

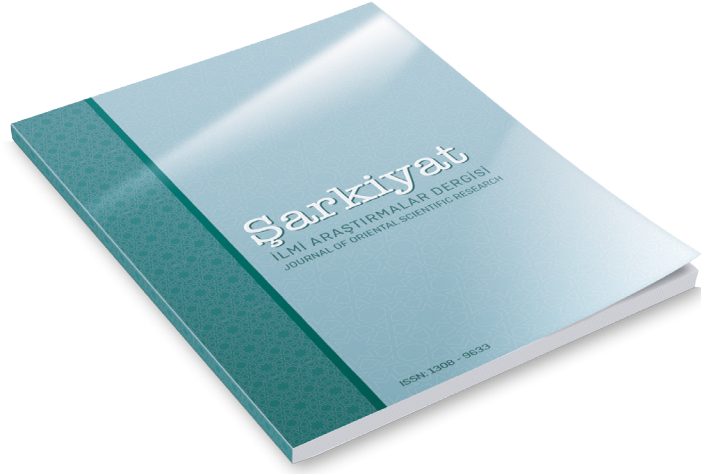
Nisan/April 2022

Cilt/Volume: 14, Sayı/Issue: 1

Şarkiyat

İLMİ ARAŞTIRMALAR DERGİSİ
JOURNAL OF ORIENTAL SCIENTIFIC RESEARCH

ISSN: 1308-9633



Şarkiyat

İLMİ ARAŞTIRMALAR DERGİSİ
JOURNAL OF ORIENTAL SCIENTIFIC RESEARCH (JOSR)

ISSN: 1308-9633

Cilt/Volume: 14, Sayı/Issue: 1 (Nisan/April 2022)

Yayın Dili

Türkçe & İngilizce & Arapça & Kürtçe & Farsça

Language of Publication

Turkish & English & Arabic & Kurdish & Persian

Mizanpaj/Designer

Ridwan Xelil / ridwanxelil@gmail.com

<https://www.esarkiyat.com>

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/sarkiat>

e-mail: sarkiyatdergi@gmail.com

Yönetim Yeri ve Adresi/Executive Office:

Şarkiyat Bilim ve Hikmet Vakfı

Mimar Sinan Cad. Aslan Apt. A Blok, Kat: 1 No: 2 Yenişehir/Diyarbakır

Baş Editör/Chief Editor:

Prof. Dr. Mehmet Bilen- Dicle Üniversitesi

Editörler/Editors:

Prof. Dr. Tahirhan Aydın - Mardin Artuklu Üniversitesi
Doç. Dr. Bayram Kanarya - Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Doç. Dr. Eyüp Aktürk - Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Doç. Dr. Fuat İstemi - Batman Üniversitesi
Doç. Dr. Veysel Gürhan - Mardin Artuklu Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Halide Rumeysa Küçüköner - Dicle Üniversitesi

Arapça ve Kürtçe Dil Editörü/Arabic and Kurdish Language Editor:

Prof. Dr. Tahirhan Aydın

İngilizce Dil Editörü/English Language Editor:

Dr. Öğr. Üyesi Halide Rumeysa Küçüköner

Kitap Kiriği Editörü/Book Review Editor:

Esra Gülnihal

Yayın Kurulu/Editorial Board:

Prof. Dr. Abdurrahman Adak - Mardin Artuklu Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet Erkol - Mardin Artuklu Üniversitesi
Prof. Dr. Huseyn Khan - Salahadden University
Prof. Dr. Julian Rentzsch - JGU Mainz University
Prof. Dr. Muhammad Aly - International Saraayova University
Prof. Dr. Nouraddeen Hammady - Aljafra University
Prof. Dr. M. Edip Çağmar - Dicle Üniversitesi
Prof. Dr. May Abdallah - Lebanon University
Prof. Dr. H. Musa Bağcı - Dicle Üniversitesi
Prof. Dr. Refik Korkusuz - Dokuz Eylül Üniversitesi
Prof. Dr. Taha H. Hasan - Mustansariya University
Prof. Dr. Tahirhan Aydın - Mardin Artuklu Üniversitesi
Prof. Dr. Tofiq Abdülhasanli - Azerbaycan Devlet İktisat Üniversitesi UNEC
Prof. Dr. Yücel Uğurlu - International Saraayova University
Doç. Dr. Bayram Kanarya - Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Doç. Dr. Ercan Gümüş - Mardin Artuklu Üniversitesi
Doç. Dr. Eyüp Aktürk - Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Doç. Dr. Fuat İstemi - Batman Üniversitesi
Doç. Dr. Hayrullah Acar - Mardin Artuklu Üniversitesi
Doç. Dr. Veysel Gürhan - Mardin Artuklu Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Adnan Çetin - Mardin Artuklu Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Halide Rumeysa Küçüköner - Dicle Üniversitesi

Şarkiyat İlimi Araştırmalar Dergisi elektronik ortamda 4 aylık aralıklarla yayın yapan uluslararası alan indekslerinde taranan hakemli bir dergidir. Şarkiyat İlimi Araştırmalar Dergisi'nde en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanılmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. Dergimizde yayınlanan makalelerin sorumluluğu yazara ait olup tüm telif hakları Şarkiyat İlimi Araştırmalar Dergisi'ne devrolunmuştur.

Journal of Oriental Scientific Research is a peer - reviewed international journal published in electronic media at 4 - Monthly Intervals. Oriental Journal of Scientific Research uses a double - blind review system with at least two reviewers. Reviewer names are kept confidential and not published. The responsibility of the articles published in our journal belongs to the authors and all copyrights have been transferred to Journal of Oriental Scientific Research.

Şarkiyat İlimi Araştırmalar Dergisi TUBİTAK ULAKBİM TR İNDEKSİ, INDEX ISLAMICUS ve EBSCO veri tabanlarında bulunmakla birlikte, Index Copernicus, SOBIAD, İSAM, ASOS, Directory of Research Journals Indexing, Scientific Indexing Services, ESJI, Academic Keys, ResearchBib, InfoBase, MIAR, IJF, İdeal online, International Scientific Indexing, ERIH PLUS gibi birçok ulusal ve uluslararası veri tabanı tarafından indekslenmektedir.

Journal of Oriental Scientific Studies is included in TUBİTAK ULAKBİM TR INDEX, INDEX ISLAMICUS and EBSCO databases, in addition it is indexed in many national and international databases such as Index Copernicus, SOBIAD, İSAM, ASOS, Directory of Research Journals Indexing, Scientific Indexing Services, ESJI, Academic Keys, ResearchBib, InfoBase, MIAR, IJF, İdeal online International Scientific Indexing, ERIH PLUS

DİZİNLENME BİLGİLERİ / ABSTRACTING AND INDEXING SERVICE

<p>INDEX ISLAMICUS</p>	<p>INDEX ISLAMICUS Indexing Start: 2018</p>
<p>ERIH PLUS EUROPEAN REFERENCE INDEX FOR THE HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES</p>	<p>ERIH PLUS Indexing Start: 2017</p>
<p> TUBITAK ULAKBİM</p>	<p>ULAKBİM TR DİZİN Sosyal ve Beşerî Bilimler Veri Tabanı / TURKISH NATIONAL DATABASE Social Science and Humanities Database Indexing Start: 2016</p>
<p>INDEX  COPERNICUS INTERNATIONAL</p>	<p>Index Copernicus International Indexing Start : 2015</p>
<p>TÜRKİYE DİYANET VAKFI İSLAM ARAŞTIRMA MERKEZİ ISAM. مركز البحوث الإسلامية وقف الديانة العربي TURKIYE DIYANET FOUNDATION CENTER FOR ISLAMIC STUDIES</p>	<p>ISAM Indexing Start : 2010</p>
<p> EBSCO HOST</p>	<p>EBSCO Indexing Start : 2015</p>
<p> Academic Resource Index ResearchBib</p>	<p>ResearchBib Indexing Start: 2015</p>
<p>ESJI Eurasian Scientific Journal Index www.ESJIndex.org</p>	<p>(ESJI (Eurasian Scientific Journal Index Indexing Start : 2016</p>
<p> Scientific Indexing Services</p>	<p>(SIS (Scientific Indexing Services Indexing Start : 2015</p>
<p> idealonline</p>	<p>ideal Online Indexing Start : 2017</p>
<p> SOBIAD</p>	<p>SOBIAD Indexing Start : 2015</p>
<p> Directory of Research Journals Indexing</p>	<p>(DRJI (Directory of Research Journals Indexing Indexing Start : 2015</p>
<p>ASOS indeks</p>	<p>ASOS Sosyal Bilimler İndeksi Indexing Start : 2016</p>
<p> INTERNATIONAL Scientific Indexing</p>	<p>(ISI (International Scientific Indexing Indexing Start : 2017</p>
<p> CiteFactor Academic Scientific Journals</p>	<p>Cite Factor Indexing Start: 2017</p>
<p> saif Scholars Impact</p>	<p>SAIF Scholars Index Indexing Start: 2017</p>

