, "Metindilbilimi, Metindilbilimsel Bağdaşıklık ve Haldun Taner'in 'Onikiye Bir Var' Adlı Öyküsünde Metindilbilimsel Bağdaşıklık Görünümleri", *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 13/ 1, (Haziran 2004), 168.

<sup>34</sup> Özsoy vd., *Genel Dilbilim-II*, 156.

<sup>35</sup> R. Alain de Beaugrande – W. Ulrich Dressler, *Introduction To Text Linguistics*, (London: Longman Linguistics Library, 1981), 113.

<sup>36</sup> Torusdağ-Aydın, *Metindilbilim*, 16; Muhlise Coşkun Ögeyik, *Metinlerarasılık ve Yazın Eğitimi* (Ankara, Anı Yayınları, 2008), 12.

<sup>37</sup> Beaugrande-Dressler, *Introduction To Text Linguistics*, 113; Torusdağ-Aydın, *Metindilbilim*, 16.

<sup>38</sup> Özsoy vd., *Genel Dilbilim-II*, 156; Torusdağ-Aydın, *Metindilbilim*, 16.

<sup>39</sup> Torusdağ-Aydın, *Metindilbilim*, 17.

<sup>40</sup> Karataş, *Söylembilim ve Arapça*, 33; Ögeyik, *Metinlerarasılık*, 18.

<sup>41</sup> Karataş, *Söylembilim*, 33.

kuran dille ilgili özelliklerin tümüdür.<sup>42</sup> Nitekim bağlaşıklık ölçütü, metni oluşturan tümcelerini birimlerini hem dilbilgisel hem de sözcüksel açıdan iki yönlü olarak birbirine bağlamaktadır.<sup>43</sup> Böylelikle tümceler bütünsel bir yapı oluşturarak metinsel ve iletişimsel bir özellik kazanır. Bağlaşıklık olgusu, metindeki bir tümceyle onun yorumlanması için lâzım olan diğer bir tümce veya öge arasında anlamsal bir ilişki kurar.<sup>44</sup> Dolayısıyla bağlaşıklık, herhangi bir metnin yüzey yapısında görülen dilsel özellikler olup, metni oluşturan parçalar arasındaki dilbilgisel bağlantılar bu ölçütü sağlanmaktadır. Başka bir ifadeyle bağlaşıklık, metinlerin somut ve yüzeysel yapısıyla ilgilenen metindilbilimsel bir ölçüttür. Metindilbilime göre, metinlerin yüzey yapısında görülen bağlaşıklık olgusu, çeşitli dilbilgisel araç ve sözcüksel bağlantıyla sağlanmaktadır.<sup>45</sup> Metinlerde bağlaşıklığı sağlayan ögeler (elements of cohesion/ أدوات الاتساق) şunlardır:<sup>46</sup>

- 1) Gönderim (الإحالة)
- 2) Değiştirim (الاستبدال)
- 3) Eksilteli Yapı (الحذف)
- 4) Bağlama Edatları (أدوات الربط)
- 5) Sözcüksel Bağlaşıklık (الاتساق المعجمي)<sup>47</sup>

Biz bu ögelerden yalnızca çalışmamızın konusuyla ilgili olan sözcüksel bağlaşıklık üzerinde duracağız.

#### 4.1. Sözcüksel Bağlaşıklık (الاتساق المعجمي)

Metinlerde bağlaşıklığı sağlayan bir öge olarak sözcüksel bağlaşıklık, diğer bağlaşıklık ögelerinin tamamından farklılık arz eder. Diğer bağlaşıklık ögelerinde varsayan ya da varsayılan bir unsur söz konusudur. Ancak sözcüksel bağlaşıklıkta böyle bir durumdan söz etme imkânı olmadığı gibi, metindeki unsurlar arasında bağlantı sağlayan biçimsel-dilbilgisel herhangi bir araçtan da bahsedilemez.<sup>48</sup> Bu öge, metinlerin küçük ölçekli yapısında yer alan sözlüksel birimlerin kullanımıyla ilgili olup, büyük ölçekli yapıyı (bağdaşıklık) hazırlayan dilbilgisel düzenlemeleri içermektedir. Sözcüksel bağlaşıklık, en genel anlamıyla sözcüklerin tekrarı/yinelenmesi demektir. Fakat bu sözcükler aynı bağlamda kullanıldığından dolayı artık birbirleriyle ilişkili duruma gelmiş olmaktadır. Sözcüksel bağlaşıklığın başka bir şekli de birbirleriyle doğrudan bağlantılı olan sözcüklerin eşdizim oluşturmasıdır.<sup>49</sup> Diğer bir ifadeyle, “sözcüksel bağlaşıklık temelde metin tümcelerinde aynı ögenin tekrarı ve anlamsal olarak ilişkili ögelerin kullanımıyla sağlanan metin bağlarını içerir.”<sup>50</sup> Bu bakımdan sözcüksel bağlaşıklık, *tekrar/yineleme* (reiteration/التكرير) ve *eşdizim* (collocation/المصاحبة) olmak üzere iki alt başlıkta ele alınmıştır.<sup>51</sup> Sözcüksel bağlaşıklığın daha iyi anlaşılabilmesi için biz *tekrar/yineleme* (reiteration/التكرير) ögesine kısaca değinip ardından eşdizim konusunu detaylı olarak ele alacağız.

<sup>42</sup> Torusdağ-Aydın, *Metindilbilim*, 17.

<sup>43</sup> Özsoy vd., *Genel Dilbilim-II*, 156.

<sup>44</sup> Özsoy vd., *Genel Dilbilim-II*, 156.

<sup>45</sup> Halliday - Hasan, *Cohesion in English*, 4-6; Torusdağ-Aydın, *Metindilbilim*, 68.

<sup>46</sup> Bağlaşıklık ögelerinin tasnifi konusunda birbirinden farklı sınıflandırmalar yapılmıştır. Ancak biz bağlaşıklık ögelerini tasnif ederken M.A.K. Halliday ve R. Hasan'ın ortak çalışması olan “Cohesion in English” isimli eserde yer alan sınıflandırmayı tercih ettik. bk. Halliday-Hasan, *Cohesion in English*, 6.

<sup>47</sup> Halliday-Hasan, *Cohesion in English*, 6.

<sup>48</sup> Muhammed Hattâbî, *Lisâniyyâtü'n-nass: Medhalün ilâ insicâmi'l-hitâb* (Beyrut: el-Merkezu's-sekâfiyyü'l-arabî, 1991), 24.

<sup>49</sup> Torusdağ-Aydın, *Metindilbilim*, 72-73.

<sup>50</sup> Özsoy vd., *Genel Dilbilim-II*, 161.

<sup>51</sup> Halliday-Hasan, *Cohesion in English*, 288.

#### 4.1.1. Tekrar/Yineleme (التكرير)

Tekrar/yineleme, metinde yer alan herhangi bir unsurun bire bir tekrarı; eş, yakın veya zıt anlamlısının tekrarı ya da sözcüklerin genel anlamlı kavramlarla tekrarı şeklinde gerçekleşir.<sup>52</sup> Kalem Sûresi'nin 7. âyetinde iki defa zikredilen (أعلم) ism-i tafdili bire bir tekrara; aynı sûrenin 34. âyetindeki (الْمُتَّقِينَ) ile 50. âyetinde yer alan (الصَّالِحِينَ) kavramları yakın yakın anlamlı tekrara; 35. âyetinde bulunan (الْمُسْلِمِينَ) ve (الْمُحْرِمِينَ) sözcükleri de zıt anlamlı tekrara örnek verilebilir (bk. Kalem Sûresi, 68/7, 34, 35, 50).

#### 4.1.2. Eşdizim (المصاحبة)

Metinlerde sözcüksel bağlaşıklık temin eden unsurlardan biri de eşdizimsel örüntülerdir.<sup>53</sup> Eşdizim yoluyla metindeki sözcükler arasında anlamsal yönden uyum sağlanmaktadır. Bu öge metinlerin üretiminde de önemli bir işleve sahiptir.<sup>54</sup> Nitekim metinlerin oluşumunun sözcüklerle değil, eşdizimli yapılarla temin edildiği belirtilmektedir.<sup>55</sup> Eşdizim kavramı İngilizce'de *collocation* terimiyle ifade edilmektedir. Arapça'da ise, ilgili kavramın karşılığı hususunda bir görüş birliği yoktur.<sup>56</sup> Arapça'da eşdizime karşılık olarak المصاحبة, التلازم, التضام, قيود التوارد, الاقتران اللفظي kavramları kullanılmaktadır. Arapça kaynaklarda bunlardan en çok öne çıkanی المصاحبة terimidir.<sup>57</sup>

Eşdizim, bir dilbilim kavramı olarak ilk defa 1750 yılında Amerikalı dilbilimci Zellig Sabbettai Harris tarafından, sözcüklerin dizimine dair çizgisel oluşum özelliği şeklinde kullanılmıştır.<sup>58</sup> Berke Vardar Eşdizimlilik terimini, "İki ya da daha çok sayıda dil biriminin genellikle aynı dizimlerde yer alması" diye tarif etmektedir.<sup>59</sup> Başka bir tanımlamaya göre eşdizim, aynı bağlamda aynı kavram alanına ait söz birimlerini kullanarak birbiriyle bağlantılı cümleler oluşturmaktır.<sup>60</sup> Halliday ve Hasan ise "bir metinde sözcüklerin birlikte bulunma eğilimi" şeklinde bir tanım yapmaktadırlar.<sup>61</sup> Eşdizim terimini tanımlama çabalarının temel ortak noktası, eşdizimin en az iki sözcükten oluşması ve bu söz birimleri arasında anlamsal açıdan bağlantı olmasıdır.<sup>62</sup> Günümüzdeki tanımlamalara en yakın tanım olarak<sup>63</sup> eşdizim, Palmer tarafından "yalın sözcüklerden daha fazlası olan sözcük birliktelikleri" şeklinde ifade edilmiştir.<sup>64</sup> Tüm bu açıklamalardan hareketle eşdizim, 'birbirleriyle sıkça kullanılan ve aralarında anlamsal bağ bulunan sözcük birlikteliklerinin oluşturduğu yapılar' şeklinde tanımlanabilir. Böylece

<sup>52</sup> Detaylı bilgi ve örnekleri için bk. Halliday-Hasan, *Cohesion in English*, 288, 291; Hattâbî, *Lisâniyyât*, 24-25; Torusdağ-Aydın, *Metindilbilim*, 78, 84.

<sup>53</sup> Özsoy vd., *Genel Dilbilim-II*, 162.

<sup>54</sup> Akşit, "Abdullah b. Revâha'nın Hz. Hamza'nın Şehadetine İlişkin Şiirinde Bağlaşıklık Ögeleri", *Balikesir Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, 5/ 1, (Haziran 2019), 147.

<sup>55</sup> Neticeyi Tayyibe Eken, "Eşdizimlerin Saptanmasına ve Betimlenmesine Yönelik Kuram ve Yaklaşımlar", *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 13/33, (Nisan 2016), 31.

<sup>56</sup> Daşkiran, "Arap Dilinde Eşdizim ve Arapça Sözlüklerde Eşdizim Sorunu" 2.

<sup>57</sup> Muhammed Ebu'l-Ferec, *el-Me'âcimu'l-'arabiyye fi dav'id-dirâsâti 'ilmi'l-luga* (Beyrût: Dârü'n-nehdati'l-'arabiyye, 1966), 111.

<sup>58</sup> Harold Palmer, *Second Interim Report on English Collocations* (Tokyo: The relationship between reading comprehension and second language development in a comprehension-based ESL program, 1933, 9-29).

<sup>59</sup> Vardar, *Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, 94-95.

<sup>60</sup> Şükran Dilidüzgün, *Türkçe Öğretiminde Metindilbilimsel Bağlamda Uygulanmalı bir Yaklaşım* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 78.

<sup>61</sup> Halliday-Hasan, *Cohesion in English*, 284-286.

<sup>62</sup> Neticeyi Tayyibe Eken, *Anlatı Metinlerinde Sözcük Birliktelikleri: Türkçe Üzerine Eğitim-Öğretim Ortamları Hedefli Gözlemler*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 90.

<sup>63</sup> Eken, *Anlatı Metinlerinde Sözcük Birliktelikleri: Türkçe Üzerine Eğitim-Öğretim Ortamları Hedefli Gözlemler*, 30.

<sup>64</sup> Palmer, *First Interim Report on Vocabulary Selection* (Tokyo: ESL program, 1931), 4.



bir sözcük diğerine eşdizimsel örüntüleme (aynı kavram alanında kullanılma) yoluyla bağlanarak metindeki sözcüksel bağlaşıklığın oluşumuna katkı sağlar.<sup>65</sup>

Eşdizimsel yapılar sözcüklerin anlamını belirlemede de önemli bir işleve sahiptir. Türkçe’de sıkça kullanılan “*eli açık*”, “*eli sıkı*”, “*eli uzun*” ifadelerinde “*el*” sözcüğü, sıklıkla kullanıldığı kelimelerle eşdizim oluşturmakta ve birliktelik oluşturduğu sözcüğe göre de anlamı değişmektedir. Bunların yanı sıra Türkçe’deki “*temiz kalpli*”, “*katı yürekli*”, “*ağırbaşlı*”, “*kalp kırmak*”, “*tepesi atmak*”, “*sıkboğaz etmek*”, “*yan çizmek*” vb. ifadeler de eşdizimli yapılardan meydana gelmektedir.<sup>66</sup> Örnek olarak verilen tüm bu sözcük grupları birden fazla kelimedenden oluşsa da aynı dizimde yer aldıkları ve birliktelik oluşturdukları için artık tek bir parça haline gelmiştir. Eşdizimli yapılar bu şekildeki veciz ve anahtar kelimelerle metinlerde anlamsal ilişkiler kurarak bağlaşıklığa katkı sağlamaktadır. Eşdizimsel yapılarda sözcüklerin birlikteliği kadar dizilişleri de önem arz etmektedir. Zira söz konusu sözcüklerin dizilişi bozulduğunda ana dilini konuşan kişiye doğal gelmeyecektir. Örneğin Türkçe’deki “gece gündüz” eşdizimi, Arapça’da “ليلًا ونهارًا”, İngilizce’de de “day and night” şeklinde aynı sıralamayla kullanılmaktadır.<sup>67</sup> Diğer taraftan eşdizim oluşturan sözcüklerin yerine onların eş veya yakın anlamlıları kullanılamaz, bu bir dil hatası olur. Örneğin “ارتكاب الجريمة - suç işlemek” eşdizimindeki “ارتكاب” sözcüğü yerine “فعل” ifadesini koymak isabetli bir kullanım olmaz. Bu örnekten de anlaşılacağı üzere, eşdizimsel yapılar arasındaki birliktelik rastgele olmayıp, anlamsal ve gramatikal açıdan aralarında bir iş birliği vardır.<sup>68</sup>

Halliday ve Hasan “*Cohesion in English*” (İngilizce’de Bağlaşıklık) adlı ortak çalışmalarında, aralarında bir ilişki olmadığı halde sıklıkla bir arada kullanılan sözcüklerin bir işlevi olarak eşdizimlilik olgusunu, yüzeysel bağlaşıklık düzeneklerinin alt bir grubu olarak ele almaktadırlar.<sup>69</sup> Onlar bazı eşdizimsel birliktelikleri şöyle örneklendirmişlerdir: *ıslak-kuru*, *erkek-kız*, *emir-itaat*, *gülümseme-şaka*, *çaba-başarı*, *hasta-doktor*, *kral-kraliyet*, *gökyüzü-günüşiği* vb.<sup>70</sup> Verilen bu eşdizim çiftlerinin bir kısmında zıt yapılarla oluşmuş bir ilişki (erkek-kız), bir kısmında üst kavram-alt kavram ilişkisi (gökyüzü-günüşiği), bazılarında çağrışım ifade eden ilişki (hasta-doktor), bazılarında da neden-sonuç ilişkisi (çaba-başarı) bulunduğu görülmektedir. Buna göre, aynı kavram alanından olabildiği gibi farklı kavram alanına ait sözcükler arasında da çağrışımsal bir ilişki oluşabilmekte ve aynı bağlamlarda bir arada sıklıkla kullanılabilirlerdir.<sup>71</sup>

Eşdizim oluşturan yapıların sınıflandırılmasında dilbilimsel açıdan anlam temelli, sıklık temelli ve karma şeklinde üç farklı yaklaşım söz konusudur.<sup>72</sup> Ancak bu yaklaşımlardan yola çıkarak Arapça metinlerdeki eşdizimli yapıları tasnif ve tespit etmek mümkün gözükmemektedir. Zira devasa bir sözcük hazinesine sahip olan Arap dili, buna bağlı olarak çok sayıda eşdizimsel yapıya da sahiptir. Dolayısıyla Arapça’da hangi sözcüklerin birbirleriyle sıkça kullanıldığını ve birliktelik oluşturduğunu tespit etmek güçtür. Bu nedenle Arap dilinin genel yapısını ve özelliklerini dikkate alarak eşdizim oluşturan yapıları biçimsel özelliklerine göre tasnif etmek daha uygun görünmektedir. Bu sınıflandırmada eşdizimsel yapılar, eşdizimi oluşturan parçaların şekli/biçimsel özelliklerine ve

<sup>65</sup> Torusdağ-Aydın, *Metindilbilim*, 92.

<sup>66</sup> Daha fazla örnek için bk. Eken, *Anlatı Metinlerinde Sözcük Birliktelikleri*, 91-94.

<sup>67</sup> Hakkı Suçın, *Çeviribilim Öteki Dilde Var Olmak* (İstanbul: Multilingual Yayınları, 2007), 127.

<sup>68</sup> Şeyma Gülsüm Önder, *Arap Dilinde Eşdizim*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 6.

<sup>69</sup> Halliday-Hasan, *Cohesion in English*, 284-286; Ayrıca bk. Eken, *Anlatı Metinlerinde Sözcük Birliktelikleri*, 32.

<sup>70</sup> Bkz. Halliday-Hasan, *Cohesion in English*, 284-286.

<sup>71</sup> Eken, *Anlatı Metinlerinde Sözcük Birliktelikleri*, 32.

<sup>72</sup> Bu yaklaşımlar için bk. Eken, *Anlatı Metinlerinde Sözcük Birliktelikleri*, 51-85.

sözcük türüne göre tasnif edilir.<sup>73</sup> Böylece Arapça metinlerdeki eşdizimleri tespit etmek isteyen bir araştırmacı, -aşağıda zikredeceğimiz- biçimsel özelliklerden hareketle eşdizimli yapıları daha rahat ve kolay bir şekilde tespit etme imkânı bulacaktır. Bu yapılar (Arapça'da) genel olarak isim-sıfat ( ثقة عمياء - aşırı güven), fiil-isim ( يستل سيفاً – kılıç çekti) ve tamlama ( هجرة العقول – beyin göçü) şeklindeki yapılarda gelir.<sup>74</sup> Eşdizim oluşturan yapılarla ilgili tasnif türlerinden bazılarını maddeler halinde şöyle sıralamak mümkündür:

**1) İsim+Atıf Harfi+İsim (veya ma'tûf aleyh+ma'tûf):** (gök ve yer) السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ, (gece ve gündüz) اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ, (namaz ve zekât) الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ, (kör ve gören) الْأَعْمَى وَالْبَصِيرِ, (karanlıklar ve aydınlık) الظُّلُمَاتِ وَالنُّورِ, (diriler ve ölümler) الْأَمْوَاتِ وَالْأَمْوَاتِ (doğu ve batı) vb.

**2) Fiil+ (Fâil)+Mef'ûl:** (Bir ecel/süre tayin etti) فَضَّلَ بِأَجَلٍ, (Baskın yaptı, Saldırdı, Savaş açtı) gibi.

**3) Fiil+(Fâil)+Mef'ûl+Muzâfun İleyh:** (Kendi eceliyle öldü) مَاتَ حَتْفَ أَنْفِهِ, (Şefkatli davrandı) حَفِظَ حَنَاحَهُ, (Adağını yerine getirdi, Verdiği sözü tuttu, Öldü) قَضَى نَحْبَهُ, (Büyük bir ihtimamla karşıladı) gibi.

**4) Mevsûf+Sıfat:** (sağlam kulp) الْعَزُودُ الْوُثْقَى, (Yazılmış bir süre) كِتَابًا مُؤَجَّلًا, (Güzel sabır) صَبْرًا جَيِّدًا, (Dosdoğru yol) الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ, (Büyük hac) الْحَجُّ الْكَبِيرُ, (Eski ev/Ka'be) vb.

**5) Muzâf+Muzâfun İleyh (İsim Tamlaması):** (Ev halkı) أَهْلَ الْبَيْتِ, (Kitâbın esası/Levh-i mahfûz) أَسْحَابَ الْجَنَّةِ, (Cennet ehli) أَصْحَابَ الْحَوْتِ, (Balığın arkadaşı) أَصْحَابَ الْفِيلِ, (Öncekilerin masalları) أَصْحَابُ الْأَوْلِيَانِ, (Yeni, Taze, Çiçeği burnunda) حَدِيثٌ عَيْدٍ vb.

**6) Fiil+Câr-Mecrûr+Muzâfun İleyh:** (Kibirlendi, yüz çevirdi, uzaklaştı, yan çizdi) تَأْتَى بِجَانِبِهِ, (Ne iyi işitirler) vb.

**7) Fiil+Harf-i cer:** (Alay etti) سَخَّرَ مِنْ, (Övündü) تَفَاخَّرَ بِ, (Nimet verdi) أُنْعَمَ عَلَى, (İmân etti, inandı) أَمَرَ بِ, (Yaptı, Yerine getirdi) قَامَ بِ, (Selam verdi) سَلَّمَ عَلَى gibi.<sup>75</sup>

**8) Harf-i cer+Mecrûr+Muzâfun İleyh:** (Çocukluğundan beri) مِنْذُ نِعْمَةٍ أَطْفَارِهِ, (Herkes, Hep beraber, İstisnâsız) gibi.

**9) Fiil+ (Fâil)+Hâl:** (Secdeye kapandılar) خَرُّوا سُجَّدًا, (Yere yıkıldı) gibi.

**10) Fiil +(Fâil)+Fiil +(Fâil):** (İşittik ve itaat ettik), سَمِعْنَا وَ أَطَعْنَا, (Yalanladı ve isyan etti) gibi.<sup>76</sup>

Arap dilindeki eşdizimsel yapıların tespiti için yapılan bu sınıflandırma, genel bir tasnif olup daha da zenginleştirilmesi mümkündür. Eşdizimler tespit edilirken, bunların sıklıkla bir arada kullanılan ve aralarında anlamsal ilişki bulunan sözcüklerden meydana gelmiş olmasına özellikle dikkat edilmelidir. Zira birliktelik oluşturan her bir yapının eşdizim oluşturduğu söylenemez.

<sup>73</sup> Akşit, "Abdullah b. Revâha'nın Hz. Hamza'nın Şehadetine İlişkin Şiirinde Bağlaşıklık Ögeleri", 148.

<sup>74</sup> Daşkaran, "Arap Dilinde Eşdizim ve Arapça Sözlüklerde Eşdizim Sorunu", 2.

<sup>75</sup> Harf-i cerlerle (ilgeçler) bileşik bir yapı oluşturan fiiller de eşdizimsel yapıların bir parçası olarak kabul edilmektedir. Çünkü söz konusu harf-i cerler, bu fiillerin ayrılmaz birer parçası haline gelmişlerdir. Bu harfler, fiillerin anlamını da etkilemektedir. Örneğin; رَغِبَ فِي "istemek, arzulamak" anlamına gelirken, رَغِبَ عَنْ "yüz çevirmek, istememek" anlamını ifade etmektedir.

<sup>76</sup> Bu tasnifler ve örnekleri hakkında detaylı bilgi için bk. Ferîd İvaz Haydar, "el-Musâhabetü'l-lafziyye fi ş'ri Şevki", *Mecelletü külliyyeti dâri'l-ülüm*, 33, (2004), 574-609. Benzer ve farklı tasnifler için ayrıca bk. Daşkaran, "Arap Dilinde Eşdizim ve Arapça Sözlüklerde Eşdizim Sorunu", 3; Önder, *Arap Dilinde Eşdizim*, 16-39.

## 5. Kalem Sûresi'ndeki Eşdizimler

Arap dilinde eşdizim oluşturan yapıların biçimsel özelliklerine göre tasnif edildiği yukarıda ifade edilmişti. Şimdi eşdizimlerin bu biçimsel temelli tasnifinden hareketle Kalem Sûresi'nde yer alan eşdizimler tespit edilmeye çalışılacaktır.

### 5.1. İsim Tamlaması Biçimindeki Eşdizimler

Sûrede isim tamlaması şeklinde geçen ilk eşdizim, 15. âyette yer alan “öncekilerin masalları” anlamındaki (اساطير الأولين) tamlamasıdır. Bu terkip birçok âyette aynı şekliyle yer almaktadır (bk. el-Enfâl 8/31; en-Nahl 16/24; el-Mü'minûn 23/83; el-Er'âm, 6/25). (اساطير) kelimesi, “yazmak” anlamına gelen (سَطَرَ) kök fiilinden türetilmiş çoğul bir kelime olup, müfredi “üstûr, üstûre, istâr, istîr” şekillerindedir. Bu da “bâtıl olan şeyler, doğru olmayan asılsız haberler, ilginç olaylar, uydurma hikâyeler” gibi anlamlara gelmektedir.<sup>77</sup> “الأولين” sözcüğüyle birlikte Kur'ân bağlamında “İslâm'dan önceki milletlerin yazdıkları masallar, hikâyeler” manâsını ifade etmektedir. Bu eşdizimin geçtiği âyetlerin hemen hepsinde Kur'ân-ı Kerîm'in ilâhî bir kitap olmadığını ileri süren Mekkeli müşriklerin Hz. Peygamber (s.a.s)'e yönelttikleri sözleri mahiyetinde aktarılmaktadır (bk. el-Furkân, 25/4-6; el-En'âm, 6/25; en-Nahl, 16/24). Onlar bu (esâtirü'l-evvelîn) söylemleriyle Kur'ân'ın Allâh kelâmı olmadığını, bir tür hurâfe yığını ve uydurulmuş bir yalan (!) olduğunu, Hz. Peygamber'in bunu, önceki milletlerden yardım alarak yazdığını, dolayısıyla Kur'ân'ın geçmişlerin masallarından ibaret olduğunu iddia ediyorlardı (bk. el-Furkân, 25/4-6). Görüldüğü üzere, Allah'ın emirlerini alaya alan ve Peygamberini asılsız iddialarla itham eden kafir ve müşriklerin mesnetsiz söylemleri bir eşdizim ile özetlenmekte ve bu iddiaları Kur'ân'ın çeşitli yerlerinde çürütülmektedir. Bu anahtar kavramla, inanmayanların karakteristik söylemleri özlü olarak aktarılmakta ve Kur'ân genelindeki ilgili ayetler arasında bağlaşıklık oluşmaktadır.

Eşdizim oluşturan bir başka tamlama da 17. âyette geçen (أصحاب الجنة) terkidir. Bu eşdizim, Kur'ân-ı Kerîm'de Kalem Sûresi dışında 12 âyette geçmekte olup, bunların hepsinde de “ölümden sonraki ebedî mutluluk yeri olan cennet ehli” anlamında kullanılmıştır (bk. Yûnus, 10/26; el-A'râf, 7/42-44; el-Ahkâf, 46/14; el-Haşr, 59/20). Fakat Kalem Sûresi'ndeki (الجنة) sözcüğü, lügat anlamıyla kullanılmış olup “bitki ve ağaçlarıyla toprağı örten bahçe”<sup>78</sup> demektir. Buna göre sûredeki bu terkip “bahçe sahipleri” anlamındadır. Bu eşdizimle, geçmiş dönemlerde yaşamış ve kendilerine ait verimli bir bahçeleri olan, hasat vakti geldiğinde fakirlerin payını kesen ve bahçenin mahsûlünü sabah erkenden gizlice devşirmeye yemin eden, ancak bu yeminlerine (“Allah izin verirse” gibi) bir kayıt da koymayan, bu sebeple bahçeleri bir afetle yok olan bazı kimselere işaret edilmektedir.<sup>79</sup> Söz konusu eşdizim yoluyla dikkatler bir noktaya çekilmekte, müteakip ayetlerde de bu anahtar ifadenin içeriği detaylandırılmaktadır. Böylelikle söz konusu eşdizim sayesinde bu tarihi sahne adeta bir tamlama yoluyla tasvir edilmekte, ardından gelen ayetler için çatı kavram rolü üstlenerek konuyla ilgili ayetler arasında bütünsellik oluşturmakta ve sûrenin bağlaşıklığına katkı sağlamaktadır.

<sup>77</sup> Ahmet Hasan ez-Zeyyât vd., *el-Mu'cemü'l-vesît* (Kâhire: Mücme'ü'l-lügati'l-arabiyye, 1960), 1-2, 478; er-Râğıb el-Esfehânî, *el-Müfredât fî ğarîbî'l-Kur'ân*, (y.y., Mektebet-ü Nizâr Mustafâ el-Bâz, ts.), 2/306.

<sup>78</sup> M. Süreyya Şahin, “Cennet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/374.

<sup>79</sup> Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-te'vîl*, thk. Zekeriyâ Umeyrât (Bejrût: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 2014), 2/ 706; Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, thk. Mecdî Fethî es-Seyr (Kâhire: el-Mektebetü't-tevfikiyye, 2012), 2/534.

33. âyette yer alan “âhîret azâbı” anlamındaki (عَذَابُ الْآخِرَةِ) tamlaması da hem Kur’ân’da (er-Ra’d, 13/34; Tâhâ, 20/127) hem de hadislerde çokça geçen bir eşdizimdir.<sup>80</sup> Bu eşdizim, adı geçen bahçe sahiplerinin dünyada uğradığı felakete nazaran ahîret azabının daha şiddetli olacağını ifade etmekte, böylelikle muhatabı muhakeme ve mukayese yapmaya sevk etmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’in farklı sûrelerinde yer alan (عَذَابُ النَّارِ) “ateşin azabı” (el-Haşr, 59/3), (عَذَابُ الْحَرِيقِ) “yakıcı azab” (el-Enfâl, 8/50.), (عَذَابُ السَّعِيرِ) “çılgın ateşin azabı” (el-Hac, 22/4) tamlamaları da “azap” kelimesinin ortak olduğu benzer eş dizimlerdir. Dolayısıyla Kalem Sûresi’ndeki bu eşdizim, cehennem şiddetini anlatan bu azap türlerini de dolaylı yoldan hatırlatmaktadır.

Diğer bir eş dizim de 34. âyetteki (جَنَّاتِ النَّعِيمِ) ifadesidir. Birçok âyette geçen bu tamlama, üç âyette müfret (جَنَّةُ النَّعِيمِ), diğerlerinde ise cem’ (جَنَّاتِ) şekliyle yer almaktadır (bk. el-Mâide, 5/65; Yûnus, 10/9; el-Hac, 22/56; eş-Şuarâ, 26/85; Lokman, 31/8.). “نعيم” sözcüğü, maddî ve manevî açıdan insana mutluluk veren bütün güzellikleri ifade eden geniş bir kavramdır. Buna göre (جَنَّاتِ النَّعِيمِ) eşdizimi, “mutluluklarla dolu cennetler” anlamına gelir.<sup>81</sup> Bu eşdizim ile de âhîret ahvalinden olan cennetin güzellikleri ve içindeki nimetler belirtilmekte, bu açıdan söz konusu bu yapı, cennetle ilgili vasıfları özlü bir şekilde bildiren çatı bir kavram olmaktadır. Sûrenin 39. âyetinde yer verilen (يَوْمَ الْقِيَامَةِ) tamlaması da gerek Kur’ân’da (bk. Âl-i İmrân, 3/185; en-Nisâ, 4/87; el-Mâide, 5/36; el-En’âm, 6/12; el-A’râf, 7/32; en-Nahl, 16/92; es-Secde, 32/25.) gerekse hadislerde<sup>82</sup> sıklıkla kullanılan bir eşdizimdir. Dolayısıyla kıyâmet, ölüm sonrası hayat, cennet ve cehennem gibi ahîret ahvali ile ilgili konular eşdizimsel örüntülerle özlü bir şekilde ifade edilmiş, ayrıca dünyada isyana dalan inkârcıların uğrayacağı kötü akıbet ile inananlara verilecek mükâfatlar, birbirinin karşıtı olan anahtar kelimelerle (cennet-azap) ifade edilerek ayetler arası bağlaşıklık sağlanmıştır.

48. âyette ise (صَاحِبِ الْحُوتِ) eşdizimi yer almaktadır. “Balığın arkadaşı” anlamına gelen bu ifadeyle kastedilen kişi, Hz. Yunus (a.s)’dır. Kalem Sûresi’nde, Hz. Yûnus’un kavmine karşı öfkeye kapılıp sabırsızlık göstermesi eleştirilmekte, daha sonra Allah’ın inâyeti ve nimeti sayesinde içine düştüğü sıkıntıdan (balık tarafından yutulması) kurtulduğu bildirilmektedir. Bu âyette Hz. Peygamber (s.a.s)’e, kendisine verilen peygamberlik görevini sabır ve azimle yerine getirmesi emredilmekte, ardından Hz. Yûnus Paygambere atf yapılarak Rasûlullâh’a, aynı davranışa düşmemesi telkin edilmektedir. Görüldüğü üzere, Hz. Yûnus’un ibretlik kıssası “sâhibu’l-hût” eşdizimiyle zihin dünyasında canlandırılmakta, ardından da dîni tebliğ esnasında maruz kalınan zorluklar karşısında acele etmeyip sabırla mücadele edilmesi gerektiği hatırlatılmaktadır. Nitekim Hz. Yûnus kıssası söz konusu olduğunda genel olarak akla ilk gelen, onun bir balık tarafından yutulduğudur ki, söz konusu eşdizim de sûrede bu rolü üstlenerek bir kıssayı özlü bir şekilde zihinlere yerleştirmektedir. Başka bir sûrede de (el-Enbiyâ, 21/87) buna yakın bir anlam ifade eden (وَذَا النُّونِ) “Zennûn” (balık sahibi) ifadesi de Hz. Yûnus’a işarette bulunan benzer bir kullanımdır.

## 5.2. “Fiil+Harf-i Cer+Mecrur” Biçimindeki Eşdizimler

Sûrede bu türden yer alan ilk eşdizim 7. âyetteki (صَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ) cümlesidir. Genel olarak “Allâh’ın yolundan sapmak”, “hidâyetten ayrılıp bâtl ve sapık yollara girmek” gibi anlamlar ifade eden bu eşdizim Yüce Allâh’ın, dosdoğru yolu olarak tavsif ettiği “sırât-ı müstakîm” (el-Fâtîha, 1/6; el-Bakara, 2/213; Âl-i İmrân, 3/51; en-Nisâ, 4/175) çizgisinden sapmayı ifade eder. 16. âyetteki (سَيِّمُهُ عَلَى )

<sup>80</sup> Buhârî, “Talâk”, 28; “Şehâdât”, 21; Ebû Dâvud, es-Sünen, “Talâk”, 27.

<sup>81</sup> Bekir Topaloğlu, “Cennet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/376.

<sup>82</sup> Buhârî, “Vudû’”, 3.

(الْمُخْرَطُوم) cümlesi de bu kabilden bir eşdizimdir. “Yakında onun burnuna damga vuracağız” anlamına gelen bu cümlede, “burun” (الْمُخْرَطُوم) ifadesinin özellikle zikredilmesi oldukça anlamlıdır. Çünkü yüz bölgesinde, özellikle de burnun üzerinde bulunan herhangi bir darbe veya yara izi, göz önünde bulunan açık bir leke gibi durur ve karşı tarafa çirkin bir görüntü aksettirir. Âyette burnuna damga vurulacağı ifade edilen kişinin Velîd b. Muğîre olduğu ifade edilmekte ve onun Bedir savaşında burnuna bir yara darbesi aldığı ve daha sonra bu darbenin burnunda iz bıraktığı nakledilmiştir.<sup>83</sup> Bu eşdizimin mecâzi bir anlatım ifade ettiği de vurgulanmıştır. Buna göre söz konusu ifade, sahip olduğu güç ve zenginliği nedeniyle şımarıklık yaparak Allah, peygamber ve kitap tanımayan kimseleri Allah Teâlâ'nın son derece zelil ve perişan edeceğini, gurur ve kibrini kıracağını ifade etmektedir.<sup>84</sup> Bazı hadislerde geçen “burnu sürtülsün, perişan olsun” anlamındaki (رَغِمَ أَنفَهُ), yine Arap dilinde kullanılan “burnu kopasıcısı” (جَدَعَ أَنفَهُ), ifadeleri de “burun” (أَنْف) kelimesinin ortak olarak kullanıldığı ve mecâzî anlatım ifade eden benzer eşdizimlerdir.

25. âyetteki (وَعَدُوا عَلَىٰ خَرِيٍّ قَادِرِينَ) ifadesinde geçen ve “erkenden yola düşmek anlamını” içeren “غَدُوا” eşdizimi de fiil ve harf-i cerden oluşmaktadır. 22. âyette de (إِنِ اعْتَدُوا عَلَىٰ خَرِيٍّ كُمْ) aynı fiil, emir sığası üzere yine (على) cer harfiyle eşdizim oluşturmuştur.

42. âyette “iş ciddileşip paçalar sıvandı” anlamındaki (يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ) cümlesi de aynı türden bir eşdizimdir. Bu ifadede yer alan (كشَف) fiili, “perdeyi açmak, bir şeyin üzerindeki örtüyü kaldırmak”;<sup>85</sup> (سَاق) sözcüğü ise “bacak, baldır, incik” anlamlarına gelir. Bu bakımdan (يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ) deyimini, lafzi olarak “incikten/baldırdan açılır” anlamına gelmektedir. Bu şekilde lafzî anlamıyla geçtiği âyetler de (bk. en-Neml, 27/44) bulunmakla birlikte, bu deyimle daha ziyade önemli, güç ve ciddi bir işe girişilmesi yahut bir olayın iyice yaklaşması veya hakikatlerin tüm açıklığıyla ortaya çıkması kastedilmektedir.<sup>86</sup> Söz konusu âyette bu eşdizimle bilhassa kıyâmet gününde yaşanacak korku, dehşet ve sıkıntılar bir anahtar ifadeyle betimlenmektedir.<sup>87</sup> 41. âyetteki (فَلْيَأْتُوا بِشُرَكَائِهِمْ) cümlesinde de (أَتَى) fiili, (ب) harf-i cerriyle “fiil+harf-i cer+mecrûr” biçiminde bir eşdizim oluşturmuştur. Bu fiilin (ب) harfiyle kullanımı oldukça yaygın olup birçok âyette yer almaktadır (bk. el-Bakara, 2/23, 106; Hûd, 11/13; eş-Şuarâ, 26/89). 44. âyette bulunan (فَذَرِينِ وَمَنْ يَكْذِبْ بِحَدِّ الْحَدِيثِ) cümlesinde de (كَذَّب) fiili, (ب) harf-i cerriyle bu tarz bir eşdizim oluşturmuştur. (كَذَّب) fiilinin bu harf-i cerle kullanımı Kur’ân’da oldukça yaygındır (bk. el-Bakara, 2/39; el-Mâide, 5/10; el-En’âm, 6/157; Yûnus, 10/ 17; el-İsrâ, 17/59; el-Furkân, 25/11; et-Tîn, 95/7.).

Fiil+harf-i cer+mecrûr biçiminde gelen başka bir eşdizim de 51. âyetteki “O inkârcılar (...) seni gözleriyle devireceklermiş gibi bakar” (يُرِيظُونَكَ بِأَبْصَارِهِمْ) cümlesinde yer alan (رِيظُونَكَ بِأَبْصَارِهِمْ) ifadesidir. Bu eşdizim yoluyla, Hz. Peygamber (s.a.s.)’den Kur’an’ı dinleyen müşriklerin bakışları etkili oklara benzetilmiş, ona karşı duydukları kin, nefret ve kıskançlık gibi olumsuz duyguları adeta tasvir edilmiştir.<sup>88</sup> Nitekim müşrikler Hz. Muhammed’i gördükleri zaman, ona karşı duydukları nefret, düşmanlık ve kıskançlık nedeniyle onu gözleriyle oklayıp öldüreceklermiş gibi öfkeyle bakarlardı.<sup>89</sup>

<sup>83</sup> Beyzâvî, *Envârü’t-tenzîl*, II, s. 534; en-Nesefî, *Medâriku’t-tenzîl*, II, s. 706.

<sup>84</sup> Hayreddin Karaman vd., *Kur’ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsîr* (Ankara: DİB Yayınları, 2012), 5/431; Beyzâvî, *Envârü’t-tenzîl*, 2/ 534.

<sup>85</sup> Ali b. Muhammed es-Seyyid el-Cürçânî, *et-Ta’rîfât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Mînşâvî (Kâhire: Dârü’l-fadîle, ts.),154.

<sup>86</sup> Beyzâvî, *Envârü’t-tenzîl*, 2/537; Ebü’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki’tenzîl ve uyûni’l-ekâvil fi vucûhi’t-te’vil* (Beyrût: Dârü’l-ma’rife, 2009), 1132; Nesefî, *Medâriku’t-tenzîl*, 2/708-709.

<sup>87</sup> Ebu’l-Kâsım Muhammed b. Ahmed İbn Cüzeyy, *et-Teshîl li ulûmi’t-tenzîl* (Beyrût: Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye, 1995), 2/475.

<sup>88</sup> Karaman vd., *Kur’ân Yolu*, 5/439.

<sup>89</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1133; Beyzâvî, *Envârü’t-tenzîl*, 2/538; Nesefî, *Medâriku’t-tenzîl*, 2/710.

51. âyette yer alan (أَيُّزَلُّونَكَ بِأَيْصَارِهِمْ) deyiimi, onların bu ruhî ve psikolojik halini tasvir etmektedir.<sup>90</sup> Sûrede geçen bu âyetlerde fiiller, yaygın olarak birliktelik oluşturdukları cer harfleriyle içinde buldukları cümlelerin birimleri arasında anlamsal ilişkiler kurarak sûrenin bağlaşıklığına katkı sağlamıştır. Bu gruba giren eşdizimler daha ziyade içinde yer aldıkları ayet birimleri arasında anlamsal bağlantı kurarak bağlaşıklığı sağlamaktadır. Nitekim fiil veya fiilden türetilmiş isimlerle bileşik bir hâl alan harf-i cerler, içinde buldukları âyetlerin birimleri arasında hem şekilsel hem de anlamsal açıdan bağlantı kurarak sözcükler arasında bir köprü vazifesi üstlenmektedir.

### 5.3. “İsim+Harf-i Cer+Mecrûr” Biçimindeki Eşdizimler

Sûrede bu türden yalnızca bir eşdizim olup, 11. âyette geçen “laf taşımak” anlamındaki (مَشْرُؤًا) ifadesidir. “Nemîme” olarak adlandırılan ve Türkçe’de “koğuculuk” olarak da ifade edilen bu gayr-i ahlâkî davranış tarzı, “bozgunculuğa sebebiyet verecek tarzda bir topluluğun sözünü başka bir topluluğa taşımak” anlamına gelmektedir.<sup>91</sup> Bu eşdizim bir hadiste de (مَشْرُؤًا بِالتَّوْبَةِ) şeklinde fiil formatıyla geçmektedir.<sup>92</sup> Ayette yer alan (مَشْرُؤًا) ifadesi, “çokça yürüyüş yapan” anlamında mübalağa ifade eden bir ism-i fâil kalıbıdır. Bu açıdan bakıldığında, insanların arasında laf götürüp getirmek suretiyle bozgunculuğu ve ifsadı adeta meslek haline getiren ve gittiği her yerde başkalarının dedikodusunu yapan kimseler söz konusu eşdizim yoluyla vurgulu bir şekilde ifade edilmiştir. Bu tür eşdizimler de içinde buldukları ayet birimleri arasındaki bağlaşıklığın oluşmasına katkı sağlamaktadır.

### 5.4. “Mevsûf+Sıfat” (Sıfat Tamlaması) Biçimindeki Eşdizimler

Sûrede “mevsuf+sıfat” şeklinde iki tane eşdizim yer almaktadır. Bunlardan birincisi 3. âyette geçen (أَخْرَأَ غَيْرَ مَثُونٍ) eşdizimidir. Bu tamlama aynı lafızlarla Kur’ân’da birçok âyette zikredilmiştir (bk. Fussilet, 41/8; el-İnşikâk, 84/25; et-Tîn, 95/6). Kalem Sûresi dışındaki diğer âyetlerde, imân edip iyi davranışta bulunanlara vadedilen kesintisiz mükâfatı; Kalem Sûresi’nde ise, özellikle Hz. Peygamber’e verilen kesintisiz ödülü ifade etmektedir. Diğeri ise, 4. âyette yer alan (خُلُقٍ عَظِيمٍ) eşdizimidir. “Yüce ahlâk” anlamına gelen bu tamlama, Rasûlullâh (s.a.s)’in sahip olduğu Kur’ân ahlâkını bildirmektedir. (خُلُقٍ عَظِيمٍ) eşdizimi, Hz. Muhammed (s.a.s)’in -Mekkeli müşriklerin iddia ettiği gibi- kâhin veya mecnun değil, bilakis Allah’ın lutfuna mazhar olmuş üstün bir ahlâka ve yüksek bir kişiliğe sahip, bütün insanlık için her yönüyle mükemmel bir örnek ve güvenilir bir önder olduğunu göstermektedir.<sup>93</sup> Dolayısıyla sûrenin başında, müşrik veya kâfirlerin Hz. Peygamber’e yönelttikleri kâhin, mecnun vb. sıfatların asla onunla bağdaşmayacağı, aksine onun Allah’ın nimetleriyle donatıldığı, Kur’ân’ın öngördüğü yaşantıyı en mükemmel tarzda hayatına yansıtarak güzel bir örneklik ortaya koyduğu hususu, “خُلُقٍ عَظِيمٍ” eşdizimiyle özlü bir şekilde ifade edilmiştir. Ayrıca bu ifadeden sonra o inkarcılar hakkında zikredilen ve yüce ahlakla bağdaşmayan dalkavukluk, yalanlama, sürekli yemin etme, koğuculuk vb. kötü hasletler de zıtlık ilişkisi bağlamında bu eşdizimle ilişkilendirilebilir. Zira ahlak, iyi ve kötü ahlak şeklinde iki kısımda incelenmektedir. Kalem Sûresi’nde de ahlâk-ı hamide demek olan yüce ahlâk kavramı veciz bir şekilde açıklandıktan sonra, bunun karşıtı olan ahlâk-ı zemîme kapsamına giren kötü hasletler de zikredilerek bir konu bütünlüğü oluşmuştur. Böylece bir eşdizim yoluyla güzel ahlaka uygun olan tüm faziletli davranışlar Peygamber için ispat edilirken; müşriklerin iddia ettiği yakıştırmalar da ondan nefyedilmiştir. Bu itibarla sûrede

<sup>90</sup> Karaman vd., *Kur’ân Yolu*, 5/439.

<sup>91</sup> Neseî, *Medâriku’t-tenzîl*, 2/705.

<sup>92</sup> Buhârî, “Vudû”, 56.

<sup>93</sup> Karaman vd., *Kur’ân Yolu*, 5/430.

(iyi veya kötü) ahlakla ilgili olarak zikredilen âyetlerin genel anlamda bu çatı kavramın içinde yer aldığı söylenebilir.

### 5.5. "İsim+Atf harfi+İsim" Biçimindeki Eşdizimler

Kalem Sûresi'nde bu türden sadece bir eşdizim bulunmaktadır. O da 14. âyette geçen "mal ve evlatlar" anlamındaki (مَالٍ وَبَنِينَ) ifadesidir. Özellikle bu ikilinin bir arada zikredilmiş olması, çoğu insanın geçici olan bu nimetlere aşırı düşkünlük göstererek, asıl yurt olan âhiret için gerekli hazırlıkları ihmâl etmeleri sebebiyledir (Âl-i İmrân, 3/14). Bazı âyetlerde (bk. el-Kehf, 18/46) aynı lafızlarla geçen bu eşdizim, Kur'ân'da aynı anlamı ifade eden (أَمْوَالٍ وَأَوْلَادٍ) şeklinde çoğul kipleriyle yer almaktadır (bk. el-Enfâl, 8/28; Âl-i İmrân, 3/10; el-Münâfikûn, 63/9; et-Teğâbün, 64/15). İnsanoğlunun, dünyevi nimetlere aşırı ve ölçüsüz bir rağbet gösterdiği takdirde âhirette büyük bir ziyana uğrayacağı hususu, atf yoluyla eşdizim oluşturan iki unsur üzerinden dikkatlere sunulmaktadır. Böylece söz konusu âyet, eşdizimsel bir örüntüyle hem yüzeysel hem de anlamsal açıdan bağlaşik hale gelmektedir.

### 5.6. "Hâl+Fâil" Biçimindeki Eşdizimler

Sûrenin 43. âyetinde yer alan "gözlerine korku çökmüş" (خَائِبَةً أَبْصَارُهُمْ) cümlecisi, bu türden bir eşdizimdir. (خَائِبَةً) ifadesi, bir önceki âyette geçen (يَدْعُونَ) fiilindeki zamirden hâl olup, (أَبْصَارًا) sözcüğü de onun fâili konumundadır.<sup>94</sup> Bu eşdizim, dünyada iken Allâh'a secde etmeyen inkârcıların kıyâmet günündeki sıkıntılı hallerini tasvir etmektedir. Buna göre, kıyâmet gününde onların gözlerine korku çökecek, zillet içinde ve perişan bir vaziyette bulunacaklardır. Bu eşdizimin benzer kullanımları başka âyetlerde de yer almaktadır. Örneğin Kamer Sûresi'nde (خَائِبِينَ) ism-i fâilinin çoğul kipiyle yine "hâl+fâil" olarak (خَائِبِينَ أَبْصَارُهُمْ) şeklinde (Kamer, 54/7); Nâziât Sûresi'nde ise "isim+isim" formatında (أَبْصَارُهُمْ خَائِبِينَ) biçiminde geçmektedir (en-Nâziât, 79/9). Bu şekildeki benzer eşdizimler Kur'ân genelinde yer alan benzer kullanımları da bir anlamda hatırlatmakta ve konuya bütüncül bir bakış açısı kazandırmaktadır. Bu tür eşdizimler yoluyla, verilmek istenen mesaj zihinde canlandırılmakta, inkârcı ve günahkarların âhiretteki hallerinden bazı kesitler tasviri bir yolla muhataplara iletilmektedir.

### 5.7. "Nidâ Harfi+Münâda" Biçimindeki Eşdizimler

Bu biçimdeki eşdizimin sûrede yalnızca bir örneği olup 31. âyetteki (يَا وَيْلَيْكَ) ifadesidir. "Veyl" sözcüğü "çetin azap, rüsvaylık, cehennemde bir vadi, beddua, helâk olma, musibet, felaket" gibi anlamlara gelmektedir.<sup>95</sup> Üzüntü ve pişmanlık durumlarını ifade etmek için kullanılan bu eşdizim,<sup>96</sup> umûmiyetle "yazıklar olsun!" "vay haline!" şeklinde tercüme edilmektedir. "Veyl" kelimesi birçok âyette nidâ harfi olan (يَا) ile eşdizim oluşturduğu gibi (bk. el-Enbiyâ, 21/14, 46, 97; Yasin, 36/52; es-Sâffât, 37/20), "isim+harf-i cer+mecrûr" biçiminde (لَا) harf-i cerrîyle de eşdizim oluşturduğu çok sayıda âyet vardır (bk. el-Bakara, 2/79; İbrâhîm, 14/2; Meryem, 19/37; el-Câsiye, 65/7; el-Mürselât, 77/15, 19, 24, 28, 34, 37, 40, 45, 47, 49; el-Hümeze, 104/1; el-Mâûn, 107/4). Benzeri eşdizim hadislerde de yer almaktadır.<sup>97</sup> Yine Kur'ân'da geçen يَا حَسْرَتُ (bk. Yasin, 36/30), يَا حَسْرَتِي (bk. Zümer, 39/56.) ifadeleri de buna yakın anlamlar içeren benzer eşdizimlerdir. Bu türden eşdizimler, önceden yapılanlara duyulan pişmanlık ve üzüntüyü ifade etmektedir. Dolayısıyla okuyucu, bu yapıların bulunduğu yerde

<sup>94</sup> Nesefî, *Medâriku't-tenzîl*, 2/709.

<sup>95</sup> Zeyyât vd., *el-Mu'cemü'l-vesît*, 1-2, 1119; Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, 5/686; Esfehânî, *el-Müfredât*, 2/695.

<sup>96</sup> Esfehânî, *el-Müfredât*, 2/ 695.

<sup>97</sup> Buhârî, "Cenâiz", 91.

olumsuz bir durumun bulunduğunu kolay bir şekilde anlayabilir. Bu bakımdan “nidâ harfi+münâda” tarzındaki eşdizimler de anahtar birer unsur olma özelliği taşır.

Genel anlamda Kalem Sûresi'ndeki eşdizimsel örüntülere bakıldığında, bunların bir kısmı, içinde yer aldıkları âyetlerin birimleri arasında bağlaşıklık kurarken (isim+atf harfi+isim, fiil+harf-i cer, isim+harf-i cer şeklindeki eşdizimler gibi); bir kısmı da sûre genelinde hem dilbilgisel hem de anlamsal açıdan bütünlüğü ve dolayısıyla bağlaşıklık sağlamıştır. “Balığın arkadaşı, esâtirü'l-evvelîn, yüce ahlak, bahçe sahipleri, gözleriyle devirmek” ifadeleri bu kabilden olan birer eşdizimdir. Bu eşdizimler birer çatı kavram rolü üstlenerek sûreyi oluşturan âyetleri konu düzleminde adeta örmüş, zihinde daha kalıcı ve anlaşılır kılmaya da katkı sağlamıştır.

## Sonuç

Metin-dilbilimsel ölçütlerden biri olan bağlaşıklık, çeşitli ögelerle sağlanmaktadır. Bu ögelerden biri de sözcüksel bağlaşıklık olup tekrar ve eşdizimlerle sağlanmaktadır. Eşdizim ise, birbirleriyle sıkça kullanılan ve aralarında anlamsal ilişki bulunan anahtar ifadeler olup en az iki sözcükten meydana gelen sözcük birliktelikleridir. Kalem Sûresi'nde en çok yer alan eşdizim türleri sırasıyla fiil+harf-i cer+mecrûr (7 tane), isim tamlaması (5 tane) ve sıfat tamlaması (2 tane) biçimindeki yapılardır. Bunların dışındaki eşdizim türlerinden de birer tane yer almaktadır. Bu eşdizimsel örüntüler, siyak-sibak ilişkisi kurarak hem sûreyi oluşturan âyet birimleri arasında hem de sûre genelinde bağlaşıklığın oluşmasını sağlamıştır. Bunun yanı sıra söz konusu örüntüler, Kur'ân genelinde zikredilen benzer kullanımlarla çağrışım yapmak sûretiyle âyetlerin derin yapısını anlama noktasında da önemli katkılar sunmuştur. Sûredeki balığın arkadaşı, eskilerin masalları vb. bazı eşdizimlerin, geçmişteki birtakım tarihî hâdiseleri betimleyici ve etkileyici bir tarzda dikkatlere sunması büyük ölçekli yapıyla (bağdaşıklık) ilgili önemli fikirler vermektedir. Ayrıca eşdizimsel yapılar, metinlerdeki birtakım durum ve olayları özlü olarak ifade etmeleri yönüyle de anahtar unsurlar olma özelliğine sahiptir.

Eşdizimsel birliktelik oluşturan örüntülerin bazıları, içinde yer aldıkları âyetlerin birimleri arasında bağlaşıklık sağlarken (fiil+harf-i cer, isim+harf-i cer şeklindeki eşdizimler gibi); bazıları ise sûre genelinde hem dilbilgisel hem de anlamsal açıdan bağlaşıklık temin etmektedir. “Balığın arkadaşı, yüce ahlak, bahçe sahipleri” ifadeleri bu türden eşdizimlerdir. Bu eşdizimler birer çatı kavram veya temel başlık gibi bir rol üstlenerek sûreyi oluşturan âyetleri konu düzleminde adeta örmüş gibidir. Örneğin; sûrede bu türden olan “bahçe sahipleri” eşdizimi zikredildikten sonra tarihi bir hâdiseye işaret edilmekte ve takip eden âyetlerde bu çatı kavramın muhtevası hakkında bilgi verilmektedir. Dolayısıyla yaklaşık 17 âyet ile muhtevası açıklanan tarihi bir olay adeta iki sözcükten müteşekkil olan “ashâbü'l-cenne” eşdizimiyle özetlenmiş olmaktadır. Bu türdeki diğer eşdizimler de benzer roller üstlenerek hem sûre genelinde bütünsellik sağlamakta hem de Kur'ân genelinde aynı kavramlarla ilişkili başka âyetlerle bağlantı kurmaya yönelterek konuya bütüncül bir bakış kazandırmaktadır. Kalem Sûresi'ndeki bu ve benzeri eşdizimsel örüntüler yoluyla, geçmişteki birtakım tarihî hâdiseler betimleyici ve etkileyici bir tarzda dikkatlere sunulmakta, ölüm sonrası hayat tasvir edilmekte ve aynı hadiselerin benzer eşdizimlerle geçtiği diğer ayet ve sûreler arasında anlamsal açıdan bir irtibat kurulmaktadır.

Kalem Sûresi'ndeki eşdizimsel örüntüler sûrede bağlaşıklığın oluşmasını temin ettiği gibi, siyak-sibak ilişkisi kurarak hatta Kur'ân genelindeki bağlamını dikkate alarak âyetlerin derin yapısını anlamada da önemli katkılar sağlamaktadır. Gerek müstakil olarak ayetler içi bağlaşıklık sağlayan gerekse konu bağlamında bütünsellik oluşturarak sûre genelinde birer çatı kavram işlevi gören eşdizimsel örüntüler, okuyucuyu Kur'ân genelinde zikredilen benzer eşdizimlerle de anlamsal



ilişkiler kurmaya sevk etmektedir, yani çağrışımsal bir ilişki kurmaktadır. Böylece gerek Kur'ân'ı okuyup ezberlemede gerekse anlayıp yorumlamada bu anahtar ifadeler ciddi kolaylıklar sağlamaktadır. Ayrıca eşdizimler olayları özlü olarak anlatma, ayetler arası mukayese ve muhâkeme yapma ve dikkatleri bir noktaya toplama açısından da bütüncül bir bakış açısı kazandırmaktadır.

Metinlerin oluşturulma amacı, muhatabı bilgilendirme ve sağlıklı bir iletişim kurmaktır. Bu da ilgili metnin birimlerinin kendi içinde bağlaşıklık ve tutarlı olmasına bağlıdır. İşte bu amaca hizmet eden metindilbilim de metinlere parçacı ve literal yaklaşmanın önüne set çekerek, metin içi bağlantıları kuran unsurları ve bir metni metin yapan anlamsal ilişkileri bütünsellik ilkesi çerçevesinde ele almayı gerekli görmektedir. Söz konusu yöntemin, Arapça bir metin olan Kur'ân'a veya diğer dillerdeki herhangi bir metne uygulanmasının faydalı ve tutarlı sonuçlar ortaya koyacağı söylenebilir. Bu itibarla Kur'ân'ı metindilbilimsel yöntemle okumanın ve bu türden çalışmalara ağırlık vermenin, sağlıklı ve bütüncül bir Kur'ân anlayışı açısından faydalı olacağını düşünmekteyiz.

### Kaynakça

- Akşit, Eyup. "Kur'an-ı Kerim'in Bazı Ayetlerinde Zamir Gelmesi Gereken Yerde İsmi Getirilmesi ve Bunun Nedenleri". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 48, (Aralık 2018), 43-76.
- Akşit, Eyup. "Abdullah b. Revâha'nın Hz. Hamza'nın Şehadetine İlişkin Şiirinde Bağlaşıklık Ögeleri". *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/1, (Haziran 2019), 127-156.
- Alan, Yusuf. *Lisan ve İnsan*. İzmir: TÖV Yayınları, 1. Basım, 1994.
- Ayata Şenöz, Canan. *Metindilbilim ve Türkçe*. İstanbul: Multilingual Yayınları, 1. Basım, 2005.
- Aydın, Mehmet. *Dilbilim El Kitabı*. İstanbul: 3F Yayınları, 2. Basım, 2007.
- Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil -Ana Çizgileriyle Dilbilim*. Ankara: TDK Yayınları, 2007.
- Aksan, Doğan. "Kelime Bilimi ve Anlambilimi Ölçülerinden Yararlanarak Bir Yazı Dilinin Eskiliğini Saptama Yolları I: Kavram Alanı-Kelime Ailesi İlişkileri ve Türk Yazı Dilinin Eksikliği". *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten 1971*, Ankara: TDK Yayınları, TTK Basım Evi, 1989.
- Beyzâvî, Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. thk. Mecdî Fethî es-Seyr, 2 Cilt. Kâhire: el-Mektebetü't-tevfikiyye, 2012.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. Kâsim es-Semmâ'î er-Rufâ'î, 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Erkam, ts.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid. *et-Ta'rîfât*. thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî, Kâhire: Dârü'l-fadîle, ts.
- Coşkun Ögeyik, Muhlise. *Metinlerarasılık ve Yazın Eğitimi*. Ankara: Anı Yayınları, 2. Basım, 2008.
- Daşkıran, Yaşar. "Arap Dilinde Eşdizim ve Arapça Sözlüklerde Eşdizim Sorunu". *Journal of Islamic Research*, 26/1, (Ocak 2016), 1-9.
- De Beaugrande, R. Alain - Dressler, W. Ulrich. *Introduction To Text Linguistics*. London: Longman Linguistics Library, 1981.
- De Saussure, Ferdinand. *Cours de Linguistique Generale / Genel Dilbilim Dersleri*. çev. Berke Vardar, 1. Basım, İstanbul: Multilingual Yayınları, 2001.
- Dilidüzgün, Şükran. *Türkçe Öğretiminde Metindilbilimsel Bağlamda Uygulamalı bir Yaklaşım*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.

- Ebu'l-Ferec, Muhammed. *el-Me'âcimu'l-'arabiyye fî dav'id-dirâsâti 'ilmi'l-luga*. Beyrût: Dârü'n-nehdati'l-arabiyye, 1966.
- Eken, Neticeyi Tayyibe. *Anlatı Metinlerinde Sözcük Birliktelikleri: Türkçe Üzerine Eğitim-Öğretim Ortamları Hedefli Gözlemler*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Eken, Neticeyi Tayyibe. "Eşdizimlerin Saptanmasına ve Betimlenmesine Yönelik Kuram ve Yaklaşımlar". *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 13/33, (2016), 28-47.
- Esfehânî, er-Râğıb. *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*. Mektebet-ü Nizâr Mustafâ el-Bâz, ts.
- Ebû Dâvud es-Sicistânî, Süleymân b el-Eş'as. *es-Sünen*. Beyrût: Müessesetü'r-risâle nâşirûn, 2015.
- Halliday, M.A.K. - Hasan, Ruqaiya. *Cohesion in English*. London: Longman Group Limited, 1976.
- Hattâbî, Muhammed. *Lisâniyyâtü'n-nass: Medhalün ilâ insicâmi'l-hitâb*. Beyrut: el-Merkezu's-sekâfiyyü'l-arabî, 1991.
- Hengirmen, Mehmet. *Dil bilgisi ve Dilbilim Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Engin Yayınları, 1. Basım, 1999.
- İbn Cüzeyy, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed. *et-Teshîl li ulûmi't-tenzîl*. 2 Cilt. Beyrût: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1995.
- İmer, Kâmile vd. *Dilbilim Sözlüğü*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2. Basım, 2011.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsîr*. 5 cilt. Ankara: DİB Yayınları, 4. Basım, 2012.
- Karataş, Yusuf. *Söylembilim ve Arapça*. Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2009.
- Kıran, Zeynel - Eziler Kıran, Ayşe. *Dilbilime Giriş*. Ankara: Seçkin Yayınları, 5. Basım, 2006.
- Kocaman, Ahmet. *Dilbilim Temel Kavramlar Sorunlar Tartışmalar*. Ankara: Dil Derneği Yayınları, 1. Basım, 2006.
- Martinet, Andre. *İşlevsel Genel Dilbilim*. çev. Berke Vardar, İstanbul: Multilingual Yayınları, 1. Basım, 1998.
- Melîke, İmâran - Vesîle, Bû Suveyra. *el-İttisâk ve'l-insicâm fî sûrati'l-Mücâdele: Dirâsetün fî dav'i lisâniyyâti'n-nass*. Becâye: Abdurrahman Mîra Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016/2017.
- Nesefî, Abdullah b. Ahmet b. Mahmut. *Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-te'vîl*. thk. Zekeriyâ Umeyrât, 2 Cilt. Beyrût: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 2014.
- Önder, Şeyma Gülsüm. *Arap Dilinde Eşdizim*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Özkan, Bülent. "Metindilbilimi, Metindilbilimsel Bağdaşıklık ve Haldun Taner'in 'Onikiye Bir Var' Adlı Öyküsünde Metindilbilimsel Bağdaşıklık Görünümleri". *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 13/1, (Haziran 2004), 1-18.
- Özsoy, A. Sumru vd. *Genel Dilbilim – II*. (Edt. A. Sumru Özsoy-Zeynep Erk Emeksiz), 2 Cilt. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Web Ofset, 2013.

- Palmer, Harold. *Second Interim Report on English Collocations*. Tokyo: The relationship between reading comprehension and second language development in a comprehension-based ESL program, 1931.
- Palmer, Harold. *First Interim Report on Vocabulary Selection*. Tokyo: The relationship between reading comprehension and second language development in a comprehension-based ESL program, 1931.
- Subaşı Uzun, Leyla. *Orhon Yazıtlarının Metindilbilimsel Yapısı*. Ankara: Simurg Yayınları, 1. Basım, 1995.
- Suçin, Hakkı. *Çeviribilim Öteki Dilde Var Olmak*. İstanbul: Multilingual Yayınları, 2007.
- Şahin, M. Süreyya. "Cennet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/376-386. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Topaloğlu, Bekir. "Cennet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/376-386. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Türkçe Bilgi. Erişim 1 Kasım 2021. <http://www.turkcebilgi.com/ansiklopedi/dilbilim>
- Vâfi, Ali Abdolvâhid. *İlmü'l-luğa*. Mısır: Nehdatu Mısır, 2004.
- Vardar, Berke. *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Multilingual Yayınları, 2002.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf an hakâiki'tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vîl*. Beyrût: Dâru'l-ma'rife, 2009.
- Zeyyât, Ahmet Hasan vd. *el-Mu'cemü'l-vesît*. 2 Cilt, Kâhire: Mücme'ü'l-lüğati'l-arabiyye, 1960.
- Zeyd, Semîha Evlâd. *el-İttisâku'n-nassiyu: Âleyâtuhu ve vesâiluhu*, el-Mevsimu'l-câmi'iy, Yüksek Lisans Tezi, y.y., 2016.



**Din ve Bilim**  
Muş Alparslan Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



**Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi**  
**Region and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences**  
e-ISSN: 2667-7717 Aralık/December 2021, 4(2): 235-250

**Molla Zahir Tendûrekî'nin Tasavvufî Kişiliği ve Divânı**  
Molla Zahir Tendureki's Sufistic Personality and His Sufistic Diwan

**Yusuf SALMAZZEM**

Doktora Öğrencisi, Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı / Doctoral Student, Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Sufism, Muş/Turkey  
yusuf\_islam49@hotmail.com  
ORCID: 0000-0003-4869-8869

**Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 14 Kasım / November 2021

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 18 Aralık / December 2021

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2021

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**DOI:** 10.47145/dinbil.1023577

Bu makale, “Molla Zahir Tendûrekî ve Şiirlerinde Tasavvufî Unsurlar” (Muş Alparslan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021) başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

This article is extracted from my master's thesis entitled “Molla Zahir Tendureki and Sufistic Elements in His Poems”, (Master's Thesis, Muş Alparslan University, Muş/Turkey, 2021).

**Atıf / Citation:** Salmazzem, Yusuf. "Molla Zahir Tendûrekî'nin Tasavvufî Kişiliği ve Divânı / Molla Zahir Tendureki's Sufistic Personality and His Sufistic Diwan". *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 4 / 2 (Aralık 2021): 235-250. doi: 10.47145/dinbil.1023577

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

**web:** <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dinbil> | **mailto:** [dinbil@alparslan.edu.tr](mailto:dinbil@alparslan.edu.tr)

**Copyright** © Published by Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



## Öz

Kadim bir tasavvufî geleneğe sahip olan şark bölgesi, muhtelif tasavvufî anlayışlara asırlarca mihrmandarlık etmiştir. 19. yüzyıla gelindiğinde tarikatlar içerisinde, Nakşbendiyye tarikatının Hâlidîyye kolunun, bölgede geniş bir alana yayıldığına şahit olunmaktadır. Bu hususta 19. yüzyılın ikinci yarısında Seyyid Sıbgatullah Arvâsî (ö. 1287/1870) ile onun halifelerinden Şeyh Abdurrahman-ı Tağî'nin (ö. 1304/1886) büyük rolleri olmuştur. 20. yüzyılın ilk çeyreğinde ise Şeyh Abdurrahman-ı Tağî'nin oğlu ve Nakşbendiyye tarikatının halifelerinden olan "Hazret" lakaplı Şeyh Muhammed Diyâuddîn'in (ö. 1342/1924) özel bir yeri bulunmaktadır. Hazret, Nurşin Dergâhı'nın postnişini olduğu dönemde, Nakşbendiyye tarikatının Hâlidîyye kolunun karakteristik özelliklerinden olan şeriat ve tarikat insicamını en güzel şekilde icra etmeyi başarmıştır. Esasen Nurşin Dergâhı'ndaki zâhirî ilimler ile bâtinî ilimlerin birbirini tamamlayan iki unsur olduğu yönündeki telakki, Şeyh Abdurrahman-ı Tağî ile başlamış, Şeyh Fethullah Verkânîsî (ö. 1317/1899) ve Hazret ile belirgin hale gelmiştir. Şeyh Muhammed Diyâuddîn'den istifade eden ve mezkûr anlayışı layıkıyla temsil eden isimlerden biri de Molla Zahir Tendûrekî (ö. 1385/1966) olmuştur. O, şer'î ve irfânî ilimlerdeki derin vukufiyetinin yanı sıra edib niteliğiyle de tanınan bir isimdir. Hazret'in vefatından derinden etkilenen Tendûrekî, şeyhine olan muhabbet ve bağlılığını 105 şiirden müteşekkil bir divanda dile getirmeye çalışmıştır. Edebî olarak oldukça zengin olan bu divan, tasavvufî pek çok unsuru da ihtiva etmektedir. Bu durum müellifin tasavvufî kişiliği hakkında da okuyucuya bir fikir vermektedir. Bu çalışmada, nitel araştırma araçlarından biri olan metin analizi metodu kullanılarak Tendûrekî'nin hayatının yanı sıra ilmî şahsiyeti ve tasavvufî kişiliği irdelenmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Molla Zahir Tendûrekî, Şeyh, Mürid, Şeyh Muhammed Diyâuddîn.

## Abstract

The eastern region, which has an ancient sufistic tradition, has been a host to various sufistic notions for ages. In the 19<sup>th</sup> century among the sufistic sects, it is witnessed that the Khalidiyya branch of the Naqshbandi sect spread over a wide area in the region. In this regard, especially the second half of the 19<sup>th</sup> century, Sayyid Sıbgatullah Arvasi and one of his caliphs Sheikh Abdurrahman Tagi played a major role. Concordantly In the first quarter of the 20<sup>th</sup> century, Sheikh Mohammad Diyauddin (d. 1342/1924), nicknamed "Hazrat", who is the son of Sheikh Abdurrahman Tagi and one of the caliphs of the Naqshbandiyya sect, is also an important figure. When Sheikh Hazrat was the head of the Norshen Lodge, he succeeded in performing the compatibility of sharia and sect, which are characteristic features of the Naqshbandi Khalidiyya. Fundamentally the consideration about "esoteric and external sciences complete each other" began with Sheikh Abdurrahman Tagi in the lodge of Norshen and has become evident with Sheikh Fathallah Warkanisi and Sheikh Hazrat. Molla Zahir Tendureki (d. 1385/1966) was one of the names who benefited from Sheikh Mohammad Diyauddin and adequately represented the aforementioned understanding. He is a name known for his literary quality as well as his deep cognization in the sciences of shar'i and lore. Tendureki, who was deeply affected by the death of his sheikh, tried to express his love and devotion to him in a diwan consisting of 105 poems. This diwan, which is quite rich in terms of literature, also contains many sufistic elements. This situation also gives the reader an idea about the sufistic personality of the author. In this study by using the text analysis method, which is one of the tools of the qualitative research method, in addition to Tendureki's life, his scientific personality and Sufi personality are examined.

**Key Words:** Tasawwuf, Molla Zahir Tendureki, Sheikh, Murid, Sheikh Mohammad Diyauddin.

## Giriş

Ömrünü ilme adayan, müderris, şair, mutasavvıf, seyyah ve savaş gazisi Molla Zahir Tendûrekî, şark bölgesinde ilmiyle birlikte tasavvufî yönüyle tanınan önemli şahsiyetlerdendir. Kürtçe, Farsça ve Arapça olarak inşad ettiği şiirlerinde, edebî inceliklere yer veren Tendûrekî, aynı zamanda tasavvufî unsurları da sıklıkla kullanmaktadır.<sup>1</sup> Tendûrekî'nin kullandığı bu tasavvufî unsurların kullanım amacını ve taşıdıkları anlamı idrak etmenin, divandaki şiirlerin yazılma gerekçesiyle sıkı bir ilişkisinin olduğu düşünülmektedir. Ayrıca söz konusu şiirler, Tendûrekî'nin tasavvufî düşüncesini yansıtmaları açısından da önemlidir. Böylesi müstesna bir şahsiyetin tanıtılması ve tasavvufî kişiliğinin akademik sahada incelenmesi önem taşımaktadır.

<sup>1</sup> Molla Zahirê Tendûrekî, *Diwan*, (İstanbul: Nûbihar Yayınları, 2007), 8.

Tendûrekî hakkında sınırlı sayıda da olsa bazı çalışmalar yapılmıştır. Sadrettin Buğda'nın 2014 yılında Muş Alparslan Üniversitesi'nin yayınladığı *Makalelerle Muş* adlı kitapta, kitap bölümü olarak "Molla Zahir Tendûrekî ve Arapça Divânı" isminde bir çalışması bulunmaktadır.<sup>2</sup> Bu çalışmada Tendûrekî'nin Arapça şiirlerinin edebî değerleri hakkında bazı analizler yapılmıştır. Diğer bir çalışma ise makale olarak Ayhan Tek tarafından hazırlanmıştır. *Nush Dergisinin* 47. sayısında yayınlanan "Şeyh-Mürîd İletişiminin Yazma Geleneğine Katkısı: Molla Zahirê Tendûrekî'nin Dîwan'ı" adlı makalede Tendûrekî'nin şiirlerinde şeyh ve mürid iletişiminin yazma geleneğine katkısı irdelenmiştir.<sup>3</sup> Ayrıca Mehmet Çağlayan, şark bölgesinde meşhur olan âlimlerin hayatını aktardığı "Şark Uleması" adlı eserinde Tendûrekî'nin kısa bir biyografisine yer vermiştir.<sup>4</sup> Bunların haricinde akademik değeri olan herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır. Tendûrekî hakkında bazı eserler kaleme alınsa da onun tasavvufi kişiliğini ortaya koyan bir çalışma bulunmamıştır. Bu da makalenin özgün olmasının yanı sıra mezkûr konuda sonraki çalışmalara kaynaklık etmesi yönüyle de önem taşımaktadır.

Çalışmada materyal olarak Tendûrekî'nin *Divan'ı* ile birlikte makalenin konusuyla ilgili mâlûmatın yer aldığı yazılı kaynaklara müracaat edilmiştir. Bununla beraber Tendûrekî'nin yaşayan talebeleri ve yakın çevresiyle görüşme yoluyla kendisi hakkında bazı bilgiler elde edilmiştir.

### 1. Doğumu ve Ailesi

Molla Zahir Tendûrekî, h. 1304/m. 1887 yılında<sup>5</sup> Muş'un Malazgirt ilçesine bağlı Kanıkork<sup>6</sup> Köyü'nde doğmuştur.<sup>7</sup> Asıl ismi Abduzzahir,<sup>8</sup> babasının adı Abdülaziz Bey,<sup>9</sup> annesinin ismi ise Purîye Hanım'dır. Abduzzahir'in, Abdülhamit ve Koçer adında iki kardeşi bulunmaktadır.<sup>10</sup>

Tendûrekî, üç evlilik yapmıştır. Eşlerinin isimleri Rukiye, Şerife ve Besra'dır. İlk evliliğini 1333/1915 yılında Rukiye Hanım'la yapmıştır. Bu evliliğinden Sakine, Mehmet Sait, Mahbube, Latife, Medine, Muhammed Derviş adında çocukları olmuştur. Ardından Şerife Hanım ile evlenmiş; Esmâ Peri, Abdurrahman ve Abdürrahim adında çocukları dünyaya gelmiştir. Tendûrekî üçüncü evliliğini de Besra Hanım ile gerçekleştirmiştir. Bu hanımından Abdülaziz, Fevziye ve Muhammed Cevat adında çocukları dünyaya gelmiştir.<sup>11</sup> Tendûrekî'nin çocukları erken yaşta vefat etmiştir. Tendûrekî'nin erkek evlatlarından; Abdurrahman, Mehmet Sait ve Abdülaziz olgunluk çağına erebilmiştir.

### 2. İlim Tahsili

Molla Zahir Tendûrekî çocuk yaşta ilim tahsiline başlamıştır. Henüz altı yaşındayken Kur'ân-ı Kerîm'i okumayı öğrenmiş ve aynı yılda hatmetmiştir.<sup>12</sup> Kur'ân-ı Kerîm'i hatmettikten sonra sırasıyla Mele Hüseyin-i Bateyî'nin (ö. 896/1491) Kürtçe *Mevlid-i Şerif*'ini, Molla Halil-i Siirdî'nin (ö. 1259/1843) *Nehcü'l-enâm*'ını, Ahmed-i Hânî'nin (ö. 1118/1707) manzum olarak kaleme almış olduğu "Nûbihar" ismindeki Kürtçe/Arapça sözlüğünü bitirmiştir.<sup>13</sup> Tendûrekî, yedi yaşında iken medresede okutulan

<sup>2</sup> Sadrettin Buğda, "Molla Zahir Tendûrekî ve Arapça Divânı", *Makalelerle Muş*, ed. Ercan Çağlayan (Muş: Muş Alparslan Üniversitesi Yayınları, 2014) 152-168.

<sup>3</sup> Ayhan Tek, "Şeyh-Mürîd İletişiminin Yazma Geleneğine Katkısı: Molla Zahirê Tendûrekî'nin Dîwan'ı", *DergiPark* 18/47 (2018), 83-108.

<sup>4</sup> Mehmet Çağlayan, *Şark Uleması*, (İstanbul: Çağlayan Yayınları, 1996), 298-300

<sup>5</sup> Bazı kaynaklarda 1882 tarihi yazılmaktadır. Fakat yaptığımız mülakatlar ve araştırmalar sonucunda 1887 tarihinin daha isabetli olduğu söylenebilir.

<sup>6</sup> Kanıkork Muş'un Malazgirt ilçesine bağlı Hancağz köyünün eski adıdır.

<sup>7</sup> Molla Zahir'in Nûbihar baskılı divanında Kanıkork'un Bulanık'a bağlı olduğu kaydedilmiştir. Fakat bu köy Malazgirt'e bağlı bir yerleşim yeridir.

<sup>8</sup> Çağlayan, *Şark Uleması*, 298.

<sup>9</sup> Bazı kaynaklarda Molla Zahir'in babasının adı Nimetullah b. Mîr Mustafa olarak geçmektedir. Bu yanlış bir bilgidir çünkü Nimetullah b. Mîr Mustafa, Molla Zahir'in babası değil dedesidir.

<sup>10</sup> Mehmet Şirin Biçici, "Molla Zahirê Tendûrekî'nin Hayatı" (Yusuf Salmazzem, Ses Kaydı, Görüşmecî 22 Şubat 2021).

<sup>11</sup> Biçici, "Molla Zahirê Tendûrekî'nin Hayatı" (Görüşme 22 Şubat 2021).

<sup>12</sup> Çağlayan, *Şark Uleması*, 298.

<sup>13</sup> Mehmet Halil Çiçek, *Şark Medreslerinin Serencâmı*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2009), 47.

fıkıh kitaplarından “*Gâyetü'l-İhtisâr*” eserini okumuştur.<sup>14</sup> O, çalışkan ve zeki bir öğrenci olduğu için okuduğu kitapların çoğunu da hıfz etmiştir.<sup>15</sup> Onun bu kabiliyetini gören hocası kendisine ayrı bir özen göstermiş ve babası Abdülaziz Bey'e, “Abduzzahir'in büyük bir zekâsı var. İnşallah ilerde büyük bir âlim olacaktır. Çocuğunun bu yeteneğini heder etme, onu okut” diye tavsiyede bulunmuştur. Abdülaziz Bey de hocanın verdiği tavsiyeleri göz ardı etmemiş ve oğlunun okuması için ne gerekiyorsa yapmıştır. Abduzzahir babasının teşvikiyle 11 veya 12 yaşında ilim öğrenmek için köyünden ayrılarak çevre bölgelerdeki medreselerde okumaya başlamıştır.<sup>16</sup>

İlim öğrenme yolculuğu Abduzzahir'in hayatının bir parçası olmuştur. Nerede meşhur bir âlim duyarsa oraya gitmiş ve ondan eğitim almıştır. Tendûrekî böylece doğu bölgesinde bulunan önemli birçok müderristen ders almayı başarmıştır. Aldığı bu eğitimler sonucu şark medreselerinde okutulan eserlerin çoğuna vukufiyet sağlamıştır.<sup>17</sup> Tendûrekî'nin almış olduğu eğitim onun ilme olan rağbetini daha da arttırmıştır. Uzak bölgelerde bulunan hocalardan istifade etmek istese de yaşı küçük olduğu için bu arzusuna kavuşamamıştır. Fakat 18 yaşına geldiğinde önündeki yaş engeli kalkmış ve dilediği yere gitme imkânını elde etmiştir. Tendûrekî, dönemin meşhur âlimlerinden Molla Hüseyin Qıcık'ın (ö. 1375/1955) adını duymuş ve Diyarbakır'ın Silvan ilçesinde bulunan medreseye gitmek için yola çıkmıştır. Molla Hüseyin gibi bilgili bir hocadan ders alması onun ilmine önemli bir katkı oluşturmuştur. O, Molla Hüseyin'in yanında sıra kitapları denilen sarf, nahiv, mantık, vaz', belâgat ve kelâm alanlarındaki eserleri bitirmiştir. Bunlara ek olarak tefsir ve Şâfiî fıkhi ile alakalı dersler alan Tendûrekî, bu medresede kısa sürede zekâsı ve kabiliyetiyle öne çıkmış ve hocası Molla Hüseyin'in takdirine mazhar olmuştur.<sup>18</sup> Hocasının âlim bir insan olduğunu gören Tendûrekî, Molla Hüseyin'den daha çok faydalanmak ve ilim öğrenmek için Silvan'da uzun bir müddet kalmıştır. Tendûrekî, hocası Molla Hüseyin'in tabiri ile onda bulunan tüm ilimleri aldıktan sonra Nurşin Medresesi'ne gitmeye karar vermiştir. Tendûrekî hocasının rızasını ve müsaadesini alarak Şeyh Ahmet Haznevî<sup>19</sup> ile beraber Bitlis'in Nurşin/Güroyamak ilçesine gitmiştir. Böylelikle Tendûrekî Nurşin'de bulunan, Şeyh Muhammed Diyâuddîn'in müderris olduğu, Nurşin Medresesi'nde eğitim hayatına devam etmiştir.<sup>20</sup>

### 3. Tasavvufa Yönelişi

Molla Zahir Tendûrekî'nin Nurşin Medresesi'ne gelmesi ve burada “Hazret” namıyla meşhur Şeyh Muhammed Diyâuddîn'den eğitim alması onun için hayatının ikinci dönüm noktası olmuştur. Hazret, Nakşbendiyye tarikatına bağlı dönemin meşhur sûfilerindendir. Tendûrekî, Hazret ve Molla Fethullah'tan<sup>21</sup> (ö. 1342/1924) fıkıh usulü kitaplarını okumuş, hocalarının zâhirî ve mânevî ilimlerinden istifade etmiştir. Buna ilaveten Tendûrekî, Hazret'e intisab ederek onun müridi olmuş ve Nakşbendiyye tarikatının bir mensubu olmuştur.<sup>22</sup>

Tendûrekî, şeyhinin yanında yaklaşık on yedi yıl boyunca kalmış ve şeyhinden ilmî icâzetini almıştır.<sup>23</sup> Bu süre zarfında kendini ilim öğrenmeye ve mürişidine hizmet etmeye adanmıştır. Örneğin Tendûrekî'nin hattı güzel olduğu için Hazret'in mektupları ve icâzetleri onun kaleminden geçmiştir.

Tendûrekî, Hazret'in yanında mânevî yolculuğunu ikmal ettikten sonra şeyhi tarafından halifelige layık görülmüştür. Fakat o, halifelikten mütevellit yükümlülüğü hakkaniyetle yerine

<sup>14</sup> Tek, “Şeyh-Mürîd İletişiminin Yazma Geleneğine Katkısı: Molla Zahirê Tendûrekî'nin Dîwan'ı”, 91.

<sup>15</sup> Molla Mehmet Şirin Biçici, dedesi Molla Zahir'in birçok kitabı ezbere okuduğunu nakletmiştir.

<sup>16</sup> Biçici, “Molla Zahirê Tendûrekî'nin Hayatı” (Görüşme 22 Şubat 2021).

<sup>17</sup> Doğu bölgesinde bulunan medreselerde okutulan müfredat kitaplarının tam listesi için bkz: Abdulkerim Bingöl - Mehmet Salmazzem, “Bölge Medreselerinin Yazılı Edebiyatın Gelişimindeki Rolü ve Spesifik Olarak Kürtçe Meâl ve Tefsirlere Katkısı”, *Ünidad Uluslararası Bölgesel Kalkınma Konferansı Sosyal Kalkınma*, ed. Abdullatif Tüzer vd. (Muş: Muş Alparslan Üniversitesi Yayınları, 2016), 2/ 76-77.

<sup>18</sup> Molla Mehmet Şirin Biçici, dedesinin Fıkıh ve Tefsir ilminde çok iyi olduğunu söylemektedir. Bu bilginin de Molla Hüseyin'i Qıcık eğitiminin büyük bir etkisinin olduğunu nakletmektedir.

<sup>19</sup> Son devirde yetişen evliyâlardan olup Hazret'in halifesidir. Bkz: Çağlayan, *Şark Uleması*, 90.

<sup>20</sup> Buğda, “Molla Zahir Tendûrekî ve Arapça Divânı”, 153-155.

<sup>21</sup> Şeyh Muhammed Diyâuddîn'in oğludur.

<sup>22</sup> Aladdin Haydaroğlu, “Molla Zahirê Tendûrekî'nin Hayatı” (Yusuf Salmazzem, Ses Kaydı, Görüşmecî 18 Haziran 2021).

<sup>23</sup> Farklı rivayetlerde Tendûrekî'nin ilmî icâzetini Hazretin oğlu olan Molla Fethullah'tan aldığı kaydedilir.

getiremeyeceğini düşündüğünden halifelik teklifini nazik bir şekilde geri çevirmiştir.<sup>24</sup> Tendürekî, şeyhinin yanında on yedi yıllık bir hizmet süresinden sonra Hazret'in tavsiyesi ile memleketine ilim ve irfân hizmeti için dönmüştür.

#### 4. Hocaları

Molla Zahir Tendürekî hakkında mâlûmat verilirken özellikle müellifin hayatına yön vermiş önemli şahsiyetlerden Molla Hüseyin Qıcık ve Şeyh Muhammed Diyâuddîn'in isimleri zikredilmiştir. Tendürekî, Molla Hüseyin Qıcık'den zâhirî ilimlerin eğitimini alırken Hazret'ten ise hem zâhirî hem de bâtınî ilimlerin eğitimini almıştır. Tendürekî'nin şiirlerinin ve tasavvufî kişiliğinin anlaşılması için bu iki şahsiyetin tanınmasında yarar vardır.<sup>25</sup>

##### 4.1. Molla Hüseyin Qıcık (Küçük)

Molla Hüseyin Qıcık, 1871 yılında Cizre'ye bağlı Deştadahl köyünde doğmuştur. Babası Abdullah, annesi Ayşe hanımdır. Molla Hüseyin bir yaşındayken annesi, üç yaşındayken de babası vefat etmiştir. Abdullah Bey vasiyet olarak oğlunun medrese tahsili görmesini istemiştir. Babasının vefatından sonra Molla Hüseyin'nin sorumluluğunu dayısı üstlenmiş ve Abdullah Bey'in vasiyetini yerine getirmek için onu medreseye göndermiştir. Dinî eğitimine ilk olarak köyünde başlayan Hüseyin, 6 yaşında iken Kur'ân-ı Kerîm'i okumuştur. Bir süre eğitimi kesilmişse de daha sonra şark medreselerinde tahsiline devam etmiştir. Eğitim gördüğü Cizre medresesinde Hüseyin adında başka bir öğrenciyle isimleri karıştırıldığından dolayı seydası tarafından ona küçük anlamında "qıcık" lakabı verilmiştir.<sup>26</sup>

Molla Hüseyin medrese eğitimini Şeyh Fethullah el-Verkânîsî,<sup>27</sup> Silvan müftüsü Molla Ahmed Hamdî gibi önemli zâtların yanında almıştır. Eğitimini tamamladıktan sonra Diyarbakır'ın Silvan (Farkin) ilçesine yerleşmiş ve ömrünü öğrenci yetiştirmeye adanmıştır. Hayatını ilme adayan Molla Hüseyin 1375/1955 yılında Silvan'da vefat etmiş ve Şeyh Halil Mezarlığı'na defnedilmiştir. Molla Hüseyin birçok önemli âlimin yetişmesine vesile olmuş ve *el-Kaolu'l-mevsûk fi cevâbi tenkidâtı mufti çermûk, Şerhu'l-verdeti'n-naddâre fi'l-mecâzî ve'l-isti'âre, fethu'l-celîl 'alâ ma'fuwât* gibi eserleri kaleme almıştır.<sup>28</sup>

##### 4.2. Şeyh Muhammed Diyâuddîn

Şeyh Muhammed Diyâuddîn 1272/1856 yılında Hizan'ın İsparit nahiyesine bağlı Usp (Uvseb)<sup>29</sup> köyünde dünyaya gelmiştir. Babası 19. y.y. şark medreselerinin önemli âlimlerinden ve Nakşbendiyye tarikatının bölgedeki öncü şahsiyetlerinden biri olan Şeyh Abdurrahman-ı Tağî olup "Seyda-i Tağî" lakabıyla meşhur olmuştur.<sup>30</sup> İlk tahsilini babasının yanında alan Hazret, babasının vefatından sonra Abdurrahman-ı Tağî'nin halifesi olan Şeyh Fethullah Verkânîsî'den eğitimini tamamlamış ve ondan Nakşbendiyye halifeliğini almıştır.<sup>31</sup> Babasından sonra doğu bölgesinde en etkili âlimlerden biri olan

<sup>24</sup> Çağlayan, *Şark Uleması*, 299.

<sup>25</sup> Buğda, "Molla Zahir Tendürekî ve Arapça Divânı", 155.

<sup>26</sup> Buğda, "Molla Zahir Tendürekî ve Arapça Divânı", 155.

<sup>27</sup> Detaylı bilgi için bkz: Mehmet Salmazzem (ed.), *Tarihi ve Kültürel Dokusuyla Koğak* (Konya: Çizgi Kitapevi, 2019) 118; Şaban Arğun, "Tasavvufun Kürtler Arasında Yayılması ve Bulanık'ta Tasavvuf Geleneği", *Bulanık/Kop*, ed. İrşad Sami Yuca, (Konya: Çizgi Kitapevi, 2020) 580.

<sup>28</sup> M. Halil Çiçek, "Molla Hüseyin-i Kicik Hayatı ve Eserleri" *Uluslar Arası Silvan Sempozyumu* ed. M. Edib Çağar vd. (Silvan: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2012) 436-458.

<sup>29</sup> Farklı kaynaklarda köyün adı Üsb (Doğrular) köyü olarak geçmektedir.

<sup>30</sup> Abdulcebar Kavak, *Mevlânâ Hâlid-i Nakşibendî ve Hâlidîlik*, (İstanbul: Nizamiye Akademi Yayınları, 2016) 380-381; M. Saki Çakır, *Seyyid Taha Hakkari ve Nehri Dergâhu*, (İstanbul, Nizamiye Akademi Yayınları, 2017) 124; Yusuf Salmazzem, "Medrese ve Tasavvuf Geleneğinde Bir Âlim Potresi" Şeyh İbrahim-i Çoğreşi/Melekendî", *Bulanık/Kop*, ed. İrşad Sami Yuca (Konya: Çizgi Kitapevi, 2020) 598.

<sup>31</sup> Çağlayan, *Şark Uleması*, 299.



Şeyh Muhammed Diyâuddîn, daha çok tasavvufî kimliği ile tanınmış bir zâttır. "Hazret" lakabını kendisine hocası Şeyh Fethullah Verkânîsi'nin verdiği kaydedilmektedir.<sup>32</sup>

Hazret, tüm ömrünü Allah yolunda harcamış bir mutasavvıftır. Birinci Dünya Savaşı'nda Doğu Cephesinde Ruslara karşı yapılan savaşta, Osmanlı ordusuna müridlerinden oluşturduğu gönüllü birlikle büyük destek vermiştir. Hazret'in oluşturduğu birliğin desteğiyle Muş'un Bulanık ilçesi kırsalında Ruslara, büyük kayıplar verdirmiştir. Savaş esnasında, yakınında patlayan top sonucu koluna şarapnel parçası isabet etmiştir.<sup>33</sup> Bu yaralanmadan dolayı şeyhin kolu Bitlis Askeri Hastanesi'nde kesilmek zorunda kalmıştır.<sup>34</sup> Savaş gazisi olan Hazret, 8 Şubat 1924 yılında Bitlis'in Nurşin ilçesinde vefat etmiştir.<sup>35</sup>

Hazret, arkasında pek çok ilim ve irfân ehli bırakmıştır. Hazret'in yetiştirdiği bu müridleri farklı bölgelere dağıtarak insanlara İslâm dinini öğretmiş ve birçok talebe yetiştirmişlerdir.<sup>36</sup> Hazreti'nin müridleri hepsi birbirinden değerli önemli şaysiyetlerdir. Bu kişilerden bir tanesi de Molla Zahir Tendürekî'dir. Tendürekî'nin şeyhine büyük bir muhabbet ve güçlü bir teslimiyetle bağlı olduğu yazdığı şiirlerinde net bir şeklide görülmektedir. Tendürekî şeyhi gibi bir zâtın bulunmadığını ve hiç kimsenin onun yerini dolduramayacağını düşünmektedir. Nitekim şeyhinin vefatı üzerine yazdığı *Divan*'ında ona karşı duyduğu sevgisini ve özlemine şu mısralarla dile getirmeye çalışmıştır:

*Hem sexî bû hem heyî bû hem debîrê ehle 'ilm,  
Zû îsar û hem tewazu' lê ji mehrûm ra me'az.*

Hem cömertti hem varlıklı hem ehl-i ilme sahib çıkardı,  
Hem îsâr ve tevazu sahibi olup mahrum olanların penahıydı.

*Pîrê meqbûl şîrê meslûl bû li ser ehlê fucûr,  
Qet neda wan tu emanek lê ji teqwa ra melaz.*

Fasıklar için kınından çekilmiş kılıç olan makbul pir,  
Onlara fırsat vermeyen, takvâ ehlinin sığınağı.<sup>37</sup>

Tendürekî, şeyhini fasık olanlara karşı kınından çekilmiş bir kılıca benzetmekte ve takvâ ehli olanlar için de barınak olarak görmektedir. Nitekim Hazret şark bölgesinde ilimî bilgisiyle tanınmakla birlikte Nakşbendiyye tarikatının önemli isimlerinden biridir. Kuşkusuz Hazret ilim, irfân ve medeni cesareti gibi meziyetlerinden dolayı şark bölgesinde büyük bir nüfuz sahibi olduğu bilinmektedir. Tendürekî de Hazret'in "düşmâna korku dosta güven veren bir zât olduğunu" yukardaki şiirinde veciz bir şekilde dile getirmektedir. Ayrıca şiirlerinde şeyhinin cömertliğini, ilim ehline yaklaşımını, takvâsını, alçak gönüllü olmasını birçok vasıfla yâd etmektedir. Hazret'in bu zikredilen vasıfları Tendürekî'nin hayata bakış açısında önemli etkisi bulunmaktadır. Bu minvalde Tendürekî, şeyhinin yolunda yürümek onun güzel ahlâkından istifade etmek için şeyhini kendisine örnek almakla beraber onun güzel meziyetlerini de hayatına yansıtmaya çalışmıştır.<sup>38</sup>

<sup>32</sup> M. Şefik Korkusuz, *Nehri'den Hazne'ye Meşayihî Nakşibendi*, (İstanbul: Kilim Matbaacılık, 2010) 225.