İÇİNDEKİLER

MAKALELER/ARTICLES

- 6-18** **İbrahim BOR**
DIVINE MANIFESTATION IN THE MIRROR
OF WOMAN IN DIWAN OF MULLA AL-JAZIRI
- 19-30** **Mehmet TAN - Muhammet FIRAT**
THE CHANGING STRUCTURE
OF THE TRIBE IN THE PROCESS
OF URBANIZATION
- 29-48** **Abdurrahman YALÇI**
GÜNDELİK HAYAT VE FAİLLİK PROBLEMİ
- 49-67** **Ünal ŞAHİN - Abdurrahman HAÇKALI**
İMAM ZÜFER'İN USÛL DÜŞÜNÇESİNE BİR EK:
TE'SİSÜ'N-NAZAR'DA ZİKREDİLEN
ASIL'LARINA ZİYADE
- 68-88** **Taha NAS**
ŞAFİİ MEZHEBİNİN İKİ TEMEL KAVRAMI:
VECH VE ASHABÜ'L-VÜCÛH
-KULLANIM VE İŞLEV-
- 89-110** **Hüseyin ZAMUR**
ŞİA'DA İSMET İNANCI VE Şİİ TEFSİRLERDE
MELEKLER VE PEYGAMBERLERİN
MÂSUMİYETİNE AYKIRI RİVAYETLER
- 111-126** **Zülküf ERGÜN**
HACİ QADİRÊ KOVÎ:
DAMEZİRÎNER Û KESÊ DUYEM
Ê KANONA EDEBÎYATA NETEWYÎ YA KURDÎ
- 127-143** **Yaşar KAPLAN**
JÎYANA MÎR İMADEDÎNÊ HEKARÎ
YA SÎYASÎ Û EDEBÎ Û BELGEYEKE NÛ
DERBARÊ AQIBETA WÎ
- 144-164** **Muhammed ÇİÇEK**
التقابل اللغوي بين اللغات العربية
والتركية والكردية في تعريف الفاعل
وتنكيره
- 165-183** **İlyas CANIKLI**
BUHARÎ'NİN HADİS İLMİNE GETİRDİĞİ BAZI
ÖZGÜN YAKLAŞIMLAR
- 184-198** **Harun ÖZEL - Faruk ÇİFTÇİ**
EL-'ARABİYYE Lİ'L-HAYÂT İSİMLİ KİTAPTA YER
ALAN EŞDİZİM UYGULAMALARININ ARAPÇA
ÖĞRETİMİNE KATKISI
- 199-213** **Okan ALAY**
DEDE KORKUT HİKÂYELERİNDE KÜLTÜREL
BELLEĞİN TAŞIYICI ÖGESİ OLARAK RENKLER
VE SAYILAR
- 214-234** **Sevinç AKSİN - Canan SEYFELİ**
MRTYU: HİNDUİZM'DE ÖLÜM
- 235-259** **Serdal KARA - Sercan YILDIZ**
İSKENDER PALA'NIN "KATRE-İ MATEM" ADLI
ROMANINDA YAPILARINA GÖRE CÜMLELER
- 260-277** **Özkan TEKİN**
ALLAH'IN İSİMLERİNİN TEVKİFİLİĞİ VE
KEMALPAŞAZÂDE'NİN TARTIŞMADAKİ
KONUMU
- 278-301** **Murat ORAL**
KUR'ÂN'A GÖRE AKIL VE TEFSİRDEKİ ROLÜ
BAKIMINDAN AKLIN KUR'ÂN'A ARZI
- 302-323** **Abdulğalip ASLAN**
İBN ABBÂS'IN İCTİHADLARINDA TAKİP ETTİĞİ
USÛL
- 324-344** **Mustafa YILDIZ**
TÂHİR B. ÂŞÛR'UN ET-TAHRİR VE'T-TENVİR
İSİMLİ TEFSİRİNDE KİTÂB-I MUKADDES
NAKİLLERİNİN REFERANS DEĞERİ, TAHLİL VE
TENKİDİ
- KİTAP KRİTİKLERİ/BOOK REVIEWS**
- 345-354** **Sibel KAYA**
MÜSLÜMAN KADININ TARİHİ

DIVINE MANIFESTATION IN THE MIRROR OF WOMAN IN DIWAN OF MULLA AL-JAZIRI

İbrahim BOR

Indiana University,

ibor@iu.edu, <https://orcid.org/0000-0002-7824-3227>

Article Types / Makale Türü:

Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi:16/02/2022

Accepted / Kabul Tarihi: 19/04/2022

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1074388>

DIVINE MANIFESTATION IN THE MIRROR OF WOMAN IN DIWAN OF MULLA AL-JAZIRI

ABSTRACT

This study will examine how Mulla al-Jaziri uses the symbol/allegory of the woman based on love and beauty to develop his philosophy on the Divine being and the whole existence.

Love and beauty are two of the most fundamental aspects of the Sufi's unique Divine experience. Symbols and analogies appear to be the most effective means of conveying how complex and deep this experience is.

In his Diwan, al-Jaziri, following the Mystic tradition of Love and Beauty, expresses almost all parts of mystical experiences in the imagination of the woman's beauty.

Mostly recognized by the pseudonym Mela, Molla al-Jaziri, an outrage Kurdish Poem and Mystic philosopher, woven his sufi experience on Love and Beauty and reveals this divine manifestation with the multiple symbols and metaphors and predominantly in feminine tendency/language in Kurmanji dialect of Kurdish.

In this study, I will instead examine the mystical/Sufi approaches, which directly address the themes, love, and beauty in the figure of a woman as a matter of mystical experiences in explaining the Divine based on Mulla al-Jaziri's Diwan. I will discuss how al Jaziri consistently dealt with the symbol of woman, explained all stages of his Sufi experiences, and interpreted entire Sufi philosophical topics based on two main mystical terms, "Love" and "Beauty" illustrated on the mirror of woman.

Keywords: Divine Manifestation, al-Jaziri, Woman, Love, Beauty

INTRODUCTION

It is no exaggeration to say that all parts of mystical experience are explained based on two concepts: Love and beauty in the central Islamic Sufi tradition. “Love,” as an essential theme from the beginning of the Islamic Sufi tradition, is also initiated to purify the soul, improve morals, and asceticism. The expression of this love differs and takes the extensive imaginative and lyrical form of elucidation in different periods. The language through which love is expressed, which was also taking on a feminine form, profoundly influenced many mystics, intellectuals, and scholars in the Islamic world. In the meantime, the main literal languages used in the Sufi text are mainly Arabic, Persian, and sometimes Turkish. However, there is a remarkable figure in the Sufi tradition of Mulla al-Jaziri¹ who added the Kurdish language to the Sufi literature. Following to this Sufi paradigm, al-Jaziri, too, devised a philosophy built upon and structured around those central concepts of love and beauty. Furthermore, al-Jaziri’s way of interpreting the whole range of philosophical Sufi topics based on those key mystical concepts of “Love” and “Beauty,” illustrated on the mirror of woman, is another uniqueness that deserves mention and recognition.

This study will examine how Mulla al-Jaziri uses the symbol/allegory of the woman based on love and beauty to develop his philosophy on the Divine being and the whole existence.

In this regard, I will stick to the ontological hierarchy, which is the pivotal point of explaining al-Jaziri’s Sufi philosophy of how creation begins with “Love and Beauty,” and then the human being and Sufi’s heart. The language’s striking feature is that it is feminine, with the woman figure being consistently utilized to express any parts of this mystical idea.

1. THE CAUSE OF EXISTENCE: LOVE AND BEAUTY

Love and beauty are the two central components of the Sufi’s extraordinary experience of the Divine. Consistent with its deep, enigmatic character seems to be best conveyed using symbols and metaphors. Thus, unsurprisingly, the language used by the mystics to express this symbolic way of experiencing is mostly poetry rather than prose. According to the mystics, poetry was the essential method to express polysemous and luscious expressions in a concise and symbolic language. Therefore, poetry is regarded as the best language for Sufism (Kılıç, 2009: 38; Şakiri, 1995: 55). On the other hand, these components are more suitable for expressing feminine language than being masculine based on historical paternal orientation. The embodied metaphor of this language is God making himself visible in the woman’s mirror.

The concept of “Love” is one of the attributes of God, and it is the divine Essence itself. In addition, love is the source of ‘being’ as well as the ‘being’ itself. The point to be noted is that in the tradition of Islamic mystic philosophy, the mainstream approach explains the ontological reason of eternal existence with the ‘Love’ process; If there were no eternal love for eternal beauty, nothing would come out of the Absolute Being. Furthermore, one can question the reason behind God’s desire to be known, a desire that is the cause of everything that exists. Therefore, the concepts of love and beauty are vital to understanding this Divine desire/motive in the Sufi tradition.