<sup>33</sup> Şeyh Muhammed Asım Oxîni, *Birketü'l-Kelimat Menkibeler Havuzu*, (İstanbul: Avesta, 2017) 169.

<sup>34</sup> Çağlayan, *Şark Uleması*, 299-300; Korkusuz, *Nehri'den Hazne'ye Meşayihî Nakşibendi*, 225-253.

<sup>35</sup> Hazret'in ölüm tarihi ile ilgili (Çağlayan, *Şark Uleması*, 202.), (Buğda, "Molla Zahir Tendürekî ve Arapça Divânı", 156.), (Korkusuz, *Nehri'den Hazne'ye Meşayihî Nakşibendi*, 249), (Tek, "Şeyh-Mürîd İletişiminin Yazma Geleneğine Katkısı: Molla Zahirê Tendürekî'nin *Dîwan*'ı", 93), yazılarda ve sözlü kaynaklarda (1922, 1923, 1924, 1925) şeklinde farklı ölüm tarihleri verilmektedir. Ancak Molla Zahir Tendürekî orijinal nüshasına bakıldığında şeyhinin hicir 8 Şubat 1342 yılında vefat ettiğini belirtmektedir. Kendisinin de şeyhinin vefatından altı ay sonra h.1342 de eserini yazdığını da not düşmektedir. Buradan hareketle Hazret'in 8 Şubat 1924 tarihinde vefat etmiş olabileceği düşünülmektedir. Bkz: Molla Zahirê Tendürekî, *Diwan*, İstanbul: Nûbihar Yayınları, 2007, s. 51.; Ek.1-3

<sup>36</sup> Ayrıntılı bilgi için bakınız: Ömer Tayfur, *Şeyh Muhammed Diyâuddîn'in Hayatı Ve Tasavvufî Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2015)3-20; Yeliz Başar, *Nakşbendî-Hâlidî Şeyhi Muhammed Ziyâeddîn Nurşîni'nin Hayatı Ve Mektûbât'ındaki Tasavvufî Görüşleri* (Çorum: Hitit Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi 2018) 4-9.

<sup>37</sup> Tendürekî, *Divan*, 111.

<sup>38</sup> Çağlayan, *Şark Uleması*, 299.

## 5. Görev ve Seyahatleri

Molla Zahir Tendûrekî, âlim ve mutasavvîf kimliğinin yanında savaş meydanında mücahid hüviyetiyle de bilinmektedir. Ayrıca edebiyatta emsaline az rastlanan biri olduğunu, üç dilde yazdığı hikmet ve edebî beyitleriyle kanıtlamaktadır. Tendûrekî Kürtçe ve Arapça şiirlerine ek olarak Farsça'da da nitelikli şiirler yazacak kadar derin bilgi sahibidir ki kendi talebelerine Arapçanın yanı sıra Farsça dersler de vermiştir. Tendûrekî, son dönemlerde yaşının ilerlemesine rağmen Arapça ve Farsça zor ibareleri dahi rahatlıkla çözebilmiştir. Bu meziyetlere sahip bir kişilik olan Tendûrekî, birçok yerde eğitim vermiştir. Tendûrekî ilk olarak müderrisliğe Nurşin Medresesi'nde başlamış ve orada kısa bir süre ders vermiştir. Bazen yakın bölgelere gidip farklı medreselerde ders verse de asıl müderrislik dönemi şeyhinin ona verdiği görevden sonra başlamıştır.<sup>39</sup> Tendûrekî, müderrislik için ilk olarak Malazgirt'in Tendûrek<sup>40</sup> köyüne gitmiş ve orada medrese açıp ders vermiştir. Tendûrek köyünde yaptığı faaliyetlerden dolayı kısa süre içinde bölgede ilmiyle şöhret bulmuş ve "Tendûrekî" nispetiyle anılmaya başlanmıştır. Tendûrekî, 1935'li yıllardan itibaren Bulanık'ın Hoşgeldi Medresesi'nde<sup>41</sup> ders vermek için Bulanık'a gitmiş ve uzun bir dönem bu medresede kalmıştır.<sup>42</sup> Tendûrekî'nin bu medresede müderrislik yaptığı bizzat kendisinden ders almış Molla Alaaddin Haydaroglu tarafından zikredilmiştir.<sup>43</sup> Tendûrekî'nin bu medresede yaklaşık olarak on dokuz yıl müderrislik yaptığı nakledilmiştir.<sup>44</sup> Tendûrekî bilgisini ve tecrübesini sadece bir bölgeye hasretmemiş, farklı bölgelere giderek başka medreselerde de ders vermiştir. Ayrıca o dönemde bölgenin ağaları ve beyleri arasında bir gelenek haline gelen iyi bir âlim bulundurma ve medrese açma faaliyetlerinden ötürü Tendûrekî birçok medrese gezmiştir.<sup>45</sup> Mesela Eminê Perihan Bey, (Perihan'ın oğlu Emin) Tendûrekî'nin ilmî kariyerini öğrendiğinde kendisini köyüne davet etmiştir. Bu teklifi kabul eden Tendûrekî bir dönem orada ders vermiştir. 1950'de Şeyh Ebubekir, Şeyh Masum'a bir mektup yazarak Melekan'a bir müderris göndermesini talep etmiştir. Bunun üzerine Şeyh Masum, Tendûrekî'nin Melekan'a gitmesi için ricada bulunmuştur. Tendûrekî, Şeyh Masum'u kırmayarak Melekan Medresesi'ne gitmiştir. Tendûrekî bu medresede Şeyh Ebubekir el-Melekanî ile birlikte 1950-53 yılları arasında öğrencilere Arapça ve Farsça dersler vermiştir.<sup>46</sup> Ayrıca Bulanık'a bağlı Sultanlı Medresesi'nde ve Patnos'a bağlı Çakır Bey Medresesi'nde de bir dönem ders verdiği kaydedilmiştir.<sup>47</sup>

### 5.1. Talebeleri

Molla Zahir Tendûrekî birçok talebe yetiştirmiştir. Bunlardan Melekan Medresesi'nde yetişen isimlerden bazıları şunlardır: Şeyh Vahiddin b. Şeyh Ebubekir, Şeyh Emin bin Şeyh Hâşim, Molla Selim Dâdînânî ve onun kardeşi Molla Abdurrauf, Molla İhsân (Hazerşah Medresesi'nin müderrisi), Molla Said (Gırvas Medresesi'nin müderrisi), Molla Baba Xalîfanî, Molla Selahaddin Kasımanî Melekanî, Molla Muhammed Xelîfanî ve Molla Said Xelîfani.

Ayrıca diğer medreselerde de müderrislik yaparken kendisinden ders alan bazı talebelerin isimleri de şunlardır: Eski Diyanet İşleri Başkanı Mehmet Nuri Yılmaz, Abdurrahman Durre, Şeyh Muhammed Râşid (Erol), Ali Aslan, Abdulmelik Fırat, Abdullah Varlı, Molla Sadık Tırtopî, Molla Muştak Aydın, Molla Aladdin Haydaroglu, Molla Mehmet Şirin Biçici. Pek çok önemli âlimin yanısıra talebeleri arasında Molla Nadir Azizî (ö. 1406/1986), Molla Ahmed Cengiz (ö. 1409/1989), Molla Muhammed Kasorî (ö. 1420/2000), Molla Abdülbaki Sayır (ö. 1434/2013) ve Şeyh Vahyeddin Küfrevî

<sup>39</sup> Biçici, "Molla Zahirê Tendûrekî'nin Hayatı"(Görüşme 22 Şubat 2021).

<sup>40</sup> Malazgirt ilçe merkezine 12 km uzaklıkta olup şimdiki adı Hasretpınar köyüdür.

<sup>41</sup> Hoşgeldi: Muş'un Bulanık ilçesine bağlı bir köyün adıdır.

<sup>42</sup> Mehmet Salmazzem, "Bulanık/Kop'ta Medrese Geleneği ve Tefsir Tedrisatı", *Bulanık/Kop*, ed. İrşad Sami Yuca, (Konya: Çizgi Kitapevi, 2020) 548.

<sup>43</sup> Haydaroglu, "Molla Zahirê Tendûrekî'nin Hayatı"(Görüşme 18 Haziran 2021).

<sup>44</sup> Biçici, "Molla Zahirê Tendûrekî'nin Hayatı"(Görüşme 22 Şubat 2021).

<sup>45</sup> Rahmetullah Karakaya, "Molla Zahirê Tendûrekî'nin Hayatı" (Yusuf Salmazzem, Ses Kaydı, Görüşmecisi 18 Haziran 2021.)

<sup>46</sup> Melekan: Bingöl'ün Solhan ilçesine bağlı bir köyün adı olup şimdiki ismi Mutlucadır.

<sup>47</sup> Çakır Bey: Ağrı'nın Patnos ilçesine bağlı bir köyün adıdır.

gibi Ağrılı âlim ve mutasavvıflar da bulunmaktadır.<sup>48</sup> Tendûrekî'nin ders verdiği, yetişmesinde katkısı olduğu âlimlerin hepsini burada saymak bu çalışmanın sınırlarını aşmaktadır.<sup>49</sup>

## 5.2. İcâzet Verdiği Kişiler

İcâzet, talebenin İslami eğitim ve öğretim sürecini başarıyla tamamladığını ve mesleki yeterliliğe sahip olduğunu gösteren bir belgedir.<sup>50</sup> Tendûrekî de birçok âlime icâzet vermiştir. Onlardan birkaçı şunlardır; Molla Şâkir, Molla Kerem, Molla Zübeyr el-Mardinî, Molla Abdulkemim el-Ahlatî, Molla Şeyh Musa el-Tendûrekî, Molla Zahir Tendûrekî'nin oğlu Molla Abdurrahman, Molla Resul, Molla Abidin.. vd.

## 6. Divan'ın Yazım Süreci ve Mahiyeti

Divan kelimesi sözlükte, "bir şairin şiirlerinin toplandığı kitap" veya "bir şairin şiirlerini kafiyelerine göre alfabetik tertibiyle içine alan mecmua" anlamlarına gelmektedir.<sup>51</sup> Divan denilince İslâm tarihinde birçok eser akla gelmektedir. Medreselerde bir kültür haline gelmiş olan divan yazma faaliyetinin Kürtler arasında da muteber bir konumu bulunmaktadır. Bundan dolayı divan sahibi pek çok Kürt yazar bulunmaktadır.<sup>52</sup> Molla Zahir Tendûrekî de bu meyandaki önemli yazarlardan bir tanesi olduğu muhakkaktır.

Tendûrekî'yi divan yazmaya sevk eden faktör, sadece ilmî derinliği veya edib bir insan olması değildir. Tendûrekî'yi divan yazmaya yönlendiren asıl etkenin ne olduğunu kendisi cevaplamaktadır. *Divan*'ın giriş kısmında, şeyhinin vefatından dolayı kalbinde bir yangının tuttuğunu, onsuz adeta nefes alamadığını ve kendisini unutamadığını söylemektedir. Nitekim bir yerde şeyhiyle ilgili konuşulduğunda dayanamayıp oradan çıktığını, onu çok özlediğini ve kalbini nasıl teskin edeceğini bilemediğini söylemiştir. Tendûrekî daha sonra şeyhine mersiyeler yazmaya karar verdiğini ve böylece bu vesileyle bir nebze de olsa yüreğinin ferahladığını belirtmektedir. Nitekim Tendûrekî 1342/1924 yılında, şeyhinin vefatından altı ay sonra bu eseri kaleme aldığını söylemektedir. *Divan*'ın sonunda eserini 1344/1926 yılında tamamladığı notunu da düşmüştür.<sup>53</sup> Tendûrekî'nin bu eseri yazmadaki gayesinin ilmî bilgisini izhar etmek gibi bir amaca matuf olmadığı bilinmekle birlikte ortaya çıkan eser onun edebî alandaki üstün maharetini yansıttığı da inkâr edilemez.

Şark bölgesindeki klasik medreselerin ekseriyetinde, sıra dersler olarak bilinen ve ağırlıklı olarak sarf ile nahivden müteşekkil derslerin yanı sıra tefsir, kelâm, fıkıh, hadis, mantık, akâid, fıkıh usulü, meânî gibi 12 ilim olarak zikredilen ilimler de okutulmuştur. Bihakkın bu ilimlere ilişkin dersleri okuyanlar "âlim" olarak kabul edilmiştir. Bu âlimlerden şiir yazma kabiliyeti olanlar, farklı nitelik ve mahiyette olsa da "divan" yazmaya çalışmışlardır. Böylece şark medreselerinden mezun olup şiir yazma yeteneği olanların "divan" sahibi olmaları bir gelenek haline gelmiştir. Divan olarak isimlendirilen bu şiirler, çoğunlukla mersiye şeklinde olmuştur. Fakat bu eserlerden bazılarının ya mâna ya da şekil açısından zayıf kaldıkları görülmektedir. Bazı şairlerin kendi maharetini öne çıkardığı mersiye türü şiirlerde, mânadan ziyade şekil ön plandadır. Böylece bu şiirlerde anlam derinliği arzu edilen düzeyde olmamaktadır. Bazı şiirlerde ise aksi bir durum söz konusudur. Bunların içerisinde az sayıda isim, mâna ve lafız dengesini muhafaza etmeyi başarmıştır. Bu şairlerden birinin de Molla Zahir Tendûrekî'nin olduğunu söylemek mümkündür. Onun şiirleri hem kullanılan kavramlar hem de anlam bakımından oldukça zengindir. Bu da şairin her iki husûsiyeti dengeli bir şekilde şiirlerinde gözettiğini ortaya koymaktadır. Şeyhine olan özlemini, duygularını dile getirmek için Kürtçe, Arapça ve Farçadan oluşan nitelikli bir divan telif etmiştir. Tendûrekî divanında yazdığı mersiyelerde, bu tür şiirlerin özelliklerini güçlü bir şekilde yansıtmayı başarmıştır. Örneğin

<sup>48</sup> Bkz: Abdulcebbar Kavak, *Cumhuriyet Döneminde Ağrı'da Tasavvuf*, (Ankara, İlahiyât Yayınları, 2020) 189, 196, 204, 229, 245.

<sup>49</sup> Karakaya, "Molla Zahirê Tendûrekî'nin Hayatı" (Görüşme 18 Haziran 2021.)

<sup>50</sup> Cemil Akpınar, "İcâzet" , *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 2000), 21/393-400.

<sup>51</sup> H. İbrahim Şener - Alim Yıldız, *Türk İslam Edebiyatı*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2008), 278.

<sup>52</sup> Abdurrahman Adak, "Kürtler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları 2019), 2/131-138.

<sup>53</sup> Biçici, "Molla Zahirê Tendûrekî'nin Hayatı" (Görüşme 22 Şubat 2021).; bkznz. Ek.1-3.

*Hazret'i* şiirlerinde etkili bir şekilde methedebilmekte ve onun hakkındaki duygularını muazzam bir dil ile okuyucuya aktarabilmektedir. Ayrıca o, mersiye'nin *nedb-nevh*, *te'bîn* ve *sabır-azâ'a* gibi çeşitlerini şiirlerinde başarılı bir şekilde işlemektedir.

Ciddi bir medrese eğitimi alan ve devrin önemli şeyhlerinden birisinin yanında yetişen Tendürekî, zâhirî ve bâtinî ilimlerle donanmış bir şahsiyettir. Tendürekî'nin *Divan'ı* pek çok âlimden aldığı bilgilerin, öğrendiği edebiyatın, şeyhine olan muhabbetin, tasavvufî bilgisinin, tevazusu ve takvâsı gibi durumların mezcoldan ortaya çıkan bir eserdir. Tendürekî kaleme aldığı bu eseri, iki sene gibi kısa bir sürede bitirmiştir. Eserini bu kadar kısa bir zaman zarfında bitirmesi, Tendürekî'nin edebî kabiliyetini ve üç dile olan vukufiyetini de göstermektedir. Ayrıca eserinde kullandığı sanatsal dil, sözcük seçimi vs. Tendürekî'nin edebî kişiliği ve tasavvufî yetkinliğini yansıtmaktadır.<sup>54</sup>

Tendürekî yazmış olduğu şiirleri Kürtçe, Farsça ve Arapça olacak şekilde sınıflandırmış ve bunları da kendi içinde Arap alfabesine göre sıralamıştır. Bununla birlikte alfabetik sıralamada geleneksel divan tertibine ve kafiye sistemine de riayet etmiştir. Tendürekî'nin yazdığı bu eser, çalışma kapsamında incelendiği kadarıyla klasik divanlarda bulunması gereken niteliklere sahip olduğu tespit edilmiştir. Onun *Divan'ı*nı klasik edebiyat geleneğinden ayırt eden etken ise şekilsel yönünden ziyade tüm şiirlerinin Şeyh Muhammed Diyâuddîn üzerine inşad etmesidir. *Divan'ı*nda 66 adet Kürtçe, 22 adet Farsça ve 17 adet Arapça olmak üzere toplam 105 şiir bulunmaktadır. *Divan'ı* tasavvuf temalı bir eser olup şekil olarak genellikle methiye ve mersiye üslubunda yazılmıştır.<sup>55</sup> Eserin konusu, yukarıda kısmen değinildiği üzere Tendürekî'nin Hazret'e olan sevgisi, özlemi ve bazen de yaşadığı acı hadiselerden müteşekkildir. Tendürekî eserinde genellikle Zahir ve Züveyhir (Zahircik) mahlasını kullandığı görülmektedir.<sup>56</sup>

## 7. Tasavvufî Kişiliği

Molla Zahir Tendürekî'nin tasavvufî kişiliğini anlamak için onun hayatı hakkında mâlûmat sahibi olunması ve eserinin de iyi bir şekilde tetkik edilmesi icap etmektedir. Genel anlamda kendisinden önceki mutasavvıflardan etkilenmekle beraber en çok Şeyh Muhammed Diyâuddîn'in tesiri altında kalmıştır. Nakşbendiyye tarikatına mensup olan Tendürekî'nin tasavvufî düşüncesini anlamak için mensubu bulunduğu tarikatın tanınmasında yarar vardır.

Tasavvuf tarihinin kökleri asr-ı saadete kadar dayandırılmaktadır. Tarikatların sistematik bir yapıya bürünmesi ise 12. yüzyıldan itibaren olduğu düşünülmektedir.<sup>57</sup> Sonraki dönemlerde sistemleşen tarikatlardan biri olan Nakşbendiyye tarikatı, Şeyh Muhammed Behâuddin Nakşbend Buhârî (ö. 791/1389) tarafından kurulmuştur.<sup>58</sup> Bu tarikat Hindistan'da İmâm-ı Rabbânî'yle (ö. 1034/1624) yaygınlık kazanmış, daha sonraki süreçte Mevlânâ Hâlid Bağdâdî (ö. 1242/1827) ile gelişim göstermiştir.<sup>59</sup> Özellikle Doğu Anadolu bölgesinde yayılan bu tarikat,<sup>60</sup> medrese âlimleri ve öğrencileri arasında hızla yayılıp benimsenmiştir.<sup>61</sup> Tarikat ve medreselerin Doğu bölgesinde mezcoldması kişilerin yaşam biçimine ve hayata bakış açısına önemli bir değişiklik katmıştır. Tendürekî'nin de

<sup>54</sup> Tek, "Şeyh-Mürîd İletişiminin Yazma Geleneğine Katkısı: Molla Zahirê Tendürekî'nin Dîwan'ı", 91.

<sup>55</sup> Tek, "Şeyh-Mürîd İletişiminin Yazma Geleneğine Katkısı: Molla Zahirê Tendürekî'nin Dîwan'ı", 91.

<sup>56</sup> Buğda, "Molla Zahir Tendürekî ve Arapça Divânı", 157.

<sup>57</sup> Macit Fahri, *İslam Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Bir Giriş*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), 124

<sup>58</sup> Mesut Yiğit, "Tasavvuf Kurumsallaşması: Tarikatlar Dönemi" Tasavvuf, ed. Güldane Gündüzöz vd. (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2021), 176.

<sup>59</sup> H. Kamil Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004),10/258-263; Nakşbendiyye'nin Hâlidîyye kolunun silsilesi için bk. Emrah Baş, "Son Dönem Osmanlı Âlimlerinden Muhammed Zâhid Kevserî'nin Tasavvufun Çeşitli Meselelerine Yaklaşımı", *İslam Tetkikleri Dergisi* 11 / 2 (Eylül 2021): 867-868.

<sup>60</sup> Nakşbendiyye'nin Hâlidîyye kolu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Süleyman Uludağ, "Hâlidîyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 1997), 15/296-299; Kavak, *Mevlânâ Hâlid-i Nakşibendî ve Hâlidîlik*, 263-394.

<sup>61</sup> Nakşbendiyye Tarikatı'nın yayıldığı kollar için bkz: Mesut Yiğit, Mevlânâ Halidi Bağdâdî'den Günümüze Cizre'de Faaliyet Göstermiş Tarikatlar ve Temsilcileri, *Anemon* 8/6 (2020), 1903-1908.

ciddi bir medrese eğitimi alması ve Nakşbendiyye tarikatına intisap etmesi onun kimliğinin yapı taşlarını teşkil etmiştir.<sup>62</sup>

Birinci ve İkinci Dünya Savaşı'nı görmüş, Ruslar ile yapılan savaşta bizzat şeyhiyle omuz omuza mücadele vermiş bir zât olan Tendürekî, tasavvuf ve medrese ilimlerini mezceden ve hayatını ilmî tedrisatla geçirmiş bir zâttır. Tendürekî'nin yazdığı şiirlere bakıldığında onun tasavvufî düşüncesi hakkında mâlûmat sahibi olmak mümkündür. Bu bilgilerden hareketle onun hem zâhir ilme hem de bâtın ilme önem verdiği anlaşılmaktadır. Ayrıca bir insanın ruhî olgunluğa sahip olması için mutlak anlamda bir mürşid-i kâmile ihtiyaç olduğunu savunmuş ve bu görüşünü hem şiirlerinde dillendirmiş hem de hayatında tatbik etmiştir.<sup>63</sup>

Tendürekî'nin ilmî tedrisat sonrası hayatına bakıldığında, icâzet almasına rağmen sürekli bir öğrenme gayreti içinde bulunmuştur. Onun için ilim ve irfân, adeta ruhunun gıdası mesabesinde olmuştur. Tendürekî, mütemadiyen Resulullah Efendimiz'in (s.a.v.) mübarek hayatını okumuş ve onun yolundan gitmek için çabalamıştır. Hayatında nizamın ve kuralların hâkim olduğu Tendürekî, gecesini üç kısma ayırmış; ilk iki vaktini dinlenme ve uykuya, üçüncü vaktini ise teheccüd namazı kılmaya ve Kur'ân okumaya ayırmıştır. Seher vaktini ise işğfar ederek geçirmiş, sabah namazını kıldıktan sonra işrak namazına kadar evrâdını çekmiştir. Aynı şekilde gündüz vaktini de üç kısma ayıran Tendürekî, ilk kısım olan kuşluk namazından ikinci vaktine kadar talebelerine dersler vermiştir. İkinci kısım olan ikinci namazından akşam namazına kadar da toplumun içine karışmış onların sorularına cevaplar vermiş, küskünleri barıştırmış ve insanların sorunlarına çözüm bulmaya çalışmıştır. Üçüncü kısım olan akşamları ise ailesi ile zaman geçirmiştir.<sup>64</sup> Tendürekî'nin başarısının arkasındaki sırrın, halis bir niyet ile ilim öğrenmesi ve düzenli bir insan olmasında saklı olduğu düşünülmektedir.<sup>65</sup> Hayatındaki düzen ve tasavvufî düşüncesinin şekillenmesini sağlayan faktörün ise şeyhiyle arasındaki mürşid-mürîd ilişkisinin oluşturduğu disiplin olabileceği kanaatindeyiz.

Tendürekî'nin şeyhine karşı ileri bir seviyede muhabbeti bulunmaktadır. Tendürekî'nin muhabbeti sadece şeyhine yönelik mi yoksa diğer mutasavvıfları da kapsamakta mıdır? şeklinde bir sorunun cevabını onun şiirlerinde ve hayatında bulmak mümkündür. Şiirlerinin geneline bakıldığında Ma'rûf-i Kerhî (ö. 200/815-16), Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848?), Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909), Ebû Bekir Şiblî (ö. 334/946), İmam Gazzâlî (ö. 505/1111), Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/1273), Hâfız-ı Şîrâzî (ö. 792/1390 ?) gibi pek çok şair-mutasavvıfın isimlerini zikrettiği görülmektedir. Bunlara ek olarak klasik Kürt edebiyatının sembol isimlerinden Melayê Cizîrî (ö. 1049/1640) ve Ahmed-i Hânî (ö. 1118/1707) gibi şahıslara da atıfta bulunmaktadır.

*Kanî Me'rûf kanî Şublî kanî Sırrî kan Cüneyd,  
Kanî Semnûn kanî Bestam kanî ce'ma serfiraz.*

Nerede Marûf nerede Şiblî nerede Sırrı ve nerede Cüneyd,  
Nerede Semnûn nerede Bestamî nerede cümle yiğitler.

*Kanî Qeysê Amirî kan Wamiq û kanî Memo,  
Kanê Xanî ya Cezîrî kanî merdê der Şîraz.*

Nerede Kays nerede Vâmık ve nerede Memo,  
Nerede Xanî veya Cezîrî nerede o Şirazlı yiğit.<sup>66</sup>

Yukardaki şiirin siyak ve sibakına bakıldığında Tendürekî'nin şeyhini dizelerde isimlerini andığı tasavvuf önderleriyle denk gördüğü anlaşılmaktadır. Sonraki beyitte zikrettiği "Kays, Vâmık ve Memo" gibi âşıkları da kendisiyle âşık ve mâşuk minvalinden mukayese ettiği görülmektedir. Bu

<sup>62</sup> Nakşbendiyye tarikatı hakkında detaylı bilgi için bkz: Hamid Algar, "Tasavvuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 2006), 32/335-342.

<sup>63</sup> Buğda, "Molla Zahir Tendürekî ve Arapça Divânı", 156.

<sup>64</sup> Çağlayan, *Şark Uleması*, 300.

<sup>65</sup> Biçici, "Molla Zahirê Tendürekî'nin Hayatı" (Görüşme 22 Şubat 2021).

<sup>66</sup> Tendürekî, *Divan*, 129.

zâtların Tendûrekî'nin şiirlerinde etkileri görülmekle beraber onun tasavvufî düşüncesinin alt yapısını oluşturan kişiler olabileceği söylenebilir.

Tendûrekî yaşadığı dönemde, sûfilerle sıcak bir ilişki içerisinde olmuştur. O, mütemadiyen sûfilere karşı nezaketli davranmış, onların menkıbelerini severek dinlemiş ve okumuştur. Fakat Tendûrekî'nin sûfî kisvesi altında insanları kandıran sahtekârlara karşı taviz vermediği gibi insanlara da "Bu sahtekârların tuzaklarına düşmeyin. Bunlar şeyh değil, sizleri aldatan, kese ve kasalarını doldurmaya çalışan zavallı bedbahtlardır"<sup>67</sup> diyerek onları bu sahtekârlara karşı uyarmıştır. Bu durum da onun tasavvufî kişiliğinin sağlam bir yapı üzere inşa edildiğini göstermektedir.

## 8. Vefatı

Molla Zahir Tendûrekî, savaş meydanlarında şehadete erişme arzusu içinde olsa da kendisine şehitlik nasip olmamıştır. Tendûrekî, 1966 yılında Ramazan ayının 29'unda Cuma günü öğle namazına yakın bir zamanda 79 yaşındayken vefat etmiştir. Sekerat anında ağzına su vermek istenince gözlerini açarak su verilmesine izin vermez ve "Orucumu bozmayın. Ben Rabbimin huzuruna oruçlu olarak gitmek istiyorum" demiştir. Oruçlu bir durumda ruhunu teslim etmiş merhum Tendûrekî, ölüm anında bile sabırlı davranıp nefisine hâkim olması ancak onun takvâsını ve metanetini göstermektedir. Tendûrekî Muş ilinin Malazgirt ilçesine bağlı Tendûrek köyünde defnedilmiştir. Kabri<sup>68</sup> günümüzde halk tarafından ziyaret edilen bir mekândır.<sup>69</sup>

## Sonuç

Molla Zahir Tendûrekî küçük yaşta ilim tahsil etmeye başlamış ve medereselerde okutulan ders kitaplarını döneminin önemli âlimlerinin yanında okumuştur. Medrese tahsilini tamamlayan Tendûrekî, tasavvufî eğitimi almak için Şeyh Muhammed Diyâuddîn'e intisap etmiştir. Şeyhinin yanında uzun bir müddet kalarak tasavvufî tâlim ve terbiyeden geçmiştir. Hazret'e intisabı ve Nakşbendiyye tarikatına mensubiyeti onun hayata bakış açısını etkilemiştir. Şeyhinin yanında seyrüsülûkünü tamamlayan Tendûrekî, öğrendiği ilimleri insalara aktarmak ve memleketine hizmet etmek üzere Tendûrek köyüne gelmiştir. Tendûrek Medresesi'nde vermiş olduğu nitelikli eğitimden ötürü kısa sürede ilmî değeri anlaşılmış ve bölgede büyük bir saygınlık kazanmıştır. Bu saygınlık ve ilmî birikimi duyan herkes, Tendûrekî'yi kendi memleketlerinde bulunan medreselerde ders vermesi için davet etmiştir. Tendûrekî bu davetleri kırmamış ve bu medreselere giderek birçok talebenin yetişmesinde önemli katkılarda bulunmuştur.

Tendûrekî'nin tasavvufî kişiliğinin şekillenmesinde Hazret'in ayrı bir yeri bulunmaktadır. Hazret, sağlığında Tendûrekî'nin hayatına büyük katkılar sunduğu gibi vefatıyla da onun duygu dünyasında derin izler bırakmıştır. O kadar ki onun kendi ifadesiyle bir dönem "mecnun" olabileceği zannedilmiştir. Şeyhinin, Tendûrekî'de böyle bir tesir oluşturmasının arkasında birçok neden sıralanabilir. Fakat kanaatimizce öne çıkan en önemli neden; Tendûrekî'nin on yedi yıl gibi uzun bir süre talebe, mürid ve yol arkadaşı olarak Hazret'in en yakınında bulunması ve bundan mütevellit muhabbetidir.

Tendûrekî'nin şeyhinin vefatı üzerine üç dilde te'lif ettiği nitelikli *Divan'ın* kafiye uyumuna bakıldığında seçilen kavramların rastgele seçilmediği dikkat çekmiştir. O, her bir kavramı düşünerek, anlam ve mâna değerini muhasebe ederek kullanmıştır. Bu ustalığını sadece ana dili olan Kürtçe şiirlerde değil aynı zamanda Arapça ve Farsça şiirlerinde de göstermiştir. Bu da Tendûrekî'nin ileri derecede Arapça ve Farsça'ya olan hâkimiyetine işaret etmiştir. Nitekim medresede sarf, nahiv, bedî' ve meânî gibi dilin incelikleriyle alakalı dersler almış olması onun bu dildeki müktesebatının sağlam bir temele dayandığını ortaya koymaktadır.

<sup>67</sup> Çağlayan, *Şark Uleması*, 299.

<sup>68</sup> Ek.5

<sup>69</sup> Çağlayan, *Şark Uleması*, 299.

Sonuç olarak Tendürekî'nin tasavvufî kişiliğinin yanı sıra edebî yönünün de olması, onu diğer sûfilerden daha bilinir kılmıştır. Tendürekî'nin *Divan'ı* tasavvufî ve edebî yönden incelendiğinde müellifin ilmî derinliği, kaleminin kuvveti ve tasavvufî yönü hakkında fikir verir. Ayrıca insanlarla olan münasebeti, tasavvuf ehline olan hürmeti, sekerat anında bile Rabbî'nin karşısına oruçlu çıkma arzusu onun zühdî yönünü yansıtmıştır. Tendürekî'nin tasavvufî kişiliğini oluşturan bu unsurlar ışığında onun ihlaslı, tevazu sahibi bir mutasavvıf olduğu söylenebilir. Onun zühdî hayatı ve ilmî kişiliğinin, bilhassa yaşadığımız seküler çağda, ilim ve irfân ehlinin örnek alabileceği nitelikte olduğu düşünülmektedir.

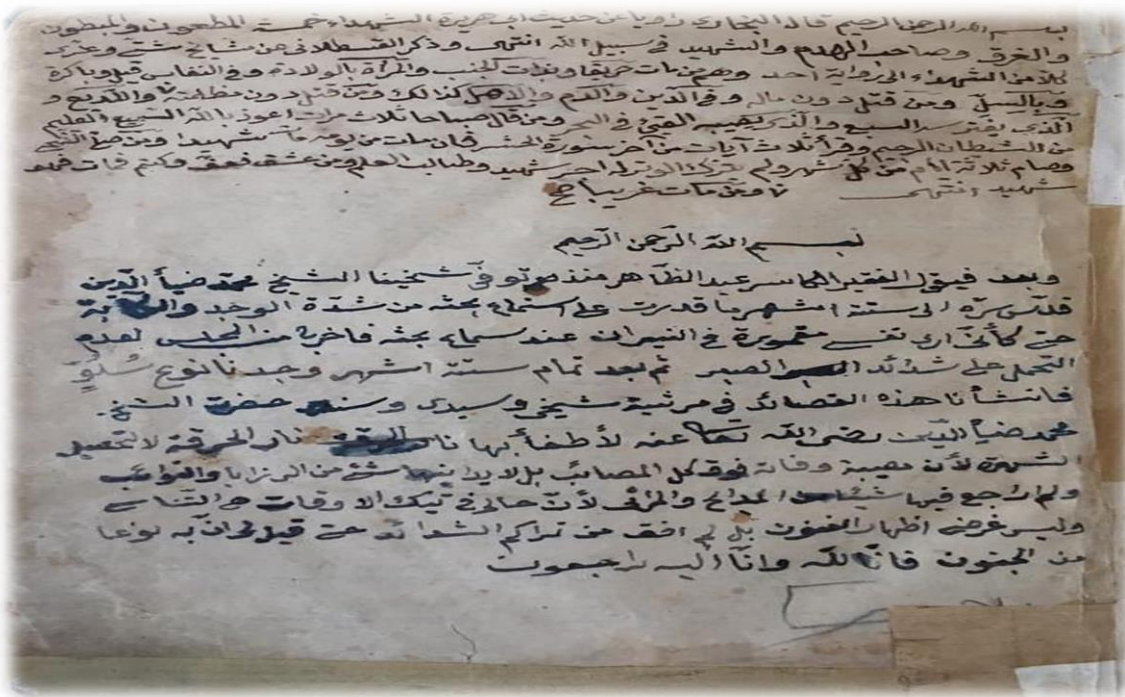
### Kaynakça

- Adak, Abdurrahman. "Kürtler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2/131-138. Ankara: TDV Yayınları 2019.
- Akpınar, Cemil. "İcâzet" , *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 21/393-400. İstanbul: TDV Yayınları 2000.
- Algar, Hamid. "Tasavvuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 32/335-342. İstanbul: TDV Yayınları 2006.
- Arğun, Şaban. "Tasavvufun Kürtler Arasında Yayılması ve Bulanık'ta Tasavvuf Geleneği", *Bulanık/Kop*, ed. İrşad Sami Yuca, 567-586. Konya: Çizgi Kitapevi, 2020.
- Baş, Emrah. "Son Dönem Osmanlı Âlimlerinden Muhammed Zâhid Kevserî'nin Tasavvufun Çeşitli Meselelerine Yaklaşımı". *İslam Tetkikleri Dergisi* 11 / 2 (Eylül 2021): 861-883.
- Başar, Yeliz. *Nakşibendî-Hâlidî Şeyhi Muhammed Ziyâeddîn Nursî'nin Hayatı Ve Mektûbât'ındaki Tasavvufî Görüşleri*. Çorum: Hitit Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi 2018.
- Biçici, Mehmet Şirin. "Molla Zahirê Tendürekî'nin Hayatı" (Yusuf Salmazzem, Ses Kaydı, Görüşmeci 22 Şubat 2021).
- Bingöl, Abdulkerim - Salmazzem, Mehmet. "Bölge Medreselerinin Yazılı Edebiyatın Gelişmesindeki Rolü ve Spesifik Olarak Kürtçe Meâl ve Tefsirlere Katkısı", *Ünidad Uluslararası Bölgesel Kalkınma Konferansı Sosyal Kalkınma*, ed. Abdullatif Tüzer vd. 2/ 72-84. Muş: Muş Alparslan Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Buğda, Sadrettin. "Molla Zahir Tendürekî ve Arapça Divânı", *Makalelerle Muş*, ed. Ercan Çağlayan, 152-168. Muş: Muş Alparslan Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Çağlayan, Mehmet. *Şark Uleması*, İstanbul: Çağlayan Yayınları, 1996.
- Çakır, M. Saki. *Seyyid Taha Hakkari ve Nehri Dergâhi*, İstanbul: Nizamiye Akademi Yayınları, 2017.
- Çiçek, M. Halil. "Molla Hüseyin-i Kîçik Hayatı ve Eserleri" *Uluslar Arası Silvan Sempozyumu* ed. M. Edib Çağar vd. 436- 458. Silvan: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2012.
- Çiçek, Mehmet Halil. *Şark Medreslerinin Serencâmı*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2009.
- Fahri, Macit. *İslam Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Bir Giriş*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- Haydaroğlu, Aladdin. "Molla Zahirê Tendürekî'nin Hayatı" (Yusuf Salmazzem, Ses Kaydı, Görüşmeci 18 Haziran 2021).
- Karakaya, Rahmetullah "Molla Zahirê Tendürekî'nin Hayatı" (Yusuf Salmazzem, Ses Kaydı, Görüşmeci 18 Haziran 2021).
- Kavak, Abdulcebbar. *Cumhuriyet Döneminde Ağrı'da Tasavvuf*, Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2020.
- Kavak, Abdulcebbar. *Mevlânâ Hâlid-i Nakşibendî ve Hâlidîlik*, İstanbul: Nizamiye Akademi Yayınları, 2016.

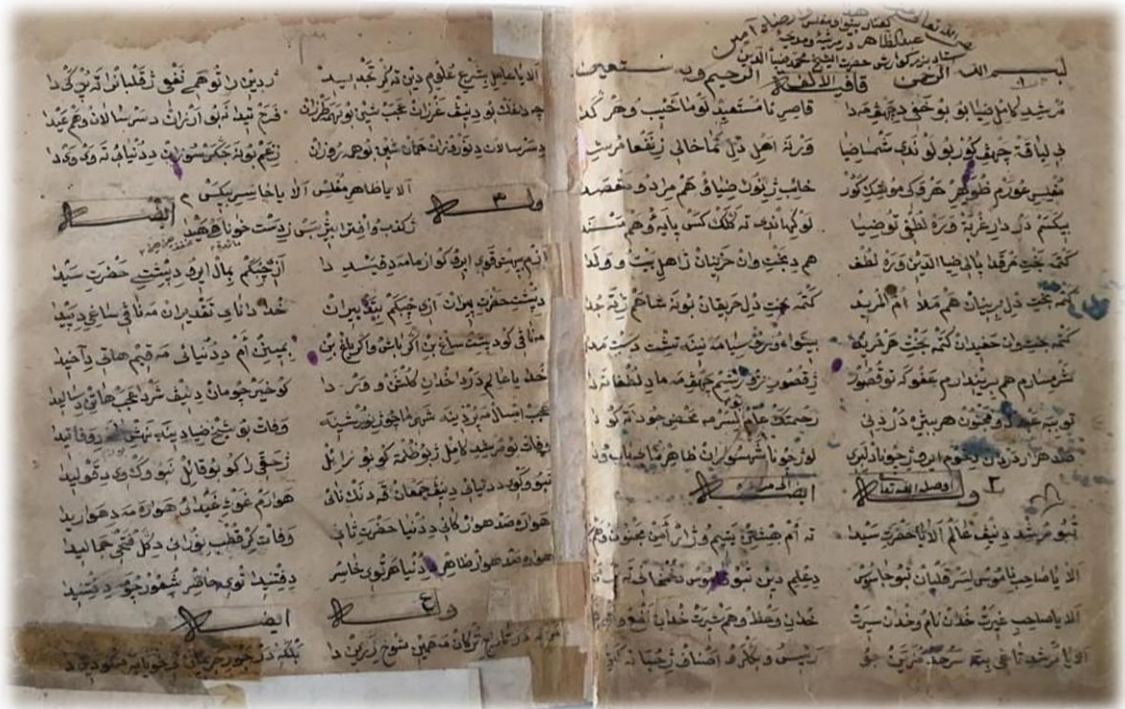
- Korkusuz, M. Şefik. *Nehri'den Hazne'ye Meşayihî Nakşibendi*, İstanbul: Kilim Matbaacılık, 2010.
- Oxîni, Şeyh Muhammed Asım. *Bir ketü'l-Kelimat Menkıbeler Havuzu*, İstanbul: Avesta, 2017.
- Salmazzem, Mehmet (ed.). *Tarihî ve Kültürel Dokusuyla Koğak*, Konya: Çizgi Kitapevi, 2019.
- Salmazzem, Mehmet "Bulanık/Kop'ta Medrese Geleneği ve Tefsir Tedrisatı", *Bulanık/Kop*, ed. İrşad Sami Yuca, 531-566. Konya: Çizgi Kitapevi, 2020.
- Salmazzem, Yusuf. "Medrese ve Tasavvuf Geleneğinde Bir Âlim Potresi" Şeyh İbrahim-i Çoğreşi/Melekendi", *Bulanık/Kop*, ed. İrşad Sami Yuca, 587-600. Konya: Çizgi Kitapevi, 2020.
- Şener, H. İbrahim - Yıldız, Alim. *Türk İslam Edebiyatı*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2008.
- Tayfur, Ömer. *Şeyh Muhammed Diyâuddîn'in Hayatı Ve Tasavvufî Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Tek, Ayhan. "Şeyh-Mürîd İletişiminin Yazma Geleneğine Katkısı: Molla Zahirê Tendûrekî'nin Dîwan'ı", *DergiPark* 18/47 (2018), 83-108.
- Tendûrekî, Molla Zahirê. *Dîwan*, İstanbul: Nûbihar Yayınları, 2007.
- Uludağ, Süleyman. "Hâlidîyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 15/296-299. İstanbul: TDV Yayınları 1997.
- Yılmaz, H. Kamil. *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul: Ensar Neşriyat 10. Basım, 2004.
- Yiğit, Mesut. "Mevlânâ Halidi Bağdâdî'den Günümüze Cizre'de Faaliyet Göstermiş Tarikatlar ve Temsilcileri", *Anemon* 8/6 (2020), 1901-1910.
- Yiğit, Mesut. "Tasavvuf Kurumsallaşması: Tarikatlar Dönemi" *Tasavvuf*, ed. Güldane Gündüzöz vd.170-184. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2021.



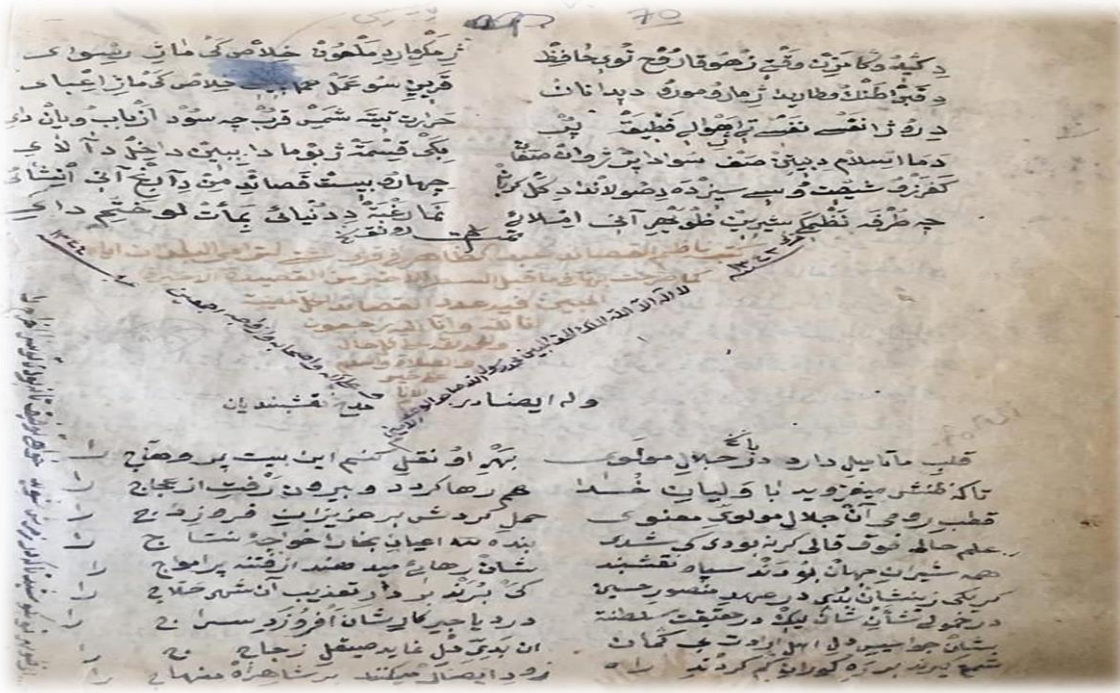
EKLER



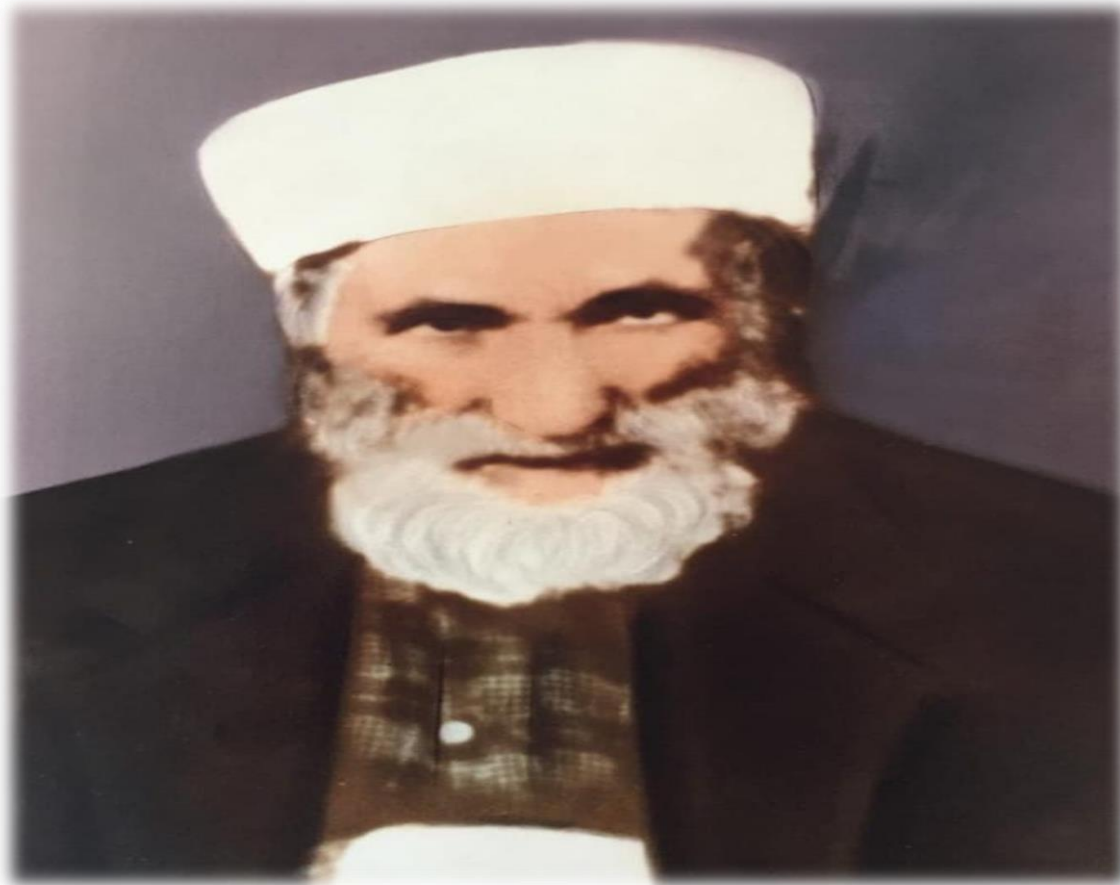
Ek.1: Molla Zahir Tendürekî'nin orijinal el yazması mukaddime



Ek.2: Molla Zahir Tendürekî'nin orijinal el yazmasının ilk şiiiri



Ek.3: Molla Zahir Tendûrekî'nin orijinal el yazmasının son sayfasıdır.



Ek. 4: Molla Zahir Tendûrekî



Ek.5: Molla Zahir Tendûrekî'nin kabri



**Din ve Bilim**  
Muş Alparslan Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



**Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi**  
**Region and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences**  
e-ISSN: 2667-7717 Aralık/December 2021, 4(2): 251-263

**Sadru'l-İslâm Dönemi Şiirlerinde Tevhit ve Hz. Peygamber Teması**  
Tawhid and The Prophet Theme In Sadru'l-Islamic Period Poems

**Ebubekir MATPAN**

Öğr. Gör. İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı  
Lecturer, İnönü University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric,  
Malatya/Turkey  
ebubekir.matpan@inonu.edu.tr  
ORCID: 0000-0002-3571-5087

**Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 30 Eylül / September 2021

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 13 Aralık / December 2021

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2021

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**DOI:** 10.47145/dinbil.1000970

**Atıf / Citation:** Matpan, Ebubekir. "Sadru'l-İslâm Dönemi Şiirlerinde Tevhit ve Hz. Peygamber Teması/ Tawhid and The Prophet Theme In Sadru'l-Islamic Period Poems". Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi 4 / 2 (Aralık 2021): 251-263. doi: 10.47145/dinbil.1000970

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.  
**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.  
**web:** <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dinbil> | **mailto:** [dinbil@alparslan.edu.tr](mailto:dinbil@alparslan.edu.tr)

**Copyright** © Published by Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi /  
Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250 Turkey.  
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



## Öz

Arap edebiyatında şiir, Câhiliye döneminde en fazla işlenen sanat dalı olmuştur. Bu yüzden şiire *dîvânü'l-'Arap* denilmiştir. Arap toplumunun bu özelliği İslâm dininin gelmesiyle beraber aynı minvalde devam etmiş şiirin eski temalarına yenileri de eklenerek daha da zenginleşmiştir. Bu çalışmada Sadru'l-İslâm dönemi şiirlerinde işlenen tevhit ve Hz. Peygamber teması ele alınmıştır. Çalışmanın ana konusuna geçmeden önce bu dönemin sınırları belirlenmiş olup, hangi zaman dilimlerini kapsadığı tespit edilmiştir. Daha sonra Câhiliye döneminde şiirin önemi ile ilgili kısa bilgiler verilmiştir. Akabinde Sadru'l-İslâm dönemindeki şiirin gerilemesi ilgili iddiaların gerekçesi olan âyet ve hadisler özet mahiyetinde değerlendirilmiş ve bunların şiirin gerilemesine delil olamayacağı, aksine Hz. Peygamberin şiiri Müşriklere karşı bir cihat aracı olarak kullandığını, dolayısıyla da geliştiği anlatılmıştır. Yeni dinin Arap toplumuna indirilmesinden sonra üzerinde durduğu temel ilkenin tevhit olduğu, zira Câhiliye Araplarının Allah'a inanmakla beraber şefahtçı olacakları iddiasıyla putlara taptığı ifade edildi. Bu dönemde Müslüman olan şâirler İslâm dinini kabul ettikten sonra tevhit temasını şiirlerinde sıklıkla kullandıklarını, bunu yalnızca Medine'de ikamet eden şâirlerle sınırlı olmadığını örnekleriyle beraber anlatıldı. Sadru'l-İslâm döneminde Hz. Peygamber teması içerisinde şâirlerin onun üstün meziyetlerini şiirlerinde işleyerek geniş bir külliyyat meydana getirdiklerini, bu türden yazılan şiirlerin Peygamberin hayatta olmasıyla sınırlı kalmadığını vefatından sonrada devam ettiği örnekler verilerek anlatıldı.

**Anahtar Kelimeler:** Edebiyat, Sadru'l-İslâm Dönemi, Tevhit, Peygamber, Şiir, Tema.

## Abstract

In Arabic literature, poetry was the most practiced branch of art in the age of *Jahiliyya* (Ignorance). That's why poetry is called *Diwanu'l-'Arab*. This feature of the Arab society continued in the same style with the advent of the religion of Islam and became even richer by adding new ones to the old themes of the poem. In this study, the theme of tawhid and the Prophet Muhammad, which was used in the poems of the Sadru'l-Islamic period, was discussed. Before moving on to the main subject of the study, the limits of this period were determined and it was revealed which time periods it covers. Then, brief information about the importance of poetry in the age of *Jahiliyya* is given. Later, the verses and hadiths, which are the reason for the claims about the decline of poetry in the Sadru'l-Islamic period, were evaluated as a summary and it was explained that they could not be an evidence for the decline of poetry, on the contrary, the Prophet used poetry as a means of jihad against the polytheists, and therefore it developed. It was stated that the main principle that was emphasized after the new religion was revealed to the Arab society was tawhid, because the Arabs of *jahiliyya* worshiped idols with the claim that they would be intercessors even though they believed in Allah. It is explained with examples that the poets who converted to Islam in this period used the theme of tawhid frequently in their poems after they accepted the religion of Islam, and that this was not limited to the poets residing in Medina. In the Sadru'l-Islamic period, It is explained by giving examples that poets created a wide corpus by processing his superior virtues in their poems within the theme of the Prophet, and that such poems were not limited to the Prophet's life, but continued after his death.

**Keywords:** Literature, Sadru'l-Islamic Period, Tawhid, Prophet, Poetry, Theme.

## Giriş

Sadru'l-İslâm Dönemi şiirlerinde Tevhit ve Hz. Peygamber (s.a.v.) temasına geçmeden önce çalışmanın daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacağı düşünülerek, sadru'l İslâm döneminin hangi tarihte başlayıp ne zamana kadar devam ettiği açıklanmaya çalışılacaktır.

Sadru'l-İslâm Dönemi, Miladi 7. yüzyılda İslâm dininin Hz. Muhammed'e (s.a.v.) M. 610'da vahyin indirilmesiyle beraber başlayıp, IV. Halife Hz. Ali'nin (r.a.) (ö. 41/661) M. 661 / H. 41 şehit edilmesiyle biten zaman dilimini kapsayan döneme verilen isimdir. Sadru'l-İslâm dönemi ayrıca kendi içerisinde ikiye ayrılmaktadır: Birincisi, Hz. Peygamber'e tebliğ vazifesinin verildiği tarih olan M. 610 yılından başlayarak M. 632 / H. 10 yılında Medine'de vefat ettiği tarihe kadar geçen dönemdir. İkincisi ise; Hz. Ebubekir'in (r.a.) (ö. 13/634) M. 632 / H. 10 yılında halife seçilmesiyle beraber başlayıp

Hz. Ali'nin (r.a.) şehit edilmesiyle son bulan dönemi kapsamaktadır.<sup>1</sup> İslâm dininin, Arap Yarımadasına indirilmesiyle beraber başta edebiyat olmak üzere birçok alanda köklü değişiklikler meydana gelmiştir.

Arap toplumunun, İslâm öncesi yaşam biçimini anlatan en büyük edebiyat ürünü şüphesiz ki şiirdir. Yazı kültürünün sınırlı alanlarda kullanıldığı Câhiliye döneminde şiir, duyguları coşturması ve gönüllere hitap edilmesi sayesinde nesilden nesillere şifahi olarak nakledilmiştir. Şiir sanatının Arap toplumunda elde ettiği bu yüksek konumu göz ardı edilemeyecek kadar çarpıcıdır.<sup>2</sup>

İslâm dinin Allah tarafından Arap yarımadasına gönderilmeden önce, Arapların şiire atfettiği değer, -şâirden yoksun bir kabilenin bunu kendisine bir eksiklik olarak görmesi vb. sebeplerden ötürü- modern toplumların anlamakta zorlandığı bir olgudur. Zira Arapların yaşadığı coğrafya, konumu itibarıyla zirai olarak mümbit olmayan bir iklime sahipti. Bu yüzden hayatta kalmanın tek çaresi güçlü olmaktan geçiyordu. Bu nedenle fazla erkek nüfusa sahip olmak, ayrıca bu gücü desteklemek için de psikolojik bir kaynağa ihtiyaç vardı. Psikolojik güç olarak Arapların kullandığı en büyük silah ise, hiç şüphesiz ki şiirdi.<sup>3</sup>

Şiirin bu derecede önemli olduğu toplumda çok sayıda şâirin ortaya çıkması kaçınılmaz bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca sonraki dönemlerde yapılacak olan çalışmalarda dil malzemesine kaynak olacak olan şiirin, az da olsa üç asır hafızalarda yer edinmesi, Câhiliye insanının hayat tarzına sıkı bir şekilde bağlı olmasıyla ilgilidir. Bu ilişkiyi anlatmak için şiire *dîvânü'l-'Arap* denilmiş ve bu meyanda, Arapların kültürünü, yaşam biçimlerini ve tüm bilgilerini kapsayan eserler sürekli telif edilmiştir.<sup>4</sup>

### 1. Sadru'l-İslâm Döneminde Şiir

Araplar, Câhiliye döneminde duygularını ifade etmek için en çok başvurdukları yol olarak şiiri seçiyorlardı. İslâm dini geldikten sonra da bu minvalde devam ettiler, ne var ki bu yeni dinin öğretileri ile bağdaşmayan şiir temaları artık eskisi gibi kendine yer bulamadı ve neticede terk edildi. Bunun en büyük nedeni şâirlerin artık Kur'an'ın temel ilkelerini esas almak suretiyle şiirler nazmetmiş olmalarıdır. Câhiliye döneminde Arap toplumunda önemli bir yere sahip olan şiir, İslâm dininin gelmesiyle beraber yeni bir aşamaya geçmiştir. Bu dönemde şiirin eski temaları işlenmekle beraber eski konulara yenileri eklemiş ve İslâm, kendine özgü bir edebiyat meydana getirmiştir.

Klasik Arap edebiyatçıları arasında şiirin bu dönemdeki durumu hakkında tartışmalar olmuş, kimilerine göre yeni dinin bu sanata olumsuz bakışı neticesinde şiir gerilemiş,<sup>5</sup> kimilerine göre ise aksine şiirin eski konularına yenileri de eklenerek gelişme kat etmiştir.<sup>6</sup> Biz konumuz itibarıyla ilgili tartışmalara girmeyeceğiz. Ancak bu iki zıt görüşün meydana gelmesine neden olarak zikredilen âyet ve hadislere kısaca değinmenin çalışmanın daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Kur'an-ı Kerim'de şiir ve şâir kelimeleri altı âyette geçmektedir. Bunlar; *بَلْ قَالُوا أَضْغَاتٌ أَلْحَامٍ بَلِ افْتِرَاءُ بَل* "Hayır, dediler, bunlar saçma sapan rüyalaradır; bilakis onu kendisi uydurmuştur, beki

<sup>1</sup> Muhammed Abdulmun'im Hafâcî. *el-Hayâtü'l-edebiyye ba'de zuhûri'l-İslâm*. (Beyrut: Dârü'l-Cil. 1990). 8.

<sup>2</sup> Nihad M. Çetin. *Eski Arap Şiiri*. (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları No:1727. Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Enstitüsü. ts.), 1.

<sup>3</sup> Abdurrahman Özdemir. *Eski Arap Şiirinin Zirve İsimlerinden Biri Lebîd b. Rabîa el-Amiri ve Divanı*. (Ankara: Araştırma Yayınları. 2007). 7.

<sup>4</sup> İbn Sellâm el-Cumahî. *Tabakâtü's-şu'arâ*. (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye. 2001). 34.

<sup>5</sup> Şiirin bu dönemde zayıf olduğunu iddia edenler için bkz. Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldûn. *Mukaddime* (Beyrut: Dârü'l Er'kam b. Ebî'l-Er'kam. 2001). 580; el-Cumahî. *Tabakâtü's-şu'arâ*. 34.

<sup>6</sup> Sadru'l-İslâm döneminde şiirin daha da güçlendiğini savunanlara için bkz. Muhammed b. Ebî'l-Hattab Ebû Zeyd el-Kureşî. *Cemheretu eş'ari'l-Arab fi'l-cahiliyyeti ve'l-İslâm*. (Kahire: Mat'baa'tu nahdti Mısır. Tzs). 24; Ebû Alî el-Hasen b. Reşîk el-Kayrevânî. *el-Umde fi mehâsini's-şî'r ve âdâbih*. thk. Muhammed Muhyeddin Abdulhamîd. (Kahire: Dârü'l- Cîl, 1981). 1/27; Ahmed b. Muhammed İbn Abdîrabbih. *el-İkdu'l-ferîd*. (Kahire: el-Mektebetü't-Ticâriyetü'l-Kübrâ. 1954). 2/156.

de o, şâirdir. (Eğer öyle değilse) bize hemen, öncelilere gönderilenin bir benzeri bir âyet getirsin”<sup>7</sup> وَأَشْعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ “Şâirlere gelince, onlara da sapıklar uyarlar”<sup>8</sup> وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشُّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ “ Biz ona (Peygamber’e) şiir öğretmedik. Zaten ona yaraşmazdı da...”<sup>9</sup> وَيَقُولُونَ أَإِنَّا لَتَأْكُلُونَ مِنَّا لَشَاعِرًا لِّمَا نَحْنُ بِمُحْسِنِينَ “Mecnun bir şâir için biz tanrılarımızı bırakacak mıyız? derlerdi”<sup>10</sup> أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ تَتَرَبَّصُّ بِهِ رَيْبَ الْمُنُونِ “Yoksa onlar (o,) bir şâirdir; onun, zamanın felâketlerine uğramasını bekliyoruz mu diyorlar?”<sup>11</sup> وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ “Ve o, bir şâir sözü değildir. Ne de az iman ediyorsunuz?”<sup>12</sup>

Kur’an-ı Kerim’de geçen bu âyetler değerlendirildiğinde bunların şiiri yasaklama ile ilgili olmadığı açıkça görülecektir. Bu âyetlerden ancak Hz. Peygamber’den (s.a.v.) şâirlik vasfının reddedilmesi anlaşılabilir.<sup>13</sup> Zira bu âyetler müşriklerin Peygamber’e (s.a.v.) nispet ettikleri şâirlik vasfını nehyetmektedir. Özetle zikredilen âyetlerin iki şeyin altını çizmeye çalıştığı mülahaza ediliyor; birincisi Peygamber’in (s.a.v.) şâir olmadığı, ikincisi ise Kur’an-ı Kerim’in şiir olmadığını anlatarak muhatabın bunu bilmesini hedefliyor.<sup>14</sup>

Bu ayetler içerisinde Şuarâ suresinde zikredilen âyetin devamında gelen diğer iki ayet en radikal söylemlerde başvuru nas olarak kabul edilmiştir. Bu ayetler; أَمْ تَرَأَى أَنَّهُمْ فِي كَلِّ وَادٍ يَهْمُونَ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ “Onların her vadide şaşkın şaşkın dolaştıklarını ve gerçekte yapmadıkları şeyleri söylediklerini görmez misin?”<sup>15</sup> Bu âyetleri esas alanlar şiirin, âyetin şâirlere olumsuz olarak baktığını, bu nedenle de gerilediğini ve Müslüman şâirlerin şiir söylemekten korktukları, dolayısıyla da şiirin gerilediğini iddia etmişlerdir. Fakat gözden kaçmaması gereken bir husus daha var ki o da bu ayetlerin devamında gelen Şuarâ suresinin son ayetidir ki, iman edip sâlih amel işleyen ve Allah’ı çokça ananları önceki âyetlerin hükmünden çıkarmasıdır.<sup>16</sup>

Diğer taraftan hadis kaynaklarında Hz. Peygamber’in (s.a.v.) şiir ile ilgili söylediği bazı sözleri delil gösterilerek bunun yasaklandığı, dolayısıyla da Sadru’l-İslâm döneminde bu edebiyat türünün gerilediği ile ilgili iddiaların ortaya çıkmasına sebep olmuştur.<sup>17</sup> Ancak Hz. Peygamber’in (s.a.v.) şiirin Arap toplumundaki yeri ve değerini bilen, ayrıca neredeyse mensup olduğu ailesinin tamamına yakınının şâir olmaları, yukarıda değinmeye çalıştığımız tezleri çürüttüğünü söylemek yanlış bir yaklaşım olmasa gerek.<sup>18</sup> Yine özellikle hicretten sonra müşriklerin, Hz. Peygamber (s.a.v.) ve Müslüman toplumunu rencide etmeye yönelik yazdıkları şiirlere cevap yazmak için dönemin Müslüman şâirlerine izin vermesi, hatta kaynaklar incelendiğinde bunları teşvik ettiğine dair hadislerin ilgili kitaplarda yer aldığı görülecektir.<sup>19</sup>

Bütün bunlardan Hz. Peygamber’in (s.a.v.), şiir söylediği sonucu da çıkarılmamalıdır. Zira O, Arap toplumunda bu dile vakıf bir kişiliğe sahip olmasına rağmen bu edebî türü hiç kullanmamıştır. Bu durum kendisine vahiy gelmeden önce de mevcut olan bir olgu olarak karşımızda durmaktadır. Zira Allah’ın ondan şâirlik vasfını nehyettiği Kur’an’ın birçok yerinde zikredilmektedir.<sup>20</sup> Hz. Peygamber’in (s.a.v.) şiir hakkında bilgisine gelince; o, içinde doğup yetiştiği toplumu iyi bir şekilde

<sup>7</sup> el-Enbiyâ, 21/5.

<sup>8</sup> eş-Şuarâ, 26/224.

<sup>9</sup> Yâsîn, 36/69.

<sup>10</sup> es-Sâffât, 37/36.

<sup>11</sup> et-Tûr, 52/30.

<sup>12</sup> el-Hâkka, 69/41.

<sup>13</sup> Abdulkâdir el-Kit. *fi’ş-Şi’ri’l-İslâmî ve’l-Ümevî*. (Beirut: Dârü’n-Nahdatü’l-Arabiyye. 1987). 11.

<sup>14</sup> Münevver b. Muhammed el-Harbî. *Şahsiyetü’r-resûl fi’ş-Şi’ri sadri’l-İslâm*. (Ürdün: Câmiatü Mûte. Risâletü’l-Mâcîster. 2009). 13.

<sup>15</sup> eş-Şuarâ 26/225-226.

<sup>16</sup> eş-Şuarâ 26/227.

<sup>17</sup> Bu konudaki hadisler için bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu’fî el-Buhârî. *el-Câmi’u’s-sahîh*. (İstanbul: el-Mektebetü’l-İslâmî. 1979). Edeb, 287; Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi’u’s-sahîh*. (Beirut: Dâr İhyai’l-Kütübi’l-Arabiyye. 1991). Şiir, 9.

<sup>18</sup> İsmail Güleç. “Hz. Peygamberin Şiire Karşı Tutumu”. *Dîvan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*. 19 (2017). 124.

<sup>19</sup> Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî Tirmizî. *el-Câmi’u’s-sahîh*. (Kahire: Dârü’l-Meârif. 1975). Edeb, 72; Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş’as b. İshak es-Sicistani el-Ezdi. *es-Sünen*. (Beirut: Dâr İhyâu’s-Sünneti’n-Nebeviyye. 1988). Edeb, 91.

<sup>20</sup> Hafâcî. *el-Hayâtü’l-edebiyeh ba’de zuhûri’l-İslâm*. 64.

analiz eden bir zekâyâ sahipti, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bazı şiirlerin kulağa daha gelmesi için bazı kelimeleri değiştirdiğine dair kaynaklarda birçok çok bilgi mevcuttur.<sup>21</sup>

İslâm dininin elçisi olan Hz. Peygamber (s.a.v.) Mekke döneminden sonra kendisine Medine'yi yurt olarak seçmiştir. Bu zaman diliminde Müslümanların elde ettikleri başarı ve kazanımlarını hazmedemeyen müşrikler, Hz. Muhammed'i (s.a.v.) ve Müslümanları hedef tahtasına koyarak yazdıkları şiirleri bir savaş aracı olarak kullanmışlardır. Yukarıda da anlatıldığı gibi Arap toplumunun içerisine yetişip şiirin insanlar üzerindeki psikolojik etkisini bilen Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bu önemli sanatı İslâm dinine yapılan saldırılara karşı etkili bir silah olarak kullanmaması düşünülemezdi. Dolayısıyla da Hz. Peygamber (s.a.v.) şiir yeteneğine sahip sahâbelerin müşriklere karşı koymalarını ve şiirleriyle bu dine hizmet etmelerini telkin etmiştir.<sup>22</sup>

## 2. Sadru'l-İslâm Dönemi Şiirinde Tevhit

Tevhit, Sözlükte tef'îl babından mastar olup; *tek olmak, bir şeyi tek olarak kabul etmek, birlemek* gibi anlamlara gelir.<sup>23</sup> Bir terim olarak ise; Yüce Allah'ın zatında, sıfatlarında, ibadete layık olması açısından tek ve bir olduğuna, eşi ve denginin bulunmadığına zihnen ve kalben inanmak, kabul etmek demektir.<sup>24</sup>

İslâm dininin indirildiği günden itibaren insanları davet ettiği temel ilke; Allah'ın bir olduğu hakikatidir. Hz. Peygamber (s.a.v.) Mekke döneminde özellikle bunu insanlara anlatmıştır. Câhiliye Arap toplumu Allah'a inanmakla birlikte kendilerini Allah'a yakınlaştırdıkları ve şefaathçi olacakları iddiasıyla ona putları ortak koşuyorlardı.<sup>25</sup>

Arap toplumunda her kabilenin kendine özel putu bulunmakla beraber bu dönemde isimleri ön plana çıkan ve Araplara arasında meşhur olan bazı put isimlerinin Kur'an-ı Kerim'de de bu yaygın inancın yanlışlığına dikkat çekmek için zikredilmiştir.<sup>26</sup>

Bu tema az da olsa Câhiliye dönemi şiirinde işlenmiştir. Dönemin muallakâ şâiri ve aynı zamanda Müslüman olan Lebîd b. Rebîa (r.a.) (ö. 40 veya 41/660 veya 661) aşağıdaki şiiri Câhiliye döneminde söylenmiş en doğru söz olarak kabul edilmiştir. (Tavîl):<sup>27</sup>

أَلَا كُنْ شَيْءٌ مَّا خَلَا اللَّهَ بَاطِلٌ وَكُنْ نَعِيمٌ لَا مَحَالَةَ زَائِلٌ

"İyi bilin, Allah'tan başka her ne varsa bir gün yok olacaktır ve her nimet bir gün yok olmaya mahkûmdur."

Bu şiirin ilk mısrası olan İyi bilin, Allah'tan başka her ne varsa bir gün yok olacaktır. Kısmını Hz. Peygamber (s.a.v.) takdir etmiş ve Şimdiye kadar bir şâirce söylenmiş en doğru sözdür buyurarak beğenisini ifade etmiştir. <sup>28</sup> Lebîd'in bu konuda yazdığı başka şiirleri de mevcuttur.<sup>29</sup> Ayrıca Câhiliye döneminde Hikmetli sözleriyle tanınan Arap şâiri Ümeyye b. Ebi's-Salt'in (ö. 8/630) şiirleri de bu gurupta kabul edilmiştir.

<sup>21</sup> Yahyâ el-Cübûrî. *el-İslâm ve Şi'r*. (Bağdat: Matbatü'l-İrşâd. 1963). 54-57.

<sup>22</sup> Mehmet Yalar. "İslâm Arap Şiiri ve Hz. Peygamber". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 18/1 (2009). 72-74.

<sup>23</sup> Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî. *el-Kâmûsü'l-muhîl*. thk. Yusûf el-Bikâî. (Beyrut: Dârü'l-Fikr. 1995). "vahhade", 293.

<sup>24</sup> Alî b. Muhammed İbn Ebi'l-İzz. *Şerhü't-Tahâviyye fi'l-Akide'ti's-Selefiyye*. thk. Ahmed b. Alî. (Kahire: Dârü'l-Hadis. 2000). 19-20.

<sup>25</sup> Zümer suresinde bu husus şöyle ifade edilmektedir; مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبَنَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى "Sadece bizi Allah'a yakınlara tapıyoruz" ez-Zümer, 39/3; yine Yünus suresinde; وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شَفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ "Allah'ı bırakıp kendilerine fayda da zarar da vermeyen şeylere tapıyorlar ve bunlar Allah katında bizim aracımızdır/şefaathimizdir diyorlar" Yünus, 10/18.

<sup>26</sup> Örnek olması açısından bkz. En-Necm, 53/19-20.

<sup>27</sup> Lebîd b. Rebîa Ebû Âkîl. *Divân Lebîd b. Rebîa*. (Beyrut: Dâr Sâdir. ts.). 132.

<sup>28</sup> Buhârî. *el-Câmi'u's-sahîh*. "Edeb" 90; İbn Hacer el-Askalânî. *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*. çev. Naim Erdoğan (İstanbul: İz Yayıncılık. 2010). 1/203; İbnü'l-Esir. *Üsdü'l-ğabe fi ma'rifeti's-sahâbe*. (Beyrut: Dâr İbn Hazm. 2012). 1052.

<sup>29</sup> Câhiliye döneminde konuyla ilgili yazdığı diğer şiirle için bkz. Hamdû Tammâs. *Divân Lebîd b. Rebîa*. (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife. 2004). 1/48; Muhammed Ali el-Hüsni. *Divânü'l-Arap meosûatu Lebîd b. Rebîa*. (Ebu Dabî: Dârü'l-kütübü'l-Vataniyye. 2012). 85.



Şâirler İslâm'la şereflendikten sonra bu temayı şiirlerinde özellikle de müşriklerle yapılan mücadelede kullanmışlardır. Zira bu dönemin toplum yapısı iki guruptan oluşuyordu; inanalar ve inanmayanlar. İnanmayanların çoğunluğunu da daha önceden de anlatıldığı gibi Allah'ın varlığını kabul etmekle beraber ona ortak koşan ve tevhit ilkesini kabul etmeyenler oluşturuyordu. Bu şâirler arasında Peygamber (s.a.v.) şâirleri diye bilinen şahsiyetler dışındaki şâirler de tevhit temasını sık sık şiirlerinde işlemişlerdir.

Hem Câhiliye hem de İslâm döneminde şiir söyleyen ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ilk şâirlerinden olan Hassân b. Sabit (r.a.) (ö. 60/680) bu temayı şiirlerinde işlemiştir. O, Allah'a olan inancını aşağıdaki şiirle ifade ediyor. (Tavîl):<sup>30</sup>

وَتَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ لَا رَبَّ غَيْرَهُ وَأَنَّ كِتَابَ اللَّهِ أَصْبَحَ هَادِيًا

“Allah'tan başka ilâh olmadığına ve Allah'ın kitabının hidayet kaynağı olduğunu biliyoruz.”<sup>31</sup>

Bu şiirde tevhit ilkesi olan Allah'ın birliğine olan ikrar mevcuttur. Şâir, bütün benliği ile bunu kabul ettiğini güzel bir şekilde ifade etmiştir. Bunu ifade ettikten sonra şâir diğer bir hususa da değinerek gönderilen kitabın yol gösterdiğini ve bu sayede insanlara rehberlik ettiğini veciz bir şekilde anlatmaya çalışmaktadır.

Yine yukarıda Câhiliye döneminde tevhit şiirini verdiğimiz Lebîd b. Rebîa Allah'a karşı takvanın en büyük erdem olduğunu, ayrıca Tevhit ilkesini ve dilediğini yapma konusunda muhayyer olduğunu anlatmıştır. Aşağıdaki şiiri de bu temaya örnek teşkil etmektedir. (Remel):<sup>32</sup>

إِنَّ تَقْوَى اللَّهِ فَلَا نَدَى خَيْرٌ نَفْلٍ وَيَأْتِنُ اللَّهُ مَا الْحَيُّرُ شَاءَ وَعَجَلَ  
أَخَذُ اللَّهُ فَلَا نَدَى خَيْرٌ نَفْلٍ وَيَأْتِنُ اللَّهُ مَا الْحَيُّرُ شَاءَ وَعَجَلَ

“Rabbimizden sakınmak en büyük erdemdir, geride kalmam da öne çıkmam da Allah'ın elindedir.

Şükürüm eşi ve benzeri bulunmayan Allah'a mahsustur, iyilik onun elindedir, ne dilerse onu yapar.”<sup>33</sup>

Şâir bu beyitlerde kişinin bu dünyada yaptığı en iyi amelin Allah'tan korkmak olması gerektiğine vurgu yapmış ve devamında hayır ve şerrin Allah'ın elinde oluşunu ikrar etmiş, Allah'ın eşi ve benzerinin olmadığını dile getirmek suretiyle de tevhit ilkesine işaret etmiştir.

Sadrü'l- İslâm dönemi şâirlerinden Ka'b b. Mâlik el-Ensârî (r.a.) (ö. 50/670) Allah'tan başka ilâh olmadığını ve Hz. Muhammed'e (s.a.v.) olan imanını şu şekilde dile getirmektedir. (Tavîl):<sup>34</sup>

شَهِدْنَا بِأَنَّ اللَّهَ لَا رَبَّ غَيْرُهُ وَأَنَّ رَسُولَ اللَّهِ بِالْحَقِّ ظَاهِرٌ

“Allah'tan başka ilâh olmadığına ve Peygamberin hak ile geldiğine iman ettik.”<sup>35</sup>

Şâir bu beyitte Allah'tan başka rab olmadığına inanarak, tevhit temasına işaret etmiştir. Şiirin devamında da Allah'ın elçi olarak gönderdiği peygamberine de iman ettiğini ikrar etmek suretiyle de imanını pekiştirdiğini, bunu yaparken de onun hak ile geldiğini de ifade etmiştir.

<sup>30</sup> Hassân b. Sâbit Ebü'l-Velîd. *Dîvân Hassân b. Sâbit*. (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye. 1994). 254.

<sup>31</sup> Mehmet Emin Efe. *Abbasi Dönemine Kadar Arap Şiirinde Dini Temalar*. (Ankara: İlahiyât Yayınları. 2019). 59.

<sup>32</sup> Ebü Âkîl. *Dîvân Lebîd b. Rebîa*. 46.

<sup>33</sup> Kenan Demirayak. *Arap Edebiyatı Tarihi-II. Sadru'l-İslâm Dönemi*. (Erzurum: Fenomen Yayınları. 2017). 1/145.

<sup>34</sup> Kâ'b b. Mâlik Ebü Abdillâh, *Dîvân Kâ'b b. Mâlik*, thk. Sâmî Mekkî (Bağdat: Mektebetü'n-Nahda, 1966), 200.

<sup>35</sup> Efe. *Abbasi Dönemine Kadar Arap Şiirinde Dini Temalar*. 58.

Câhiliye dönemi muallakâ sahibi Züheyr b. Ebî Sülmâ'nın (ö. 609) oğlu ve Ka'b b. Züheyr'in (r.a.) (ö. 24/645) kardeşi olan Büceyr b. Züheyr b. Ebî Sülmâ (r.a.) (ö. 26/647) tevhid temasını kurtuluş yolu olarak görmektedir. Bu yolun temeli de Câhiliye döneminde taptıkları putlardan ve ana baba dininden uzaklaşarak mümkün olabileceğini aşağıdaki beyitlerde ifade etmektedir. (Tavîl):<sup>36</sup>

إِلَى اللَّهِ لَا الْعُرَى وَلَا الْأَلَاتِ وَخَدَهُ قَتَّحُوا إِذَا كَانَ التَّجَاءُ وَتُسَلِّمُ  
لَدَيْ يَوْمَ لَا يَسْجُو وَيَسْجُو بِمُغْلَبٍ مِنَ النَّارِ إِلَّا طَاهِرُ الْقَلْبِ مُسَلِّمُ  
فَدِينُ زُهَيْرٍ وَهُوَ لَا شَيْءٌ عِنْدَهُ وَدِينُ أَبِي سَلَمَى عَلَيَّ مُحَمَّدٌ

“Ne Uzzâ'ya ne de Lât'a yalnızca Allah'a yönelin, kurtulma anı geldiğinde sizde de tamamen kurtulursunuz.

Müslüman ve kalbi temiz olanların dışında, ateşten kurtulup kaçamayacağı bir günde. Züheyr'in -bir hiç olan- dini, batıldır. Ebî Selmâ'nın dini de bana haramdır.”<sup>37</sup>

Bu şiirde Büceyr, Câhiliye döneminde meşhur olan putların fayda veremeyeceğini, dolayısıyla da gerçek anlamda ibadet ve boyun eğmenin yegâne yaratıcı olan Allah'a olması gerektiğini ifade etmektedir. Daha sonra babasının dolayısıyla da atalarının yaptıkları ibadetlerin boş ve batıl olduğunu, kendisinin bu delalete düşmeyeceğini anlatarak tevhit inancına sadık kalacağını anlatmaktadır.

Muhadram<sup>38</sup> şâirlerden en-Nâbîga el-Ca'dî el-Âmirî (r.a.)(ö. 65/685) gerek Câhiliye gerekse İslâm'da nezaketiyle bilinen bir karakter yapısına sahip bir şahsiyettir. Bu huyu onun yazdıklarında da kendini göstermiştir.<sup>39</sup> Bu şâir Müslüman olduktan sonra Allah'ın birliğini şiirlerinde dile getirmektedir. Tevhit inancını kasidelerinde işlemiştir. Onun bu konuda yazdığı bir beyit aşağıdaki gibidir: (Münsrih):<sup>40</sup>

الْحَمْدُ لِلَّهِ لَا شَرِيكَ لَهُ مِنْ أُمَّ يَغْلِبُهَا فَتَنْفَسُهُ ظَلَمًا  
الْمَوْلِجِ اللَّيْلِ فِي النَّهَارِ وَفِي اللَّيْلِ نَهَارًا يَنْجُرُجُ الظَّلَمًا

“Ortağı olmayan Allah'a hamd olsun, kim bu sözü söylemezse nefesine yazık etmiş olur. Geceyi gündüze katan gündüzü de geceye katan, karanlığı aydınlatandır/kaldırandır.”

Bu beyitlerde şâir tevhit ilkesini benimsemeyen kişinin kedisine haksızlık ettiğini anlatmaktadır. Sadece bu hakikati ifade etmekle de yetinmemiştir. Yaratıcının kudretinin bir göstergesi olarak da geceyi gündüze gündüzü de geceye katması ve karanlığı kaldırması onun tek olması ile açıklamıştır. Dikkat edilirse şâirin burada Kur'an'dan ilham aldığını müşahede etmekteyiz. Zira Fâtır sûresinde “Allah, geceyi gündüze, gündüzü de geceye katıyor”<sup>41</sup> ayetiyle bu hakikat anlatılmaktadır. Sadru'l-İslâm dönemi şâirlerinin bu dönemde şiir yazarken, Allah'ın kitabı Kur'an'dan etkilenme hepsinin ortak özelliği olduğunu söylememiz mümkündür.

### 3. Sadru'l-İslâm Dönemi Şiirinde Peygamber

İnsanlarla yaratıcısı arasındaki iletişimi sağlamak için Allah, tarih boyunca kendi varlığını, birliğini ve yalnızca kendisine ibadet edilmesini insanoğlundan istemiştir. Bunun yerine getirilmesi

<sup>36</sup> İbnü'l-Esir. *Üsdü'l-ğabe fi ma'rifeti's-sahâbe*. 101.

<sup>37</sup> Efe. *Abbasi Dönemine Kadar Arap Şiirinde Dini Temalar*. 59.

<sup>38</sup> Muhadram, bir edebiyat terimim olarak: Hz. Peygamber'le görüşüp görüşmeme, ona inanıp inanmama konusunu dikkate alınmadan ömrünün bir kısmını Câhiliye döneminde, bir kısmını ise İslâm devrinde geçiren ve her iki dönemde de eser veren şâirlere verilen isimdir. el-Kureşi. *Cemheretu eş'ari'l-Arab fi'l-cahiliyyeti ve'l-İslâm*. 84.

<sup>39</sup> Zülfikar Tüccar. “Nâbîga el-Ca'dî”. (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 2006). 32/261.

<sup>40</sup> Ebû Leylâ Kays b. Abdillâh b. Udes b. Rebîa en-Nâbîga el-Ca'dî. *Dîvânü'n-Nâbîgati'l-Ca'dî*. thk. Vâdih es-Samed. (Beyrut: Dâr Sâdir. 1998). 147-148.

<sup>41</sup> Fâtır, 35/13.

için de ilk insandan başlayarak son peygamber olan Hz. Muhammed'e (s.a.v.) gelene kadar binlerce Peygamber göndermiştir. Bu elçilik vazifesini üstlenen Peygamberler insanları doğru yola davet etmişlerdir. Ancak insanın içinde yaşadığı toplumun, hayat şartlarının da etkisiyle bu davete çoğunlukla karşı çıkanlar olmuştur. İnsanların Peygamberlere karşı zıt tavır alması Kur'an'ın birçok ayetinde ifade edilmiştir.<sup>42</sup>

Hız. Peygamber (s.a.v.) tebliğ vazifesine başladığı zaman müşrikler tarafından yalanlanmıştır. Bu durum sadece Mekke dönemiyle sınırlı kalmamış, hicretten sonra da devam etmiş müşrikler tarafından sürekli olarak sataşmalara maruz kalmıştır. Bu sataşmalar hicretten önce bire bir olarak ve yüz yüze yapılmış, sonrasında ise yazdıkları hiciv şiirleriyle devam etmiştir.

Medine'de Hız. Peygamber'in (s.a.v.) etrafında bulunan Müslüman şâirler, İslâm dinine ve onun elçisine inanmayan toplum olan müşriklere karşı aynı silahla karşı koymuş, bir yandan Peygamber'e (s.a.v.) methiyeler yazarken diğer yandan da müşrikleri hicvetmişlerdir. Dolayısıyla Sadru'l-İslâm dönemi şiirlerinde Hız. Peygamber (s.a.v.) teması sıkça işlenmiştir. Bu konu sadece onun hayatta olmasıyla sınırlı kalmamış, vefatından sonrada devam etmiştir.

Bu dönemde şâirler, Peygamber (s.a.v.) temasını işlerken onun farklı yönlerini de ele almışlardır. Klasik Arap edebiyatında var olan temalara ek olarak, Hız. Peygamber'in (s.a.v.) öne çıkan özelliklerini, yazdıkları beyitlerde işlemişlerdir. Peygamber şâiri, Hassân b. Sâbit'in (r.a.) onun rahmet yönünü ön plana çıkardığı aşağıdaki beyti, Hız. Peygamber'in (s.a.v.) bütün inananlara karşı olan şefkatini ortaya koyması açısından önem taşımaktadır (Tavîl):<sup>43</sup>

عَزِيزٌ عَلَيْهِ أَنْ يُجِيبُوا عَنِ الْهَدَىٰ خَرِيسٌ عَلَىٰ أَنْ يَسْتَقِيمُوا وَيَهْتَدُوا

"Doğru yoldan ayrılmaları ona zor gelir, doğru olmaları ve hidayete erişmeleri için çok isteklidir."

Bu beyitte Tevbe sûresinin 128. âyetinden iktibâs bulunmaktadır: "Andolsun, size içinizden öyle bir peygamber gelmiştir ki, sizin sıkıntıya uğramanız ona ağır gelir, size çok düşkündür, müminlere karşı şefkat ve merhamet doludur." Şâir Hız. Peygamberin müminlere ne kadar düşkün olduğunu âyeti de referans alarak güzel bir şekilde ifade etmektedir.

Kasîdetü'l-Bürde'nin sahibi sahâbî ve şâir Ka'b b. Züheyr (r.a.), Hız. Peygamber'e (s.a.v.) gelerek özrünü beyan ettiği kasidesinin bir beytinde, Peygamber'i (s.a.v.) nura benzetmiştir. Bu beyit aşağıdaki gibidir (Basît):<sup>44</sup>

إِنَّ الرُّسُولَ لَنُورٌ مُسْتَضَاءٌ بِهِ مَهْنَدٌ مِنْ سَيُوفِ اللَّهِ مَسْئُولٌ

"Şüphesiz ki Resûlullah kendisiyle aydınlanan bir nur, Allah'ın çekilmiş kılıçlarından bir kılıçtır."

Şâir burada bir taraftan peygamberin insanlara doğru yolu gösterdiğini anlatırken, diğer taraftan da onun cesaret vasfına da işaret etmektedir. Zira o dönemin Arap toplumunda kılıç, cesaret ve kahramanlığı temsil eden bir şahsiyet olarak toplumun önünde durmaktadır.

Abdullah b. Revâha (r.a.) (ö. 8/629) bu dönemde şiirlerinde peygamber temasını çokça işleyenlerin arasında yer almıştır. O, daha çok Hız. Peygamber'e (s.a.v.) methiye kasidelerini yazmıştır. Rivayete göre; bir gün Rasullullah onu yanına çağırmış ve kendisinden şu anki durumu gerektiren bir

<sup>42</sup> İnanmayan insanların Peygamberlere karşı çıkmaları, yalanlamaları ve onları bazı vasıflarla itham etmeleri konusunda örnek olması için Peygamberlerle kavimleri arasındaki diyalogların çok geçtiği Hüd ve Şuarâ sûresindeki ayetlere konu hakkında fikir vermek için yeterlidir.

<sup>43</sup> Ebü'l-Velîd. *Dîvân Hassân b. Sâbit*. 62.

<sup>44</sup> Kâ'b b. Züheyr Ebü'l-Mudarrab. *Dîvân Kâ'b b. Züheyr*. thk. Alî Fâûr. (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye. 1997). 67.

şiiir yazmasını istemiş o da aşağıdaki giriş kısmından iki beyit vereceğimiz methiye kasidesini söylemiştir. (Tavîl):<sup>45</sup>

إِنِّي تَفَرَّسْتُ فِيكَ الْحَيَّرَ أَغْرِفُهُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ أَنَّ مَا خَانِي الْبَصْرَ  
أَنْتَ النَّبِيُّ وَمَنْ يُحْرَمُ شَفَاعَتَهُ يَوْمَ الْحِسَابِ فَقَدْ أُزْرَى بِهِ الْقَدْرُ

“Ben tanıdığım iyiliği sende gözlemledim, gözlerimin yanılmadığını Allah da bilir. Sen Peygambersin ve hesap gününde şefaatten mahrum olan kimseyi kaderin utandıracağı kişisin.”<sup>46</sup>

Peygamber şâiri, bu iki beyitte bütün hayırların Hz. Peygamber’de (s.a.v.) bulunduğunu ve bu konuda kendisinin yanılmadığını anlatmıştır. Daha sonra bu söylediklerini pekiştirmek için onun Kıyamet günündeki rolüne işaret etmiştir. Bu da Allah’ın Peygamberine verdiği şefaet yetkisidir. Abdullah bundan mahrum kalacak kimselerin kaderin kendilerini utandıracak kişiler olarak gördüğünü ifade etmiştir.

Sadru'l-İslâm döneminde kahramanlık şiirleriyle tanınan sahâbî Abbâs b. Mirdâs (r.a.) (ö.? /?): Huneyn savaşı sırasında Hz. Peygamber’i (s.a.v.) aşağıda yazdığı şiirle övmüştür. (Kâmil):<sup>47</sup>

يَا خَاتَمَ النَّبِيِّ وَاللَّهِ بِمَا خَلَقَ فِي الْخَلْقِ الْبِصْرَ  
إِنَّكَ مُؤَسَّسٌ بِالْحَقِّ وَالْحَقُّ فِي الْخَلْقِ وَالْحَقُّ فِي الْخَلْقِ  
هَذَا كَمَا سَأَلْنَاكَ وَالْحَقُّ فِي الْخَلْقِ وَالْحَقُّ فِي الْخَلْقِ

“Ey Peygamberlerin sonuncusu, sen hak ile gönderildin, bütün doğru yollar senin gösterdiğindir.

Allah, yarattıklarının içerisinde sana karşı bir sevgi oluşturmuş ve seni Muhammed ismiyle isimlendirmiştir.”

Şâir bu beyitlerde Allah Resulünün son peygamber olduğunu ikrar ettikten sonra onun hak ile gönderildiğinin altını çizmiş, daha sonra da gerçek anlamda doğru yolların Hz. Peygamber’in (s.a.v.) getirdiği yollar olduğunu açıkça ifade etmiştir. Devamında ise, Allah’ın onun sevgisini tüm mahlukta yerleştirdiğini ve Muhammed olarak isimlendirdiğini anlatmıştır. Burada dikkat edilirse şâir, Peygamberin bir özelliği olan son peygamber olduğuna dikkat çekmeye çalışmıştır.

Ka’b b. Mâlik (r.a.) Peygamberin Müslümanlar arasındaki konumunu ve ona olan bağlılıklarını aşağıdaki beyitte net bir şekilde ortaya kaymaktadır. (Tavîl):<sup>48</sup>

وَفِينَا رَسُولُ اللَّهِ تَتَّبِعُ أَمْرُهُ إِذَا قَالَ قَالِ فِينَا الْقَوْلَ لَا تَنْطَلِمُ

“Aramızda emrine uyduğumuz Allah’ın Peygamberi vardır. Bize bir şey söylediğinde onu araştırmayız (hemen yerine getiririz).”

Şâir bu beytin de içinde bulunduğu kasideyi, Uhud savaşında Hz. Peygamber (s.a.v.) ve Müslümanları hicveden müşrik şâir Hübeyre b. Ebî Vehb’e cevap olarak yazmış, Hz. Peygamber ve ona tabi olan Müslümanları övmüştür.<sup>49</sup> Bu beyitte Peygamber bir şey söylemişse onun yerine getirilmesi için başka bir nedenin araştırılmasına gerek olmadığını, Müslümanlar için bunun yeterli olduğunu kısa ve öz olarak anlatmıştır.

<sup>45</sup> Abdullah b. Revâha Ebû Muhammed. *Dîvân Abdullâh b. Revâha*. thk. Velid Kassâb. (Riyad: Darü'l-Ulûm. 1982). 94.

<sup>46</sup> Demirayak. *Arap Edebiyatı Tarihi-II. Sadru'l-İslâm Dönemi*. 1/96.

<sup>47</sup> Abbâs b. Mirdâs. *Dîvânü'l-Abbâs b. Mirdâs*. thk. Yahyâ el-Cübürî. (Dimaşk: Müessesetü'r-Risâle. 1991). 122.

<sup>48</sup> Ebû Abdillâh. *Dîvân Kâ'b b. Mâlik*. 224.

<sup>49</sup> Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik İbn Hişâm. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî. 1990). 3/95.

Başka bir yerde yine Ka'b b. Mâlik (r.a.) Hz. Peygamber'i (s.a.v.) bir yıldızla benzetmiş ve onun nurunun bütün yıldızlarını üstünde olduğunu aşağıdaki beyitte anlatmıştır. (Tavîl):<sup>50</sup>

فِينَا الرَّسُولُ شَهَابٌ نُمُّ نَتَّبَعُهُ نُورٌ مُضِيءٌ لَّهُ فَضْلٌ عَلَى الشُّهُبِ

“İçimizde bir yıldız olarak Allah'ın Peygamberi vardır, biz ona tabi oluruz, o, bütün yıldızların üstünde olan aydınlatıcı bir nurdur.”

Yukarıda da anlatıldığı gibi sadru'l-İslâm döneminde Hz. Peygamber (s.a.v.) teması yalnızca hayatta olmasıyla sınırlı kalmamış, vefatından sonrada birçok şiirde işlenmiştir. Biz burada çalışmanın kapsamını sınırladığımız için bu dönem içindeki şâirlerin söylediği bazı beyitleri vermeye çalışacağız.

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatından sonra Hassân b. Sâbit (r.a.) bu tema altına girebilecek birçok şiir yazmıştır. Ancak ölümlere ağıt yakılmayı yasaklayan hadislerin etkisiyle yazılan mersiye şiirleri genel anlamda kısa olmuştur. Aşağıda Hassân b. Sâbit'in (r.a.) yazdığı ve Peygamberin izlerinin hâlâ mevcut olduğuna anlatan bir beyit verilecektir. (Tavîl):<sup>51</sup>

بَطِينَةٌ رَسَمٌ لِلرَّسُولِ وَمَعَهُدٌ مُبِيرٌ وَقَدْ تَعَمُّوهُ الرَّسُومُ وَهَمْدٌ

“İzleri silinip yok olduğu halde Taybe'de (Medine) Allah'ın elçisinin aydınlatıcı izleri ve hatırası vardır.”