According to this tradition of the ‘Hidden Treasure’ which states that “I was a Hidden Treasure; I wanted to be known, so I created the creation to be known,” is one of the critical statements informing and shaping some of the most fundamental themes of Sufi thought and philosophy. Some texts mention that the Tradition of the Hidden Treasure was God’s response to the Prophet David’s question of “O Lord? Why didst Thou create the world?” (Afnani, 2011).

¹ Mulla al-Jaziri; Molla Ahmad Al-Jaziri (1570-1640) was born in Jazira, the capital of Bohtan Emirate.

His main work *Diwana Melayê Cizîrî*, a collection of his mystical and philosophical work, contains 120 poems in Gazal, Qaside, and Rubaî, and written in Kurmanji Dialect of Kurdish Language. With its content and literal form, Jaziri’s Diwan is compared to the masterpieces of Hafiz, Cami, and Rumî. Cizîrî founded a Kurdish literary school with his Diwan, which served as a model for succeeding Kurdish poets such as Ahmad Khani, Faqiyê Tayran, and Melayê Bateyê.

As a follower of this tradition, al-Jaziri, too, regards love as the essence and the primary feature of God as the beginning and triggering cause of the emergence of the whole existence. In other words, love and beauty are defining aspects of the Eternal Being and philosophical and cosmological main principles. Al-Jaziri uses this concept of love throughout his *Diwan*, his magnum opus containing almost the entire range of his poems.

In the following couplets, al-Jaziri eloquently expresses the centrality of love and beauty and gives us a clue that love, and beauty cannot be self-sufficient, remain hidden and unknown, and must be disclosed. What is striking in the following couplets is how al-Jaziri uses the metaphor of female beauty while addressing this critical point, as he constantly does while covering other essential themes. The first step of the hierarchy of creation constitutes its ultimate cause: God's request to reveal and make himself visible.

Husn û cemal û 'iftqe ye aram di perdê da neye
Mehbûbê lew hetta heye nabit di perde'w xilwe da² (Qasida1/35: 39)
There is no comfort under the veil of absence if there is beauty and love.
As long as beauty is in love, it cannot hide behind the curtain.

Mehbûb û xûb û dilberan bigrê li wan heftê deran
Dê xwe j'flibak û penceran zahir bikin d'her 'erde da (Qasida1/36: 32)
Even if you put seventy locks on the doors of beauties,
They will come out of the windows and show themselves everywhere.

According to these couplets, Jaziri interprets the primary principle of Sufism based on Divine Love and God's essential beauty, which has an eternal desire to be unveiled and known. That is the final cause of all existence's emergence. Moreover, in the following couplets, he explains the process of creation. Based on the metaphysics of Love, how creatures and as a fruit of the whole of existence rise from nothingness to existence.

"Husn û mehebbet her hebû Heq 'aşiqê zatê xwe bû
Muhtacê husnek dî nebû neql û rîwayet pê we da" (Qasida1/4: 26)
Since eternity, there was beauty and love; Almighty God was in love with Himself/Herself.³
He did not need any other beauty; This is the narrative conveyed to us.

According to al-Jaziri, absolute existence is at the beginning of all existence and the ending of all existence. Furthermore, al-Jaziri characterized God's attitude to 'Hidden Treasure' as God is aware of His/Her eternal, unique, and incomparable beauty, therefore contemplated and cherished His/Her fundamental Beauty. When He/She manifests herself in the boundless gorgeous mirrors of creation, Absolute Beauty is likewise adored as the primary inner divinity. As a next step, al-Jaziri explains how God manifests her beauty by the mirror of existences within a descending order. There was only Absolute One initially, with no descriptions, identity, or qualities. This is the stage of total divine simplicity or God's level of self-discovery. The reason is that God reflects herself at this point and that He is also enamored with her absolute yet indescribable perfection and beauty.

"Allah sehergaha ezel yelmûmê 'îşqê şu'le da
Nûra cemala lem yezel zatê tecellaya xwe da" (Qasida 1/1: 26)
"Allah lit the candle of love in the eternal morning,
He manifested in himself the eternal light of beauty."

Coşîş ku da deryayê cûd d'ayîneya ismê Wedûd
Carek tecella bû wucûd fûrek ji nûrê jê veda" (Qasida1/7: 34)

²This article is based on the 2011 edition of Nûbihar publications, which was released alongside Osman Tunç's Turkish translation. Because there is no translation of the *Diwan* yet, the author is responsible for the translations.

³ Because the poet figuratively addresses God using female nouns and pronouns, I decided to follow Jaziri's lead and use He/She, Her/His for God. While God is described with male nouns and pronouns, he does not mean to assign a gender to God, and no gender reference to God is made in these addresses.

*“Once overflowed, the enormous sea of generosity, existence reflected in the mirror of Love (God).
Suddenly, existence manifested, and the blaze of this light illuminated everywhere.”*

The divine names listed in the Koran and lauded by Ibn Arabi (d.1240) and al-Jaziri share the same idea that God’s essence remains entirely simple and without qualification. In contrast, the divine names are relations, the process through which the divine names are relations God is manifested to the created world. In this perspective, despite all existence displaying God’s names and attributes, human beings are shaped as the superior form of existence, possessing qualities such as knowledge, love, and harmonious life with beauty. This approach is expressed in the Sufi literature as “human being was created in the image of God,” which is the best possible form (Ahsan ul taqwin). Ephrem Syrus (d.373), the Syriac mystic, summarized this view with the following statement: “The whole of creation is marked as God’s work, yet the Person is the summit of that work as God’s own image: “According to the greatness of Her beauty She made me.” (Harvey, p.6) Hence, though each part of existence is flattered to be a mirror displaying Eternal Beauty in diverse phases, concerning their existential ability, the human being has manifested the whole divine attributes on the highest echelon.

**“’Alem bi ‘alem ew neseq bû ayîne esmaê Heq
Nûra tecellaya teteq ‘eks û xîyalek sade da”** (Qasida1/18: 28)
*The entire universe became a mirror to the names of Truth (God), and,
The manifested Light was reflected and appeared in its most excellent form.*

The following couple of eloges also reinforces how the Mystic experiences divine competence and beauty in human form.

**Xerqi bûm ez di xema ‘işqê di weqtê seherê bû
Ku tecellayê cemalê li mîsalê beşerê bû** (Terkîb, terci-i bend: 182)
*It was at Dawn; I dived into the sea of love,
The manifestation of Jamal (Beauty of God) was in the form of a Human Being.⁴*

**Bi husna ehzenitteqwîm û zahir sûretê zat î
Nezer dî ‘ellem-el esma’ we batin ‘eynê mir’at î** (Qasida 19/1: 142)
*Oh! Darling! You were created perfectly, and in appearance, you are in the image of the Holy Person
If you think about the insight of the truth, through the verse “Allah taught Adam all the divine names,”
you will recognize that you are the mirror itself.*

Moreover, in the Sufi tradition, the theme of “mirror” is another remarkable feature that shows the relation between God and Being. In this case, the whole creation is a mirror, reflecting and manifesting God’s names and attributes. However, within creation, only humankind is a mirror created with the capacity to reflect all divine names and attributes at the highest level (Doru, 2016: 18, 24). Nevertheless, for mystics, especially Arabi and followers of his teachings called Akbari, God’s glorious attributes are displayed in women rather than men. Therefore, women’s depiction as a mirror of God and God’s attributes by mystics resembles the idea of *imago Dei* in significant ways.

2. THE WOMAN AS A MIRROR OF DIVINE BEAUTY

As previously said, ‘Love and Beauty’ are central tenets of Sufi thought through which the Divine and the whole existence are comprehended, experienced, and explained.

These pillars were also presented in a more metaphysical and sophisticated form by Ibn Arabi, who gave the Islamic Sufi tradition a philosophical component. On the other hand, love and beauty may be traced back to the first Sufi period, which is marked by austerity and piety.

⁴ Here al-Jaziri is consistent with his feminine language, written as “beşerê” instead of “beşerî,” preferring the feminine form of human being which is denoted by “ê” for feminine form while “î” for masculine.

Rabiatu'l Adawiyya (d.801) and Hallaj al Mansur (d.922) are early Sufis who chose love as the mystical path to be united with God. However, unlike their descendants, they expressed their deep enthusiasm to achieve Divine Love without symbolizing it.

On the one hand, it is worth remarking that Rabiatu'l Adawiyya was the first Sufi “who introduced the element of absolute love of God into the strictly ascetic Sufism of the eighth century.” Adamson writes, ‘Alive already in the eighth century, and she played a pivotal role in the evolution of Sufism by introducing a discourse of love and erotic longing for God. She says that the lover seeks a togetherness with the beloved so intense that nothing separates the two. Someone who consummates such an erotic relationship with God has experienced something that cannot be expressed in language. It is like “taste” (dhawq), which became a standard Sufi term for direct contact with God. (Adamson, Chapter 27: 226.)