Burada Peygamber şâiri kalbinin derinliklerinde hissettiği ayrılık acısının özlemine dile getiriyor. Bu özlemine Peygamberin Medine'ye hicret ederken Taybe diye isimlendirdiği bu kelimeyi kullanarak mübarek beldenin hâlâ izlerini taşıdığını anlatarak ortaya koyduğunu görmekteyiz.

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) halası Ervâ bint Abdilmuttalib (r.a.) (ö. 15/636) Peygamberin vefatından sonra onun kendileri için ne derece önemli olduğunu ve bütün güzel huyları kendisinde cem ettiğini aşağıdaki şiirinde anlatmıştır. (Tavîl):<sup>52</sup>

أَلَا يَا رَسُولَ اللَّهِ كُنْتُ رَحَاءَنَا وَكُنْتُ بِنَا بَرًّا وَمَنْ تَكَ جَنِيًّا  
وَكُنْتُ رَحِيمًا هَدِيًّا وَمُعَلِّمًا لِيْئِكَ عَلَيَّكَ الْيَوْمَ مَنْ كَانَ بَاكِيًا  
لَعَنَرِي مَا أَنْجِي النَّبِيَّ لِمَوْتِهِ وَلَكِنْ هَرَجَ كَانَ بَعْدَكَ آتِيًا

“Ey Allah'ın elçisi sen bizim umudumuzdun ve bize karşı iyilik kaynağıydın ve kaba da değildin.

Sen merhametli, yol gösterici ve öğretmenimizdin, kim ağlayacaksa bugün sana ağlasın.

Yemin olsun peygamberin ölümüne ağlamıyorum, fakat senden sonra gelen fitneye ağlıyorum.”

Yukarıdaki beyitlerde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) halası peygamberin Müslümanlar ve ailesi için bir umut olmanın yanında herkese karşı iyiliksever, merhametli, doğru yola götüren bir öğretmen olduğunu anlatmıştır. Devamın da ise ağlayacak birisi varsa bugün o büyük Peygamberin bu dünyadan göçüp gitmesine ağlamasını istediğini söylemektedir. Ancak daha sonra bu göz yaşlarının sadece onun ölümü için olmadığını, zira Peygamber hayatta olduğunda Allah'ın rahmetinin devam ettiğini, fakat ölümünden sonra sağanak gibi gelecek fitnelere ağladığını ifade etmiştir.

Bu dönemin meşhur şâirlerinden Ka'b b. Mâlik Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatından sonra onun için mersiyeler yazmıştır. Yazdığı bu şiirlerinde onun hasretini, özlemin ve ayrılığının verdiği ıstırapı anlatmıştır.<sup>53</sup> Onun yazdığı mersiyelerinin bir tanesinde aşağıdaki beyit mevcuttur. (Mütekârib):<sup>54</sup>

<sup>50</sup> Ebû Abdillâh. *Divân Kâ'b b. Mâlik*. 93.

<sup>51</sup> Ebü'l-Velîd. *Divân Hassân b. Sâbit*. 60.

<sup>52</sup> Muhammed İbn Sa'd. *et-Tabkâtü'l-Kübrâ*. thk. Alî Muhammed Ömer. (Kahire: Mektetü'l-Hâncî. 2001). 2/282-283.

يا عني فابكي بدع دزي حير البرية والمضطنى

“Ey gözüm! Gözyaşlarını akıtarak ağla, yaratılanların en hayırlısı ve Mustafa için”

Şâir bu beyitte Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Mustafa ismini kullanarak yaratılmışların en hayırlısı olduğunu dolayısıyla da onun için gözyaşının akıtılmasını istemektedir. Ka'b b. Mâlik'in burada seçtiği Mustafa ismi peygamberlik makama uygun olarak gelmiştir. Zira o, yaratılanların içinden seçilen en hayırlı olandır ve bunu en iyi Mustafa ismi karşılamaktadır. Çünkü bu ismin anlamı seçilmiş olan demektir.

Sadru'l-İslâm dönemi şiirlerinde işlenen temalar içerisinde en çok Peygamber temasının işlendiğini söylemek abartı olmasa gerektir. Çünkü Müslüman şâirler onun şahsında topladığı özellikleri şiirlerine konu edinmişlerdir. Bu özelliklerin bir sınırı olmadığından bu temayı işleyenler için oldukça geniş bir malzeme mevcuttur.<sup>55</sup> Bu çalışmanın amacı bu dönemde yazılan bütün şiirleri değerlendirmek olmadığından verdiğimiz örneklerin bu konuyu aydınlatması için yeterli olduğu kanaatindeyiz.

### Sonuç

Sadru'l-İslâm dönemi şiirlerinde tevhit ve Hz. Peygamber (s.a.v.) temasının ele alındığı bu çalışmada, Câhiliye döneminde var olan bir edebiyat türü olan şiirin, İslâm dini geldikten sonra da gerilediğini savunanların aksine daha da ilerleyerek devam ettiği anlatılmaya, çalışıldı. Üzerinde durulan diğer bir konu da Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şiirin Arap toplumundaki yerini ve değerini bildiği gerçeğidir. Ancak bunlara rağmen kendisinin bu edebiyat türünü icra etmemiş olduğu gerek âyet gerekse dönemi anlatan kaynaklar vasıtasıyla ifade edilmeye çalışıldı. Dolayısıyla Hz. Peygamber şiiri tanır, bilir ve anlardı. Fakat onun bu sanatı kullanmadığı sonucuna varıldı.

İslâm'ın ve Hz. Peygamberin şiire bakışını kısaca anlatıldıktan sonra tevhit teması ele alınmıştır. Câhiliye dönemi şiirlerinde az da olsa bu temanın işlendiği, bunlardan bazılarının Hz. Peygamber'in (s.a.v.) de beğendiği tespit edilmeye çalışıldı. Daha sonra İslâm dininin temel hedefinin insanları tevhit ilkesine davet etmek olduğunun altı çizildi. Zira Câhiliye insanı Allah'a inanmakla beraber kendilerine şefaataçlı olacakları iddiasıyla Allah'a putları ortak koşuyorlardı.

Bu dönemde Müslüman olan şâirlerin tevhit temasını şiirlerinde sık sık kullandıkları müşahede edilmiştir. Bunlar sadece Peygamber şâiri olarak meşhur şâirlere üzgü bir durum olmamış, Medine'ye gelip Müslüman olan ve daha sonra kavminin yanına dönen şâirlerde de aynı tema işlenmeye devam etmiştir.

Sadru'l-İslâm döneminde Peygamber teması da yine çokça işlenen temaların başında gelmektedir. Bu şâirler, Hz. Peygamber hayatta olduğunda onun üstün vasıflarını yazdıkları kasidelere konu edinmekle yetinmemiş, Peygamber vefat ettikten sonra da ona duyulan özlemin bir göstergesi olarak kendisine mersiyeler yazmışlardır. Kısacası bu temanın peygamberin hayatıyla sınırlı kalmadığı vefatından sonra da hız kesmeden devam edildiği gözlemlenmiştir.

### Kaynakça

Askalânî, İbn Hacer. *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*. çev. Naim Erdoğan. 7 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.

<sup>53</sup> Ebû Abdillâh. *Divân Ka'b b. Mâlik*. 173, 197.

<sup>54</sup> Ebû Abdillâh. *Divân Ka'b b. Mâlik*. 173.

<sup>55</sup> Yukarıda verilen örnekler dışında bu konuda daha detaylı şiirlere bakmak için bkz. İbn Sa'd. *et-Tabkâtü'l-Kübrâ*. 2/278 ve devamı.

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-sahîh*. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1979.
- Ca'dî, Ebû Leylâ Kays b. Abdillâh b. Udes b. Rebîa en-Nâbiga. *Dîvânü'n-Nâbigati'l-Ca'dî*. thk. Vâdih es-Samed. Beyrut: Dâr Sâdir, 1998.
- Cumahî, İbn Sellâm. *Tabakâtü's-şu'arâ*. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001.
- Cübûrî, Yahyâ. *el-İslâm ve's-Şi'r*. Bağdat: Matbatü'l-İrşâd, 1963.
- Çetin, Nihad M. *Eski Arap Şiiri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları No:1727, Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Enstitüsü, ts.
- Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi-II, Sadru'l-İslâm Dönemi*. Erzurum: Fenomen Yayınları, 2017.
- Ebû Abdillâh, Kâ'b b. Mâlik. *Dîvân Kâ'b b. Mâlik*. thk. Sâmi Mekkî. Bağdat: Mektebetü'n-Nahda, 1966.
- Ebû Âkîl, Lebîd b. Rebîa. *Dîvân Lebîd b. Rebîa*. Beyrut: Dâr Sâdir, ts.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b el-Eş'as b İshak es-Sicistani el-Ezdi. *es-Sünen*. Beyrut: Dâr İhyâu's-Sünneti'n-Nebeviyye, 1988.
- Ebû Muhammed, Abdullâh b. Revâha. *Dîvân Abdullâh b. Revâha*. thk. Velîd Kassâb. Riyad: Darü'l-Ulûm, 1982.
- Ebü'l-Mudarrab, Kâ'b b. Züheyr. *Dîvân Kâ'b b. Züheyr*. thk. Alî Fâûr. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- Ebü'l-Velîd, Hassân b. Sâbit. *Dîvân Hassân b. Sâbit*. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2. Basım, 1994.
- Efe, Mehmet Emin. *Abbasi Dönemine Kadar Arap Şiirinde Dini Temalar*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2019.
- Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsü'l-muhît*. thk. Yusûf el-Bîkâî. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995.
- Güleç, İsmail. "Hz. Peygamberin Şiire Karşı Tutumu". *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 19 (2017), 123-146.
- Hafâcî, Muhammed Abdulmun'im. *el-Hayâtü'l-edebiyeye ba'de zuhûri'l-İslâm*. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1990.
- Harbî, Münevver b. Muhammed . *Şahsiyetü'r-resûl fi şî'ri sadri'l-İslâm*. Ürdün: Câmiatü Mûte, Risâletü'l-Mâcîster, 2009.
- Hüsnî, Muhammed Ali. *Dîvânü'l-Arap mevsûatu Lebîd b. Rebîa*. Ebu Dabî: Dârü'l-kütübü'l-Vataniyye, 2012.
- İbn Abdirabbih, Ahmed b. Muhammed. *el-İkdu'l-ferîd*. 9 Cilt. Kahire: el-Mektebetü't-Ticâriyetü'l-Kübrâ, 2. Basım, 1954.
- İbn Ebî'l-İzz, Alî b. Muhammed. *Şerhü't-Tahâviyye fi'l-Akideti's-Selefiyye*. thk. Ahmed b. Alî. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2000.
- İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed. *Mukaddime*. Beyrut: Dârü'l-Er'kam b. Ebî'l-Er'kam, 2001.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 3. Basım, 1990.
- İbn Sa'd, Muhammed. *et-Tabkâtü'l-Kübrâ*. thk. Alî Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektetü'l-Hâncî, 2001.
- İbnü'l-Esîr. *Üsdü'l-ğabe fi ma'rifeti's-sahâbe*. Beyrut: Dâr İbn Hazm, 2012.
- Kayrevânî, Ebû Alî el-Hasen b. Reşîk. *el-Umde fi mehâsini's-şî'r ve âdâbih*. thk. Muhammed Muhyeddîn Abdulhamîd. 2 Cilt. Kahire: Dârü'l- Cîl, 5. Basım, 1981.
- Kit, Abdulkâdir. *fi's-Şi'ri'l-İslâmî ve'l-Ümevî*. Beyrut: Dârü'n-Nahdatü'l-Arabiyye, 1987.

- Kureşî, Muhammed b. Ebi'l-Hattab Ebû Zeyd. *Cemheretu eş'ari'l-Arab fi'l-cahiliyyeti ve'l-İslâm*. Kahire: Mat'baa'tu nahdti Mısır, Tzs.
- Mirdâs, Abbâs b. *Dîvânü'l-Abbâs b. Mirdâs*. thk. Yahyâ el-Cübûrî. Dımaşk: Müessetü'r-Risâle, 1991.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi 'u's-sahîh*. 5 Cilt. Beyrut: Dâr İhyai'l- Kütübî'l-Arabiyye, 1991.
- Özdemir, Abdurrahman. *Eski Arap şiirinin zirve isimlerinden biri Lebîd b. Rabîa el-Amiri ve Divanı*. Ankara: Araştırma Yayınları, 1. Basım, 2007.
- Tammâs, Hamdû. *Dîvân Lebîd b. Rebîa*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2004.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî. *el-Câmi 'u's-sahîh*. Kahire: Dârü'l-Meâ'rif, 1975.
- Tüccar, Zülfikar. "Nâbiga el-Ca' dî". 32/260-6-261. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Yalar, Mehmet. "İslâm Arap Şiiri ve Hz. Peygamber". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2009), 61-88.





**Din ve Bilim**  
Muş Alparslan Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



**Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi**  
**Region and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences**  
e-ISSN: 2667-7717 Aralık/December 2021, 4(2): 264-284

**Şi'bu Ebî Tâlib'teki Boykot**  
The Boycott of Shi'bu Abi Talib

**Erol YAPRAKDAL**

Doktora Öğrencisi, Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı  
Doctoral Student, Atatürk University, Faculty of Theology, Department of Islamic History,  
Erzurum/Turkey  
erolyaprakdal@hotmail.com  
ORCID: 0000-0002-1683-3037.

**Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 05 Kasım / November 2021

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 17 Aralık / December 2021

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2021

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**DOI:** 10.47145/dinbil.1018282

**Atıf / Citation:** Yaprakdal, Erol. "Şi'bu Ebî Tâlib'teki Boykot/The Boycott of Shi'bu Abi Talib".  
Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi 4 / 2 (Aralık 2021): 264-284.  
doi: 10.47145/dinbil.1018282

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

**web:** <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dinbil> | **mailto:** [dinbil@alparslan.edu.tr](mailto:dinbil@alparslan.edu.tr)

**Copyright** © Published by Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi /  
Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



## Öz

Arap tarihinde örneğine rastlanılmayan ilginç bir kitlesel cezalandırma yöntemi olan boykot, Müslümanlara karşı uygulanmış gibi algılanmaktadır. Oysaki boykot, sadece Hz. Peygamber'i koruyan Hâşimoğulları'nın inanan-inanmayan tüm bireylerine uygulanmıştır. Bu süre zarfında çok sayıda kişinin öldüğü ifade edilse de kaynaklarda konuyla ilgili detaylı bilgi mevcut değildir. Kabilecilik anlayışının hâkim olduğu Mekke'de haklı da olsa haksız da olsa insanların kendi kabile bireylerinin etrafında kenetlenmesini gösteren bu hadise, dolaylı olarak Hz. Peygamber'in İslam davetini de koruduğu söylenebilir. Ayrıca görünürde müşriklerin talebi Hz. Peygamber'in öldürülmesi ya da kendilerine teslim edilmesi olsa da arka planda kabile rekabeti de yatmaktadır. Müşriklerin İslam davetini durdurmak amacıyla başvurdukları bu yöntem onların beklentilerini karşılayamamış aksine yine kendi aralarında bulunan kimselerin girişimiyle boykot sona ermiştir. Mucizevi bir şekilde "güve"nin musallat olduğu sahifeyi yemesiyle boykotun son bulduğu rivayet edilse de gerçekte inisiyatif alan insaf ehli kimselerin girişimiyle son bulmuştur. Ayrıca zalime karşı mazlumun yanında yer alan Hilfu'l-Fudûl'un bu süreçte neden pasif kaldığı konusunda net bir bilgi mevcut değildir. Boykottan sonra Hz. Peygamber Mekke'den ümidini kesmiş ve yeni yurt arayışlarına başlamıştır. Boykot hadisesi kaynakların çoğunda yer almaktadır. Ancak bu süreçle ilgili kaynaklarda detaylı bilgi ve somut verilerden ziyade genel anlatım ve birtakım dramatik sahneler yer almaktadır. Çalışmada, kaynaklardaki verilerden hareketle boykotun tarihsel süreci ele alınırken öte yandan önemli değerlendirme ve tespitleri olan araştırmalardan da faydalanılmıştır. Böylelikle boykotla ilgili doğru tespitlerin ortaya konulması ve mevcut birtakım duygusal algılar yerine hadisenin olgular üzerinden değerlendirilmesi hedeflenmiştir.

**Anahtar kelimeler:** İslam Tarihi, Boykot, Ambargo, Muhasara, Şi'b, Sahife.

## Abstract

The boycott, which is an interesting method of mass punishment that has not been seen in Arab history, is perceived as a social isolation applied by the polytheists against Muslims. However, the boycott only it was applied to all believers and non-believers of the Hashim sons who protected the Prophet. Whereas, boycott is a social embargo imposed by the Meccan polytheists on all believers and non-believers of the Hashim sons who protected the Prophet. It is rumored that many people died in this process. However, there are no details on this subject in the literature. This event shows that in Mecca, where the understanding of tribalism is dominant, whether it is right or wrong, people come together around their own tribe members. It can be said, within the framework of this event, indirectly, that the Prophet's invitation to Islam also was protected. In addition, although the polytheists apparently demand that the Prophet be killed or handed over to them, tribal rivalries lie in the background. This method, which the polytheists resorted in order to stop the invitation to Islam, could not meet their expectations, on the contrary, the boycott was ended with the initiative of those who were among them. Although it is rumored that the boycott ended when the "moth" miraculously ate the page, it actually came to an end with the initiative of merciful people who took the initiative. In addition, there is no clear information about why Hilf al-Fudul, which was on the side of the oppressed against the oppressor, remained passive in this process. After the boycott, the Prophet gave up hope in Mecca and started to search for a new homeland. The boycott incident takes place in most of the literature. However, sources related to this process contain general narration and some dramatic scenes rather than detailed information and concrete data. In the study, while the historical process of the boycott is discussed based on the data in the literature, on the other hand, studies with important evaluations and determinations were also used. In this way, it is aimed to reveal the correct determinations about the boycott and to evaluate the incident through facts instead of some existing emotional perceptions.

**Keywords:** Islamic History, Boycott, Embargo, Siege, Shi'b, Page.

## Giriş

İnsanoğlunun, yapısı gereği alışkanlıklarından vazgeçmesi, yeniliği ve değişimi kabullenmesi kimi zaman kolay olmayabiliyor. Söz konusu değişim, gücü elinde bulunduran imtiyazlı sınıfın aleyhindeyse bu durumda daha büyük bir dirençle karşılaşmak kaçınılmazdır. İslamiyet'in gelişiyile birlikte Mekkeli müşriklerin davranışlarında bu direnci gözlemlemek mümkündür.

Mekkeli müşriklerin engellemelerine rağmen İslamiyet'in günden güne yayılması ve insanların Hz. Peygamber'in etrafında toplanması müşrikleri sıkı ve sert tedbirler almaya sevk etmiştir. Belki de zulümlerinin zirvesi sayılabilecek sosyal tecrit olan boykotu, Mekkeli müşriklerin İslam daveti karşısındaki başarısızlığının dışı vurumu olarak nitelendirmek mümkündür. Çünkü müşrikler Ebû Tâlib'in ve dolayısıyla Hâşimoğulları'nın himayesindeki Hz. Peygamber'i engelleyemedikleri ya da ona istedikleri gibi zarar verme fırsatı bulamadıkları için inanan-inanmayan, genç-yaşlı, çoluk-çocuk demeden bütün bir kabilenin mensuplarına dramatik bir şekilde uzun bir süre açık hava hapishanesini yaşatmışlardır.

Boykot hadisesi neredeyse kaynakların tümünde yer almaktadır. Ancak üç yıla yakın süren boykotla ilgili kaynaklarda detaylı bilgi ve somut veriler mevcut değildir. Konuyla ilgili daha çok genel anlatım ve birtakım dramatik sahneler yer almaktadır. Aslında uzun sayılabilecek bu süre zarfıyla ilgili olarak daha detaylı verilerin olması beklenirdi.

Bilindiği üzere boykot hadisesi Müslümanların zihin dünyasında ayrı bir konuma sahiptir. Çünkü bu hadise İslam davetinin zorlu dönemine denk gelmiştir -ki bu dönemde Müslümanlar hem sayıca az hem de güç bakımından zayıf oldukları için birtakım zorluklarla karşı karşıya kalmışlardır. Özellikle bazı araştırmalarda boykotun dramatik sahneleri ön plana çıkarılması hasebiyle boykotla ilgili daha çok duygusal bir algı mevcuttur.<sup>1</sup> Bunun hakikati olsa da olgunun algının gölgesinde kaldığını söylemek de mümkündür. Çalışmada yer yer bu konuda değerlendirmeler yapılmıştır.

Bu çalışmada kaynaklardaki veriler göz önünde bulundurulmak suretiyle boykotun tarihsel süreci ele alınmıştır. Ayrıca kaynaklardaki birtakım farklı rivayetleri ele alan, önemli değerlendirme ve tespitleri içeren araştırmalardan da faydalanılmıştır. Özellikle Kılıç'ın boykotla ilgili müstakil kitabı,<sup>2</sup> Şenyayla'nın tez çalışması,<sup>3</sup> Sipahioğlu'nun kitabı<sup>4</sup> istifade edilen önemli araştırmalardandır. Ayrıca boykotun hem tarihsel sürecini ele alan hem de farklı değerlendirmeleri mevcut olan Balıkcı'nın makalesi,<sup>5</sup> Azimli'nin boykotla ilgili özellikle tartışmalı konular üzerindeki mülahazaları,<sup>6</sup> Balcı'nın sahifenin tahrifiyle ilgili önemli tespit ve değerlendirmeleri,<sup>7</sup> Palabıyık'ın kitap bölümü<sup>8</sup> çalışmalarından da önemli ölçüde faydalanılmıştır. Özellikle bu çalışmalar daha çok hadisenin bazı yönlerine yoğunlaştıkları için doğru tespitlerin ortaya çıkarılmasına olanak sağladıklarını belirtmek gerekir.

Boykotla ilgili olumsuz algı ve abartı denebilecek birtakım dramatik anlatımlar mevcuttur. Çalışma boykotla ilgili tarihi süreci ele almanın yanında bir yönüyle bu konuyla ilgili doğru tespitlerin

<sup>1</sup> Bk. İhsan Süreyya Sırma, *Müslümanların Tarihi (Hz. Muhammed (s.a.s.)'in Mekke ve Medine Dönemleri)* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2017), 2/111-117.

<sup>2</sup> Ünal Kılıç, *İslâm'ın Zor Yılları ve İlk Boykot* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2016).

<sup>3</sup> Gencal Şenyayla, *Müşriklerin Hz. Peygamber ve Müslümanları Boykota Tabi Tutmaları* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008).

<sup>4</sup> Abdulvahid Sipahioğlu, *Vahiy ve Muhasara -Boykot Dönemi Nazil Olan Surelerin Tespiti-* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2015).

<sup>5</sup> Şükrü Balıkcı, "Mekke Döneminde Müşriklerin Müslümanlara Uyguladığı Ambargo", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1997), 366-381.

<sup>6</sup> Mehmet Azimli, "Mekke Dönemindeki Boykot Yılları Üzerine Bazı Mülahazalar", *İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Müsikisi Dergisi* 4/7 (2006), 55-64.

<sup>7</sup> İsrail Balcı, "Kâbe'ye Asılan Boykot Sayfasının Tahrifiyle İlgili Rivayetlerin Tahlili", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/3 (2006), 41-57.

<sup>8</sup> M. Hanefi Palabıyık, "Mekke'de Hz. Peygamber ve Akrabalarına Uygulanan Boykot", *Siyer Dersleri-Mekke Dönemi*, ed. İdris Söylemez (Malatya: Malatya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2018), 180-192.

ortaya konulmasını hedeflemektedir. Bunun için kaynaklardaki rivayetler ve araştırmalardaki önemli değerlendirme ve tespitler üzerinde yoğunlaşmıştır.

Çalışmanın ana odağını boykotun tarihsel süreciyle ilgili verilerle birlikte tespit ve değerlendirmeler oluşturmaktadır. Çalışmada kendi yorumumuz olduğu gibi kimi zaman tercih ettiğimiz tespit ve değerlendirmeler de aktarılmıştır. Bu vesileyle mevcut olan birtakım duygusal algılar üzerinden hadiseyi okumak yerine olgular üzerinden olayın daha gerçekçi bir bakış açısıyla değerlendirilmesi hedeflenmiştir.

### 1. Boykota Giden Süreç

Mekkeli müşriklerin Hz. Peygamber'i koruyan kabilesine uygulamış oldukları sosyal tecrit yaygın bir biçimde "boykot", "ambargo", "muhasara" veya "abluka" şeklinde isimlendirilse de kaynaklarda bu ibarelerin geçmediği aktarılmaktadır.<sup>9</sup> Boykot genel olarak; "Sahife", "Şi'b", "Muhasara", "İlişkileri Kesme", "Haberu's-Sahife", "Kureyş'in Resûlullah ve Benî Hâşim'i Şi'b'de Muhasara Etmesi", "Sahife Meselesi", "Sahifenin Durumu", "Zalim ve Akraba ile İlişkiyi Kesen Sahife", "Zalim Sahife", "Zalim Boykot", "Kureyş'in Beni Hâşim'le İlişkileri Kesmesi ve Onları Boykot Etmesi", "Beni Hâşim ve Beni Muttalib'in Şi'be Girişi" şeklinde isimlendirilmiştir.<sup>10</sup> Boykot kelimesi her ne kadar sonradan ortaya konulan bir isimlendirme olsa da bu ibare Mekkeli müşriklerin Hâşimoğulları'na karşı uygulamış oldukları sosyal tecride kavramsal düzeyde karşılık gelmektedir.

Mekkeli müşrikler İslam davetinin ilk zamanlarında Hz. Peygamber'e ve Müslümanlara engel olmaktan ziyade bekle-gör politikasını izlemişlerdir. Çünkü ferdi davet döneminde nazil olan ayetlerin evrensel ilkelerden bahsetmesi müşriklerin tepkisini çekmemiştir. Ayrıca Hz. Peygamber'in yakın akrabalarından başlayarak davetini sürdürmesi ve ilk Müslümanların çoğunluğunun alt tabakadan olması da Mekke kamuoyunu pek rahatsız etmemiştir. Ancak insanların peyderpey İslamiyet'i seçmesi<sup>11</sup> ve Hz. Peygamber'in de putlar aleyhinde konuşup onlar hakkında nazil olan ayetleri okuması Mekkeli müşriklerin tepkisine sebep olmuştur.<sup>12</sup>

Mekkeli müşrikler, şiddet yolunu tercih etmeden önce birçok kez uzlaşma yolunu denemek suretiyle Hz. Peygamber'i davasından vazgeçirmek istemişler, ancak başarılı olamamışlardır. Mesela müşrikler bir gün Hz. Peygamber'e giderek mal, mevki, şeref veyahut başkanlık konusunda herhangi bir talebin varsa hemen yerine getirelim, demişlerdir. Hatta sana cinler musallat olmuşsa seni tedavi ettirelim diye samimi bir şekilde teklifte bulunmuşlardır.<sup>13</sup> Onlar aslında bu teklifle süregiden düzenlerini korumayı hedefliyorlardı. Çünkü İslamiyet onların atalarından kalan ve hem ekonomik hem de sosyal anlamda ellerinde bulundurdukları imtiyazlarına muhalefet ediyordu.

Şu var ki Hz. Peygamber'in "İslam tebliği açık, net ve kararlıydı, en temel noktalarda uzlaşma kabul etmiyordu. Onun için de [davetine karşı kısa sürede] reaksiyonlar belirdi. İlginçtir ki Haniflere bile hoşgörü ile bakan Mekke'nin ileri gelenleri, İslam'ın tek Allah inancına tepki gösterdiler."<sup>14</sup> Muhtemelen Mekkeli müşrikler yeni dinin öğretilerini, "soyut bir inanış olmadığını, mevcut statü ve dengeleri kökten değiştirmekte olduğunu hissediyorlardı. Bunun için de ısrarlı bir muhalefet yürütmekte gecikmediler."<sup>15</sup> Nitekim zaman, onların bu hislerinde yanılmadıklarını da ortaya koymuştur. Çünkü Mekke'nin fethiyle birlikte korktukları akıbetle karşılaşmış oldular. Netice olarak

<sup>9</sup> Bk. Kılıç, *İslâm'ın Zor Yılları ve İlk Boykot*, 32; Şenyayla, *Müşriklerin Hz. Peygamber ve Müslümanları Boykota Tabi Tutmaları*, 39.

<sup>10</sup> Kılıç, *İslâm'ın Zor Yılları ve İlk Boykot*, 32; Şenyayla, *Müşriklerin Hz. Peygamber ve Müslümanları Boykota Tabi Tutmaları*, 39.

<sup>11</sup> Kılıç, *İslâm'ın Zor Yılları ve İlk Boykot*, 11-12.

<sup>12</sup> İbrahim Sarıçam, *Hız. Muhammed ve Evrensel Mesajı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), 90; Martin Lings, *Hız. Muhammed'in Hayatı*, çev. Nazife Şişman (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 58; Mehmet Erdem, "İslâm Teşriinin Oluşum Seyri Açısından Vahy Döneminin Mekke Merhalesi ve Safhaları", *Dini Araştırmalar* 9/26 (2006), 286.

<sup>13</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. İshâk b. Yesâr İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk*, thk. Muhammed Hamidullah, ts., 178.

<sup>14</sup> Mustafa Aydın, *İslâm'ın Tarih Sosyolojisi -İlk Dönem İslam Toplumunun Şekillenmesi-* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2015), 85.

<sup>15</sup> Aydın, *İslâm'ın Tarih Sosyolojisi*, 85.

Hız. Peygamber müşriklerin tanrılarına, kökleşmiş geleneklerine ve ilkelerine karşı çıkıncaya kadar müşrikler ona da Müslümanlara da karşı herhangi bir fiili harekete girişmemişlerdir.<sup>16</sup>

Hız. Peygamber'i davasından vazgeçiremeyen müşrikler Ebû Tâlib'e birkaç kez giderek rahatsızlıklarını dile getirip ondan yeğenine engel olmasını istemişlerdir. Ebû Tâlib de her seferinde onları yatıştırarak geri göndermiştir. Ancak Hız. Peygamber'in davetine devam etmesi onların tepkisini çekmeye devam etmiştir. Bir yandan yeğenine kıyamayan öte yandan da Mekkeli müşriklerin baskısına maruz kalan Ebû Tâlib, nihayetinde Hız. Peygamber'in kararlılığı karşısında ondan yana tercihinin kullanmıştır.<sup>17</sup> Aslında bu tercihin boykota giden süreci hızlandırdığı söylenebilir.<sup>18</sup>

Hız. Peygamber, kabile reisi olan amcasının şahsında ciddi bir destek görüyordu. Kabilecilikten dolayı Hâşimoğulları'ndan Ebû Leheb<sup>19</sup> ve Hız. Peygamber'in amcası Hâris'in oğlu Ebû Süfyân<sup>20</sup> dışında ona ağıktan itiraz eden kimse yoktu.<sup>21</sup> Belki de o kabilede durumdan hoşnut olmayan kimseler; Ebû Tâlib'in güçlü liderliği karşısında ağıktan muhalefet etme cesaretini kendilerinde bulamıyorlardı.

Hız. Peygamber'le uzlaşma gayretlerinden<sup>22</sup> sonuç alamayan müşrikler İslam davetini engellemek için yeni metotlar geliştirmek suretiyle sözlü ve fiili olarak baskı ve işkence yapmaya devam ettiler. Özellikle en fazla baskıya maruz kalan kimseler köleler ve himaye edecek kimseleri olmayan Müslümanlardı. Müşrikler hür ve itibarlı kimseleri pek fazla rahatsız edemedikleri için hıncılarını köle ve cariyelerden alıyorlardı.<sup>23</sup>

Bu süreçte Mekke'de pek çok Müslüman Allah yolunda işkenceye maruz kalmıştır.<sup>24</sup> Müşrikler kimi-kimsesi olmayan Bilâl-i Habeşî,<sup>25</sup> Habbâb b. Eret<sup>26</sup> ve Yâsir ailesi<sup>27</sup> gibi kendi uhdelerinde bulunan pek çok köle ve cariye akıllı almaz eziyetler ediyorlardı.<sup>28</sup> Yine bunun yanında İslamiyet'i kabul eden Hız. Osman,<sup>29</sup> Mus'ab b. Umeyr,<sup>30</sup> Zübeyr b. Avvam,<sup>31</sup> Hâlid b. Saîd<sup>32</sup> gibi nüfuzlu ve zengin kimselere de kendi yakınları ceza vermektan imtina etmemişlerdir.<sup>33</sup> Müşrikler inananlara

<sup>16</sup> Sarıçam, *Hız. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, 90; Lings, *Hız. Muhammed'in Hayatı*, 58; Erdem, "İslâm Teşriinin Mekke Merhalesi ve Safhaları", 286.

<sup>17</sup> İbn İshâk, *Sîretu İbn İshâk*, 129-131, 133-137; Ayrıca bk. Sarıçam, *Hız. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, 94-95; Lings, *Hız. Muhammed'in Hayatı*, 58; Ethem Ruhi Fıçlalı, "Ebû Tâlib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/237.

<sup>18</sup> Dilek Çelenk, *Hız. Peygamber'in Mekke Devrinde Karşılaştığı Sıkıntılar* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 127.

<sup>19</sup> Detay için bk. İbn İshâk, *Sîretu İbn İshâk*, 129-131; Ebu Leheb'in Hız. Peygamber'e muhalefeti için bk. İbrahim Sarıçam, *Emevî-Hâşimi İlişkileri (İslâm Öncesinden Abbâsilere Kadar)* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011), 147-152; İzzet Derveze, *Kur'an'a Göre Hız. Muhammed (s.a.v.)*, çev. Mehmet Yolcu (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011), 2/35-38; Mehmet Ali Kapar, "Ebû Leheb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/178.

<sup>20</sup> Sarıçam, *Emevî-Hâşimi İlişkileri*, 154-155.

<sup>21</sup> Hâşimoğullarının Hız. Peygamber'e olan destekleri için bk. Sarıçam, *Emevî-Hâşimi İlişkileri*, 130-147.

<sup>22</sup> İbn İshâk, *Sîretu İbn İshâk*, 178; Ayrıca bk. Sarıçam, *Hız. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, 95.

<sup>23</sup> Sarıçam, *Hız. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, 91; Salih Kesgin, *Hız. Muhammed ve Öteki -Sürgün Hadisleri Bağlamında Bir İnceleme-* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 63.

<sup>24</sup> Detaylar için bk. İbn İshâk, *Sîretu İbn İshâk*, 169-177.

<sup>25</sup> Mustafa Fayda, "Bilâl-i Habeşî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/152.

<sup>26</sup> M. Yaşar Kandemir, "Habbâb b. Eret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/340.

<sup>27</sup> Mustafa Fayda, "Ammâr b. Yâsir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/73.

<sup>28</sup> Sarıçam, *Hız. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, 91-92; İsmail Altun, *Mekke Müslümanlarının Habeşistan'a Hicreti* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996), 54-55.

<sup>29</sup> İsmail Yiğit, "Osman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/438.

<sup>30</sup> Köksal Çoban, *Mus'ab Bin Umeyr'in Hayatı ve Kişiliği* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013), 47-50; Hüseyin Algül, "Mus'ab b. Umeyr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/226.

<sup>31</sup> Recep Erkocaaslan, *İlk Müslüman Gençler* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2019), 53.

<sup>32</sup> Erkocaaslan, *İlk Müslüman Gençler*, 45.

<sup>33</sup> İbn İshâk, *Sîretu İbn İshâk*, 170; Ayrıca bk. Sarıçam, *Hız. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, 92; Altun, *Mekke Müslümanlarının Habeşistan'a Hicreti*, 55; Çoban, *Mus'ab Bin Umeyr'in Hayatı ve Kişiliği*, 50-53.

eziyet ettikleri gibi hem Mekkelilerin hem de hac mevsiminde dışarıdan gelen insanların İslam mesajıyla muhatap olmamaları için birtakım engellemelerde bulunmuşlardır.<sup>34</sup>

## 2. Boykotun Sebepleri

Boykotun sebeplerini birkaç maddeye indirgemek doğru olmasa gerek. Boykot ve ondan önceki süreçte Mekke müşriklerin amacı Hz. Peygamber'i, dolayısıyla da İslamiyet'i ortadan kaldırmaktı. Şayet niyetleri bu olmasaydı Habeşistan'a hicret eden Müslümanları geri getirmek istemezlerdi ya da Mekke'deki Müslümanları göçe zorlardı veyahut Medine'ye hicret etmelerine engel olmaya çalışmazlardı. Çünkü amaçları İslamiyet'in kendilerinden uzak olması değil, bizzat ortadan kaldırılmasıydı.

Ebû Tâlib'in himayesindeki Hz. Peygamber'e zarar vermek kabile dinamiği açısından kolay değildi. Ayrıca kimse Hâşimoğulları kabilesini karşısına almak istemiyordu.<sup>35</sup> Zaten bundan ötürü Mekke müşrikler Hz. Peygamber'le uzlaşma yolunu arıyor ya da Ebû Tâlib'i ikna etmeye çalışıyorlardı. Bundan hareketle kabilecilik anlayışının o günkü şartlarda Hz. Peygamber'e koruyucu kalkanlık yaptığı ifade etmek mümkündür.

Mekke müşriklerin İslamiyet'e karşı çıkış sebeplerinin başında İslamiyet'in putları reddedip onları Allah'ın varlığına ve birliğine inanmaya davet etmesi gelmektedir. Öte yandan müşrikler İslamiyet'i kabul etmeleriyle birlikte Kâbe üzerindeki imtiyazlı konumlarını kaybetme endişesini de yaşıyorlardı. Çünkü putperestlik yoluyla Araplar nezdinde elde ettikleri konumlarının ve menfaatlerinin ellerinden gitme ihtimali vardı. Bunların yanında Mekke müşrikler atalarının dinine olan bağlılıkları, Kur'an-ı Kerim'in onların ahlaksızlıklarını açıkça eleştirmesi, ahiret inancı ve hesaba çekilmeye inanmamaları, sosyal eşitlik dolayısıyla imtiyazlı konumlarını kaybetme endişesi, kabile rekabetinden dolayı Hâşimoğulları'nın ön plana çıkmalarını istememeleri, Hz. Peygamber'den daha asil birini peygamberliğe layık görmeleri gibi birtakım nedenlerden ötürü İslamiyet'i kabul etmek istemiyorlardı.<sup>36</sup>

Mekkeliler her yolu denemelerine rağmen İslam davetini durdurmakta başarılı olamadılar. Aktarıldığına göre;

- a) Müslümanların sayısının günden güne artması,
- b) Hz. Hamza<sup>37</sup> ile Hz. Ömer'in<sup>38</sup> İslamiyet'e girmeleriyle birlikte Müslümanların güç kazanması ve cesaretlenmeleri,
- c) Necâşî'nin Habeşistan'a hicret<sup>39</sup> eden Müslümanlara kucak açması,

<sup>34</sup> İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk*, 131-132; Ayrıca bk. Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, 93-94.

<sup>35</sup> Palabıyık, "Mekke'de Hz. Peygamber ve Akrabalarına Uygulanan Boykot", 181; Burhan Çonkor, *Boykotun Bitiminden Hicrete Kadar Olan Dönemde İnen Surelerin Tahlili* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 31.

<sup>36</sup> Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, 95-98; Benzer değerlendirme için bk. Aydın, *İslâm'ın Tarih Sosyolojisi*, 85-87; Balıkcı, "Mekke Döneminde Müşriklerin Müslümanlara Uyguladığı Ambargo", 367-369; Bütün yönleriyle cahiliyedeki dini hayat için bk. Ramazan Altıntaş, *Bütün Yönleriyle Câhiliyye* (Konya: Ribat Yayınevi, 1996), 117-185; Derzeve, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed*, 2/45-55.

<sup>37</sup> Hz. Hamza'nın Müslüman oluşu hakkında geniş bilgi için bk. İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk*, 151-153; Ayrıca bk. Hüseyin Algül, "Hamza", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/501; Mehmet Apaydın, *Siyer Kronolojisi* (İstanbul: Kuramer, 2018), 367-369; Mehmet Salih Gündüz, "Hz. Hamza'nın Hayatı, Kişiliği ve İslam Tarihindeki Yeri", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2017), 218-219; Ramazan Önal, "Hz. Hamza'nın İslâm'dan Önceki Hayatı, Hz. Peygamber ile Olan Süt Kardeşliği Meselesi, Hidayeti ve Mücadelesi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/40 (2018), 131-132.

<sup>38</sup> Hz. Ömer'in Müslüman oluşu hakkında geniş bilgi için bk. İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk*, 160-165; Mustafa Fayda, "Ömer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/44; Apaydın, *Siyer Kronolojisi*, 2018, 369-375; M. Hanefti Palabıyık, "Hz. Ömer'in Müslüman Oluşu", *EKEV Akademi Dergisi* 12/37 (2008), 137-148; Mehmet Azimli, "Hz. Ömer'in Müslüman Oluşuyla İlgili Rivayete Farklı Bir Yaklaşım", *İslâmiyât* 6/1 [Siyaset ve Ahlak özel sayısı] (2003), 173-183.

<sup>39</sup> Müslümanların Habeşistan'a hicreti hakkında detaylı bilgi için bk. Levent Öztürk, *İlk Hicret Habeşistan* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2015), 59-128; Altun, *Mekke Müslümanlarının Habeşistan'a Hicreti*, 50-129.

d) Mekkeli heyetin Habeşistan'dan<sup>40</sup> boş dönmeleri, boykotun başlıca nedenleri arasında sayılmaktadır.<sup>41</sup>

Her ne kadar bunlar sebep olarak zikredilse de aslında bu nedenler; bardağı taşıran son damla mahiyetinde olsa gerektir. Çünkü bu sürecin dini, ekonomik, sosyal, psikolojik ve kabilevi pek çok nedeni vardı.<sup>42</sup> Dolayısıyla boykot anlık alınan bir karardan çok, bi'setin dördüncü yılından itibaren başlayan tepkisel sürecin neticesinde üzerinde mutabık kalınan bir karar olduğunu ifade etmek gerekir.<sup>43</sup>

Yukarıda zikredilen gelişmeler Mekkeli müşrikleri daha radikal bir karar almaya sevk etti. Çünkü onlar artık Müslümanları kontrol etmekte zorlanıyorlardı. Bunun için müşrikler Hz. Peygamber'i öldürerek sorunu halletmeyi planlıyorlardı. Ancak bunu uygulamak kolay değildi. Çünkü ne bireysel ne de kabilevi olarak kimse Hâşimoğulları'yla karşı karşıya gelmek istemiyordu. Tek çare Ebû Tâlib'i cazip bir öneriyle ikna etmektir. Mekkeli müşrikler kendilerince makul bir çözüm bulup Umâre İbnü'l-Velîd b. el-Mugîre'yi alıp Ebû Tâlib'e gittiler. Sana Kureş'in yiğit ve cesur bir gencini getirdik bu senin olsun, onu evlat edin. Sende yeğenini bize teslim et, onu öldürelim. Çünkü hem atalarımızın dinini terk eden hem de kavmin parçalanmasına sebep olan yeğeninden kurtulmuş oluruz dediler.<sup>44</sup> Ancak Ebû Tâlib bu garip teklife şiddetle karşı çıktı. Onlara, oğlunuzu sizin için besleyeyim siz de benim yeğenimi öldürün. Bu asla olamaz, diyerek tepki göstermiştir.<sup>45</sup>

Ebû Tâlib her ne kadar müşrikler ile Hz. Peygamber arasında ortak bir zeminde buluşmayı yeğlese de nihai noktada tercihini yeğeninden yana kullanmıştır. Hz. Peygamber'i her fırsatta korumaya çalışan Ebû Tâlib bu olay üzerine "Lâmiyye" adlı kasidesinde canı pahasına dahi olsa yeğenini müşriklere karşı koruyacağını ifade etmiştir.<sup>46</sup> Çözüm yolları her ne kadar makul görünmese de Mekkeli müşrikler İslamiyet'in yayılmasını engellemek için her türlü yolu deniyorlardı.

### 3. Boykot Kararının Alınması

Ebû Tâlib'le umdukları zeminde uzlaşamayan ve Müslümanlara karşı gitgide kontrolü kaybettiklerini düşünen müşrikler metot değiştirerek artık daha planlı, programlı ve organize bir şekilde kesin netice alabilecekleri bir eylem hazırlığına girerlerken<sup>47</sup> Ebû Tâlib de artık şartların Hz. Peygamber'in can güvenliği için elverişli olmadığını farkındaydı. Çünkü Hz. Peygamber'i bir türlü davasından vazgeçiremeyen müşriklerin Ebû Tâlib'ten talepleri; "ya yeğenini bu işten vazgeçirecek ya onlara teslim edecek ya da onlarla savaşmayı göze alacaktı."<sup>48</sup>

Ebû Tâlib aslında uzlaşıdan yanaydı. Çünkü ne Mekkeli müşrikleri karşısına almak istiyordu ne de yeğeninden vazgeçmek istiyordu. Ne var ki iki tarafı da ortak bir zeminde buluşturmayı başaramadı. Ebû Tâlib yeğenini çağırarak kavminin talebini kendisine iletince Hz. Peygamber, amcasının da artık kendisinden desteğini çektiği hissine kapılarak duygulandı. Ancak çok kararlı bir

<sup>40</sup> Öztürk, *İlk Hicret Habeşistan*, 109-114; Altun, *Mekke Müslümanlarının Habeşistan'a Hicreti*, 119-129.

<sup>41</sup> Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, thk. İbrahim el-Ebyari - Abdülhafız Şelebi (Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, ts.), 1/375; Ayrıca bk. Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, 105-106; Kasım Şulul, *İlk Kaynaklara Göre Hz. Peygamber (a.s.) Devri Kronolojisi (Tahlil ve Tenkit)* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 326; Balıkcı, "Mekke Döneminde Müşriklerin Müslümanlara Uyguladığı Ambargo", 369-370.

<sup>42</sup> Detaylar için bk. Şenyayla, *Müşriklerin Hz. Peygamber ve Müslümanları Boykota Tabi Tutmaları*, 28-38; Çelenk, *Hz. Peygamber'in Mekke Devrinde Karşılaştığı Sıkıntılar*, 44-57.

<sup>43</sup> Sipahioğlu, *Vahiy ve Muhasara*, 53.

<sup>44</sup> İbn İshâk, *Siretu İbn İshâk*, 133; Ahmed b. Yahyâ b. Câbir Belâzurî, *Ensâbü'l-eşraf*, thk. Muhammed Hamidullah (Kahire: Dârü'l-Meârif, 1959), 1/231-232.

<sup>45</sup> İbn İshâk, *Siretu İbn İshâk*, 133; Belâzurî, *Ensâb*, 1/231-232.

<sup>46</sup> Ömer Ünal, "Ebû Tâlib: Hayatı ve Edebi Kişiliği", *EKEV Akademi Dergisi* 7/17 (2003), 119, ayrıca kasidenin metni için bk. 120-127.

<sup>47</sup> Kılıç, *İslâm'ın Zor Yılları ve İlk Boykot*, 31; Balcı, "Kâbe'ye Asılan Boykot Sayfasının Tahrifiyle İlgili Rivayetlerin Tahlili", 43.

<sup>48</sup> İbn İshâk, *Siretu İbn İshâk*, 135; Belâzurî, *Ensâb*, 1/229; Ayrıca bk. Balıkcı, "Mekke Döneminde Müşriklerin Müslümanlara Uyguladığı Ambargo", 370.

şekilde şu meşhur sözünü söyledi: “Ey amca! Şayet sağ elime güneşi, sol elime de ayı dahi versen, davamdan yine vazgeçmeyeceğim.”<sup>49</sup> Hz. Peygamber'in duygulanıp ağladığını gören Ebû Tâlib; “vallahî seni asla terk etmeyeceğiz”<sup>50</sup> dedi. Ebû Tâlib'in bu kararı Mekkeli müşriklerle arasındaki diyalog kapılarını kapatmış oldu.