Rabiatu'l Adawiyya declared her love to his Beloved God with clear and unequivocal words. “.. if I worship You for Your own sake, then withhold not from me Your Eternal Beauty” (Bhatnagar, 2005: 47)

On the other hand, while Hallaj used some common mystical symbols such as wine, chalice, drunkenness, unlike Ibn Arabi and his heir, he never used the woman as a symbol to announce his love. Instead of exclaiming his love behind the metaphorical veil, Hallaj prefers to declare his love of God with a clear voice: “*Raaytu Rabbi bi ayni qalbî Fakultu: men Ente, qale: Ente*” “I saw my Lord with my heart eyes clearly: I asked him: Who are you? He replied: I am You” (*Şarhu Diwanu'l Hallaj*: 177, Quoted from Amani Suleiman Daoud, 2002: 116)

Furthermore, by Ibn Farid, woman and female features became essential metaphors to explain Divine disclosure and manifestation, including divine attributes and names. Ibn'ul Farid (d.1234) is one of the Sufi who asserts that the woman is the most proper mirror for the Divine disclosure:

“In the first creation, before the decree of motherhood, He/She appeared to Adam in the form of Eve. He manifests himself in the most beautiful ways for his lovers.” (Ibnu'l-Farid, 1990: 45)

Subsequently, female symbols became indispensable expressions of mystical experience for Ibn Arabi and his adherents. Although Jaziri overlaps with Ibn Arabi on some primary themes on their theosophical ideas and mystical experiences, he does not refer to Arabi's name or his work in his Diwan. Instead, he references Hallaj, Ibn Farid, Ma'ruf al-Karhi (d.815-20), Saadi Shirazi (d.1291), and a few other mystics with their own unique experiences while on their spiritual journey. It is worth noting that, Hallaj holds a particular place in this list because Jaziri feels himself to be on Hallaj's journey to acquire the spiritual state (maqam) that Hallaj attained or even passed.

Ji enelheq bi lebên le'li xeberdari buwîn

Bi gulaba serê zulfa xwe te Mensûri kirîn (Ghazal 64/8: 384)

We became aware of ene'l-Hak with la'l lips

You made us Mansur on the hook of your zulufs (earlock)

While keeping in mind that Jaziri was following the same path as his Master Hallaj, we can say that a certain way of expressing the experiences in Hallaj is juxtaposed with symbolic and imaginary language in Jaziri. Nevertheless, al-Jaziri would be considered under the definition of Akbarî with the extended purpose of those who “sympathized with and adopted his cosmological and ontological vision” approved by Zargar (Zargar, 2011: 3.) In this regard, what Murata said about Sarafî can also be said about al-Jaziri: “How the Sufi Shaykhs (the gnostics) experience the complete unveiling of God's reality is through women.” (Murata, 1992: 349)

In the works of some mystics who see love and beauty as the primary motivation for Divine manifestation, such as Rumî (d.1273) and Jaziri, who follow the Arabi (Akbari) tradition, feminine elements are emphasized, including a formal language to these feminine aspects, in contrast to the masculine language used in the theistic (Christian, Islam, Judaism) tradition. However, it is important to note that both traditions avoid attributing gender to God.

In this tradition, the woman becomes the preferred metaphor for the mystical experiences of unveiling/revealing the Divine Essence and his Beautiful Names. According to the Ibn Arabi dhat' 'ZAT (Essence) is a feminine word. Given that all other attributes are recognized based on essentiality for Ibn Arabi, "the best form in which God can best be recognized should be the feminine." (Schimmel 1997: 23, 102) Ibn Arabi makes a different counterpart of the divine with the woman symbol. He uses "friendly woman" for truly understanding the divine wisdom, as "beautiful woman" for "Beautiful God's names" while "charming women" for helping to understand the "Divine ideas" (Schimmel: 102)

There is an efficient question against the mystics' use of the female motif to describe divine love that needs to be answered, "Is this a real woman who is depicted in the mystic poems, or is it an imaginary one? As an integral part of this, it is also asked if the love in question is expressed for a real woman? Or is it used to express divine love? It may not be easy for the casual reader to realize that poems about female love have a deeper gnostic meaning. In this case, there are at least two ways of understanding the poet's intention. First, if the poet clearly states what he means, or some part of the poem explains and helps grasp the other parts, hidden meaning appears behind the metaphors.

Ibn Arabi adds an intensive commentary for almost all lines and words to avoid misunderstandings and accusations against him when he wrote his famous love poem "Tarjuman'ul-Ashwaq" for Nizam, a Persian woman who enchanted Ibn Arabi with her extraordinary physical beauty and the highest character and intellectual ability.

"Whenever I mention a name in this book, I always allude to her, and whenever I mourn over an abode, I mean her abode. In these poems, I always signify Divine influences and spiritual revelations and sublime analogies, according to the most excellent way which we (Sufis) follow. . . God forbid those readers of tin's book, and my other poems should think of aught unbecoming to souls that scorn evil and to lofty spirits that are attached to the things of Heaven! Amen!" He also adds that "I have used the erotic style and form of expression because men's souls are enamored of it so that there are many reasons why it should commend itself.] (Ibn Arabi, 1911: 4.) Arabi's words on the commentary of Tarjuman'al Ashwaq as if uttered on behalf of all mystics who use human love in erotic language to describe divine love.

As Ibn Arabi states, female beauty is nothing more than just describing Allah, and it is the same metaphorical usage as Rumî (d.1273) says, "If I said the bride to Him (Allah), do not find fault." (Quoted in the Mathnawi, edited from the Oldest Manuscripts. (R. A. Nicholson 1925; Schimmel: 104)

In a very similar way, it can be claimed that the aim of al-Jaziri, like many mystics with the praise of women, is nothing but admiration and devotion of God. Also, al-Jaziri has included similar expressions in its Divan. He has declared his love for a woman, but as a metaphor for Divine Love in many couplets, odes and ghazals. Depending on these explanations, it will not be difficult to notice that all the poems we have exemplified in this study signify divine love in one of the two ways we mentioned above. The following couplet is just one of the examples in which al-Jaziri clearly expresses his intention.

Wellah ji herdu 'aleman min husnê canan e xered

Lew min ji husna dilberan her sun'ê rehman e xered (Ghazal 86/1: 210)

I swear (by Allah) that my aim for both worlds is only the Beauty of the Beloved (God)

My aim in the beauty of Dilbers is only to observe the sublime art of Most Gracious Allah.

As in this couplet referring to God by Dilber, which can be expressed as a model of physical and character beauty that can tempt people, al-Jaziri addresses God with womanly references frequently. He uses many feminine names or adjectives to refer to God's essence or any Divine Names or illustrations, such as Dilber, Yar, Xanim, Dêmdur, Sîmînber, and Neyşeker. For example, Dilber, which is a syntactical component of two words, "dil(heart)" and "ber/bir(bring/swerve), includes the meaning of extraordinary elegance so that it steals the heart. As if to imply that nobody except God, who also holds the heart of Sufi in his hand, deserves to be fallen in love with.

Moreover, al-Jaziri describes the variety of beauties of a woman with an artistic depiction without missing any part, including the beauty of face, eyes, or highness, and containing some more delicate beauty such as niceness or the shape of the hair. Each beauty corresponds to a spiritual experience related to the beauty of God's essence, names, attributes, or activities for al-Jaziri.

In the upcoming couplet, al-Jaziri recited three names, pointing out his Transcendental Beloved with various aspects of woman beauty and characters worth falling in love with. He wants to show his passion immanent and intensely toward his Beloved by describing with three women names: Dilber, Xanim, and Habib.

Dûredest im bênesîb im dilberim xanim hebîbim

Pur ji dîna te xerîb im rûh û rahet min lîqa ye. (Qasida 16/10: 118)

I am far away; my hand cannot reach you, O you who took away my heart, O my Darling, O my love, (Dilberim, Xanim, Habibim)

I am deprived of seeing you; my soul and comfort are only reaching you.

Aşiq ew e dilber ew e zahir ew e mezher ew e

Rûh û beden gewher ew e d'her şahidek durdane da (Qasida 1/13: 28)

She/He is the Lover and Beloved (Dilber) She/He is Apparent/External and Displayed/disclosed.

She/He is the Soul, the Body, and the Substance in every witnessing beauty like a Pearle.

In the second part of the couplet, the beauty of women becomes a mirror to reflect the beauty of God so that this beauty is nothing other than God's self. Because, despite the usage of the female name (Dilber), the indicated traits characterize a transcendent person. On the other hand, with this statement, Jaziri, like many other parts of Diwan, does not hide his disposition of "Wahdat'ul Wucud," the Unity of Being. A very similar way of depicting God in the Qur'an as "Huwe al-Ewwal, w' al-Akhir, w'al-Zahir, w'al-Batin// He is the Beginning and the End; and He is the Apparent/External and immanent/internal" (Hadid, 57/3) (The first part of Qur'anic verses similarly repeated in the Isaiah 44:6; 48:12 or Revelation 1:8; 1:17 "I am Alpha (the First) and Omega (the Last)" in the Qur'an God's Apparent and Immanent features are added.) In the masculine description of the Qur'an by He (*Huwe*) pronouns which are shaping the attributes also with their masculine form to God, al-Jaziri, prefers depicting God as Dilber (beloved) with feminine description.