Henüz boykot başlamadan ancak kötü gidişatın da farkında olan ve müşriklerin Hz. Peygamber'in öldürme planının haberini alan Ebû Tâlib'in kararıyla Ebû Leheb ve çocukları haricindeki Hâşimoğulları ve Muttaliboğulları daha güvenli bir yer olan “Şi'bu Ebî Tâlib”te toplandılar.<sup>51</sup> Ebû Kubeys dağı eteklerinde bulunan “Ebû Tâlib'in mahallesi”<sup>52</sup> anlamındaki bu yer, iki dağ arasında bulunan vadi ya da dere demektir.<sup>53</sup> Abdumuttalib'den miras kalan bu yer Hâşimoğulları'nın eski mahallesi idi. Hz. Peygamber de burada doğmuştu.<sup>54</sup> Şi'bu Ebî Tâlib'in mekânsal tespitiyle ilgili çalışması bulunan Şenyayla'ya göre bu yer:

Sol tarafından Ebû Kubeys Dağı'nın hemen önünden başlayıp, sağ tarafında Handeme Dağı eteklerinden Hacun (Bathâ) tarafına kadar uzanan genişçe bir alanı içerisinde almaktadır. Günümüzde Sûku'l-Leyl denilen pazarı da içine alan, Hz. Peygamber'in doğduğu ev kabul edilen şu anki kütüphane binasının bulunduğu yerden Cin Mescidi'ne doğru uzanan muntıkayı ifade etmektedir. Günümüzde ise burası Şi'bu Ali olarak isimlendirilmektedir. Kâbe'ye yaklaşık beş yüz metre uzaklıkta olan bu alan, Mescidi Cin ve Hacun bölgesindeki Muallâ kabristanına doğru uzanan caddenin genişletme çalışmaları sırasında tamamen ortadan kaldırıldığı için o dönemden hiçbir iz kalmamıştır.<sup>55</sup>

Ebû Leheb ve çocuklarının kendi kabilelerinden farklı davranması anlaşılabilir bir durum değildir. Acaba Ebû Leheb sadece dine karşı olduğundan dolayı mı böyle düşmanca hareket ediyordu? Şüphesiz bunun payı büyüktür. Ancak sadece dine karşı olduğu için böyle davrandıysa boykotun hemen akabinde Ebû Tâlib'in vefatından sonra kısa süreli de olsa neden Hz. Peygamber'i himaye etti? Muhtemelen bu noktada Ebû Leheb kabile asabiyeti gereği hareket etmiştir. Watt, Ebû Süfyân'ın kız kardeşiyle evli olan Ebû Leheb'in o kabileyle olan ilişkilerinden dolayı onlardan etkilendiğini ifade etmektedir.<sup>56</sup>

Anlaşıldığı kadarıyla tedbir amacıyla Ebû Tâlib'in, Şi'b'ı seçmesi, oranın daha güvenli ve korunaklı bir yer olmasındandır. Yoksa orası Mekkeli müşriklerin onları sürgün etmesi veyahut kuşatması neticesiyle sığındıkları bir yer değildir. Bu konuda da yanlış algılamaların mevcut olduğunu ifade etmek mümkündür.<sup>57</sup> Şunu da açıkça belirtmekte fayda vardır; bu tespitler, müşriklerin masumiyetini göstermemektedir. Bilakis, değinileceği üzere müşrikler bu süreçte pek çok dramatik sahnelerin ve yoğun hak ihlallerin yaşanmasına sebep olmuşlardır.

Ebû Tâlib'in Şi'b'e sığınması üzerine Mekkeli müşrikler Kinaneoğulları'yla birlikte Mekke'nin yukarı tarafında bulunan kabirlerin yanındaki Kinaneoğulları'nın Hayf'ı diye bilinen Muhassab adlı

<sup>49</sup> İbn İshâk, *Sîretu İbn İshâk*, 135; Belâzurî, *Ensâb*, 1/229-230.

<sup>50</sup> İbn İshâk, *Sîretu İbn İshâk*, 135-136; Belâzurî, *Ensâb*, 1/230.

<sup>51</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî' Zühri İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakati'l-kebir*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2001), 1/178; Belâzurî, *Ensâb*, 1/230-232; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Beyhâkî, *Delâilu'n-nübüve ve ma'rifetu ahvâli'sâhibi's-şeria*, thk. Abdulmu'tî Kalacî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye/Dârü'l-Edyân li-Türâs, 1988), 2/311; Ebû'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *el-Vefâ bi-ahvâli'l-mustafa*, thk. Muhammed Zühri en-Neccâr (Riyad, ts.), 1/314; Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin Türkî (Cize: Hicr li't-Tibaa ve'n-Neşr, 1998), 4/207.

<sup>52</sup> Çonkor, *Boykotun Bitiminden Hicrete Kadar Olan Dönemde İnen Surelerin Tahlili*, 32; Lütfullah Yavuz, “Ebu Tâlib b. Abdilmuttalib'in 'Kaside-i Şi'biyye'si Üzerine”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/1 (2009), 308.

<sup>53</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Vefâ bi-ahvâli'l-mustafa*, 1/314, dipnot 2; Ayrıca bk. Balıkçı, “Mekke Döneminde Müşriklerin Müslümanlara Uyguladığı Ambargo”, 373; Yavuz, “Ebu Tâlib b. Abdilmuttalib'in 'Kaside-i Şi'biyye'si Üzerine”, 308-309.

<sup>54</sup> Balıkçı, “Mekke Döneminde Müşriklerin Müslümanlara Uyguladığı Ambargo”, 373; Yavuz, “Ebu Tâlib b. Abdilmuttalib'in 'Kaside-i Şi'biyye'si Üzerine”, 309; Şenyayla, *Müşriklerin Hz. Peygamber ve Müslümanları Boykota Tabi Tutmaları*, 59; Palabyık, “Mekke'de Hz. Peygamber ve Akralarına Uygulanan Boykot”, 182.

<sup>55</sup> Gencal Şenyayla, “Şi'b Kavramı Işığında Şi'bu Ebî Tâlib'in Mekânsal Tespiti”, *Universal Journal of Theology* 6/1 (2021), 320.

<sup>56</sup> W. Montgomery Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, çev. Süleyman Kalkan (İstanbul: Kuramer, 2016), 155-156.

<sup>57</sup> Kılıç, *İslâm'ın Zor Yılları ve İlk Boykot*, 25-26; Şenyayla, *Müşriklerin Hz. Peygamber ve Müslümanları Boykota Tabi Tutmaları*, 59-60.



verde toplanarak<sup>58</sup> boykotun fikir babası ve lideri Ebû Cehil'in<sup>59</sup> liderliğinde Hâşimoğulları ve Muttaliboğulları'na karşı<sup>60</sup> birtakım kararlar aldılar.

Rivayetlere göre Mansur b. İkrime'nin yazdığı<sup>61</sup> boykot metninin maddeleri genel hatlarıyla şunlardır;<sup>62</sup>

a) Hz. Peygamber öldürülmek üzere kendilerine teslim edilmediği sürece Hâşimoğulları'yla barışmamak,<sup>63</sup>

b) Hâşimoğulları'na hiçbir şekilde acımamak,<sup>64</sup>

c) Hâşimoğulları'ndan kız alıp-vermemek,<sup>65</sup>

d) Hâşimoğulları'yla alış-veriş yapmamak,<sup>66</sup>

e) Hâşimoğulları'yla iletişimi kesmek,<sup>67</sup>

f) Hâşimoğulları'nın evlerine girmemek<sup>68</sup> üzere aldıkları kararı<sup>69</sup> bir sayfeye<sup>70</sup> yazıp onu mühürleyerek<sup>71</sup> Kâbe'ye astılar.<sup>72</sup>

Görüldüğü üzere tahammül sınırlarını aşan bu kararlar Hâşimoğulları ve Muttaliboğulları'nı hem sosyal hem de ekonomik açıdan sıkıntıya sokacak türdendir.<sup>73</sup> Ancak buna rağmen iki kabile de uzun süre bu sıkıntıya katlanıp teslim olmamışlardır.

Boykot kararına Abdüşems, Teym, Zühre, Hâris b. Fihri, Esed ve Nevfelogulları katıldığı gibi bu kabileler eski düşmanları Sehm, Cumah ve Mahzumoğulları'yla da iş birliği yaparak onları da bu karara dahil etmişlerdir.<sup>74</sup>

Müşriklerin sahifeyi Kâbe'ye asmaları onların bu konuda ne kadar kararlı olduklarını

<sup>58</sup> Hüseyin b. Muhammed b. Hasan Diyârbekrî, *Târîhü'l-hamîs fi ahvâli enfesi nefîs* (Beyrut: Müessesetu Şa'ban, ts.), 1/297; M. Asım Köksal, *İslam Târîhi*, ed. Ömer Çetinkaya vd. (İzmir, 2007), 1-2/429; Ayrıca bk. Balıkcı, "Mekke Döneminde Müşriklerin Müslümanlara Uyguladığı Ambargo", 370.

<sup>59</sup> Mehmet Ali Kapar, "Ebû Cehil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/117; Lings, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, 95; Şenyayla, *Müşriklerin Hz. Peygamber ve Müslümanları Boykota Tabi Tutmaları*, 38; Rıdvan Gür, "Ebu Cehil ve İslâm Karşısı Faaliyetleri", *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı -III (Edebiyat-Tarih)*, ed. Hümeysra Dinçer - Ümit Güneş (İstanbul: Dumlupınar Üniversitesi Yayınevi, 2015), 3/259; Çelenk, *Hz. Peygamber'in Mekke Deirinde Karşılaştığı Sıkıntılar*, 127.

<sup>60</sup> İbn İshâk, *Siretu İbn İshâk*, 137; Belâzurî, *Ensâb*, 1/234; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Târîhu'r-rusul ve'l-mulûk*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), 2/336; Beyhâkî, *Delâilu'n-nübüvve*, 2/311; İbnü'l-Cevzî, *el-Vefâ bi-ahvâli'l-mustafa*, 1/314; İzzuddîn Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Cizîrî İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, thk. Ömer Abdusselâm Tedmurî (Beyrut: Darü'l-Kitabi Arabî, 2012), 1/682; Diyârbekrî, *Târîhü'l-hamîs*, 1/297; Ayrıca bk. Köksal, *İslam Târîhi*, 1-2/429.

<sup>61</sup> İbn İshâk, *Siretu İbn İshâk*, 137; Belâzurî, *Ensâb*, 1/234; Taberî, *Târîh*, 2/343; Diyârbekrî, *Târîhü'l-hamîs*, 1/297; Ayrıca bk. Köksal, *İslam Târîhi*, 1-2/430.

<sup>62</sup> Köksal kaynaklardaki bütün detayları birleştirerek toplu olarak aktarmıştır. Detay için bk. Köksal, *İslam Târîhi*, 1-2/429-430; Bu müeyyidelerle ilgili açıklamalar için bk. Şenyayla, *Müşriklerin Hz. Peygamber ve Müslümanları Boykota Tabi Tutmaları*, 55-58.

<sup>63</sup> Beyhâkî, *Delâilu'n-nübüvve*, 2/311; İbnü'l-Cevzî, *el-Vefâ bi-ahvâli'l-mustafa*, 1/314; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 4/207; Diyârbekrî, *Târîhü'l-hamîs*, 1/297; Ayrıca bk. Köksal, *İslam Târîhi*, 1-2/429.

<sup>64</sup> Beyhâkî, *Delâilu'n-nübüvve*, 2/312; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 4/207; Ayrıca bk. Köksal, *İslam Târîhi*, 1-2/429.

<sup>65</sup> İbn İshâk, *Siretu İbn İshâk*, 137; İbn Hişâm, *Siretü'n-Nebeviyye*, 1/375; Taberî, *Târîh*, 2/336; İbnü'l-Cevzî, *el-Vefâ bi-ahvâli'l-mustafa*, 1/314; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 1/682; Ayrıca bk. Köksal, *İslam Târîhi*, 1-2/430.

<sup>66</sup> İbn İshâk, *Siretu İbn İshâk*, 137; İbn Hişâm, *Siretü'n-Nebeviyye*, 1/375; İbn Sa'd, *Tabakat*, 1/178; Belâzurî, *Ensâb*, 1/234; Taberî, *Târîh*, 2/336; Beyhâkî, *Delâilu'n-nübüvve*, 2/311; İbnü'l-Cevzî, *el-Vefâ bi-ahvâli'l-mustafa*, 1/314; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 1/682; Diyârbekrî, *Târîhü'l-hamîs*, 1/297; Ayrıca bk. Köksal, *İslam Târîhi*, 1-2/430.

<sup>67</sup> İbn Sa'd, *Tabakat*, 1/178; Belâzurî, *Ensâb*, 1/234; Beyhâkî, *Delâilu'n-nübüvve*, 2/311; Ayrıca bk. Köksal, *İslam Târîhi*, 1-2/430.

<sup>68</sup> Beyhâkî, *Delâilu'n-nübüvve*, 2/311; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 4/207; Ayrıca bk. Köksal, *İslam Târîhi*, 1-2/430.

<sup>69</sup> İbn İshâk, *Siretu İbn İshâk*, 137; Taberî, *Târîh*, 2/336; İbnü'l-Cevzî, *el-Vefâ bi-ahvâli'l-mustafa*, 1/314; Ayrıca bk. Köksal, *İslam Târîhi*, 1-2/430.

<sup>70</sup> İbn İshâk, *Siretu İbn İshâk*, 137; Belâzurî, *Ensâb*, 1/234; Taberî, *Târîh*, 2/336; Beyhâkî, *Delâilu'n-nübüvve*, 2/311; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 1/682; Diyârbekrî, *Târîhü'l-hamîs*, 1/297; Ayrıca bk. Köksal, *İslam Târîhi*, 1-2/430.

<sup>71</sup> İbn Sa'd, *Tabakat*, 1/178; Ahmed b. İshâk b. Ca'fer Ya'kûbî, *Târîhu'l-ya'kûbî* (Beyrut: Dâru Sadr, ts.), 2/31.

<sup>72</sup> İbn İshâk, *Siretu İbn İshâk*, 137; İbn Hişâm, *Siretü'n-Nebeviyye*, 1/375-376; İbn Sa'd, *Tabakat*, 1/178; Sahifenin nasıl muhafaza edildiğiyle ilgili bilgiler için bk. Şenyayla, *Müşriklerin Hz. Peygamber ve Müslümanları Boykota Tabi Tutmaları*, 52-55.

<sup>73</sup> Şenyayla, *Müşriklerin Hz. Peygamber ve Müslümanları Boykota Tabi Tutmaları*, 58.

<sup>74</sup> Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, 156; Balıkcı, "Mekke Döneminde Müşriklerin Müslümanlara Uyguladığı Ambargo", 371.

göstermektedir.<sup>75</sup> Nitekim Müslümanlara karşı daha önce böyle bir müeyyide uygulamamışlardı. Hılful-Fudûl cemiyetini de bu karara dahil ederek karşı tarafa geçmelerini engellemeyi hedeflemişlerdi.<sup>76</sup> Nihayet Hılful-Fudûl'la Hâşimoğulları'nın arasına mesafe koymayı başardılar.<sup>77</sup> Çünkü mümkün olduğunca bu kararı geniş bir toplumsal zemine yaymayı düşündüklerini gözlemek mümkündür. Kureyşlilerin eski müttefikleri Ehâbişleri bu karara dahil etmeleri buna örnek gösterilebilir.<sup>78</sup>

Watt, Mekkeli müşriklerin ittifakı bu kadar geniş bir tabana yaymalarını sadece Hâşimoğulları'na karşı bir başarı olarak görmemekte aynı zamanda bu durumun Mahzumoğulları'nın Hılful-Fudûl'a karşı yüceltilmesi anlamına geldiğini ifade etmektedir. Öte yandan bu ittifakın Hılful-Fudûl'un dağılması anlamına geldiğini de ileri sürmektedir.<sup>79</sup>

Boykota katılan kabilelerin çokluğundan ötürü sahifenin üç,<sup>80</sup> kırk ya da seksen mühürle<sup>81</sup> mühürlenerek asıldığı şeklinde rivayetlerin mevcut olduğu, bundan hareketle sahifenin birden çok mühürle mühürlendiği şeklinde değerlendirmeler<sup>82</sup> mevcut olsa da basılan mühür ifadesinin belgeye resmi bir hüviyet kazandırmasından ziyade onun kilit altına alınıp korunması şeklinde değerlendirilmektedir.<sup>83</sup> Bunun daha makul bir değerlendirme olduğunu belirtmek gerekmektedir.

Bazı rivayetlere göre bu sahife Kâbe'ye asılmayıp Ebû Cehil'in annesi ya da halasının yanında durduğu<sup>84</sup> ifade edilir. Muhtemelen bu durum Kâbe'ye asılmadan öncedir.<sup>85</sup> Çünkü müşrikler daha önce böyle bir yönetime başvurmamışlardı. Bunun sebebi; boykota onay veren Hılful-Fudûl üyelerini kendi yanlarında tutmak ve onların Hâşimoğulları tarafına geçmelerini engellemek olabilir.<sup>86</sup>

Rivayete göre Hz. Peygamber'in bedduası üzerine boykot sahifesini yazan kişinin eli çolak olmuştur.<sup>87</sup> Mucize anlatımlı ve abartılı kurgu olan bu rivayeti,<sup>88</sup> Azimli; makul ve kabul edilebilir bulmamaktadır. Ona göre bu rivayet; bir temenniye ifade etmektedir.<sup>89</sup> Şenyayla ise bu rivayeti; bir mucize olarak değil de sahifeyi yazan kişinin sonradan geçirmiş olduğu hastalığının tevil edilmesi suretiyle mucize şeklinde aktarılmış olabileceğini ifade etmektedir.<sup>90</sup> Aslında rivayetleri tümenden reddetmek yerine alternatif değerlendirmeler yapmak daha makul olsa gerektir.

"Şi'bu Ebî Tâlib"i, açık hava hapishanesine çeviren boykot,<sup>91</sup> Mekkeli müşriklerin kan dökmeden önce başvurdukları son tedbir<sup>92</sup> olarak nitelendirilmektedir. Çünkü hem sosyal hem de

<sup>75</sup> Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi -Hayatı ve Eseri-*, çev. Mehmet Yazgan (İstanbul: Beyan Yayınları, 2004), 108.

<sup>76</sup> Azimli, "Mekke Dönemindeki Boykot Yılları Üzerine Bazı Mülâhazalar", 56.

<sup>77</sup> W. Montgomery Watt, *Hazreti Muhammed -Peygamber ve Devlet Adamı-* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 92.

<sup>78</sup> Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 108.

<sup>79</sup> Watt, *Hiz. Muhammed Mekke'de*, 156.

<sup>80</sup> İbn Sa'd, *Tabakat*, 1/178.

<sup>81</sup> Ya'kûbî, *Târîhu'l-ya'kûbî*, 2/31.

<sup>82</sup> Balıkcı, "Mekke Döneminde Müşriklerin Müslümanlara Uyguladığı Ambargo", 371; Şenyayla, *Müşriklerin Hiz. Peygamber ve Müslümanları Boykota Tabi Tutmaları*, 49-52.

<sup>83</sup> Şaban Öz, *Farklı Siyer'i Okumak -Bir Siyer Eleştirisinin Eleştirisi-* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2017), 148; Palabiyik, "Mekke'de Hiz. Peygamber ve Akrabalarına Uygulanan Boykot", 181-182.

<sup>84</sup> İbn Sa'd, *Tabakat*, 1/178; Belâzurî, *Ensâb*, 1/235; Köksal, *İslam Târîhi*, 1-2/431.

<sup>85</sup> Köksal, *İslam Târîhi*, 1-2/431; Palabiyik, "Mekke'de Hiz. Peygamber ve Akrabalarına Uygulanan Boykot", 182.

<sup>86</sup> Şenyayla, *Müşriklerin Hiz. Peygamber ve Müslümanları Boykota Tabi Tutmaları*, 44; Palabiyik, "Mekke'de Hiz. Peygamber ve Akrabalarına Uygulanan Boykot", 182.

<sup>87</sup> İbn Sa'd, *Tabakat*, 1/178; Taberî, *Târîh*, 2/343; Diyârbekrî, *Târîhu'l-hamîs*, 1/297; Ayrıca bk. Köksal, *İslam Târîhi*, 1-2/430.

<sup>88</sup> Palabiyik, "Mekke'de Hiz. Peygamber ve Akrabalarına Uygulanan Boykot", 188.

<sup>89</sup> Mehmet Azimli, *Siyeri Farklı Okumak* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 166; Azimli, "Mekke Dönemindeki Boykot Yılları Üzerine Bazı Mülâhazalar", 57-58.

<sup>90</sup> Şenyayla, *Müşriklerin Hiz. Peygamber ve Müslümanları Boykota Tabi Tutmaları*, 45-49.

<sup>91</sup> Metin Yılmaz, "İslâm Tarihinin İlk Üç Asrında Hapishanelere ve Mahkumların Durumlarına İnsan Hakları Bağlamında Genel Bir Bakış", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12-13 (2001), 545.

<sup>92</sup> Sipahioğlu, *Vahiy ve Muhasara*, 61.

ekonomik boyutu olan boykot,<sup>93</sup> Hâşimoğulları ve Muttaliboğulları'nı ölüme mahkûm etmekten ziyade onları yıldırma, çaresiz bırakma ve Hz. Peygamber'i hamisiz bıraktırma politikasıydı.<sup>94</sup> Müşriklerin nihai hedefi; Hz. Peygamber'in ikna edilip davasından vazgeçirilmesi veyahut öldürülmesiydi.

Hâşimoğulları ve Muttaliboğulları'nın Hz. Peygamber'e bu denli sahip çıkmalarının sebebi neydi acaba? Sadece Ebû Tâlib'in sevgisi ve asabiyet miydi? Heykel'in bu sorulara cevabı şudur: Bu himaye sadece Hâşimoğulları ve Ümmeyeoğulları arasındaki kadim rekabet değildir. Bunun yanında Hz. Peygamber'in saygın konumu, yumuşak üslubu, kendi davasına olan derin inancı da etkiliydi. Hâşimoğulları; Ümeyye b. Ebû's-Salt, Varaka b. Nevfel gibi onun da kendi inancını özgürce anlatmasına fırsat tanınmasını istiyorlardı. Çünkü Araplar arasındaki yaygın inanışa göre Allah'ın dini ile onların üzerinde oldukları din farklıydı. Bunun da etkisiyle kabilesi çekimser kalıyordu. Pek emin olmamakla birlikte şayet Hz. Peygamber davasında haklı çıksa kendileri bu onurdan pay sahibi olacaklardı. Şayet doğru çıkmazsa zaten davası yok olur gider ve onlar da kendi evlatlarını hasımlarına teslim etmemiş olurlardı.<sup>95</sup>

Watt'a göre ise; Ebû Tâlib'in himayesi sadece kabilenin şerefini yüceltmek için dahi olsa yeterli bir sebepti. Ancak bunun yanında eski gücünü yitirmekte olan Hâşimoğulları'nın müşriklere karşı geri adım atması onlar için zayıflık sayılabilir ve onları daha da güçsüzleştirebilirdi. Bu meselenin ekonomik boyutlarının da olma ihtimali vardı. Bundan dolayı Hılfu'l-Fudûl'un tekellilere karşı muhalefet anlayışlarının bir devamı gibi sayılır.<sup>96</sup>

Aslında ilginç olan başka bir durum da kaynaklarda Arapların tarihinde böyle bir uygulamanın mevcut olmayışıdır. Bu cezalandırma yöntemini kimden öğrendikleri de bilinmemektedir. Muhtemelen yoğun ticari ilişkilerinden dolayı başka bölge halklarından öğrenmişlerdir. Nitekim zengin bir tüccar olan Ebû Cehil'in bu işe öncülük etmesi bu savı güçlendirmektedir.<sup>97</sup>

Boykot hadisesinde aslında ilginç bir durum mevcuttur. Kimi zaman boykot denilince insanın zihninde müşriklerin tüm Müslümanlara karşı ambargosu gibi canlansa da işin aslı böyle değildir. Normal şartlarda Mekke'de İslamiyet'i seçenler kendi yakınları ya da efendileri tarafında çeşitli işkence ve baskılara bireysel olarak maruz kalırlarken ancak boykotta bu durum değişerek kitlesel bir işkence ya da tecrit halini almıştır.

Başka ilginç bir nokta ise boykotun hedefi tüm Müslümanlar değil de Hz. Peygamber'i koruyan Hâşimoğulları ve Muttaliboğulları'nın inanan-inanmayan tüm bireyleridir. Dolayısıyla bu kabiledaki müşrikler de boykota maruz kalmışlardır. Diğer kabilelere mensup Müslümanlar normal yaşantılarını sürdürebilmişlerdir. Şu var ki onların boykota tabi tutulmaması daha rahat hareket edebildikleri anlamına gelmemektedir. Yine kendi kabileleri tarafından eziyetlere maruz kalanlar oluyordu.<sup>98</sup> Hâşimoğulları kabilesinden olmayıp ancak güvenlik endişesiyle Sa'd b. Ebî Vakkâs,<sup>99</sup> Ebû Seleme el-Mahzûmî<sup>100</sup> gibi kimseler de Şi'b'e sığınmışlardır. Watt'ın değerlendirmesine göre:

[Mekke döneminde] Müslümanlara yapılan baskı, çoğunlukla hafif nitelikte bir baskıydı. Mekke'de yürürlükte olan -her sülalenin kendi mensuplarını himaye etmesi- [şeklindeki] güvenlik sistemi, kendi

<sup>93</sup> Balıkcı, "Mekke Döneminde Müşriklerin Müslümanlara Uyguladığı Ambargo", 372.

<sup>94</sup> Palabıyık, "Mekke'de Hz. Peygamber ve Akralarına Uygulanan Boykot", 181.

<sup>95</sup> Muhammed Hüseyin Heykel, *Hız. Muhammed'in Hayatı*, çev. Vahdettin İnce (İstanbul: Kitabevi, 2015), 132-133.

<sup>96</sup> Watt, *Hız. Muhammed Mekke'de*, 155.

<sup>97</sup> Şenyayla, *Müşriklerin Hız. Peygamber ve Müslümanları Boykota Tabi Tutmaları*, 38.

<sup>98</sup> Kılıç, *İslâm'ın Zor Yılları ve İlk Boykot*, 24-25, 36-38; Şenyayla, *Müşriklerin Hız. Peygamber ve Müslümanları Boykota Tabi Tutmaları*, 39-40; Azimli, "Mekke Dönemindeki Boykot Yılları Üzerine Bazı Mülâhazalar", 57; Palabıyık, "Mekke'de Hz. Peygamber ve Akralarına Uygulanan Boykot", 184-185.

<sup>99</sup> Ebu'l-Kasım Abdurrahman b. Abdullah b. Ahmed Süheylî, *er-Ravdu'l-unûf*, thk. Abderrahman el-Vekîl (Kahire: Daru'n-Nasr et-Tibaa, 1967), 3/354; Ayrıca bk. Kılıç, *İslâm'ın Zor Yılları ve İlk Boykot*, 33; Şenyayla, *Müşriklerin Hız. Peygamber ve Müslümanları Boykota Tabi Tutmaları*, 40.

<sup>100</sup> Kılıç, *İslâm'ın Zor Yılları ve İlk Boykot*, 33; Şenyayla, *Müşriklerin Hız. Peygamber ve Müslümanları Boykota Tabi Tutmaları*, 40.

sülalesi İslam'dan hoşlanmasa bile, bir Müslümanın başka bir sülale mensubu tarafından ciddi bir şekilde rahatsız edilemeyeceği anlamına gelmektedir; yabancı birisi tarafından saldırıya uğrayan bir sülale mensubunun himaye edilememesi, sülalenin şerefi için bir lekeydi. ... Bu, oldukça sınırlı baskı belki de yeni doğmakta olan İslam'ı harekete geçirmeye kafiydi, ancak samimi bir mümini caydırmaya da yeterli değildi. [Aksine] İslam'a girenlerden inancı zayıf olanların irtidat etmelerine sebep olmak suretiyle İslam'ı güçlendirmiş bile olabilir.<sup>101</sup>

Bu durumda boykotun asıl hedefi Müslümanlar değil, Hz. Peygamber'in bizzat kendisidir. Kendi kabilesi ise onu koruduğu için dolaylı olarak boykota maruz kalmışlardır. Bunun sebebi ise kabilenin lideri Ebû Tâlib'in yeğenine karşı sevgisi ve asabiyet dayanışmasıdır. Watt'a göre; Mekke dönemi boyunca Hz. Peygamber'in davetini sürdürebilmesini mümkün kılan şey asabiyet kaynaklı güvenlik sistemi idi.<sup>102</sup>

#### 4. Boykot Süreci

Mekkeli müşrikler boykot sahifesini yazıp bunu uygulamak üzere Kâbe'nin içine asınca Ebû Tâlib bu karara tepkisini içeren bir şiir okumuştur.<sup>103</sup> Kabilesinden bazı kimselerle birlikte Kâbe'ye giderek onun örtüsünden tutup müşriklerin zulmünü Allah'a şikâyet etmiştir. Daha sonra orada bulunan müşriklere almış oldukları kararın yanlış olduğunu ifade etmiştir. Onlar da ona; Hz. Peygamber'e engel olmadığı sürece bu kararlarından vazgeçmeyeceklerini ifade etmişlerdir.<sup>104</sup>

Kaynaklarda genelde boykotun üç yıla yakın sürdüğü, bi'setin 7. yılında başlayıp 10. yılında bittiği rivayet edilmektedir.<sup>105</sup> Bu rivayetler ışığında pek çok araştırmacı da bu tarihleri tercih etmektedir.<sup>106</sup> Ancak Hz. Peygamber dönemi için farklı bir metot geliştirerek tarih tespiti yapan Apaydın, boykotun; bilinenin aksine üç yıla yakın değil de bir buçuk yıla yakın sürdüğünü öne sürmektedir. Tarihlendirmelerinde pek çok farklı parametreyi kullanan araştırmacıya göre boykot; Hicretten yedi yıl önce 1 Muharrem'de başlamış Hicretten altı yıl önce Recep ayında bitmiştir. Miladi olarak ise boykot 3 Haziran 615 Salı günü başlamış 15 Kasım-15 Aralık 616'da bitmiştir.<sup>107</sup> Şenyayla'ya göre; kaynaklarda boykotun özellikle Muharrem ayında başlatıldığının üzerinde durulmasının sebebi haram aylarda bile müşriklerin zulme devam ettiğinin göstergesi olarak değerlendirilmesinden kaynaklanmaktadır.<sup>108</sup>

Ebû Tâlib'in kendi kabilesini Şi'b'de bir araya toplamasının amacı Hz. Peygamber'in güvenliğini sağlamaktı. Bunun için sürekli teyakkuzda olduğu rivayet edilir. Örneğin; herhangi bir suikast ihtimaline karşı sık sık Hz. Peygamber'in yatağının yerini değiştirmiştir.<sup>109</sup> Bu da tabii bir durumdu. Çünkü müşriklerin Hz. Peygamber'e zarar verme ihtimalleri yüksekti.<sup>110</sup>

Ebû Tâlib her ne kadar güvenlik gerekçesiyle Şi'b'e girmeyi tercih etmişse de bu durum müşriklerin işine de gelmiştir. Çünkü onların toplu halde yaşadıkları bu bölgenin toplumdan izole edilmesi, oraya giden yolların kesilerek gıda malzemelerinin oraya ulaşmasını engellemek daha kolay

<sup>101</sup> Watt, *Hiz. Muhammed Mekke'de*, 154.

<sup>102</sup> Watt, *Hiz. Muhammed Mekke'de*, 155.

<sup>103</sup> İbn İshâk, *Siretu İbn İshâk*, 138-139; Şiirin yapısı ve içeriği hakkında detaylı bilgi için bk. Yavuz, "Ebu Tâlib b. Abdilmuttalib'in 'Kaside-i Şi'biyye'si Üzerine", 309-325.

<sup>104</sup> İbn İshâk, *Siretu İbn İshâk*, 139-140.

<sup>105</sup> İbn Sa'd, *Tabakat*, 1/178; Belâzurî, *Ensâb*, 1/234; Rivayette, iki ya da üç yıl diye bilgi geçmektedir. Bk. Taberî, *Târih*, 2/336; Beyhâkî, *Delâilu'n-nübüvve*, 2/312; Rivayette, iki ya da üç yıl diye bilgi geçmektedir. Bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 1/682; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 4/208; Köksal, *İslam Târîhi*, 1-2/432.

<sup>106</sup> Köksal, *İslam Târîhi*, 1-2/432; Sarıçam, *Hiz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, 107; Sarıçam, *Emevî-Hâşimi İlişkileri*, 139; Şulul, *Hiz. Peygamber Devri Kronolojisi*, 326-327; Azimli, *Siyeri Farklı Okumak*, 163; Şenyayla, *Müşriklerin Hiz. Peygamber ve Müslümanları Boykota Tabi Tutmaları*, 41-42.

<sup>107</sup> Araştırmacının metodu ve argümanları için bk. Apaydın, *Siyer Kronolojisi*, 2018, 376-385.

<sup>108</sup> Şenyayla, *Müşriklerin Hiz. Peygamber ve Müslümanları Boykota Tabi Tutmaları*, 41.

<sup>109</sup> Beyhâkî, *Delâilu'n-nübüvve*, 2/312; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 4/208; Ayrıca bk. Köksal, *İslam Târîhi*, 1-2/402.

<sup>110</sup> Palabıyık, "Mekke'de Hiz. Peygamber ve Akrabalarına Uygulanan Boykot", 182-183.

olmuştur. Neredeyse köşe başlarını tutarak giriş çıkışlara engel oluyorlardı.<sup>111</sup>

Normal şartlarda haram aylarda Şi'b'in dışına güvenli bir şekilde çıkıp pazarlarda kendi ihtiyaçlarını karşılamak istediklerinde<sup>112</sup> müşriklerin önde gelenlerinden özellikle Ebû Cehil, Ebû Leheb ve Velîd b. Mugîre gibi birtakım kimseler ya kendileri ya görevlendirmiş oldukları kimseler aracılığıyla veyahut tüccarlardan yüksek fiyatla malları satın almak suretiyle Hâşimoğulları'nın alış-veriş yapmalarına fırsat vermiyorlardı. Mesela; Ebû Leheb satıcılara mallarını yüksek fiyattan satın alma garantisi vererek kendi kabilesinin alış-veriş yapmasına engel olmaya çalışıyordu.<sup>113</sup>

Velîd b. Mugîre'nin kölesi satıcılara; Hâşimoğulları'ndan kimi alış-veriş yaparken görürseniz fiyatları artırın diyerek uyarıyordu. Velîd hakkında “Zorbayı, bütün bunlarla beraber soysuz olan yordakçıyı...” (Kalem 68/13) ayeti inmiştir.<sup>114</sup> Hakeza Ebû Cehil de köşe başlarını tutarak Şi'b'e gidebilecek yardımları engelliyordu.<sup>115</sup> Dolayısıyla hem sosyal açıdan hem de ekonomik açıdan ambargo altında olan Şi'b halkı çok zor günler geçiriyordu. İnsanlar açlıktan ağlayan çocuklarına yüksek fiyata dahi bir şeyler götüremiyorlardı.<sup>116</sup>

Rivayetlere göre; yaşanan pek çok dramatik sahne mevcuttur. Örneğin; çocukların açlıktan ağlama seslerinin Mekkeli müşriklere kadar ulaşması ve onların buna kayıtsız kalması,<sup>117</sup> yiyecek bir şey bulamayınca açlıktan ağaç yaprağı yiyen kimselerin olduğu<sup>118</sup> hatta açlıktan ölenlerin dahi olduğu ifade edilmektedir.<sup>119</sup> Ayrıca Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın karanlıkta gördüğü bir deri parçasını üç gün yediği rivayet edilmektedir.<sup>120</sup> Bu süreçte özellikle Hz. Peygamber, Hz. Hatice ve Ebû Tâlib'in malları tükenme noktasına geldiği de rivayet edilmektedir.<sup>121</sup>

Boycot sırasında açlıktan dolayı bazı kimselerin öldüğü rivayet edilse de bu ölümler hakkında herhangi bir sayı verilmemektedir. Muhtemelen bunlar kendi eceliyle, hastalıktan ya da yaşlılıktan dolayı ölenlerdir.<sup>122</sup> Yoksa bu durum hem Hâşimoğulları'nın kendi içinde hem de Mekke'de büyük bir infiale sebep olurdu. Şayet bu rivayet olduğu gibi doğru kabul edilirse o zaman neden bir kişi için onlarca kişi feda edilmiştir? Hz. Peygamber Hâşimoğulları için ne kadar değerliyse kabilenin diğer bireyleri de aynı şekilde değerli olmalıdır. Çünkü Hâşimoğulları Hz. Peygamber'i, peygamber olduğu için değil, onların akrabası olduğu için korumaya çalışmışlardır. Dolayısıyla her birey onlar için eşit şekilde değerli olmuş olmalıdır. Ayrıca Hâşimoğulları açlıktan ölecek kadar çaresiz kalmış olsaydı muhtemelen Mekkeli müşriklerin hem ikna çabalarını hem de tehditlerini göz ardı edemezlerdi. Ya da Mekkeli müşrikler bu kadar zayıf bir kabileyle uzlaşma yolunu aramaz ya da toplumdan tecrit etmeyi düşünmez, doğrudan Hz. Peygamber'i öldürebilirlerdi. Muhtemelen bu detay, olayın kısmen dramatize edilmesinden kaynaklanmaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla azımsanmayacak sayıda olan bu iki kabilenin boykot sırasında kaç kişi oldukları hakkında kaynaklarda bilgi geçmemektedir.

Şunu da ifade etmekte fayda vardır: Hâşimoğulları ve Muttaliboğulları Şi'b'de etrafı kuşatılmış bir şekilde hapis hayatı yaşamıyorlardı. Güvenlik gerekçesiyle sığındıkları bu yerden istedikleri zaman çıkabiliyorlardı ancak toplumda muhatap bulamıyorlardı, alış-veriş yapmalarına engel

<sup>111</sup> İbn Sa'd, *Tabakat*, 1/178; Belâzurî, *Ensâb*, 1/235; İbnü'l-Cevzî, *el-Vefâ bi-ahvâli'l-mustafa*, 1/314; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 4/208.

<sup>112</sup> İbn Sa'd, *Tabakat*, 1/178; İbnü'l-Cevzî, *el-Vefâ bi-ahvâli'l-mustafa*, 1/314; Diyârbekrî, *Târîhu'l-hamîs*, 1/297.

<sup>113</sup> Süheylî, *Ravdu'l-unûf*, 3/354-355; Köksal, *İslam Târîhi*, 1-2/433.

<sup>114</sup> İbn İshâk, *Sîretu İbn İshâk*, 140.

<sup>115</sup> Belâzurî, *Ensâb*, 1/235.

<sup>116</sup> Süheylî, *Ravdu'l-unûf*, 3/355.

<sup>117</sup> Belâzurî, *Ensâb*, 1/234.

<sup>118</sup> Süheylî, *Ravdu'l-unûf*, 3/354.

<sup>119</sup> Köksal, *İslam Târîhi*, 1-2/433.

<sup>120</sup> Süheylî, *Ravdu'l-unûf*, 3/354.

<sup>121</sup> Ya'kûbî, *Târîhu'l-ya'kûbî*, 2/31.

<sup>122</sup> Şenyayla, *Müşriklerin Hz. Peygamber ve Müslümanları Boykota Tabi Tutmaları*, 65.

olunuyordu.<sup>123</sup> Yani sosyal ve ekonomik münasebetlerde bulunmakta zorlanıyorlardı.

Bu boykota hem insani olarak hem de akrabalık bağından dolayı gönlü elvermeyen birçok insanın olduğu bilinmektedir.<sup>124</sup> Ancak hâkim zümrenin yaratmış olduğu atmosfer buna fırsat vermiyordu. Nitekim çok kez boykotu gizlice delenler olmuştur.<sup>125</sup> Bunların başında Hz. Hatice'nin akrabası Hâkim b. Hizâm gelmektedir. Hâkim ticari amaçla Şam'dan getirmiş olduğu buğday çuvalını deveye yükleyip gizlice Şi'b'e göndermiştir.<sup>126</sup> Yine bir gün Hâkim kölesiyle birlikte Şi'b'e buğday götürürken Ebû Cehil'le karşılaşmışlar ve Ebû Cehil'in tepkisi üzerine aralarında tartışma çıkmış ve kavga etmişlerdir.<sup>127</sup>

Hâşimoğulları'na sadece Hâkim yardım etmiyordu. Mesela Hişâm b. Amr da pek çok kez yardım etmiştir. Rivayete göre; Hişâm b. Amr bir gece deveye yük yükleyerek onu Şi'b'e doğru salmış ve yüklediği erzakın Şi'b'dekilere ulaşmasını sağlamıştır.<sup>128</sup> Bir müddet gizlice yardımlarını ulaştırmaya çalışmıştır. Müşrikler bu durumu öğrenince onu uyarılmışlar, o bir daha böyle yardım etmeyeceğini söylemişse de yine yardım etmeye devam etmiştir.<sup>129</sup> Dolayısıyla bu şekilde kendi imkanları ölçüsünde Şi'b'e yardımları ulaştırırlar olmuştur. Ancak bu yardımlar bireysel inisiyatifler olup herhangi bir kabilenin ortak bir kararı değildi. Bu verilerden hareketle boykotun anlatıldığı kadar çok sıkı uygulanmadığı şeklinde bir çıkarımda bulunmak mümkündür.<sup>130</sup> Dolayısıyla rivayetlerin bir kısım abartı içerdiğini belki de müşriklerin zulmünün boyutlarını gösterme açısından bu tür aktarımların kaynaklarda yer aldığını söylemek abartı olmasa gerek.<sup>131</sup>

Doğrusu üç yıl gibi bir süre söz konusu olunca tamamıyla ekonomik imkanlardan mahrum bir topluluğun yaşamını sürdürebilmesi mümkün görünmemektedir. Ayrıca münferit olarak birkaç insafli kimsenin göndermiş olduğu yardımla Hâşimoğulları'nın ayakta kalması da mümkün değildir. Bu durumda şöyle bir ihtimal ortaya çıkmaktadır; her ne kadar müşriklerin amacı onları tamamen yokluğa mahkûm edip muratlarına ulaşmak ise de teorideki planları pratikte karşılık bulamamış olabilir. Çünkü boykota gönlü razı olmayan ancak açıkça buna karşı çıkabilecek gücüde kendinde bulamayan kimselerin olduğu bilinmektedir. Hiçbir toplumda herkesin kötülük üzere ittifak ettiği vaki değildir. Hâşimoğulları da muhtemelen buna göğüs gerebilecek imkanları kendinde bulmuş olmalı ki bu yaptırma boyun eğmeden Şi'b'e girmeyi göze almıştır. Ayrıca iki kabile de üç yıla yakın pasif bir şekilde sığındıkları yerde kaderlerine rıza gösterdikleri düşünülemez. Onlar da imkanlar ölçüsünde yaşamlarını idame etme konusunda gayret göstermişlerdir. Nasıl ki insanlar bir şekilde boykotu delip onlara erzak gönderebilmişlerse, onlar da kendi imkanlarıyla boykotu delmiş olmalılar. Hz. Peygamber, Hz. Hatice ve Ebû Tâlib'in servetlerinin tükenmesi bunun göstergesi olsa gerek. Elbette ki çok sıkıntı çektikleri tartışılmaz bir gerçektir. Ancak tamamıyla açlığa mahkûm kalmış ve bunun neticesinde pek çok insanın öldüğünü düşünmek zor olsa gerek. Muhtemelen rivayetlerde olayın trajik kısımlarının üzerinde daha çok yoğunlaşmıştır. Nitekim insanoğlu trajik bir olayı aktarırken duyguların karşı tarafa daha yoğun bir şekilde geçmesini sağlamak için bazı noktaları daha vurgulu ve yoğun işler ki bu hissin karşı tarafa geçmesi daha kolay olur.<sup>132</sup>

Bütün bu olaylar olup biterken zalime karşı mazlumun yanında olan Hilfu'l-Fudûl'un buna

<sup>123</sup> Şenyayla, *Müşriklerin Hz. Peygamber ve Müslümanları Boykota Tabi Tutmaları*, 61-62.

<sup>124</sup> Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 109; Azimli, *Siyeri Farklı Okumak*, 167; Azimli, "Mekke Dönemindeki Boykot Yılları Üzerine Bazı Mülahazalar", 58.

<sup>125</sup> Azimli, *Siyeri Farklı Okumak*, 167.

<sup>126</sup> Köksal, *İslam Târîhi*, 1-2/434.

<sup>127</sup> Taberî, *Târîh*, 2/336.

<sup>128</sup> İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk*, 146.

<sup>129</sup> Köksal, *İslam Târîhi*, 1-2/434-435.

<sup>130</sup> Watt, *Hazreti Muhammed -Peygamber ve Devlet Adamı-*, 90; Lings, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, 95; Şenyayla, *Müşriklerin Hz. Peygamber ve Müslümanları Boykota Tabi Tutmaları*, 63, 72-73.

<sup>131</sup> Şenyayla, *Müşriklerin Hz. Peygamber ve Müslümanları Boykota Tabi Tutmaları*, 65.

<sup>132</sup> Palabıyık, "Mekke'de Hz. Peygamber ve Akrabalarına Uygulanan Boykot", 191-192.

karşı neden bir tepki göstermediği merak edilmektedir? Sipahioğlu'nun buna cevabı; İslam'a karşı muhalefetin sınırlı sayıdaki bir zümrenin elinde olmasından kaynaklanmaktadır. Peki, Hz. Peygamber'e ve Müslümanlara bunca eziyeti reva gören bu zümre kimlerden oluşmaktadır? Bunlar; Mahzum, Ümeyye, Sehm, Cumah, Abdudhar ve Esedoğulları'dır. Öte yandan Teym ve Adıyyoğulları bu muhalefetin içinde yer almamaktadır.<sup>133</sup> Özetle Mahzum ve Ümeyyeğulları'nın başını çektiği irili ufaklı pek çok kabileden müteşekkil bu zümrenin hedefinde İslamiyet vardı. Ayrıca Mekke'nin ticareti de bunların elindeydi. Dolayısıyla politik ve ekonomik güç muhalefetin tekelindeydi. Aynı zamanda bu muhalif güç boykotun da mimarıdır.<sup>134</sup> Bunlardan hareketle Sipahioğlu şu yargıya varmaktadır: Bütün Kureyş'i boykot kararının arkasında birleştiren iki neden var; ilki, müşrik liderlerin bir kan davasının çıkmaması için gösterdikleri özen, ikincisi de insanları atalarının dinine karşı çıkmama konusunda ikna etme çabalarıdır. Bu vesileyle muhalif zümre hem ekonomik çıkarlarını korumuş oldular hem de zayıf kabileleri ortak bir dini konuda birleştirmiş oldular.<sup>135</sup>

Hilfu'l-Fudûl'un pasif kalmasının nedeni; muhtemelen en büyük müttelikleri Hâşimoğulları'nın muhalefetin hedefinde olması dolayısıyla güçsüz kalmalarından ötürüdür. Öte yandan müşriklerin kara propagandasının etkisinde kalarak kendi atalarının dinine karşı çıkan Hz. Peygamber'i desteklemek istememiş de olabilirler. Ayrıca müşriklerin politik bir manevrayla onları sahifeye dahil etmeleri gibi nedenler sayılabilir. Öte taraftan Hilfu'l-Fudûl malı gasp edilen, alacağını tahsil edemeyen ya da zorbaca birtakım sıkıntılara muhatap olan kimselerin yardımına koşuyordu. Dolayısıyla böyle münferit vakaların çözümünde aktif rol alabilirken boykot gibi büyük kamuoyu desteğini alan bu kararlara karşı koyabilme gücü kendinde bulamamış olabilir. Nitekim sonraki yıllarda Hz. Peygamber Hilfu'l-Fudûl'un faziletlerinden bahsederken onun bu yönde herhangi bir sitemde bulunmamasını buna yormak mümkündür.<sup>136</sup>

Şunu da ifade etmekte yarar vardır; her ne kadar görünürde toplumsal bir uzlaşma var gibi görünse de aslında bu karardan rahatsız olan ve vicdanları yaralanan pek çok kimsenin olduğu da bilinmektedir. Bu karara daha çok Mekke'nin önde gelen güçlü birkaç kabilenin liderleri öncülük etmiş ve oluşturdukları güçlü kamuoyu baskısından dolayı da pek çokları muhtemelen kerhen görünürde destek vermişlerdir.