Dilberê serdarê xûban ez nizam ageh heye

'Arif e b'halê qulûban 'alim e b'halê me ye (Qasida 17/1: 126)

I wonder if Dilber; the Sultan of the Beauties who knows the secrets of the hearts is aware of our suffering (of the hearts burning with the fire of love)?

Obviously, this couplet was evidence that only God was referred to by the Being who knows the inner hearts, and why Dilber should characterize God as a Sufi lover. The eulogy also refers to the verses of the Qur'an that "indeed God visibly knows the inner of the hearts" (Qur'an, 35/38;5/7) The following eulogy also contains several indications that Dilber alludes to the God figure.

"Ji Wadyê Eymenê dilber nizam enguşteşkir îzhar kir

Ku xweş enwar û berqên ew tecella bûn di Tûrê da" (Qasida 3/25-26: 56)

I do not know if She showed only one finger from the Eyman Valley

Because beautiful lights and flashes were manifested in Tur-i Sina.

Since what appears in the Mountain of Sinai (*Tur-i Sina*) and the Ayman Valley where Moses received divine manifestation, it is not hard to recognize what Jaziri means by Dilber directly refers to the manifestation of the Divine Essence. The Divine revealing wrapped with the metaphor of woman consistently in this case as well.

At the second ghazal, after calling, he called His Beloved God "my Life" (Cana min) my Heart (dilê min), my Houri skilled/model Beauty, and my Queen (Ghazal 2/5: 216.) By dancing with his beloved, the lover attained his mystical aim of ecstasy and unity with his Divine Being. (G2/6:216). This is the final step that reveals his Sufi track as "Wahdat'ul Wucud" (Unity of Being), which is also exclaimed on the metaphor of love for the woman.

Bade mi noşî ji dest çûme ji xwo mame mest

Qitre bi behrê giha behri bi ‘eynî xwo ma (Ghazal 2/9: 216)

*I was enchanted and passed out, took her hand wine, and drank it.
The drop reached the sea, yet sea remained intact.*

He stated his way of experiencing the Unity of Being with clear voice in some other couplet like the one below:

Wehdetî mutleq Mela nûr e di qelban cela

Zori di vê mes’elê ehlê dilan şubhe ma (Ghazal 2/12: 218)

*The Absolute Union is a light manifest in hearts Mela,
Most of the people of the heart were still in doubt about this.*

Undoubtedly, commenting on those mystical symbols and metaphors shared with similar meanings and interpretations in classical (Love) poetry and mystical literature would help figuring out the hidden meaning behind the mystical experience and its complex terms, such as wine alluding to divine wisdom and love. The Sufi takes this wine (wisdom) from the hand of the beloved herself; God bestows wisdom/truth to the heart of the mystic as He/She was manifested to Moses on Mount Sinai or revealed to any prophet. The next ode clarifies how Jaziri linked every part of imaginary language to the mystical experience and the situation through spiritual progress.

Şahidê qudsînîşan husn e ji remza ezel

Da me bi destê surê camê meya lem yezel (Ghazal 54/1: 363)

*Beloved, whose Beauty is based on the eternal vestige, witnessing of holy sign
She filled the glass with eternal wine and presented it to us with her charming hand*

Thereafter, Beloved, described by eternal ensign/vestige, this Beauty would be a dominant Name of God, which shaped al-Jaziri’s mystical transformation. In Akbarî tradition each mystic has a prominent and governing name in their mystical improvement. On the other hand, Beloved would be divine Essence itself or any mystical master (pir) followed by Jaziri, who has a connection to the Eternal Being and can share his wisdom with the mystic.

Similarly, al-Jaziri symbolized the different beauty of the woman and the parts of the body with divine manifestations and particular mystical experiences, like “red lips,” which introduces the source of wisdom and the way of achieving intuitional mystical knowledge:

Bê lebê le’lî Mela min ji meya alî çî hez

Suhbeta tê nebitin Yari bi her hali çî hez. (Ghazal 44/1: 334)

*“O Mela, without la’l (vermeil red) lips, wine has no taste.
Nor conversation has any taste when there is not the comrade to participate.”*

Vermeil lips symbolize Divine revelation, mystic grasp in an intuitional way, which is not achievable by reason alone; it would be comprehension with the heart. This picture of inspiration is represented by a wine glass submitted to the lover by the hand of the beloved. Therefore, it is the wine of the divine knowledge coming by divine revelation descending to the heart of the mystic.

In the whole of ghazal, Jaziri determines that his final target is to achieve this divine wine by the hand of the Beloved. Disguising his mystical aim by an allegorical veil, al-

Jaziri refers to the experience of the divine reality with the highest rank, union with God. The following parts of the ghazal reinforce this ambition: “No conversation savors if there is not a part of its beloved.” Furthermore, the aspiration of pouring the wine by Beloved hand Herself, enhances the same mystical purpose to achieve the Divine experiences on the highest rank. Thus far, as we have seen, each word is used in classical literature to feature lover and beloved and their relationship, transferred to the Sufi literature with Divine senses and dimensions.

Qedehek bade bi destê xwe li qelbê me birêj

'Afliqê soxîte bê ateşê seyyali çî hez

Pour a glass of wine into our hearts with your own hands

When there is no flowing fire, there is no taste for the love of hurting the heart. (Ghazal 44/2: 334)

Flowing fire is also used for wine in classical literature and is adjusted to divine wisdom and divine love in Sufi Classical poetry.

Coming ghazal denotes the source of wisdom and divine enlightenment by the metaphor of "la'l (vermeillips.)"

Durrê nasufte dibêjim ji lebê le'li Mela

Ger rewanbexfli nebit nezmê ker û lali çî kit (Ghazal 44/8: 334)

"I pour raw pearls from the La'l lips, Mela

If there is no One to blow the soul into it, the mute and deaf verses have no taste."

In both ghazals, "the vermeil lips" refer to the divine revelation and intuition achieved in the ascetic state (hal) and in the highest position (maqam), which is required to achieve directly from God.

Ew nazika nisbet gulê camek ji Kewser da Melê

Mest im ji ber qalûbelê hetta bi roja mehşerê

As delicate as the Rose, the Beloved, offered a glass of Kewser⁵ to Mela,

From "Qalû Bela" to the doomsday, I was enchanted/delighted and drunk with it.

In the analysis of this ode, being gentle implies the lover's compassion and affection towards her Beloved. The rose analogy also conveys that, like the nightingale, the lover is ready to sacrifice his life. "Qalû Bela" refers to the beginning of the human creation, which was a part of the eternal soul and commitment an agreement with their Creature. Doomsday is the end of life, the soul that keeps its promise.

Remarkably, each mystic has a subjective experience inspired by a specific language. This language is creative and transformative power in God-shaped revelation onto the Mystic's heart for a mystic. In al-Jaziri, this language is in the Kurmanji dialect of Kurdish. As Sengul pointed out, "it is Allah Himself who speaks in Kurdish through inspiration in Mela's language. In other words, Allah also speaks in Kurdish by inspiring the heart" (Şengul, 2016: 191) From the mystical point of view, this divinized language also became a mirror that resembled all these esoteric subjective experiences, and divine meanings descended on the mystic heart. As a sample, one of the ghazals shows us how the beauty of a woman would be pictured in the Kurdish language with its extensional mystical implications.

Sîmînbera neyflekerê ew horîya nisbet perê

Bejna Şîrîn dêmîzerê bo ji gulab û mawerê

Bo mawer û şîrînlebê wê xûb û nûrîn xebxebê

Bedra di burca 'eqrebê kengê ji ber perdê derê

Bedra ji qudret lê du nûn ew qatila eswed'uyûn

Pur rakirin wê qetl û xûn 'alem perêht yexmakerê (Qasida 20/24-25)

The one who is silver-breasted, sugarcane, with fairy and houri beauty

O! sweet-figured, golden-faced, rosewater-scented beauty

O! beautiful lover with rose-water scent,

O! with sweet lips and a luminous neck

O! moon in the scorpion sign, when will you drop the curtain?

Especially the last part of the eulogy (qasida) reveals the meaning behind these metaphors in which female beauty combines high-level allegories. The end of the qasida (20/33) explains with no doubts what al-Jaziri implies by this depiction of the splendor of woman pictured as the silver breast of Dilber.

⁵ Kewser is a river believed to be in the paradise of Eden; It's holy water.

As stated above, the distinctive peculiarity of Jaziri's Diwan is that it has cohesively proceeded a feminine language through the whole of the Diwan. Though the central concept is God, who is the aim of Sufi to unite with, any indirect explanation related to the primary purpose, including physical nature, social, political, moral, or even some historical events, settle in the same linguistic shape and wrapped with metaphorical elucidation/explication.

For example, in the coming ode about some historical event, the invasion of the Kurds' territory, in the mystical interpretation, refers to the hardness and obstacles that Sufi faced in their spiritual travel toward God.

Rûm û 'Ecem ji her teref ceng û suwas e wan bi xef

Hindî û Zengî sef bi sef hatine ber lîwayê zulf (Ghazal 45/7: 336)

The armies of Rum and Acem [Turks and Persians] are everywhere engaged in secret battle, While Indians and Zengis are gathered in ranks under the banner of Zulf [hair].

The literal meaning of zulf is hair, but more than that, it is hair that is a much more beautiful style of hair in the eyes of the lover. On the one hand, the first meaning of zulf is used with the literal or surface meaning. On the other hand, the second semantic layer has a symbolic meaning: the hair is a kind of obstacle that does not allow the lover a glimpse of the beloved's face. Finally, there is still a third layer of meaning which in Sufi literature, "zulf" means all plurality named masiwa, which refers to everything except for God- that is to say, everything which is transient, everything which perishes, everything which prevents the lover from reaching his true goal that is God. Therefore, each feature related to the woman's beauty described divine revelation, manifestation, mercy, or a different situation and position of Sufism in Sufi progress.

Herkes seherê talibê tiştek bi çimen hat

Hin sosin û hin sunbul û hin zulfê duta girt (Qasida 7/8: 74)

Everyone came to the garden in the morning to get something

Some picked lilies, some hyacinths, and some got earlocks divided into two

In this eulogy (by picking up the lily, hyacinths, or hold the earlock of the beloved) as Doski and Turan commented (Doski: 2019, 11-12; Turan, 2012: 28), al-Jazari alludes to the different mystical states achieved by numerous Sufis and their various stations of experiences in the way of spiritual progress.

The relationship between the lover and the loved one does not always go well in the desired way. Indeed, it is not easily obtained at all. This theme, widely used in classical literature, comes to the fore in Sufi literature associated with divine love. The suffering of the Sufi and the difficulties he faced in attaining Divine love and achieving Divine unity is a complementary part of Sufi poems. Those themes are also processed through metaphors of women's treatment and habitus. These are almost everything that prevents the lover from seeing his lover's face, the lover's disdain, turning away from the lover, and everything becomes a veil to see the lover's face. All these themes transferred in the early ages of classical literature to the Sufi poetries. We encountered all themes in the Diwan with intense and varied metaphorical expressions. The exclusive metaphor Mela spread out through the Diwan conveys the main obstacle to achieving the lover and seeing her face behind the hair as the veil of Beauty (Dilber) concerning masiwa, which is represented all temporary existence that prevent people from reaching God; however, attract the hearts at the same time.

While the "beauty spot" on the lover's face represents divine unity, the hair symbolizes multiplicity. "Zulf" is a symbol that al-Jaziri uses the most to convey all plurality of existence. In various meanings, it symbolized plurality of obstacles that banned Sufi from achieving Union with the Absolute Being by adding 238 times in his poems. (Hamin Ahmad, 2017:16-22; Seher, 2017: 145-149)

The following couplet exemplifies the variety of senses implied by zuluf in Diwan.

Zor û feqîr û muhtela zahid û softî û Mela,

Kuştine ew bi sed bela kes nekevit belayê zulf (Ghazal 45/10: 336)

Rich or poor; strong or weak; ascetic, pious or mullah

Killed them with a hundred troubles, Oh! Let no anyone get in trouble of zulfs

Although it is spread throughout the diwan, Qasidas 16 and 17 deal more intensely with the mystic's pain, suffering, and difficulties on the path of love and reaching the beloved, this theme, like others, is expressed through adoration for women and the use of feminine language.

Contrary to the metaphorical language Jaziri uses intensely, the couplets that follow describe the difference between mundane love and divine love by comparing its difficulties.

Hubbê cismanî du roj in ger çi dil pirr pê disojin

Xef ceger peykan dinojin mislê neqflê bêbeqa ye (Qasida 16/22: 120)

*Bodily love only lasts a day or two even though it hurt the lover's heart,
Despite the reality that the arrows have reached the liver, it is like embroidery that will be shortly erased.*

Herkesê muhbet ji rûh e mubtela'y nûra Subûh e

Wî di dil da sed curûh e cezbe û lerzîn û ta ye (Qasida 16/23: 120)

*A person whose love comes from the spirit was in love with pure morning light.
There are hundreds of wounds, temptations, tremors, and fevers in his heart.*

The following couplet emphasizes that the Sufi's reunion with the holy lover is incomparably arduous compared to the difficulties experienced in the mythical human love stories.

Bi zehrê xwo'y şerîf xwendim ku xizmetkarê dêrîn î

Te pur cewr û cefa dîne d'sulûk û se'y û cehdê da (Qasida 3/30: 56)

*She/He called this old servant to her/his side with her/his charming words.
On your itinerary treatise (Sulûk), he told me, you have suffered a lot, worked hard, and struggled.*

Whatever object God is manifested in, and how he manifests, Jaziri proclaims that He is the only one worshiped and only object of love.

Heya bînahîya çehvan but û 'uzza û latê min

Tu wî pêşber sucûda min sehergahan di xelwê da (Qasida 3/35: 56)

*O the light of my eyes; you're my idol, my Uzzah, and my Lat.
On my morning seclusion, you are the qibla of my sujud*

CONCLUSION

Love and beauty are some primary concepts of the Sufi Experience. For this reason, Sufis express this love experience in a poetic language, and Ibn Arabi has explicitly stated this experience through the metaphor of women. Mulla al-Jaziri, who stated his divine manifestation in his masterpiece Diwan in the Kurdish language, is one of them, and he explained his experience through feminine metaphors. When analyzing his ghazals, the most prominent images include the woman's facial beauty, eyes, lips, hair, voice, and stature. Each of these properties is explained as objects manifesting different attributes of God.

In his Diwan, al-Jaziri, following the Mystic tradition of Love and Beauty, expresses almost all parts of mystical experiences in the imagination of the woman's beauty. Furthermore, throughout the paper, we aimed to discuss the mystical/Sufi approaches in Diwan of al-Jaziri, which directly address the themes of women, love, and beauty as a mystical experience in explaining the divine. This explanation extended from the beginning of creation to the centralized role of human beings and the heart of mystics. All operate as mirrors for divine disclosure with various stages depending on their ability to explain the "human in the image of God." Related to Love and Beauty, which are the essential Divine features that cause God to create creatures, the woman is the most appropriate mirror to reflect all magnificent divine attributes on the highest level.

BIBLIYOGRAPHY

- Adamson, P. *Philosophy in the Islamic World*. Vol. 3/17. 2016.
- Afnani, M. *Unraveling the Mystery of The Hidden Treasure: The Origin and Development of a Hadith Qudsi and Its Application in Sufi Doctrine*. The University of California, 2011.
- Akçınar, S. *Melayê Cizîrî Dîwan'ında Zülûf Sembolünün Tahlili. Mukaddime*. 8/3 (2017). 133-152.
- Al-Jaziri, M. A. *Dîwan*. Nûbihar, 2011.
- Bhatnagar, R. S. R. S. *Mystical Vision and Thought in Medieval Sufism*. The Edwin Mellen Press, 2005.
- Daoud, A. S. *Al-Osloubiyya wa'l Sufiyyah: Dirase fî şî'r Al-Huseyin ibn Mansur al-Hallac*. Dar'ul Macdalawî, 2002.
- Doru, N. *Melayê Cizîrî: Hakikat ve Mecaz Arasında Bir Sûfî'nin Portresi*. Nûbihar, 2016.
- Doski, T. I. *Şerhu Divaniş-Şeyh el-Cezerî*, 2019.
- Hamin, A. *Zuluf we delaletekani Le Şî'rî Melayê Cizîrî da*. Nûbihar Akademi. 8/4 (2017), 16-22.
- Harvey, S. A. *Embodiment in Time and Eternity: A Syriac Perspective. Theology and Sexuality: Classic and Contemporary Readings*. Eugene F. Rogers, jr. (ed). Blackwell Publishers, 2002.
- Ibn Arabi, M. *Tarjuman'ul-Ashwaq*. Hoyal Asiatic Society, 1911.
- Ibnu'l-Farid, S.O. *Dîwan*. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990.
- Kılıç, M. E. *Sûfî ve Şiir*. İnsan Yayınları, 2009.
- Murata, S. *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought*. State University of New York Press, 1992.
- Schimmel, A.M. *My Soul is a Woman*. Susan H. Ray (trs.). Continuum, 1997.
- Şakiri, M.A. *Diwan'ul Zhakharu'l A'laq Şarhu Tarjuman'ul Ashwaq*. Ein Li Dirasat wa'l Buhusu'l İnsaniyyah wa'l İjtimaiyyah, 1995.
- Şengül, S. "Melayê Cizîrî ve Diwan Okuma Geleneği". *Folklor/edebiyat*. 22/86 (2016/2), 181-202.
- Turan, A. *Melayê Cizîrî: Dîvanı ve Şerhî*. Nûbihar, 2012.
- Zargar, C.A. *Sufi Aesthetics Beauty, Love, and the Human Form in the Writings of Ibn'Arabi and 'Iraqi*. The University of South Carolina Press, 2011.