### 5. Boykotun Sona Ermesi

Boykot; Mekke'de rahatsız olan sessiz kamuoyunun inisiyatif almasıyla son bulduğunu ifade etmek mümkündür. Normal şartlarda müşrikler Hz. Peygamber teslim edilinceye kadar boykotu sürdürme kararlılığındaydı. Kaynaklarda boykotun sona ermesiyle ilgili iki rivayet mevcuttur. Bu rivayetlerden biri Allah'ın ismi dışında "güve"nin sahifeyi yediği şeklindedir. Bu rivayet mucizevi anlatı içerdiği için eleştiriye tabi tutulmuş ve olasılığı konusunda şüpheler uyandırmıştır. İkinci rivayete göre ise insaf sahibi kimselerin inisiyatif almasıyla boykot kararı kaldırılmıştır.

Muhtemelen iki rivayet de eski kaynaklarda geçtiği için biri tercih edilip diğeri göz ardı edilemediği için ilk rivayet "boykotun sona erışı", ikinci rivayet de "Şi'b'den çıkış" veya ikisini "boykotun sona erışı" şeklinde ele alınıp bir çözüm bulunmuştur. Ancak bu durum yine de rivayetler arasındaki çelişkiyi giderememiştir.<sup>137</sup>

Boykotun bitişiyile ilgili meşhur rivayete göre; Kâbe'nin içindeki sahifeye Allah'ın emriyle bir güve musallat olmuş, Allah'ın ismi dışında sahifenin her yerini yemiştir ve ondan bir şey bırakmamıştır. Kendisine vahiyle bu durum bildirilince Hz. Peygamber, amcasına bu haberi vermiştir. Amcası da emin olmak için bunun rabbinden gelen bir haber olup olmadığını sormuştur. Hz. Peygamber

<sup>133</sup> Sipahioğlu, *Vahiy ve Muhasara*, 39-40.

<sup>134</sup> Sipahioğlu, *Vahiy ve Muhasara*, 41.

<sup>135</sup> Sipahioğlu, *Vahiy ve Muhasara*, 42.

<sup>136</sup> Muhammed Hamidullah, "Hilfü'l-Fudûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/32.

<sup>137</sup> Palabıyık, "Mekke'de Hz. Peygamber ve Akralarına Uygulanan Boykot", 188-189.

kendinden emin bir şekilde bunun rabbinden gelen bir haber olduğunu söyleyince Ebû Tâlib kardeşlerini toplayarak Kâbe'ye gitmiştir. Hâşimoğulları'nın toplu halde geldiğini gören müşrikler, onların pişmanlıklarını dile getirip Hz. Peygamber'i kendilerine teslim edeceği hissine kapılmışlardır. Ebû Tâlib Hz. Peygamber'in kendisine verdiği haberi onlara anlattuktan sonra Hz. Peygamber'in verdiği haberin doğru çıkması durumunda boykotu kaldırmalarını, şayet doğru çıkmazsa Hz. Peygamber'i kendilerine teslim edeceğini beyan etmiştir. Ebû Tâlib'in bu şartını kabul eden müşrikler denileni yaptılar. Sahife getirilince Hz. Peygamber'in haber verdiği şekilde olduğu görüldü. Bunun üzerine müşrikler itiraz edip kendilerine sihir yapıldığını öne sürseler de Ebû Tâlib'e verdikleri söze sadık kalarak boykotu kaldırmışlardır.<sup>138</sup>

Bu rivayeti tercih edenler<sup>139</sup> olsa da bu rivayet gizemli, retorik ya da mucizevi bir anlatım içerdiği<sup>140</sup> için eleştirilmiştir. Rivayette Allah ismi dışında geri kalan kısmının güve tarafından yenilmesi ya da tam tersi Allah'ın isminin yenilmesi sahifenin geri kalan kısmının durduğu yönünde bilgi eleştiriye tabi tutulmuştur. Çünkü Allah'ın ismi hariç sahifenin tümü yenilmişse ortada yırtılacak bir sahife yoktur. Ya da tam tersi Allah'ın ismi yenilmiş geriye kalan kısmı kalmışsa bu nasıl fark edilmiştir.<sup>141</sup> Güvenin sahifeyi yemesini mucize olarak algılamaktan çok üzerinde uzun bir zamanın geçmesi sonucu sahifenin bozulmuş olma ihtimalini de göz önünde bulundurmamak gerekir.<sup>142</sup>

Ayrıca Hz. Peygamber'in herhangi bir mucizesi söz konusu olduğunda mucize-sihir ikilisi bir arada zikredilmektedir. Bir taraftan Hz. Peygamber bir "mucize" ortaya koyar öte yandan onu yalanlayan müşrikler onu "sihir" yapmakla itham ederler. Hz. Peygamber'in daveti için bir netice doğurmadığı bilinen bu yöntemin rivayetlerde sıkça zikredilmesi anlaşılabilir bir durum değildir. Bu noktada Hz. Peygamber'in "rabbim bana bildirdi" ifadesinden kasıt bunun bir mucize değil de kendisine normal bir şekilde gelen herhangi bir haberi, bir duyumu özü itibarıyla Allah'ın bildirmesi şeklinde ifade etmesinden kaynaklanmaktadır. Bundan kasıt mucize değil sadece vuku bulan bir durumdur. Nitekim Hz. Peygamber'den herhangi bir mucize talebi de ortada yoktur.<sup>143</sup>

Bu rivayetteki anlatının Hz. Peygamber'i koruyan Ebû Tâlib'in portresiyle örtüşmediği ifade edilmektedir. Ebû Tâlib Hz. Peygamber'e iman etmediği halde onun mucizesine inanıyormuş gibi hareket etmesi gerçekçi bulunmamaktadır. Ayrıca sahife denildiği şekilde güveler tarafından yenilmemişse Hz. Peygamber'i teslim edeceğini ifade etmesi olayın tabiatına aykırı olduğu ifade edilmektedir. Çünkü Hz. Peygamber için bütün bir kabileyi riske atan Ebû Tâlib'in böyle davranması mümkün gözükmemektedir.<sup>144</sup>

Hâşimoğulları'nın maruz kaldıkları boykot, önde gelen bazı müşriklerin hem etkiledikleri hem de yönlendirebildikleri kamuoyunun desteğiyle alınmış gibi görünse de müşriklere karşı koyamayan kesim de muhtemelen kerhen onay vermiştir. Boykot; telafisi mümkün olmayan zararlar vermeye başlayınca bu sessiz kesim çözüm yolları aramaya başlamıştır. Boykot kararlarını delmek suretiyle birtakım adımlar atılmışsa da bunun da yeterli olmadığı anlaşılmıştır.

Gizliden gizliye boykotu delerek Hâşimoğulları'na birtakım yardımları ulaştıran Hişâm b. Amr bunu yeterli bulamamış olacak ki farklı çözümler bulma arayışına girmiştir. Ancak boykot kararına karşı gelmek onun bireysel çabasıyla üstesinden gelebileceği bir mesele değildi. Bunun için başkalarının yardımına da ihtiyacı vardı. Hâşimoğulları'nın yeğeni Züheyr b. Ebû Ümeyye'nin yanına

<sup>138</sup> İbn Sa'd, *Tabakat*, 1/178-179; Belâzurî, *Ensâb*, 1/234; Beyhâkî, *Delâilu'n-nübüvve*, 2/312-315; İbnü'l-Cevzî, *el-Vefâ bi-ahvâli'l-mustafa*, 1/314-316; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 1/684; Ayrıca bu rivayetin tüm detayları için bk. Köksal, *İslam Târîhi*, 1-2/453-456.

<sup>139</sup> Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 109; Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, 107.

<sup>140</sup> Balcı, "Kâbe'ye Asılan Boykot Sayfasının Tahrifiyle İlgili Rivayetlerin Tahlili", 46.

<sup>141</sup> Palabıyık, "Mekke'de Hz. Peygamber ve Akrabalarına Uygulanan Boykot", 189-190.

<sup>142</sup> Balcı, "Kâbe'ye Asılan Boykot Sayfasının Tahrifiyle İlgili Rivayetlerin Tahlili", 51-52.

<sup>143</sup> Palabıyık, "Mekke'de Hz. Peygamber ve Akrabalarına Uygulanan Boykot", 189.

<sup>144</sup> Azimli, *Siyeri Farklı Okumak*, 170-173; Azimli, "Mekke Dönemindeki Boykot Yılları Üzerine Bazı Mülâhazalar", 60-61.



giderek onu Ebû Cehil'in liderlik ettiği bu duruma karşı kıskırtmıştır. Züheyr'e, Ebû Cehil'in senin dayılarına yaptığının aynısını onun dayılarına sen yapmaya kalkışsaydın, o buna asla razı olmazdı, demiştir. Züheyr tek başına ne yapabilirim ki deyince Hişâm b. Amr ben varım, dedi. Züheyr başka birilerinin bulunması gerektiğini söyleyince Mut'im b. Adiy'e gittiler, onun da onayını alınca, Ebû'l Bahterî'ye gittiler, ondan da söz alınca Zem'a b. Esved'e gittiler. Zem'a da teklifi kabul edince bu beş kişi kendi aralarında bir plan yaptılar. Planlarına göre birbirinden habersizmiş gibi Kâbe'ye gidecekler ve Züheyr, Hâşimoğulları'na uygulanan boykota itiraz edecek, ona gelebilecek muhtemel itirazlar üzerine diğerleri de kalkıp Züheyr'e destek vereceklerdi. Dolayısıyla müşriklerin muhtemel direncinin kırılması sağlanacaktı. Planladıklarını sonraki gün uyguladılar. Züheyr plana uygun bir şekilde müşriklerin bulunduğu sırada kalkıp sahife yırtılıncaya kadar oturmayaacağını beyan eder. Ebû Cehil tepki gösterince Züheyr'in arkadaşları da ona destek verdiler. Tartışmalar sonucu müşrikler boykotu kaldırma kararı aldılar. Mut'im b. Adiy sahifeyi yırtmaya gidince onun bir güve tarafından Allah'ın ismi dışında her yerinin yenildiğini gördüler. Bu beş kişilik grup beraberindekilerle Şi'b'e giderek Hâşimoğulları'nı boykottan kurtardılar.<sup>145</sup> Bu ikinci rivayeti tercih edenler mevcuttur.<sup>146</sup>

Doğrusu bu ikinci rivayet ilk rivayete göre hayatın olağan akışına daha uygundur. Çünkü Mekkeli müşrikler arasında boykot kararından memnun olmayan ancak kamuoyu tepkisinden çekinen bir kesimin olduğu bilinmektedir. Bu küçük azınlığın zaman zaman gizli olarak Şi'b'e birtakım yardımlarda bulunduğu da aktarılmıştı. Dolayısıyla onların zamanla zulmün bu şekilde sürdürülemeyeceğini anlayarak tepki göstermeleri muhtemeldir. Bu tepkinin karşılık bulduğunu söylemek zor olmasa gerektir.

Azimli'ye göre boykottan sonra Mekkeli müşrikler farklı bir işkence metodunu geliştirememişlerdir. Bunun yanında Müslümanlar da artık tümüyle Mekkelilerden ümidini kesip yeni yurt arayışlarına girmişlerdir.<sup>147</sup>

## Sonuç

Boykot Müslümanlara karşı uygulanan bir ambargo değildir. Sadece Hz. Peygamber'i diri ya da ölü bir şekilde Hâşimoğulları'ndan alamayan müşriklerin o kabilenin inanan-inanmayan bütün bireylerine uygulamış oldukları bir ambargodur. Başka kabilelerden olan Müslümanlara boykot uygulanmamıştır. Ancak bu Müslümanlar kendi kabilelerinin baskılarına maruz kalmışlardır. Münferit olarak Hâşimoğulları himayesinde kalmayı tercih edenlere de boykot uygulanmıştır. Anlaşıldığı kadarıyla Hâşimoğulları'nın Şi'b'de toplanmaları bir sürgün değildir. Aksine Ebû Tâlib'in güvenlik kaygısıyla almış olduğu bir tedbirdir. Mekkeli müşrikler de bu kararı almadan her ihtimali denemişlerdir.

Boykot sosyal ve ekonomik yaptırımlar içermektedir. Amacı; Hâşimoğulları'nın baskı sonucu Hz. Peygamber'i kendilerine teslim etmeleridir. Hedef sadece Hz. Peygamber'in teslim edilmesi olsa da öteden beri devam eden kabileler arası çekişmenin de etkili olduğu düşünülmektedir. Ayrıca Hılfu'l-Fudûl'un bu süreçte pasif kalması dikkat çekmektedir. Muhtemelen Hılfu'l-Fudûl cemiyeti güçlü ortakları olan Hâşimoğulları'nın boykota tabi tutulmuş olması hasebiyle Mekke muhalefetinin karşısında güçsüz kalmalarından ötürüdür. Ebû Tâlib'in ilk başlarda yakınması dışında bu cemiyetle ilgili herhangi bir yakınma ve sitemin olmaması bu düşüncüyü desteklemektedir. Nitekim Hz. Peygamber çok sonraları bile bu cemiyetten övgüyle bahsetmesini de bu minvalde yorumlamak mümkündür.

<sup>145</sup> İbn Sa'd, *Tabakat*, 1/179; Belâzurî, *Ensâb*, 1/235-237; Beyhâkî, *Delâilu'n-nübüvve*, 2/314-315; İbnü'l-Cevzî, *el-Vefâ bi-ahvâli'l-mustafa*, 1/316-318; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 1/683-684; Ayrıca bu rivayetin tüm detayları için bk. Köksal, *İslâm Târîhi*, 1-2/456-461.

<sup>146</sup> Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 109; Heykel, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, 178-179; Şulul, *Hz. Peygamber Devri Kronolojisi*, 366-367; Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, 106.

<sup>147</sup> Azimli, *Siyeri Farklı Okumak*, 172.

Boykot süresince pek çok dramatik sahne yaşanmış ve Hâşimoğulları ile Muttaliboğulları çok zor günler geçirmişlerdir. Mekkeli müşriklerin baskısı sonucu özellikle temel ihtiyaçların temininde oldukça zorlandıkları aktarılmaktadır. Bu süreçte açıklıktan ölenlerin olduğu ifade edilse de muhtemelen hayatın olağan akışı içinde vuku bulan ölümlerin bu hassas sürece denk gelmesinden ötürü zikredilmiştir. Nitekim ölümlerle ilgili kaynaklarda herhangi bir rakam veyahut detay geçmemektedir. Öte taraftan boykot sırasında bu kabilenin sayısı ile ilgili rakamlar da geçmemektedir.

Boykot kararı Mekke'nin hâkim zümresinin oluşturduğu kamuoyu neticesinde alınmıştır. Bu hâkim zümrenin oluşturduğu atmosferin etkisiyle kerhen de olsa pek çok kabile destek vermiştir. Ancak münferit olarak inisiyatif alıp boykotu delenler de olmuştur. Bu da Mekke'nin tümünün boykot kararının arkasında olmadığını göstermektedir. Öte yandan Hâşimoğulları'nın da imkanlar ölçüsünde bu zorlu şartların üstesinden gelmeye çalıştığı düşünülmektedir. Aksi halde boykot süresince yaşamlarını idame ettirebilmeleri mümkün görünmemektedir. Ayrıca bunlardan hareketle boykotun teorideki planının pratikte kısmi olarak karşılık bulamadığı söylenebilir. Kaynaklardan birkaçı hariç, bu uzun sürede yaşananlarla ilgili detaylar geçmemektedir.

Boykotun bitişiyle ilgili birtakım insanların inisiyatif olarak boykota son vermesi rivayeti daha makul görünmektedir. Çünkü mucizevi bir şekilde sahifenin güveler tarafından yenilmesi suretiyle boykotun kaldırıldığı rivayeti hayatın olağan akışına uygun değildir. Üç yıla yakın bir sürede her ne şekilde muhafaza edilmişse edilsin sahifenin bozulması ya da güveler tarafından yenilmiş olması mümkündür. Ancak bu bilginin mucize olarak aktarılması güç gibi görünmektedir.

Boykot sürecinde her ne kadar İslamiyet'e girişler sayıca azalmışsa da Hz. Peygamber davetini yaymaktan geri kalmamıştır. Öte yandan haram aylarda ve hac döneminde özellikle dışarıdan gelen insanlarla iletişime geçmeye gayret göstermiştir. Şu var ki bu süreç Mekkelilerden ümidin kesilmesine sebep olmuş ve yeni yurt arayışlarına yol açmıştır.

### Kaynakça

- Algül, Hüseyin. "Hamza". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/500-502. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Algül, Hüseyin. "Mus'ab b. Umeyr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/226-227. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Altıntaş, Ramazan. *Bütün Yönleriyle Câhiliyye*. Konya: Ribat Yayınevi, 1996.
- Altun, İsmail. *Mekke Müslümanlarının Habeşistan'a Hicreti*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Apaydın, Mehmet. *Siyer Kronolojisi*. İstanbul: Kuramer, 2018.
- Aydın, Mustafa. *İslâm'ın Tarih Sosyolojisi -İlk Dönem İslam Toplumunun Şekillenmesi-*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2015.
- Azimli, Mehmet. "Hz. Ömer'in Müslüman Oluşuyla İlgili Rivayete Farklı Bir Yaklaşım". *İslâmiyât* 6/1 [Siyaset ve Ahlak özel sayısı] (2003), 173-183.
- Azimli, Mehmet. "Mekke Dönemindeki Boykot Yılları Üzerine Bazı Mülâhazalar". *İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 4/7 (2006), 55-64.
- Azimli, Mehmet. *Siyeri Farklı Okumak*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 10. Baskı., 2017.
- Balcı, İsrâfil. "Kâbe'ye Asılan Boykot Sayfasının Tahrifiyle İlgili Rivayetlerin Tahlili". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/3 (2006), 41-57.

- Balıkçı, Şükrü. "Mekke Döneminde Müşriklerin Müslümanlara Uyguladığı Ambargo". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1997), 366-381.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir. *Ensâbü'l-eşraf*. thk. Muhammed Hamidullah. Kahire: Dârü'l-Meârif, 1959.
- Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali. *Delâilu'n-nübüvve ve ma'rifetu ahvâli sâhibi's-şeria*. thk. Abdulmu'tî Kalacî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye/Dâru'l-Edyân li-Türâs, 1988.
- Çelenk, Dilek. *Hz. Peygamber'in Mekke Devrinde Karşılaştığı Sıkıntılar*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Çoban, Köksal. *Mus'ab Bin Umeyr'in Hayatı ve Kişiliği*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013.
- Çonkor, Burhan. *Boycotun Bitiminden Hicrete Kadar Olan Dönemde İnen Surelerin Tahlili*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Derveze, İzzet. *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed (s.a.v.)*. çev. Mehmet Yolcu. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011.
- Diyârbekrî, Hüseyin b. Muhammed b. Hasan. *Târîhü'l-hamîs fi ahvâli enfesi nefis*. Beyrut: Müessesetu Şa'ban, ts.
- Erdem, Mehmet. "İslâm Teşriinin Oluşum Seyri Açısından Vahy Döneminin Mekke Merhalesi ve Safhaları". *Dinî Araştırmalar* 9/26 (2006), 273-296.
- Erkocaaslan, Recep. *İlk Müslüman Gençler*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2019.
- Fayda, Mustafa. "Ammâr b. Yâsir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/73-76. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Fayda, Mustafa. "Bilâl-i Habeşî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/152-153. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Fayda, Mustafa. "Ömer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/44-51. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "Ebû Tâlib". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/237-238. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Gündüz, Mehmet Salih. "Hz. Hamza'nın Hayatı, Kişiliği ve İslam Tarihindeki Yeri". *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2017), 209-240.
- Gür, Rıdvan. "Ebu Cehil ve İslâm Karşısı Faaliyetleri". *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı -III (Edebiyat-Tarih)*. ed. Hümeysra Dinçer - Ümit Güneş. 3/255-265. İstanbul: Dumlupınar Üniversitesi Yayınevi, 2015.
- Hamidullah, Muhammed. "Hilfü'l-Fudûl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/31-32. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi -Hayatı ve Eseri-*. çev. Mehmet Yazgan. İstanbul: Beyan Yayınları, 2004.
- Heykel, Muhammed Hüseyin. *Hiz. Muhammed'in Hayatı*. çev. Vahdettin İnce. İstanbul: Kitabevi, 2015.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemaeddin Abdülmelik. *es-Siretü'n-nebeviyye*. thk. İbrahim el-Ebyari - Abdülhafız Şelebi. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, ts.
- İbn İshâk, Ebû Abdullah Muhammed b. İshâk b. Yesâr. *Sîretu İbn İshâk*. thk. Muhammed Hamidullah, ts.

- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin Türkî. Cize: Hicr li't-Tibaa ve'n-Neşr, 1998.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Meni' Zühri. *Kitâbü't-tabakati'l-kebir*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 2001.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî. *el-Vefâ bi-ahvâli'l-mustafa*. thk. Muhammed Zühri en-Neccâr. Riyad, ts.
- İbnü'l-Esîr, İzzuddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Cizîrî. *el-Kâmil fi't-târih*. thk. Ömer Abdusselâm Tedmurî. Beyrut: Darü'l-Kitabi Arabî, 2012.
- Kandemir, M. Yaşar. "Habbâb b. Eret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/340-341. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Kapar, Mehmet Ali. "Ebû Cehil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/117-118. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kapar, Mehmet Ali. "Ebû Leheb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/178-179. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kesgin, Salih. *H. Muhammed ve Öteki -Sürgün Hadisleri Bağlamında Bir İnceleme-*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Kılıç, Ünal. *İslâm'ın Zor Yılları ve İlk Boykot*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2016.
- Köksal, M. Asım. *İslam Târîhi*. ed. Ömer Çetinkaya vd. İzmir, 2007.
- Lings, Martin. *H. Muhammed'in Hayatı*. çev. Nazife Şişman. İstanbul: İnsan Yayınları, 195. Basım., 2011.
- Önal, Ramazan. "Hz. Hamza'nın İslâm'dan Önceki Hayatı, Hz. Peygamber ile Olan Süt Kardeşliği Meselesi, Hidayeti ve Mücadelesi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/40 (2018), 121-142.
- Öz, Şaban. *Farklı Siyer'i Okumak -Bir Siyer Eleştirisinin Eleştirisi-*. Ankara: Araştırma Yayınları, 3. Basım., 2017.
- Öztürk, Levent. *İlk Hicret Habeşistan*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2015.
- Palabıyık, M. Hanefi. "Hz. Ömer'in Müslüman Oluşu". *EKEV Akademi Dergisi* 12/37 (2008), 137-148.
- Palabıyık, M. Hanefi. "Mekke'de Hz. Peygamber ve Akrabalarına Uygulanan Boykot". *Siyer Dersleri-Mekke Dönemi*. ed. İdris Söylemez. 180-192. Malatya: Malatya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2018.
- Sarıçam, İbrahim. *Emevî-Hâşimi İlişkileri (İslâm Öncesinden Abbâsilere Kadar)*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 3. Baskı., 2011.
- Sarıçam, İbrahim. *H. Muhammed ve Evrensel Mesajı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 6. Baskı., 2011.
- Sırma, İhsan Süreyya. *Müslümanların Tarihi (Hz. Muhammed (s.a.s.)'in Mekke ve Medine Dönemleri)*. İstanbul: Beyan Yayınları, 3. Baskı., 2017.
- Sipahioğlu, Abdulvahid. *Vahiy ve Muhasara -Boykot Dönemi Nazil Olan Surelerin Tespiti-*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2015.
- Süheyli, Ebu'l-Kasım Abdurrahman b. Abdullah b. Ahmed. *er-Ravdu'l-unûf*. thk. Abderrahman el-Vekîl. Kahire: Daru'n-Nasr et-Tibaa, 1967.

- Şenyayla, Gencal. *Müşriklerin Hz. Peygamber ve Müslümanları Boykota Tabi Tutmaları*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Şenyayla, Gencal. "Şi'b Kavramı Işığında Şi'bu Ebî Tâlib'in Mekânsal Tespiti". *Universal Journal of Theology* 6/1 (2021), 291-323.
- Şulul, Kasım. *İlk Kaynaklara Göre Hz. Peygamber (a.s.) Devri Kronolojisi (Tahlil ve Tenkit)*. İstanbul: İnsan Yayınları, 5. Baskı., 2014.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'r-rusul ve'l-mulûk*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.
- Ünal, Ömer. "Ebû Tâlib: Hayatı ve Edebi Kişiliği". *EKEV Akademi Dergisi* 7/17 (2003), 113-132.
- Watt, W. Montgomery. *Hazreti Muhammed -Peygamber ve Devlet Adamı-*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- Watt, W. Montgomery. *Hazreti Muhammed Mekke'de*. çev. Süleyman Kalkan. İstanbul: Kuramer, 2016.
- Ya'kûbî, Ahmed b. İshâk b. Ca'fer. *Târîhu'l-ya'kûbî*. Beyrut: Dâru Sadr, ts.
- Yavuz, Lütfullah. "Ebu Tâlib b. Abdilmuttalib'in 'Kaside-i Şi'biyye'si Üzerine". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/1 (2009), 305-326.
- Yılmaz, Metin. "İslâm Tarihinin İlk Üç Asrında Hapishanelere ve Mahkumların Durumlarına İnsan Hakları Bağlamında Genel Bir Bakış". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12-13 (2001), 539-581.
- Yiğit, İsmail. "Osman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/438-443. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.



**Din ve Bilim**  
Muş Alparslan Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



**Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi**  
**Region and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences**  
e-ISSN: 2667-7717 Aralık/December 2021, 4(2): 285-290

**Kitap İncelemesi**  
**Mahsum Aytepe. İslâm Düşüncesinde Ehl-i Kible ve Tekfir**  
**İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2019.**

**Abdurrahman TARHAN**

Doktora Öğrencisi, Muş Alparslan Üniversitesi, Kelam Anabilim Dalı  
Doctoral Student, Muş Alparslan University, Department of Islamic Theology, Muş/Turkey  
abdurrahmantarhan.49@gmail.com  
ORCID: 0000-0003-4180-3064.

**Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Kitap İncelemesi / Book Review  
**Geliş Tarihi / Date Received:** 15 Kasım / November 2021  
**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 13 Aralık / December 2021  
**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2021  
**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Atıf / Citation:** Tarhan, Abdurrahman. " Mahsum Aytepe. *İslâm Düşüncesinde Ehl-i Kible ve Tekfir*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2019". *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 4 / 2 (Aralık 2021): 285-290.

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.  
**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.  
**web:** <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dinbil> | **mailto:** [dinbil@alparslan.edu.tr](mailto:dinbil@alparslan.edu.tr)

**Copyright** © Published by Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi /  
Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250 Turkey.  
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Yeryüzünde yaşayan tüm insanlara ulaşmayı hedefleyen İslam'ın hiç şüphesiz en temel özelliklerinden birisi evrensel bir din olmasıdır. Bu bağlamda üzerine inşa edildiği kurucu metinlerin farklı tarihi ve toplumsal koşullara göre te'vil edilebilecek bir yapıda olması evrenselliğinin en önemli sonuçlarından biri olarak öne çıkmaktadır. Te'vil edilebilen hususlar dinin sabit ve değişmez ilkeleri ile bir sentez oluşturmakta ve böylece tarihi seyir içerisinde farklı sosyokültürel ve siyasi koşullarda yaşayan insanlara hitap edebilme özelliğini sürdürmektedir. İslam'ın insanlığa ulaşmasına aracılık edecek olan Müslümanların bu hedefi gerçekleştirmeden önce, kendi aralarında birlik ve düzen tesis etmeleri elzemdir. Fakat tarihi tecrübe ve günümüz pratiği Müslümanların birlik ve düzenden çok kargaşa, ihtilaf ve iç çatışmalar ile sonu gelmeyen tartışmalar içerisinde olduklarını ortaya koymaktadır. Müslümanlar arasındaki birtakım anlaşmazlıklar dinî gerekçeler ile izah edilse bile çoğunlukla sosyal, siyasal, kültürel, ekonomik vb. problemlere dayanmaktadır. Ancak farklı amillerden kaynaklanan bu problemler de genellikle dinî alana kaydırılmakta, bu alanın kavramları ile değerlendirilmektedir.

Müslümanlar arasındaki ihtilaf ve tartışmaların çoğunun hangi alana ait olduğuna bakılmaksızın dayandırıldıkları nihai nokta iman-küfür sınırı olmaktadır. Kalam ilminde tekfir olarak isimlendirilen bu problem, Müslümanların birbirlerini küfre girmekle suçlamalarını ifade etmektedir. Her ne kadar farklı nedenlere dayansa bile tekfir, ötekileştirme, yok etme veya gözden düşürmenin dinî referanslar ile gerçekleştirilmesidir ve bu açıdan son derece önemli bir problem alanıdır. Dinin temel bir referans olarak alındığı ihtilaflarda tarafların birbirlerini sindirmek ve yok etmek için başvurdukları en önemli araçlardan birisi tekfirdir. Bu açıdan bakıldığında İslam düşüncesi içerisinde belirli bir yeri olan tekfir mekanizması, olması gereken yere konumlandırılmadığında her kesimin elinde muhaliflerini saf dışı bırakmak için kuvvetli ve işlevsel bir aparat halini alabilmektedir.

Tanıtım ve değerlendirmesini yapacağımız eser, tekfir kavramı ile beraber, İslam düşüncesinde tekfir problemini dini-itikadi bir çerçevede çözmek için fikri düzeyde gösterilen çabalar sonucu geliştirilen ve tekfir problemini aşmak için oldukça işlevsel bir mahiyet arz eden ehl-i kible kavramını incelemektedir. Mahsum Aytepe tarafından *İslam Düşüncesinde Ehl-i Kible ve Tekfir* adıyla kaleme alınan bu çalışmada ehl-i kible kavramı çeşitli yönleri ile ele alınmakta, tekfir düşüncesinin problem alanları, ilkeleri ve ehl-i kible ile ilişkisi farklı yönlerden analiz edilmektedir.

İslam dünyasındaki parçalanmışlık ve kaos halinin temel etkenlerinden birisi tekfir düşüncesi üzerine inşa edilen dinî anlayışlardır. Bu eser, tarihten günümüze etkinliğini sürdüren tekfir düşüncesini ehl-i kible gibi kuşatıcı bir kavramla yeniden değerlendirme imkânını aramaktadır. Eserde ortaya konan yaklaşım biçiminin Müslümanlar arasındaki ayrılıkların azaltılmasına ve birlikte hareket etme imkânı sağlamasına katkı sunacağı inancı, bu değerlendirme yazısının kaleme alınmasında temel etken olmuştur.

Kitabın giriş kısmında Hz. Peygamber'in vefatından kısa bir süre sonra Müslümanlar arasında başlayan problemlerin, son iki halife döneminde toplumsal bir boyuta ulaştığını ve birlik halindeki toplumun bölünmesine yol açtığını ifade eden yazar, otoriter bir yönetim benimseyen Emeviler döneminde de iç çatışma ve ihtilafların devam ettiğini ve bu durumun, varlıklarını günümüze kadar sürdüren itikadi fırkaların ortaya çıkmasına sebep olduğunu belirtmektedir. Çeşitli siyasi, toplumsal ve kültürel olayların etkisinde ortaya çıkan fırkalar, çoğunlukla kendilerini var eden koşullara dinî bir anlam yükleyerek görüş ve kanaatlerini din ile refere etmeye çalışmışlardır. Yazara göre söz, fiil veya inancından dolayı bir şahsı veya zümreyi küfre nispet etmek anlamında kullanılan *tekfir*, ihtilaf halindeki insanların birbirlerine karşı kullanabilecekleri en radikal hükümdür. Zira tekfir, tafisi olmayan ve ona muhatap olanın hem dünyevi hem uhrevi bakımdan kâfir için öngörülen hükümleri hak etmesini gerektirir. Sonuçları bakımından son derece kritik bir hüküm ifade etse de tarihi tecrübenin, Müslümanların birbirlerini kolaylıkla tekfir edebildiklerini gösterdiğine dikkatleri çeken yazar, ehl-i kibleye yönelik tekfir düşüncesinin yanlışlığının gösterilmesinin aynı alandaki delillerin ele alınarak yeniden yorumlanması ile mümkün olabileceğini ifade etmektedir.

Tekfir konusu ile ilgili geçmişte ve günümüzde yapılan pek çok çalışmadan söz edilebileceğini belirten yazar, özellikle ülkemizde ve Arap dünyasında bu alanda yapılan çalışmalardan önemli gördüklerini zikretmekle yetinmektedir. Arap dünyasında konu ile ilgili yazılan eserlerin, problemi sadece büyük günah meselesi bağlamında ele aldığına dikkatleri çeken yazar, Ortadoğu'daki selefi-cihadi hareketlerin tekfire ve şiddete yönelmesinin birçok araştırmacıyı bu alana yönlendirmiş olsa bile telif edilen eserlerde te'vilden kaynaklanan tekfir problemine neredeyse hiç değinilmediğini ifade etmektedir. Ehl-i kible kavramı ile ilgili kitabın muhtevası ile örtüşen çalışmaların bulunmadığını ifade eden yazar, eserin ehl-i kible ile tekfir arasındaki ilişkiyi ele alarak bu alandaki boşluğu dolduracağını ümit etmektedir. Bize göre de çalışma, tekfir olgusunu çeşitli boyutlarıyla ve ehl-i kible kavramıyla ilişkilendirerek ele almış olması yönüyle literatüre katkıda bulunabilecek bir özgünlüktedir.

İki bölümden oluşan eserin ilk bölümünde çalışmanın önemli problematiklerinden biri olan ehl-i kible kavramının oluşumu ve tekfire karşı işlevsel bir argümana dönüşmesinin dayandığı arka plan ele alınmaktadır. Bu bölümde ehl-i kible kavramının kavramsal çerçevesi ve nitelikleri, kavramın öngörülen amaçlara hizmet edebilmesi için düşüncenin kapsam alanını çerçeveleyecek kriterlerin neler olabileceği problemlerine yanıt aranmaktadır. İkinci bölümde ise iman tanımından kaynaklanan tekfir ile te'vilden kaynaklanan tekfir arasındaki farklılıklar, tekfiri meşrulaştırılan durumlar ve haksız tekfirin özellikleri gibi temel konular, sorunsallaştırılarak tahlil edilmeye çalışılmaktadır.

Eserle ilgili verdiğimiz bu temel bilgilerden sonra eserin içeriğiyle ilgili biraz daha detaylı bir değerlendirmeye geçebiliriz. Yazar, eserin birinci bölümüne ehl-i kible kavramını linguistik olarak ele alarak başlamıştır. Yazar, kible kelimesinin Hz. peygamber tarafından bütün Müslümanları kuşatan bir alâmetifarika olarak kullanıldığını; "Kim bizim namazımızı kılar, *kiblemize yönelir*, kestiğimiz hayvanın etini yerse o Allah'ın ve Resulünün güvencesi altındaki Müslümanlardandır." hadisi ile ortaya koymaktadır. Yazar buradan hareketle, ehl-i kible kavramının, Müslümanlar arasındaki fikrî ve fiilî rekabetin arızı olduğunu son tahlilde herkesin aynı kiblede birleşmek ve yüzleşmek zorunda olduğunu ifade ettiğini belirtmektedir. "Kible metaforu, duygu, inanç ve yönelişte ortak hedefleri olan insanların ideallerinin yönünü ima eder." sözü ile yazar, ehl-i kible kavramının herhangi bir mezhep, meşrep, dil, renk, cinsiyet, ya da etnik yapı gibi niteliklere bakmaksızın *zarûrât-ı diniye* içinde kabul edilen hususları benimsediği sürece kendisini İslam'a nispet eden tüm Müslümanları ifade etmek için kullanılan çatı bir kavram olduğunu belirtmektedir. (s. 22,23)

Ehl-i kible kavramının Müslümanların tamamını kuşatan kavramsal bir çerçeveye kavuşmasında, hicri I. asırda meydana gelen dini-politik gelişmelerin etkili olduğunu ifade eden yazar, bu gelişmeleri Hâriciliğin doğuşu ve Emevi idaresinin politik tasarrufları üzerinden değerlendirmektedir. Bu bağlamda Hâricilerin iman tanımlamasında ameli, imanun olmazsa olmaz bir parçası olarak gören anlayışları, İslam toplumunda çeşitli kargaşa ve fitnelere yol açmış, kaotik bir ortamın oluşumuna zemin hazırlamıştır. Hâricilerin kendileri dışındaki Müslümanlar için tehdide dönüşen bu inançları, pek çok âlimi buna karşı önlem almaya sevk etmiş, ehl-i kible kavramı bu çerçevede geliştirilerek Harici zihniyete karşı bir anti tez olarak ortaya konmuştur. Yazara göre *ehl-i kible* kavramı ile *tekfir* arasında oluşturulan bağ "Ehl-i kible tekfir edilemez" şeklinde bir mottoya dönüştürülerek şöhret bulmuştur. Ehl-i kible kavramının teşekkülüne etki eden amillerden biri de Emevilerin mevalilere karşı uyguladığı politikalarıdır. Emevilerin mevaliye karşı tutumuna karşı çıkanlar, mühtedilerin Müslüman olduklarını ve onlardan alınan vergilerin dinen haram olduğunu ifade etmek üzere ehl-i kible kavramını öne çıkarmışlardır. Yazar bu bağlamda yaşanan sosyo-politik gelişmelerin de etkisi ile ehl-i kible kavramının, ötekileştirilen insanların Müslümanlığını kabul etmenin en sembolik ifadesi olarak görüldüğünü ifade etmektedir. (s. 28,29)

Tekfirin ilk olarak Hâriciler tarafından kullanılmış olsa bile, derinleşen ihtilaf ve çatışmalar neticesinde zamanla karşı tarafı sindirmek için neredeyse bütün fırkalar tarafından kullanılan bir silaha dönüştüğünü ifade eden yazar, kimi grupların mensubu oldukları fırka dışındaki bütün



fırkaları tekfir edecek duruma geldiğini belirtmektedir. Kelamcılarının ehl-i kiblenin tekfir edilmesine yönelik yaklaşımlarını özellikle Mürci düşünceyi benimseyen alimlerin fikirleri çerçevesinde ele alan yazar, Ehl-i Sünnet alimlerinin genel olarak teoride ehl-i kiblenin tekfir edilemeyeceği konusunda bir ittifak halinde olduklarını ifade etmektedir. Bununla beraber pek çok kelam âliminin farklı nedenlerle ehl-i kibleyi tekfir ettiğini ifade eden yazar, onları tekfira sevk eden amilleri şu başlıklar altında incelemiştir: “Arap-Mevali çekişmesi,” “kelamın akideleşmesi,” “mezhep taassubu,” “sosyo-politik etkenler,” “cehalet ve taklit.” Her bir başlık altında farklı ekollere mensup âlimlerin görüşlerinin birer sentezini sunan yazar, tarihi serüven içerisinde bir takım literal ve öznel değerlendirmeler ile ehl-i kiblenin tekfir edilebildiğini ifade etmiştir. Bu çerçevede yazar, isabetli ve dikkat çekici bir değerlendirme ile İslâm’da herhangi bir mezhebin diğerlerinden tamamen farklı olarak benimseyeceği bir dinî esasın bulunmadığını, İslam mezhepleri arasındaki ihtilafların ontolojik değil, epistemolojik düzeyde kaldığını, söz konusu farklılıkların mezhepler arasında geçişe ya da fikri senteze mani olmadığını ifade etmektedir. Bu yönüyle ehl-i kible kavramı ile farklı kanaat ve düşünceleri savunan insanların aynı dinî çerçeve içerisinde konumlandırılması gerektiğini, bunun İslâm’ın ruhuna daha uygun olduğunu ifade eden yazar, söz konusu anlayışın hakim olması için de ehl-i kiblenin kapsamının zarûrât-ı diniyye ile belirlenmesi gerektiğini dile getirmektedir. Buradan hareketle yazar, zarûrât-ı diniyye ile mümin sayılmak için gerekli olan asgari şartların öngörüldüğü ve kapsamın geniş tutulduğunu, bunu sağlamak için de zarûrât-ı diniyyeyi bizzat uygulamak değil, tasdik etmenin esas alındığını vurgulamaktadır. (s. 80,81)

Eserin ikinci bölümünde tekfir kavramını ele alan yazar, önce bu kavramın çerçevesini çizmekte, küfür çeşitlerini zikrettikten sonra da farklı şekillerde ve farklı sebeplerle gerçekleşen küfür olgusundaki temel unsurun, iman esaslarından bir kısmının ya da tamamının reddedilmesi olgusu olduğunu tespit etmektedir. Böylece yazar, tekfirin zarûrât-ı diniyyeden olan şeyleri inkâr ile mümkün olabileceğine ilişkin birinci bölümde dile getirdiği düşüncesini, burada *küfür* ve *tekfir* kavramlarının izahı ile biraz daha pekiştirmektedir. Bu durum, aynı zamanda kitabın ikinci bölümünde ortaya konan düşüncelerin birinci bölümde ortaya konan düşünceler ile bütünlük arz edecek şekilde ortaya konulduğunu göstermektedir.

Yazara göre tekfir kelimesi asli anlamı ile kâfirler için söz konusu edilmekte olup, kavramın bir Müslüman için söz konusu edilmesi aslında tali anlamı ile ilgilidir. Müslüman birini tekfir etmek doğru olmadığı gibi İslâm’dan çıkan birini Müslüman kabul etmek de doğru değildir. İşte tekfirin caiz olduğu durumlar, fikrî ve amelî tutumları nedeniyle İslâm’dan çıkmayı hak eden insanlarla ilgilidir. Tekfirin meşru olduğu durumları; “İnkâr ve Tekzip”, “İstihza ve Hafife Almak”, “Elfaz-ı Küfür” başlıkları altında inceleyen yazar, özellikle elfaz-ı küfür ile ilgili bir takım dikkat çekici açıklamalarda bulunmakta, Kur’ân ve hadiste bazı tutum ve davranışların inkâr ile eşdeğer kabul edildiğini ifade etmektedir. Kur’ân ve hadislerdeki bu tutumdan hareketle bazı İslam âlimleri elfaz-ı küfre dair birtakım eserler ortaya koymuşlardır. Ancak yazara göre temelde tekfir bilinci oluşturma gayesi ile yazılan bu eserler, içerdikleri kimi bilgilerle dinî hayatı daraltmış, mümin olmayı ancak belli lafızları kullanmama şartıyla izah eden teknik bir yaklaşım sergilemiştir. Bu minvalde çeşitli eserlerden alıntılarla ortaya çıkan trajikomik durumu gözler önüne seren yazar, elfaz-ı küfür sayılarak tekfira meşru bir gerekçe olarak sunulan sözlerin değerlendirilmesinde oldukça dikkatli olunması ve söyleyenin içinde bulunduğu psikolojik koşulların, eğitim durumunun ve niyetinin göz önünde bulundurulması gerektiğini ifade etmektedir. (s. 90-100)

İslam düşüncesinde tekfirin caiz görüldüğü durumların ifade edilmesinden sonra yazar tarafından tekfirin meşru olmadığı durumlar, çeşitli başlıklar altında ele alınmıştır. Kitabın bu bölümü, yazarın bütün eser boyunca vermek istediği mesajları daha özlü bir şekilde barındırması açısından önem arz etmektedir. Nitekim yazarın ehl-i kible için tekfir mekanizmasının devreye konulmasının doğru olmadığı yönündeki hassasiyetini kitabın bütününde görmek mümkündür. Bu bağlamda yazar, dinî metinleri farklı şekilde te’vil ettikleri için çeşitli mezhep mensuplarının birbirlerini tekfir etme durumuna düştüğünü belirtmekte, çeşitli İslami fraksiyonların te’vile yaklaşım

biçimlerini öne çıkararak değerlendirmektedir. Yazar Gazali'den yaptığı aktarımla hem doğru te'vilin nasıl yapılması gerektiğini hem de te'vilde bulunanların gelişi güzel tekfir edilmesinin önüne geçmek için hangi şartların gerektiğini zikretmektedir. Yazar, te'vilin tekfir konusu yapılmasının, te'vilin dinselleştirilmesinden kaynaklandığını belirtmekte, te'vilden dolayı tekfire başvurulduğunda te'vilin iman esaslarının yerine geçirilmiş olacağını ifade etmektedir. Oysa te'vilde bulunan kimsenin, sadece bir mezhebin ya da kişinin herhangi bir konudaki görüşünü kabul etmediğini belirtmektedir. Yazarın meşru olmayan tekfir kapsamında değindiği önemli başlıklardan birisi de kimilerince tekfire gerekçe gösterilen *icmâya muhalefet* durumudur. Söz konusu durumu ünlü mütekellim Nazzam'a yöneltilen eleştiriler bağlamında tartışan yazar, sonuç olarak icmanın önemli bir şer'i delil olsa da akli bir zorunluluğa ve kat'i/mütevahir bir nassa dayanmıyor olmasından dolayı reddinin veya ona muhalefetin tekfiri gerektiren bir sebep olarak görülemeyeceğini söylemektedir. Son derece önemli ve özgün analizlerde bulunduğu iki başlık dışında yazar, "ahad haber", "zorlama", "cehalet", "fer'i meseleler", "tekfir edeni tekfir etme" ve "ameli terk edeni tekfir etme" gibi başlıklar altında da tekfirin meşru olmadığı durumları ele almaktadır. (s. 100-137)

Tekfirin alanlarını, imanın tanımından kaynaklanan ve te'vilden kaynaklanan tekfir olmak üzere iki ayrı alanda değerlendirmeye tabi tutan yazar, iman tanımından kaynaklanan tekfiri büyük günah meselesine yaklaşımlar üzerinden ele almakta, bu bağlamda İslam düşüncesinin önemli ekollerinin konuya yaklaşım biçimlerini analize tabi tutmaktadır. İman tanımından kaynaklanan tekfirin yol açtığı tartışmaları, kitabın genelinde hakim olan üslubun dışında bir üslup ile soru cevap şeklinde ele alan yazar, özellikle Hariciye ve Mutezile'nin iddialarını, Ehl-i Sünnet alimlerinin de söz konusu iddialara verdiği cevapları mukayeseli bir şekilde özetlemiştir. Yazarın üslubundaki bu değişiklik, eserde yeknesaklığın önüne geçtiği gibi, özellikle meselenin kelami ayrıntılarına tam olarak vakıf olmayan okuyucuların girift olan bazı hususları anlamalarını kolaylaştırmıştır.

Eserde dikkat çekici olan başlıklardan birisi de te'vilden kaynaklanan tekfir başlığı altında ele alınan konudur ki burada yazar te'vilden kaynaklanan tekfiri ve İslam düşüncesinde belli başlı ekollerin tekfir edilmesine sebep olan te'vil alanlarını ortaya koymaktadır. Eserin bu bölümünün özellikle daha önce te'vilin tanımı ve doğru te'vilin nasıl yapılması gerektiğine dair sunulan bilgiler ışığında değerlendirilmesi faydalı olacaktır.

Yazarın eserin sonuç kısmında dile getirdiği şu sözler, eserde ortaya konan fikri panoramanın özeti ve eserin bercestesi mesabesinde. "Ehl-i kibleyi tekfir etmeme ilkesi sadece teolojik bir meselenin hangi yönde çözüldüğüne gönderme yapmaz. Aynı zamanda İslam'ı anlama ve yorumlama faaliyetlerinin de nasıl bir çerçevede çözülmesi gerektiğine işaret eder. Buna göre hiçbir yorum mutlaklaştırılmaz ve hiçbir ekol veya mezhep İslam ile özdeşleştirilemez. İslam bütün yorumları, bütün mezhep ve ekolleri kuşatmaktadır. İslam, barındırdığı hüküm ve değerlerle bütün insanları dikkate alan evrensel bir çerçeveye vaz' edilmiştir. İnsanın varlık, bilgi ve ahlak gibi en temel ihtiyaç alanlarını dikkate alan bu değerlerin doğru bir şekilde anlaşılması, büyük oranda Müslümanların anlayış ve idrakine bağlıdır. Ancak bu bağlılık Müslümanlara kendi anlayış ve yorumlarını, dinin aslı olarak belirleme hakkı vermez; bilakis onlara, getirdikleri yaklaşımların İslam'ın evrensel sınırlarını daraltmış olma ihtimali taşıması sebebiyle sorumluluk ve tevazu yüklemelidir."