THE CHANGING STRUCTURE OF THE TRIBE IN THE PROCESS OF URBANIZATION

Mehmet TAN

Siirt University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Sociology,
mehmet.tan@siirt.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0003-0398-9961>

Muhammet FIRAT

Fırat University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Sociology,
muhammetfirat@firat.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-2447-1427>

Article Types / Makale Türü:

Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 04/02/2022

Accepted / Kabul Tarihi: 06/03/2022

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1068037>

THE CHANGING STRUCTURE OF THE TRIBE IN THE PROCESS OF URBANIZATION

ABSTRACT

The study deals with the changes faced by the tribes in the urbanization process. The city stands out as a place where modern life manifests. The tribe, on the other hand, is known to be an organizational form in which traditionalism and the sense of community is dominant. While the urban individual has an individual vision of the world, the individual in the tribal culture adopts a more collectivist attitude. In this sense, when compared to tribal relations, urban relations are a more superficial and not intimate. Basically, the tribe and the city refer to very different structures. The city structure and texture are unique to itself and the forms of social relations it dresses itself are therefore different from rural forms. Tribal structures are also very different from urban practices thereby causes conflict and difficulties for the individual. At this point, some adaptation problems arise because the tribe members strive to maintain a collectivist relationship. In addition, while there is no authority other than law in the city, a tribal individual needs to obey the tribal leader. As seen, the cities do not conform to the lifestyles of the tribesmen, forcing them to change. But not limited to this alone, this paradox ultimately results in the heterogeneity of the cities, leading to question the current issue of traditional tribal organizations in modern cities. Thus, the last word is that despite the rural areas that tribal background remains strong, the urban tribe has changed with the urbanization process.

Keywords: Tribe, City, Urbanization, Modernization, Changing

INTRODUCTION

Tribe¹ is a social division in a traditional society consisting of people linked by social, economic, political or blood ties, typically having an admitted leader. It has a communal identity based on the hierarchical structure. At the top of this hierarchy, it's a tribal chief or chieftain, called also *agalik*. Agalık is significant to both tribal continuity and tribal sovereignty. This organization especially applies best to more traditional societies, where the hierarchy in the organization is predominantly a hierarchy of authority, but not a hierarchy of competence.

Various causes, such as modernization, urbanization and accordingly individualization are estimated to bring pervasive changes for the traditional structures, one of which is *agalik* institution. Especially, the conformism of modern life, the possibilities of urban life and finally increasing individualism have shaken greatly this institution. They have had all detrimental effect on traditional authority, as a consequence contributing to decrease the attachment and adherence of tribal members for their tribe.

Most tribal structures, i.e. clans or tribes, dominate the east and southeast regions in Turkey. Many Turkmen, Yoruk and Kurdish tribes are also scattered across different regions. These tribal structures seem to resist urbanization because urbanization actually motivates them to keep a rural base. But if the length of stay in the city and preference for urban living increases, this may lead to decreased attachment for their tribes.

Rural communities in Turkey are characterized by having strong family, kinship and tribal ties, and a deeply rooted traditions. Strong ties and solidarity lead the individuals' obedience to tradition and the community leader to maturity. According to Güngör Ergan (2020, 67), this manifest itself in the dominant position of public life. But nevertheless there has been a gradual loosening of the bonds of a tribal loyalty, especially in urban areas. Industrialization and urbanization are primary reasons for the deteriorating of the tribal structures. In addition, schooling and politicization are also key drivers that very much matters for this. But this does not mean that the phenomenon of tribe or the individual's consciousness of belonging to a group completely disappear. A person who belongs to any tribe and lives in metropolitan cities, such as Istanbul, Ankara and Izmir, for example, may introduce himself as "I am the descendant of this tribe" (Güngör Ergan, 2020, 82). As is seen from this example, people living in cities do not lose totally their tribal identity.

The current study is designed around a theoretical framework. In the conceptual framework, those fundamental issues are dealt with: the conceptual definition of tribe, the tribal leadership in the context of authority, and the impact of urbanization on the tribal structure.

1. TRIBE AND TRIBAL STRUCTURE

People live in a community because it offers them a huge variety of opportunities. Among these are the feelings of solidarity and togetherness, which cannot be accomplished by the individual himself. Uluç (2010, 39) in this respect points to the ties in the tribal structures that bind the members together as one. According to Uluç, this is achieved by the collective consciousness that leads to overcoming happy and unhappy times together.

A closer look at the sociology literature in Turkey reveals that a great many researchers have conducted researches on tribal structures. Ziya Gökalp is also among the leading figures of sociology discipline who has written scientific articles on the issue, e.g. "Sociological Studies about Kurdish Tribes" (Gökalp, 2007, 26). The article has prescribed the basic characteristics to be followed in the specification of tribes as follows: Tribes are like groups that are connected with each other. But these groups get the name 'political family communities' because they look like a family on the one hand and a political organization on the other. These groups are usually based on a genuine or imaginary relationship. There are 'blood revenge solidarity' and 'war solidarity' among them. In the light of this definition, it is clear that the tribe involves a

¹ The concept of tribe can be used interchangeably with the concept of "Aşiret". It refers to a social organization in Turkey especially known for its cultural characteristics.

spirit of solidarity, and this solidarity is based more on blood kinship. The blood and kinship ties therefore play a major role in tribal structures.

Heckmann (2006, 135) considers the tribe, on the other hand, as the sum of the people belonging to different families and parts of the tribe. With respect to the fact that it is based on blood ties, this refers to sharing or being descendants of the same ancestors. Beşikçi (1992) also thinks the same way. According to him, a tribe is a hierarchical blood kinship-based nomadic society who believe that they share the same the same ancestors, speak the same language or dialect, and have the same traditions or common cultural characteristics. At the bottom of this hierarchy, it is the family. After the family, the clan comes in the tribal hierarchy. Beşikçi's tribe definition, however, is not fully-fledged because his studies are limited only to the Kurdish tribes.

Besides blood kinship ties, Beşikçi also put a great emphasize on partnership in tribal structures. This partnership is based on characteristics such as ancestry, language, tradition and culture. For him, even if you do not share the same ancestor, the belief that you come from a common ancestor is also enough to feel yourself as a part of tribal structure. Another definition has been put forward by Bruinessen (2011, 82). Bruinessen's definition demonstrates a very elaborate perception of Kurdish tribal structure. According to him, Kurdish tribe is a social-political organization that have real or hypothetical kinship ties, and partly an absolute right to rule their own territories. Tapper (2004, 10), on the other hand, defines the tribe as "a typical common social organization model that is based on brotherhood, and follows the patrilineal line of descent. For Tapper, this type of organization is most common in the traditional or primitive societies except the West. The details may vary, but the definitions all share common grounds. Above all is blood and kinship ties. The blood and kinship ties are building blocks of tribal structure. But this tie does not have to be real. The belief that you all share the same ancestor is also enough to be recognized as a part of tribal structure.

Tribal structures, such as lineages (families), clans), phratries (tribes), moieties (divisions) can be effectively used to address the many challenges that arise in the societies. For Haviland (2002, 313), the main roles they play are: the preservation of the resources that cannot be shared without harm; fulfilling tasks that require so much labor that families cannot afford on their own; requesting support and protection from another group in case you need any help, etc. Beside these, there is also the good that is linked to the common value or ideal. It promotes solidarity of members towards each other, and this solidarity sets up itself based on sharing the same ancestor. In this regard, Ibn Khaldun (2004, 170-171) also emphasizes kinship ties to build the solidarity, i.e. social cohesion, in a community. He believes that kinship is the most fundamental basis of social cohesion. Whenever there would arise any threat or difficulty to any kinship based group, they would protect their social bond in whatever ways. Therefore, this feeling is a strong association that hold group members closely bound. Only with the spirited of group feeling, it becomes possible to live in the sahara and badiyas. But the spirit of group feeling or asabiyyah does not necessarily arise from the blood ties, but have a common view of sharing the same ancestor.

Tribe on the one hand possesses kinship provided by Asabiyyah, and on the other hand bolster a power as representative of society. Kurdish tribes actually give us a clear picture of this situation. For example, Bruinessen (1999, 17) asserts that nomadic and semi-nomadic tribes have a privilege to represent Kurdish society both militarily and politically because tribal bonds play an important role in Kurds' lives. Therefore, tribes have exercised control over the rooted peasant communities with non-tribal origins. But not every Kurd is with a tribal origin. There are also non-tribal Kurds.