Çalışma, ehl-i kible kavramını İslam'ın birleştirici ve bütünleştirici misyonunu gerçekleştiren bir çatı kavram olarak ortaya koymakta, kavramın Müslümanlar arasında onarılması güç yaralar ve ayrılıklar ortaya çıkaran tekfir düşüncesine karşı işlevsel bir argümana dönüşmesine yönelik çabaları içermektedir. Bu bağlamda eser, özellikle ehl-i kible kavramı üzerinden Müslümanların belirli konulara yaklaşımlarda ayrıştıkları diğer Müslümanlara karşı hangi saikler ile tutum geliştirmeleri gerektiğine dair bir yaklaşım biçimi ortaya koymaktadır. Bununla beraber eserde İslam toplumunun en büyük inanç gruplarından olan Şia'nın ehl-i kible ve tekfir kavramlarına yaklaşım biçimine yeterince yer verilmemiş olması bir eksiklik olarak göze çarpmaktadır. Hazırlanırken konu ile ilgili

temel kaynaklara başvurulduğu görülen eserin kaynakçasının oldukça geniş tutulduğu görülmektedir. Eserin akademik faaliyet kaygısından ziyade, konuya ilgi duyan, konunun temel kavramlarından haberdar olan her okuyucunun istifade edebileceği bir biçim ve üslup ile hazırlandığı görülmektedir. Eser yalın, sürükleyici ve anlaşılır üslubu ile ismi etrafında oluşan beklentileri karşılamaktadır.



**Din ve Bilim**  
Muş Alparslan Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



**Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi**  
**Region and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences**  
e-ISSN: 2667-7717 Aralık/December 2021, 4(2): 291-298

### *Sempozyum Tanıtımı*

## **Uluslararası İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı III (XII.-XIX. Yüzyıllar Arası) (28-29 Mayıs 2021, Muş)**

### *Symposium Introduction*

The Criticism Culture and Morality of Tolerance in İslamic Thought III (XII.-XIX. Centuries), (28-29 May 2021, Muş/Turkey)

### **Şuheda Belkıs BARAK**

Arş. Gör., Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı  
Research Assistant, Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Psychology  
of Religion, Muş/Turkey  
s.barak@alparslan.edu.tr  
ORCID: 0000-0003-0912-8759.

### **Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Olgu Sunumu / Case Report  
**Geliş Tarihi / Date Received:** 15 Kasım / November 2021  
**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 24 Aralık / December 2021  
**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2021  
**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Atıf / Citation:** Barak, Şuheda Belkıs. "Sempozyum Tanıtımı: "İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı III (XII.-XIX. Yüzyıllar Arası) (28-29 May 2021, Muş/Turkey)". *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 4 / 2 (Aralık 2021): 291-298.

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

**web:** <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dinbil> | **mailto:** [dinbil@alparslan.edu.tr](mailto:dinbil@alparslan.edu.tr)

**Copyright** © Published by Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi /  
Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250 Turkey.  
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi ve İslami Araştırmalar Vakfı (İSAV) tarafından 2019 yılında “Uluslararası İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı” başlıklı bir sempozyum düzenlenmişti. Yoğun katılım, bilimsel bilgi üretme, İslam mirasını günümüze ve gündemimize taşımak sebebiyle ve konunun arz ettiği önem açısından “klasik dönem”, “klasik sonrası dönem”, çağdaş İslam düşüncesi” şeklinde bir dönemselleştirmeye sempozyumun bir seri haline getirilmesine ilk sempozyumun sonuç bildirgesinde karar verilmişti. Bu serinin devamı ve üçüncüsü olan “İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı III (XII.-XIX. Yüzyıllar Arası)” başlıklı uluslararası sempozyum 28-29 Mayıs 2021 tarihleri arasında çevrimiçi olarak icra edildi.

Pandemi koşulları sebebiyle çevrimiçi olarak düzenlenen sempozyumda üzere Türkiye'nin çeşitli ilahiyat fakültelerinde görev yapan akademisyenlerin katılımları ile yedi oturumda (eş zamanlı iki oturum şeklinde) toplamda 45 bildiri ile konu çok çeşitli yönlerden ele alınıp tartışıldı. Bu tanıtım yazısında oturumlar bazında sunulan bildiriler hakkında bilgi verilecektir.

Sempozyumun selamlama konuşmaları Doç. Dr. Tecelli Karasu'nun düzenleme kurulu adına yapmış olduğu konuşmayla başlayıp daha sonrasında Prof. Dr. Bedrettin Çetiner'in İSAV adına yapmış olduğu konuşma ile devam etti. Daha sonra Muş Alparslan Üniversite rektörü Prof. Dr. Fethi Ahmet Polat düzenleyici kurum adına bir selamlama konuşması icra etti. Selamlama oturumunun sonunda Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün tarafından “Hakikat, Mutabakat, Yanlışlayarak İlerleme” temalı açılış konferansı icra edildi.

İslami ilimler fakültesi dekanı Prof. Dr. Abdülcelil Bilgin'in oturum başkanlığını yaptığı açılış oturumunda toplamda üç sunum yapıldı. “Farklılıklara Tahammül Bağlamında İslami Gelenek ve Batı” başlıklı bildirisıyla ilk sunumu Prof. Dr. Şinasi Gündüz yaptı. Sunumda farklılıkların (farklı inanç, düşünce ve dinî gruplar) birbirine tahammül göstermesi ve bir arada yaşaması çerçevesinde İslami gelenek ve tecrübe ile Batı arasında belirli örnekler verilerek kıyasa gidildi. Gündüz kavramsal açıdan ele aldığı tahammül ve tolerans kavramlarının Batı tarafından üretilip sosyal bilimlere katıldığını ve bu kavramların tepeden bakmacı ve ötekileştirici bir hale getirildiğini söyledi. İslam kültüründe ise bu kavramların karşılıklı saygıya bağlı bir arada yaşamak anlamına geldiğini belirtti. Batı kültürünün Hristiyanlık öncesi dönem ve sonrasında dönemlerde yürütmüş olduğu tek tipleştirme politikasıyla kendi kültürlerinden olmayanlara karşı göstermiş oldukları tahammül veyahut tolerans tutumlarının ötekileştirici ve tepeden bakmacı olduğunu söyleyerek, İslam kültüründeki tahammül tutumu ve yansımalarından da örnekler verdi. Sonuç olarak insanın özgür bir varlık olduğu ve insan iradesine saygı duyulması gerektiğine dikkat çekerek konuşmasının bitirdi. Oturumun ikinci sunumunu “Dini Hayatın Belirleyicileri ve Ahlakî Yansımaları” konulu tebliğiyle Prof. Dr. Hasan Kayıklık icra etti. Sunuma tahammül ve eleştiri kavramlarının ölçüye dikkat ederek kullanılmasına ihtiyaç duyulduğundan bahsederek başladı. Din, dini hayat, dindarlık gibi kavramları açıklayarak dini hayatın; çevre ve gelenek, insanın kendisi ve dinin temel ilkeleri olmak üzere üç temel belirleyicisi olduğunu söyledi. Dinin derininde yattığını söylediği ahlakı ise yaratılışın mükemmelleşmesi, bir başka deyişle beşerin insanlaşması olarak tanımladı. Son olarak insan olmanın sürekli olgunlaşma ve gelişme barındıran bir süreç olduğundan bahsederek, dinin koyduğu ilkelerle insanın bu süreci tamamlayıp kâmil insan olmasına yardımcı olduğunu belirtti. Oturumun üçüncü ve son sunumunu ise “Eleştiri ve Tahammülün Mantığı” konulu tebliğiyle Prof. Dr. Mehmet Sait Reçber icra etti. İlk olarak sunumunu “Eleştiri ve tahammülün mantıksal, epistemik imkân ve sınırlılıkları ile bu konudaki temel varsayım ve öngörüler nelerdir?” sorusunun üzerine inşa ettiğini belirtti. Eleştiri ve tahammülü birbirini gerektiren ve zaman zaman çatışan iki sezgi olarak tanımlayan Reçber, eleştirinin meşruiyet zemininden ve epistemik realiteden bahsetti. Tahammülün ise daha çok pratik bir noktada olduğuna değindikten sonra tahammül kavramını, kendi inancını savunan bireyin başkasının da bu hakka sahip olduğunu pratik ve ahlakî düzlemde ortaya koyuşu olarak tanımladı.

*Mezhep İçi Tartışmalarda Eleştiri Örnekleri* başlıklı oturumda toplam üç sunum yapıldı. “Şafi Mezhebinde Mezhep İçi Eleştiri Kültüründe Bir Örnek Olarak İsnevi'nin Nevevi'ye Eleştirisi” başlıklı bildiri Doç. Dr. Mehmet Aziz Yaşar tarafından sunuldu. Yaşar sunumuna İslam düşüncesi tarihinde

eleştirinin önemine dikkat çeken “Alimlerin birbirlerini eleştirmeleri hiçbir zaman yerilen bir davranış olmamış aksine hep övülen bir meziyet olarak görülmüştür.” ifadesi ile başladı. Eleştiride amacın, Allah rızası için doğrunun zuhur bulması olarak görüldüğünü söyleyen Yaşar, Nevevi’nin mezhepteki yerinin sağlamlaşması sebebiyle diğer fakihlerin onun görüşlerini eleştirmeye çekindiğinden bahsetti. Nevevi’yi eleştirmeye cesaret edebilen azınlıktan biri olan İsnevi’nin eleştirinin dozunu kaçırarak çok sert bir dille eleştiride bulunduğunu belirtti. Son olarak İsnevi’nin eleştiri üslubunun içerikten daha çok öne çıkması hasebiyle üslubun eleştirinin önüne geçtiğine vurgu yaptı. Aynı oturumda “Nevevi’nin Mezhep İçi Tenkitleri Bağlamında Rafii’ye Yöneltilmiş Eleştiriler (*Ravzatu’t-Talibin* Adlı Eser Örneğinde) başlıklı bildiri Doç. Dr. Bedri Aslan tarafından sunuldu. Aslan, sunumuna mezhep içi tartışmaların birbirlerini gören fakihler arasında olduğu gibi aynı sırada yaşayıp birbirini göremeyen veya farklı asırlarda yaşayan fakihler arasında da görüldüğünü belirterek başladı. Bu eleştirilerin en bariz örneklerinden birinin de aynı sırada yaşayıp birbirini göremeyen ve Şafii mezhebinde içtihatlarıyla tanınan Nevevi ve Rafii arasında yaşandığını söyledi. Nevevi’nin eleştiri üslubunun çok dikkat çektiğini belirterek, Nevevi’nin eserine Rafii’ye dua ederek başlayıp, onun eserine övgüde bulunduğunu söyledi. Eleştirisinde küçük düşürücü ifadelerden kaçınan Nevevi’nin eserindeki eleştiri yönteminin, Rafii’nin eserindeki lafızlara takılmadan fıhi meseleleri ele alarak bilgilerin sadeleştirilmesi ve daha istifade edilebilir hale getirilmesi şeklinde olduğunu söyledi. Oturumun son sunumu ise “Mezhep İçi Tartışma Örneği: İbn Hacer el-Heytemi ile İbn Ziyad el-Yemeni Tartışması” başlıklı bildirisıyla Dr. Öğr. Üyesi Mahsum Aslan tarafından yapıldı. Aslan sunumuna İbn Hacer el-Heytemi ile İbn Ziyad el-Yemeni’nin kısaca hayatlarından bahsederek başladı. Mezhepler arası farklı görüşler, itirazlar, eleştiriler ve reddiyeler olduğu gibi bir mezhebin içinde de bu tarz tartışmaların meydana geldiğinden bahsederek mezhep içi tartışma örneklerinden biri olan Heytemi ile İbn Ziyad arasında gerçekleşen tartışmanın borcun teberruya mani olup olmayacağı meselesinden çıktığını söyledi. Tartışmanın çıkış noktası her ne kadar günlük bir mesele olsada taraflar arasında tartışmanın uzadığını, karşılıklı reddiyeler yazma konusunda aşırıya kaçıldığını ve bu mesele üzerinden taraflarca toplamda altı reddiye yazıldığını belirtti. Son olarak konunun anlaşılması ve farklı perspektiflerden ele alınması açısından bu kadar eserin telif edilmesinin güzel olduğunu ancak her risalede konunun daha fazla detaylandırılmasının âlimleri tekrara düşürdüğünü, zaman ve emek kaybına yol açtığını belirtti.

*Tasavvufta Eleştiri Kültürü* başlıklı oturumda ilk olarak “Muhammed Emin Erbilî’nin *Tenvîru’l-Kulûb* Adlı Eserinde Tasavvuf Anlayışı” adlı bildiri Dr. Öğr. Üyesi Mesut Yiğit tarafından sunuldu. İlk dönem mutasavvıflarının tasavvuf disiplini ile uğraşmadan önce dini ve şer’i ilimlerde uzmanlaştığını söyleyen Yiğit, Fıkıh ve Tasavvuf ilmini açıklayarak bir kıyas yaptı ve Fıkhın mükellefin zahiri durumunu Tasavvufun ise içe dönük durumunu incelediğini söyledi. Yiğit, Erbilî’nin hayatına kısaca değindikten sonra eserin içeriğinden bahsederek kitabın “tasavvufi hal” temalı üçüncü bölümünü tebliğine konu ettiğini belirtti. Cibril hadisinde açıklanan ve dinin üzerine inşa edildiği üç temel hükmün baz alınarak kaleme alınan eserlerin en güzeli olduğunu belirtti. İbadetin ihsan çerçevesinde yapılmasına yardımcı olma amacı güdülen eserde Ehl-i sünnet akidesi ve şer’i prensiplere bağlı bir müridin yetiştirilmesinin hedeflendiğini söyledi. İslam dünyasında bu eserin büyük bir hüsn-i kabulle karşılaşılarak gayesine ulaştığını söyleyerek sözlerini noktaladı. Aynı oturumda “İbn’ül-Arabî’de Tahammül Ahlakı: İlâh-ı Mutlak/Mü’tekad Anlayışı ve ‘Öteki’ne Bakış” başlıklı bildiri Dr. Ömer Özgül tarafından sunuldu. Özgül, İbnü’l-Arabî’nin ilâh-ı mutlak ve ilâh-ı mü’tekad ayrımı ekseninde farklı inanç ve düşüncelerle birlikte dünyayı paylaşabilmenin imkânının incelenmesinin önemine dikkat çekti. İbnü’l-Arabî’nin ilâh-ı mutlak ve ilâh-ı mü’tekad anlayışı ekseninde, bir taraftan bütün sûretlerde Hakk’ı müşahede edemedikten sonra tüm inançların yanlışlığına dikkat çekildiğini diğer taraftan da her bir inancın Hakk’ın bir tecellisine denk düşmesinden dolayı nispeten de olsa doğruluğuna vurgu yapıldığını ifade etti. Bu anlayış doğrultusunda “öteki”nin farklı tanrı tasavvuruna tahammül edebilmenin gereğine ve birlikte barış içerisinde yaşamının ilkelerine değindi. Bu oturumun son sunumu olan “İbn’ül-Arabî’nin Firavunun İmânı Konusundaki Görüşleri Etrafında Şekillenen Bir Polemik:Aliyyü’l-Karî’nin Celâleddîn ed-

Devvânî Eleştirisi” adlı bildiri Arş. Gör. Emrah Baş tarafından sunuldu. İbnü’l-Arabî’nin eserlerinde Firavun’un imanı meselesi hakkında birbiriyle çelişkili ifadeler kullandığını belirten Baş, bu durumun tartışma ortamına zemin teşkil ettiğini, bunun en güzel örneğinin Devvânî ile Aliyyü’l-Kârî arasında geçen polemik olduğunu belirtti. Daha sonra söz konusu iki âlimin bahsi geçen meseleyi nasıl ele aldığına değinen Baş, bu polemğin tartışma kültürü ve tahammül ahlakı bağlamında bizim için neler ifade ettiğine değinerek konuşmasını bitirdi.

*Kelamî Düşüncede Eleştirel Yaklaşımlar* başlıklı oturumda “İbn Hazm’da Din-Siyaset İlişkisi ve Politik Teolojisinin Temelleri Üzerine Bir Değerlendirme” isimli bildiri Doç. Dr. Hüseyin Doğan tarafından sunuldu. Doğan sunumunda yaşadığı dönem ve bölge itibarıyla üzerinde birçok etkinin izlerini taşımasının önemine vurgu yaparak İbn Hazm’ın din-siyaset ilişkisine getirmiş olduğu açılımları ile onun politik teolojisinde karşılığını bulan devlet başkanlığı ile yöneticinin temel özelliklerinin bir değerlendirmesi yaptı. Aynı oturumda Doç. Dr. Metin Yıldız tarafından “Gazali ve İbn Melâhimî’nin İbn Sinâ Eleştirileri: *Tehâfütü’l-Felâsife* ve *Tuhfet’ül-Mütekellimîn* Bağlamında Bir Değerlendirme” başlıklı bildiri sunumu icra edildi. Eleştiren ve eleştirilen tarafların içerisinde yetişmiş olduğu geleneklere ve öne çıktıkları ilim alanlarına vurgu yaparak sözlerine başlayan Yıldız, Gazali ve İbnü’l-Melahime’nin İbn Sinâ özelinde İslam filozoflarını eleştirme motivasyonlarına vurgu yaptı. Gazali ve İbnü’l-Melahime’nin İbn Sinâ’nın; âlemin kıdemi, insan nefsi, Allah’ın sıfatları, sudur nazariyesi gibi konulardaki görüşlerine yönelttikleri eleştirileri hakkında bilgi verdi. İki kelamcının İbn Sinâ’ya yönelttikleri eleştirilerini derlemiş oldukları *Tehâfütü’l-Felâsife* ve *Tuhfet’ül-Mütekellimîn* eserlerini mukayese ederek sözlerini bitirdi. Bu oturumun son tebliği

“أساليب وطرق المتكلمين في الرد على مخالفيهم: الإمام الغزالي أمودجا” (Kelamcıların Muhaliflerine Redde Üslup ve Yolları: İmam Gazali Örneğinde) Dr. Öğr. Üyesi Charif Murad tarafından sunuldu. Murad, sunumunda Gazâlî’nin Filozoflar, Mutezile, Batınlık vb. gibi gruplara yaptığı eleştirilerde nasıl bir tartışma üslubuna sahip olduğunu vermiş olduğu örnekler bağlamında temellendirmeye çalıştı. Gazâlî’nin söz konusu tartışma yönteminin tartışma kültürü ve tahammül ahlakı bağlamında ne ifade ettiğine değinerek konuşmasını tamamladı.

*Arap Dilinde Eleştiri Üslubu* oturumunda Prof. Dr. Mehmet Şirin Çıkar tarafından “Arap Gramer İlmi Çalışmalarında Eleştiri: Batalyevsi Örneği” adlı sunum icra edildi. Çıkar sunumunda, Arap gramer ilmi tarihinde önemli bir yer tutan dilcilerden biri olan Ebu’l-Kasım ez-Zeccaci’nin yazmış olduğu *el-Cümel fi’n-nahv* adlı eserine İbnü’s-Sid el-Batalyevsî’nin bir eleştiri niyetiyle yazdığı *Kitabu’l-hulel fi islahil-halel min Kitabi’l-Cümel* adlı eserini ele aldı. Batalyevsî’nin eleştiri üslubunda diğer dilbilimcilerden ayrılan özelliklerine değinerek *el-Cümel*’i şerhetmekten ziyade, kendini hüküm veren bir pozisyona koyup doğru ve yanlışlarını, eksiklerini ortaya koymayı hedeflediğini ifade ederek sözlerini noktaladı. Aynı oturumda

“نقد أبي حيان الأندلسي 745هـ لابن مالك صاحب الألفية 672هـ” (Ebu Hayyan el-Endülüs’ün H. 672 H. Binyılın Sahibi İbn Malik’e Yönelik Eleştirisi) başlıklı bildiri Dr. Öğr. Üyesi Mahmud Gavsani tarafından sunuldu. Gavsani sunumunda, Ebû Hayyân el-Endelüsî’nin Arap dilcileri arasında tenkitçi üslubuyla ün sahibi olduğunu ve bu şöhreti sebebiyle *muhakkik* lakabını aldığına dikkat çekti. Gavsani, daha sonra *et-Tezyîl ve’t-Tekmîl* isimli eseri temel alarak Ebû Hayyân el-Endelüsî’nin İbn Mâlik et-Tâî’yi hangi konularda eleştirdiğine, eleştiri yaparken hangi yöntemler benimsediğine ve bu eleştiri yönteminin günümüz için ne anlamlar ifade ettiğine değinerek konuşmasını bitirdi. Oturumun son sunumu ise

“التراث النقدي وأخلاقيات التسامح في الفكر الإسلامي مقارنة النقد بين الأدب العربي الكلاسيكي القديم والأدب العربي الحديث” (İslam Düşüncesinde Eleştirel Miras ve Hoşgörü Etiği Eski Klasik Arap Edebiyatı ile Modern Arap Edebiyatı Arasındaki Eleştirilerin Karşılaştırılması) başlıklı bildirisi ile Dr. Öğr. Gör. Yasser Ali Muhammed Ali tarafından icra edildi. Sunumuna edebiyat ve eleştiri arasındaki ilişkiye değinerek başlayan Yasser, daha sonra eleştirinin ilk nüvelerinin görüldüğü cahiliye döneminden başlayarak günümüze kadar eleştirinin geçirdiği aşamalara değindi. Daha sonra eski dönem Arap edebiyatı ile modern dönem Arap edebiyatındaki eleştiri yöntemlerini karşılaştırarak aralarındaki farklara değinerek sunumunu tamamladı.

*Hadis İliminde Yöntem Arayışları* oturumunda “Çağdaş Bazı Müslüman Araştırmacıların Sünnet Kavramına Bakış Açıları” başlıklı bildiri Doç. Dr. Recep Aslan tarafından sunuldu. Aslan sunumunda, Fazlur Rahman, Muhammed Mustafa el-A’zamî, Yusuf el-Karadavî, M. Hayri Kırbasoğlu ve Musa Cârullah Bigiyef gibi âlimlerin sünnet mefhumuna yaklaşımlarına kısaca değindi. Sunumda bu araştırmacıların, sünnetin klasik kavramsal tanımının ötesinde, onu güncellemeye yönelik bazı tanımlar yaptıklarına vurgu yapıldı. Aynı oturumda Dr. Öğr. Üyesi Şuayip Seven tarafından “Hadiste İctihad Özgürlüğüne Getirilen *Sahihayn* Sınırının Sosyo-Kültürel Anlamı” başlıklı bildiri sunumu icra edildi. Seven sunumda hadislerin sıhhatinin tespitindeki içtihad’ın tarihsel sürecine değindi. Devamında ise içeriğinde en güvenilir ravilerden hadis nakledilen raviler olduğu görüşünün hâkim olan eser olan *Sahihayn*’ın kanunlaşmasının tarihsel sürecinden bahsedildi. Hadiste içtihadta getirilen *Sahihayn* sınırının, sosyo-kültürel boyutuna değinilerek sahih hadis kavramının bazı müsteşrikler tarafından neden yanlış anlaşıldığının izahı yapıldı. “Modern Dönem Muhaddislerinin Eleştiri Yöntemleri (Gumârî’nin Münâvî’ye Yönelttiği Tenkitler Örneğinde)” başlıklı bildiri Dr. Mustafa Yüceer tarafından sunuldu. Sunumda, Gumârî’nin Münâvî’ye yönelttiği tenkitlerden hareketle modern dönem muhaddislerin eleştiri yöntemlerine dair bir metodoloji tespiti yapıldı.

Oturum başkanlığını üniversite rektörümüz Prof. Dr. Fethi Ahmet Polat’ın yaptığı *Tefsir İliminde Eleştiri Geleneği* oturumunda “İbn Kesir’in İsrâiliyyât Eleştirisi” başlıklı bildiri Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Özcan tarafından sunuldu. Özcan sunumunda İbn Kesir’in rivayet tefsiri olmasına rağmen *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-‘azîm* adlı eserinde mümkün mertebeye İsrâilî rivayetlere yer vermediğini, verdiği noktada da ise bu rivayetlere İslâm’a aykırılık, rivayet disiplininden yoksunluk, akla aykırılık ve dinî ya da dünyevî açıdan bir yararının olmaması yönlerinden eleştirilerini sunduğunu söyledi. “Tefsir Üslûp-Usûlünden Reddiye/Apoloji Üslûp-Usûlüne Geçiş ve Tefsir Geleneğine Etkileri: Takıyyüddîn İbn Teymiyye Örneği” başlıklı bildiri Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Sait Sıcak tarafından sunuldu. Sunumda tefsir üslûp ve usûlünden, reddiye/apoloji üslûp ve usûlüne geçişin tarihi sürecinde İbn Teymiyye’nin ve onun öğrencisi İbn Kesir’in üstendikleri öncü roller vurgulandı. Oturumda Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin Topal tarafından “Ebû Ca’fer et-Tûsî’nin Tefsirinde İtikadî Mezheplere Yönelik Bazı Eleştirileri” başlıklı bildiri sunumu icra edildi. Topal, Tûsî’nin Ehl-i Sünnet’e yönelik Yedi Harf hadisi ve nesh konularında ki eleştirisinden bahsederek, eleştirilerinin çoğunda Cebriye ve Mu’tezile’nin -döneminin tartışma konularının da işareti olan- görüşlerinin üzerine yoğunlaştığını belirtti.

*Felsefe-Tasavvuf İlişkisi ve Eleştirel Yaklaşımlar* adlı oturumda Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Burak Çakın tarafından “Şeyhülislam Yahya Divanı’nda Yüzeysel ve Yanlış Din Anlayışının Eleştirisi” adlı bildiri sunumu gerçekleştirildi. Çakın, sunumunda Şeyhülislam Yahya Divanı’ndan Beyitler örneğinde; riya, dinin özünü kavrayamama, olduğundan farklı görünme ve Allah’ın rızasını gözetmeme gibi olumsuz tutum ve özelliklere yöneltilen eleştirileri İslam Edebiyatı ve Klasik Türk Edebiyatı çerçevesinde ele aldı. “XVII. Asırda Felsefi Tenkit: Muhammed Bâkır Mîr Dâmâd’ın Eleştirel Yaklaşımı” başlıklı bildiri Dr. Öğr. Üyesi Ersan Türkmen tarafından sunuldu. Sunumda Muhammed Bâkır Mîr Dâmâd’ın kaleme aldığı eserlerdeki eleştirel yaklaşımında, eleştirilerinin filozoflara ve filozofları eleştiren düşünörlere olmak üzere iki ayrı topluluğa yöneltildiğinin gözlemlendiği vurgulandı.

*Fıkıh Usulünde Eleştiri Üslubu* oturumunda “18. Yüzyıl Medinesi’nde Mezhebe Yönelik Eleştiriler: Füllânî Örneği” başlıklı bildiri Doç. Dr. Ahmet Aydın tarafından sunuldu. Sunumda Füllânî’nin gerekli durumlarda mezhebin görüşünün terk edilmesi gerektiğini söylediği ve tüm meselelerde bir mezhebe bağlı kalmayı savunan bir mezhep tasavvurunu eleştirdiği vurgulandı. “Fıkıh Usulü eserlerinde Saygı ve Eleştiri Üslubu: İbn Melek’in *Şerhu’l-Menâr*’ı Örneği” başlıklı bildiri Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Çil tarafından sunuldu. Çil, İbn Melek’in *Şerhu’l-Menâr*’ının Ebü’l-Berekât en-Nesefî’nin fıkıh usulü alanındaki *Menârü’l-Envâr*’ı üzerine yazılmış nitelikli bir şerh durumunda olduğunu belirterek, atıfta bulunduğu kişi, varlık ve olgulara yaklaşımı ile dönemin eleştiri kültürü için önemli bir gösterge olabileceğini vurguladı. Oturumun son sunumu Arş. Gör. Şeyma Yeşilyayla tarafından “Üsmendî’nin *Tarîkatü’l-Hilâf Fi’l-Fıkhi Beyne’l-Eimmeti’l-Eslâf* İsimli Eseri Özelinde



Tartışma Türlerinin Fıkha Uygulanması" başlıklı bildirisıyla gerçekleşti. Yeşilyayla, cedel tekniğinin ağırlıklı biçimde uygulandığı eser özelinde, tartışma türlerinin fıkha uygulanma tarzı hakkında bilgi verdi.

*İslam Felsefesinde Din ve Ahlak Tartışmaları* oturumunda "Gazâlî'nin Antik Yunan Ahlak Felsefesini Alımlayışı: İhyâ'da Felsefi Erdemler Bir Reddedişe mi Yoksa Bir Yerlileştirmeye mi Maruz Kaldı?" başlıklı bildiri Dr. Öğr. Üyesi Elif Nur Erkan Balcı tarafından sunuldu. Sunumda, yirminci yüzyılın sonlarından itibaren tedricen ortaya çıkmaya başlayan yeni Gazâlî yorumlarının izinden gidilerek Gazâlî'nin *İhyâ*'daki ahlak düşüncesi yerlileştirme teorisi çerçevesinde ele alındı. Gazâlî'nin *İhyâ*'da erdemlere dair açıklamalarından yola çıkarak Yunan felsefi mirasının nasıl yerli kılındığına bazı örnekler verildi. Daha sonra Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Aksu tarafından "Tahammül kavramının Temel Bileşeni Olarak İhtimâl Erdemi: Klasik Dönem Sonrası İslam Ahlâk Felsefesi Çerçevesinde Bir İnceleme" başlıklı bildirinin sunumu gerçekleşti. Sunumda hem tahammül kavramına hem de ihtimâl erdeminin bir bütün olarak bu kavramla ve kavramın diğer iki bileşeni olan sabır ve sebat ile ilişkisine dair bazı değerlendirmelerde bulunuldu. Oturumun son sunumu Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Yıldız tarafından "İbn Rüşd'ün *Faslu'l Makal* Risalesi Bağlamında Felsefe-Din Çelişmezliği" başlıklı bildiri ile gerçekleştirildi. Sunumda İbn Rüşd'ün İslam düşünürleri arasında çok tartışmalı bir mesele olan din ile felsefenin çelişip çelişmediği hususunda diğer düşünürlerin aksine uyumlu olduğunu savunduğu düşüncelerini ele aldığı "Faslu'l-Makal" makalesi özelinde Felsefe-Din Çelişmezliği meselesi tartışıldı.

*Hadis İlminde Usul Tartışmaları* oturumunda "Gaybet Krizinin Doğurduğu Problemler Bağlamında İsnâaşerî Ekollerden Usûlîler'in Kütüb-i Erbaa'ya ve İctihada Yaklaşımlar" başlıklı bildiri Prof. Dr. İbrahim Kutluay tarafından sunuldu. Kutluay, İmâmiyye mezhebinin ekollerinden biri olan Usûlîler'in "dört şer'î delil ve kaynak" olarak benimsedikleri dinî delillerin içerisindeki akla, kıyası ve icthadı dahil ettiklerini ve zaman zaman icthada başvurduklarının gözlemlenebildiğini ifade etti. Usûlîler'in *Kütüb-i Erbaa'ya* karşı şüpheci bir yaklaşım sergilediklerini ve içerisindeki pek çok hadisi âhâd haber olarak nitelendirdiklerini vurguladı. "Moğultay b. Kılıç'ın *İkmâl-ü Tehzîbi'l-Kemâl* Adlı Eseri Özelinde Biyografi Yazımında Eleştiri" adlı bildiri Doç. Dr. Halil İbrahim Turhan tarafından sunuldu. Turhan, Moğultay b. Kılıç'ın tahkik merkezli eseri yazımını önceleyen ricâl literatüründen olduğunu vurgulayarak, Kılıç'ın alanın birikimini tenkitçi bir bakışla analiz ederek *İkmâl-ü Tehzîbi'l-Kemâl* adlı eseri kaleme aldığından bahsetti. Oturumun son sunumunu ise "Muhammed Emîn el-Esterâbâdî'nin Usûlîlere Yönelttiği Eleştiriler Üzerine Bazı Mülâhazalar" başlıklı bildirisini Dr. Öğr. Üyesi Abdülalim Demir gerçekleştirdi. Sunumda, Usûlî ve ahbârî âlimlere talebelik yaptığından iki ekol arasında mukayese yapma salâhiyetine sahip olan Esterâbâdî'nin fikir dünyasının oluşmasında etkileri olan çevresel faktörlere ve eserlerine yer verilerek Usûlîlere yönelttiği eleştiriler örnekler çerçevesinde değerlendirildi.

*Fıkıh İlminde Usul Tartışmaları* oturumunda Doç. Dr. Nazım Büyükbaş tarafından "Son (Bir) Usulcü olarak Şatıbî'nin Tasavvuf Bilgi Teorisi Eleştirisi" isimli bildirinin sunumu gerçekleştirildi. Sunumda Şatıbî'nin eleştirilerinin ana noktasını tasavvufun bilgi nazariyesinden hareketle *keşf, ilham, rüya* ile hüküm verme, *cifr* ve *gaybî* haberler; Kuran'ı açık delillere rağmen *batını ve işari tevîl* yöntemlerinin oluşturduğu belirtildi. "Fukaha'nın Cedel İlmine yaklaşımları ve Getirdikleri Usul-Adab Esasları" başlıklı bildiri Dr. Abdurrahim Bilik tarafından sunuldu. Bilik sunumunda fıkıh âlimlerinin cedel alanındaki eserlerinde değindikleri cedel taraflarının uymaları gereken adab ilkelerini *el-Cedel inde'l-usulîyyin* isimli eserinde derleyen çağdaş müelliflerden Mesud el-Fülüsî'nin sistemi esas alarak söz konusu eserlerde belirtilen adaba dair bilgiler verdi. Oturumun son sunumu ise "İslam Hukukunun Kazustik Yapısına Yönelik Eleştiriler ve Karâfî'nin Bu Eleştirilere Karşı Savunusu" başlıklı bildiri ile Arş. Gör. Dr. Halil Kılıç tarafından gerçekleştirildi. İslam hukukunun Kazustik yapısına yönelik eleştirileri "Hile-i şer'îyyenin yaygınlaşması" ve "gerçekleşmesi imkânsız meselelerin varsayılması" adlı iki başlık altında inceleyip bilgi veren Kılıç, Karâfî'nin imkânsız meselelerin varsayımıyla ilgili eleştirilere karşı savunusunda onun, mensubu olduğu mezhebin genel anlayışına aykırı bir düşüncede olduğunu ortaya koydu.

*Eleştiride Üslup ve Usul Örnekleri* oturumunda “Süleyman b. Ali el-Karamanî’den Şeyh Bedreddin’e Cevaplar” başlıklı bildiri sunumu Doç. Dr. Ayhan Hira tarafından icra edildi. Sunumda kadılık görevi boyunca, Şeyh Bedrettin’in *Câmiu’l-fusuleyn*’ini el kitabı olarak kullanan Karamanî’nin, Şeyh Bedrettin’in eserinde “ben derim ki”, “uygun düşer” ve “aceleye getirilmişlik var” diyerek selefe itiraz etmesini ve halefin sözlerinden yüz çevirmesini gerekçe göstererek Şeyh Bedrettin’e üç yüz seksen cevap hazırladığına vurgu yapıldı. Fasillara göre dağılımı farklılık gösteren cevaplarla Karamanî’nin mahiyet ve üslup bakımından tekdüze olmayıp kimi yerde fikhî açıklamalarla yetinerek ve kimi yerde ise serzenişte bulunarak *Câmiu’l-fusuleyn*’i değerlendirdiğini ifade etti. Aynı oturumda Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Kavalcıoğlu tarafından “Ücret Karşılığı Kur’ân Okuma Tartışmaları: İbn Âbidîn Mahmûd Hamza Örneği” isimli bildiri sunumu gerçekleştirildi. Kavalcıoğlu, ücret karşılığı Ku’rân okuma tartışmalarının İslam tarihinin başlarından itibaren süregeldiğinden bahsederek bu tartışmanın Osmanlı dönemindeki yansımalarına ayna olan Kur’ân okuma karşılığında ücret almanın caiz olmadığı görüşünü savunan İbn Âbidîn ile onun risalesine reddiye niteliğinde eser yazan Mahmûd Hamza el-Hüseynî’nin görüşlerini konu hakkındaki risaleleri bağlamında karşılaştırmalı olarak aktardı. Daha sonra Dr. Öğr. Üyesi Seyit Mehmet Uğur “Vakıf Görevlilerinin Azlı Konusunda Kadiya Mutlak Yetki Veren Bir Fetvanın Tenkidi: Zeynüddîn İbn Nüceym’in *el-Kavlü’n-Nakiyy fi’-Redd ‘Ale’l-Müfterî eş-Şakîy* İsimli Risalesi” başlıklı bildirisini sundu. Sunumda İbn Nüceym’in, ismini belirtmediği bir şahsın, vakıf vazifelisinin hiçbir suçu olmasa da vazifesine el koyma konusunda hâkime mutlak yetki tanıyan bir fetva vermesi ve bunu Hanefi mezhebine de isnad etmesi üzerine, bu görüşü ağır bir şekilde tenkit eden risalesi ve risalesindeki eleştiri üslubu tartışıldı.

*İslam Tarihi Disiplininde Eleştiri Örnekleri* oturumunda Doç. Dr. Mehmet Dalkılıç tarafından “İbn Haldûn’un Bakış Açısından Hilâfetin Kureysiliği ve Veliâht Tayin Etme Meselesi” başlıklı bildiri sunumu icra edildi. Dalkılıç sunumunda hilafetin Kureşliliği ve veliâht tayin etme meselesini İbn Haldûn’un “Asabiyye” kavramı bağlamında açıkladığını belirterek konunun tarihsel arka planını ortaya koydu. Daha sonra Dr. Öğr. Üyesi Münir Yaşar Kaya “16. Yüzyıl Osmanlı Uleması Arasında İlmî Eleştiri Kültürü: Kemalpaşazâde, Bahâeddinzâde ve Birgivî Örneği” başlıklı bildirisini sundu. Kemalpaşazâde’nin ıslah ettiği eserlerden biri olan *Islah’ul-Vikâye* adlı eserin düzeltmelerine eleştiri getiren Bahaeddinzâde ve ikisi arasında geçen tartışmaya hakemlik yapan Birgivî’ye değinen Kaya, Osmanlı’da ilmî eleştiri kültürünü *Risâle fi Reddi’l-İslah ve’l-İzah* isimli eser bağlamında değerlendirdi. Oturumun son sunumu ise Dr. Öğr. Üyesi Rahim Ay tarafından “Ali Şeriatî’nin Sünni Osmanlı Düşmanlığı Üzerine Kurulu Safevi Şiası-Hristiyanlık Yakınlaşmasına Yönelik Eleştirileri” adlı bildiri ile icra edildi. Ay, sunumunda Şeriatî’nin Şia’yı dönüştüren Safevilere yönelttiği eleştirileri ve bir İslam mezhebi olarak Şia’nın Hristiyanlık unsurlarıyla nasıl dönüştüğünü ele aldı.

*Mezhebi Tartışmalar ve Yansımaları* oturumunda Doç. Dr. Mehterhan Furkani tarafından “Mezhep Taassubunda Aşırılık: Şafiî Bir Âlim Tarafından Yazılmış *ed-Dürerü’-Mensûre* Adlı Eser Örneği” adlı bildiri sunumu gerçekleşti. Furkani, eserin müellifinin tespit edilemediğini belirterek söze başladı ve eserde temizlik, Fatıha suresinin farz olup olmadığı gibi 215 farklı meselede Ebu Hanife ile İmam Şafii’nin delillerinin kıyaslandığını, eserin bir mesele haricinde İmam Şafii’den yana taraflı bir bakış açısıyla yazıldığını belirtti. Aynı oturumda Dr. Öğr. Üyesi Veysel Gengil tarafından “‘Okunması Caiz Değildir’ Fetvası Verilen el-Keşşâf Tefsiri Günümüze Neden Ulaştı?” başlıklı bildiri sunumu gerçekleştirildi. Gengil, Mutezile mezhebinden tam metin eser olarak yalnız el-Keşşâf’ın günümüze ulaşmasının sebeplerinin: Belağat açısından güçlü olması, Zemahşeri’nin yöneticilerden destek alması, müşkil’e önem verilmesi, rivayetlere yer verilmesi ve kendi mezhebine aykırı görüşler barındırması olarak sıraladı. Oturumun son sunumu olan “Mezhebî Tartışmaların Tefsirlerdeki Yansımaları: Envârü’t-tenzîl ve Esrârü’t te’vîl Örneği” başlıklı bildiri Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Altın tarafından sunuldu. Ehli sünnet görüşü takip eden Kadı Beydâvi ve eseri hakkında bilgi veren Altın, eserde farklı fırkalardan görüşlerin bulunduğu, Eşâri ve Mûtezile arasındaki kelami tartışmaların karşılaştırmalı olarak ele alındığı ve çoğunlukla Mûtezile aleyhine görüş bildirildiğine ancak eleştiri üslubunun da sert olmadığına vurgu yaptı.

Daha önceki sempozyumlarda olduğu gibi, III. Uluslararası İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı sempozyumunun bildirilerinin de sempozyumun akabinde kısa bir süre içerisinde kitap haline getirilerek ilim dünyasının ilgisine sunulacaktır. Böylelikle bu eser sempozyum temamız ekseninde çalışmalar yapacak ilim insanları için önemli bir referans kaynağı olacaktır. Sempozyumun gerçekleşmesinde emeği geçen herkese teşekkürler.



# Din ve Bilim

Muş Alparslan Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi Dergisi

**Din ve Bilim Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi**  
**Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences**  
**Aralık / December 2021, Cilt/Volume 4, Sayı/Issue 2**

## Yayın ilkeleri / Editorial Policies

### Yayıncı

Din ve Bilim Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi (49250, Muş, Türkiye) tarafından yayımlanır.

### Kapsam

Din ve Bilim Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, dinî araştırmalar alanında hazırlanan akademik çalışmalarını yayımlar.

Temel İslam Bilimleri: Tefsir, Hadis, Kelam, İslam Hukuku, İslam Mezhepleri Tarihi, Tasavvuf, Arap Dili ve Edebiyatı.

Felsefe ve Din Bilimleri: İslam Felsefesi, Din Felsefesi, Din Psikolojisi, Din Sosyolojisi, Din Eğitimi, Dinler Tarihi, Felsefe Tarihi, Mantık, Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Eğitimi.

İslam Tarihi ve Sanatları: İslam Tarihi, İslam Sanatları Tarihi, Türk-İslam Edebiyatı, Dini Musiki.

### Yayın Sıklığı

Din ve Bilim Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, yılda 2 sayı (Haziran ve Aralık) olarak yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir.

### Publisher

Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences is published by Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, 49250, Muş, Turkey.

### Scope

Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences publishes academic articles that produced in the area of Religious Studies.

Primary Islamic Sciences: Tafsir, Kalam, Hadith, Islamic Law, History of Islamic Sects, Sufism, Arabic Language and Literature.

Philosophy and Religious Sciences: Philosophy of Islam, Philosophy of Religion, Psychology of Religion, Sociology of Religion, Religious Education, History of Religions, History of Philosophy, Logic.

Islamic History and Arts: History of Islam, History of Islamic Arts, Turkish Islamic Literature, Religious Music.

### Period

Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences is an international peer-reviewed academic journal published twice a year (Biannually: June & December).



# Din ve Bilim

Muş Alparslan Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi Dergisi

## Değerlendirme Süreci

Din ve Bilim, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

Dergimize gönderilen yazılar, önce Yayın Kurulu'nca dergi ilkelerine uygunluk açısından incelenir.

Bk. Ön İnceleme Formu. Uygun görülmeyenler düzeltilmesi için yazarına iade edilir.

Yayın için teslim edilen makalelerin değerlendirilmesinde akademik tarafsızlık ve bilimsel kalite en önemli ölçütlerdir.

Değerlendirme için uygun bulunanlar, ilgili alanda iki hakeme gönderilir. Hakemlerin isimleri gizli tutulur ve raporlar beş yıl süreyle saklanır. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde, yazı, üçüncü bir hakeme gönderilebilir veya Yayın Kurulu, hakem raporlarını inceleyerek nihai kararı verebilir. Yazarlar, hakem ve Yayın Kurulunun eleştirisi ve önerilerini dikkate alırlar. Katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte itiraz etme hakkına sahiptirler. Yayına kabul edilmeyen yazılar, yazarlarına iade edilmez. Bk. Makale Değerlendirme Formu. Kitap Kritiği Değerlendirme Formu. Yayınlanmak üzere gönderilen makaleler, intihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla intihal kontrolünden geçirilir.

## Evaluation Period

Editorial Policies Review of Articles Religion & Science uses double-blind review fulfilled by at least three reviewers. Referee names are kept strictly confidential. Referee identities may only be disclosed to Journal Editorial Board members, who are also instructed to maintain confidentiality.

Articles submitted to Religion and Science are first reviewed by the Editorial Board in terms of the journal's publishing principles.

See: Article Preliminary Review Form Those found unsuitable is returned to their authors for revision.

Academic objectivity and scientific quality are considered as the paramount importance. Submissions found suitable are referred to two referees working in relevant fields. The names of the referees are kept confidential and referee reports are archived for five years. If one of the referee reports is positive and the other is negative, the article may be forwarded to a third referee for further assessment or alternatively, the Editorial Board may make a final decision based on the nature of the two reports. The authors are responsible for revising their articles in line with the criticism and suggestions made by the referees and the Editorial Board. If they disagree with any issues, they may make an objection by providing clearly-stated reasons. Submissions which are not accepted for publication are not returned to their authors. See: Evaluation Form This Journal uses double-blind review fulfilled by at least two referees. In addition, all articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.



### **Yayın Dili**

Din ve Bilim Dergisinin yazım dili Türkiye Türkçesidir. Ancak her sayıda derginin üçte bir oranını geçmeyecek şekilde İngilizce ve Arapça ile yazılmış yazılara da yer verilebilir. Makaleler, İngilizce başlık, öz (en az 150, en fazla 250 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram), ve İSNAD stilinde hazırlanan kaynakça içerir.

### **Atıf ve Referans Sistemi**

Din ve Bilim Dergisi, atıf ve kaynakça yazımında İSNAD Atıf Stili'nin kullanılmasını şart koşmaktadır.

### **İntihal Tespit Politikası**

İntihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir.

### **Açık Erişim Politikası**

Bu dergi; bilimsel araştırmaları halka ücretsiz sunmanın bilginin küresel paylaşımını artıracak ilkesini benimseyerek, içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır. Din ve Bilim Dergisi, Creative Commons Atıf-Gayri ticari-Türetilemez 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

### **Language of Publication**

The language of Religion and Science is Turkish as spoken in Turkey. However, each issue may include articles in English or in Arabic as long as the number of these do not exceed one-third of the total number of articles in the issue.

Articles contain an English title, an abstract (at least 150, up to 250 words), keywords (at least 5 concepts), and a bibliography prepared with the ISNAD Citation Style.

### **Notes and Bibliography**

Religion and Science Journal requires writers to use the ISNAD Citation Style "notes and bibliography" system of referencing.

### **Plagiarism Policy**

All articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

### **Open Access Policy**

This Journal provides immediate open access to its content on the principle that making research free available to the public supports a greater global exchange of knowledge. Religion and Science Journal is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial-No Derivatives 4.0.



# Din ve Bilim

Muş Alparslan Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi Dergisi

## Arşivlenme

Dergi, Yayın Kurulu tarafından belirlenen yurt içi ve dışındaki kütüphanelere uluslararası indeks kurumlarına, yayımlandığı tarihten itibaren bir ay içerisinde gönderilir.

## Yayın Ücreti

Din ve Bilim Dergisi, yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talepmemektedir.

## Telif Hakkı

Din ve Bilim Dergisi'nde yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı Din ve Bilim Dergisi Editörlüğü'ne devredilmiş sayılır.

## Makale Kabul

Din ve Bilim Dergisi'ne gönderilecek yazılarda; alanında bir boşluğu dolduracak özgün bir makale olması veya daha önce yayımlanmış çalışmalarını değerlendiren, bu konuda yeni ve dikkate değer görüşler ortaya koyan bir inceleme olma şartı aranır.

Makalelerin Din ve Bilim Dergisi'nde yayımlanabilmesi için, daha önce bir başka yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere kabul edilmemiş olması gerekir. Daha önce bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiriler, bu durum açıkça belirtilmek şartıyla kabul edilebilir. Araştırma makalesi, çeviri ve kitap kritiği türlerinde çalışmalarını değerlendirmeye kabul edilmektedir.

## Archiving

Each issue is forwarded to libraries and international indexing institutions within one month after its publication.

## Processing Charges

Religion and Science Journal does not charge any article submission, processing charges, and printing charge from the authors.

## Copyright

The copyrights of the articles accepted for publication are transferred to Religion and Science Journal Editorial Office.

## Submissions

Submissions to Religion and Science Journal should be original articles evaluating previous studies in the field and should produce new and worthwhile ideas and perspectives.

An article to be published in Religion and Science Journal should not have been previously published or accepted for publication elsewhere.

Papers presented at a conference or symposium may be accepted for publication if this is clearly indicated.

Religion and Science Journal accepts paper submission from researchers with only doctoral degrees in research articles and book review.