The tribes have priority rights to own the lands they have traditionally used for centuries. For this reason, they have to come up with a way to protect their lands from the insults of others or rival tribes. But this in turn lead to disputes and conflicts between tribes. However, these conflicts and disputes do not deteriorate tribal structure. On the contrary, they seem to act as social glue that bind the tribal members together as one (Bruinessen, 2019, 35).

2. TRIBAL MANAGEMENT FRAMEWORK: AGHA/CHIEFTAIN/LEADER

“Agha” is one of the concepts that comes to mind when we think of the word ‘tribe’. This word is actually associated with greatness, leadership and authoritarian. For Karadeniz (2012, 29-30), this term has long been used and still used to some extent as a respectful form of address and reference. In societies where the elderly is thought to occupy a better position, it has rather a symbolic meaning. But it became more formal title in the Ottomans, given to high rank officers. Today, this concept does not donate only tribal leadership, but its coverage includes big landowners, e.g. landowners in Çukurova. Apart from this word, the word chieftain is also used to denote the head of the tribe. Chieftain is originated from Arabic meaning “leader, head, president”. These two words actually are synonymous, and can therefore be used interchangeably. They all mean “leadership”, but the only difference is that agha is more specific word than the word chieftain.

The tribal chieftaincy has a huge impact on the lives of tribal members. Therefore, the traditional role that it plays in the tribal structure should not be underestimated. For example, he represents and protects the community, resolve disputes, develop trust and shows respect for all tribe members, and solves problems in practical life as well as bureaucratic ones (Parin, 2019, 91). In light of its importance to tribal structure, this is actually not surprising, as well as the fact that today the tribal leaders are prominent figures who play key roles in the politic and bureaucratic systems and institutions.

An important feature of the tribal leader is that he should have the inherent power or ability to govern all matters involving tribe members, and be descendant of lineages with common ancestry. As a rule, the most powerful member or clan would be referred to as leader (Bruinessen, 2011, 130). Even if the tribe is composed of clans with common ancestry, there are more powerful and closely connected assabiyahs (groups) within that community. In this sense, access to political power is traditionally through superiority. Superiority is the major element that is accompanied by group feeling, and likewise, leadership exists only with superiority. Leadership may change hands between the clans, but again this will be based on superiority (İbni Haldun, 2004, 176). Apart from this, another important necessity is royalty and possessing very well-established history. As long as the ruling family possesses very well-established history and enjoys the supports of other family members, the rule of their leadership would strengthen.

The traditional tribal structures are ruled by strong families, as has been noted before. According to Barth (2001), the most important feature of tribal leadership as prestige. The strong of the leadership is proportional to the prestige of the leader and his family. Besides, the following essential qualities of leadership are also important: androcentrism -the preference for the masculine over the feminine- and nobility, i.e. being a member of privileged upper class. Milingen (1998, 171), on the other hand, sees the authority as a key component of the leadership. He defines the hegemonic power of tribal leaders as follows: “The tribal leader is a strict despot. His authority has no limits. He can make someone he likes rich, punish someone he is angry with, even decide to put on death if he gets very angry”. From this definition, it is not difficult to deduce that an authoritarian personality does not hesitate to use force to keep the union together. The good reputation of the leader in terms of authority thus decidedly influences the unity and security of the tribe.

It is evident that the tribe is a hierarchical social organization in which formal leadership is monopolized by the tribal leadership. Mendras (2008, 569) at this point introduces different leadership models, e.g. “authoritarian”, “democratic” and “liberal” leaderships. The tribal leadership is best suited to the authoritarian leadership model. Given that authority serves as glue that bind the members together, thus ensuring the continuation of tribe, it is the most important groundwork of tribal leadership.

3. URBAN STRUCTURE

Marx and Weber, prominent classical sociologists, have tried to explain what was happening with the shift to industrialization. Both theoreticians consider society to be an economically, politically and culturally integrated system. But the main difference between them lies in the fact that Marx sees economics as a main driver that very much matters in class division, while Weber argues that cultural and political factors are

determinants of individual behavior and social classes or social history. For Marks, social stratification is mainly classified by production. In the early period of capitalism, this production was based on the struggle between rural and urban production powers. But for Weber, bureaucratization brought a greater level of social control. As societies plunged ahead on their own, this paved the way to shift from feudalism to the independent settlements and finally autonomous local governments (Kurtuluş, 2010, 179). As seen from these expressions, economics has profound effects and sets in motion important political and cultural formations. And all economical, cultural and political developments have profoundly influenced the growth of the modern cities.

The Chicago School is among the first who focused on human behavior shaped by social structures and physical environmental factors, rather than genetic or personal traits. Members of the school believed that the surrounding community inhabits is a major contributing factor in shaping the individual's behavior (Tatlidil, 2003, 331). Two bedrock assumptions of the Chicago School are the concepts of 'urban ecology' and 'urbanism'. The first is proposed by the school itself, and the second by Wirth. These concepts postulate that cities are not likely to succeed without advantageous characteristics of the environment. For example, cities in modern societies are usually formed on banks of rivers, fertile plains, or at the crossroads of important trade and railways (Giddens, 2012, 945). Besides, the conjunctural residential areas are also effective through this process. Cities formed on cyclical residential areas naturally develop at a rapid pace, thus raising awareness for the support of urbanism.

Urbanism is a concept in which inherits all the characters connected to the urbanization. Wirth argues that as the greater mobility tends to weaken ties to the community, urban dwellers live close together but without intimate relations. For Wirth, this is the most important feature that is unique to urban areas. Another important feature of urban life is competition among the dwellers. As urban people become more individualistic, self-centered and selfish, this leads to the attitude towards competition. But some small communities in the urban society may have different characteristics. For example, immigrants consider maintaining to tradition as an obligation. So, their relations with each other is intimate, as compared to non-immigrants. But the integration of immigrants in the cities leads to adaptation challenges, especially for new comers, thus deteriorating and weakening their ties to the society (Giddens, 2012, 948-949). But unlike new-comers, old-timer residents do not face those challenges throughout this process, and see urbanism as a way of life.

Urban life transforms the spatial and social hierarchies in the society due to the fact that people with different ethnics, religions, cultural backgrounds, social status live together. Therefore, people often engage in discrimination toward others who are different from them. But not limited to this alone, it also leads to a collective culture of life. The city as a cross-sectional construct integrates relation between sociality, culture and identity (Aytaç, 2020, 15). Looking at these unique features of the city makes it clear that the city is composed of highly heterogeneous components. This heterogeneity stems from the differences in the economic, social and cultural structure of the city. But this heterogeneity is not necessarily useful since it may cause a number of risks. At this point, individuals develop strategies in a bid to overcome those challenges. Among these is the strategy of 'civil inattention'. Civil inattention refers to the situation of knowing the "other", but ignoring it. Actually, Goffman (2015, 85) coined the term to denote the practice of acknowledging others with whom we live in close proximity, all the while showing indifference. According to Goffman, this type of behavior is inappropriate as they constitute others as objects that is not worthy of at all.

As seen, when compared to rural life, urban life is associated with more inattentive behaviors. Social relations in the city often result in greater indifference and disconnectedness (Bauman, 2016, 81). This in turn leads to alienation and loosening the values the individual attached, according to Simmel. Simmel further adds that money becomes an impersonal and objectified measure of value in modern societies. Simmel's sociology especially emphasizes the fact that money has both pros and cons. That is, individual freedom is expanded greatly, but it alienates one from society and from objects, thus producing some problems of characterless, indifference and alienation, etc. (Frisby, 2012, 134). Besides this, money also socializes human beings into objects. It produces universal alienation, which is viewed as in terms of distance, indif-

ference and detachment, the very terms that specify the stranger (Simmel, 2014, 336-337). Thus, urban life under capitalism alienates the individual, and disrupts friendship ties. So, the result is more deficits in the quality of interpersonal relations.

4. THE IMPACT OF URBANIZATION ON TRIBES

The major causes of dissolution in rural areas and urbanization are: population growth, economic problems, industrialization, mechanization of agriculture, education, health and social problems, as well as the growth of communication and transportation networks. The shift from agricultural society to industrial society has had a huge impact on the economic growth of the cities (Şengül ve Ersoy, 2000, 161-171). So, the result is rising migration to the cities. But this brings with it risks for the migrants, as well, e.g. housing, health, education, etc. In Turkey, the situation is also the same with the Kurdish tribesmen.

In the pre-modern era, Kurds were the non-capitalist societies, i.e., tribal, semi-feudal principalities or emirates. The emirates have taken supratidal form, exercising significant control over the weaker communities, i.e. tribes and non-tribal people, and were mostly under the domination of strong Kurdish tribal dynasties (Eppel, 2019, 37).

As has been already stated, tribal groups play an important role in shaping socio-political framework of the geography they inhabit. Here, the concept of tribe denotes a spirit of solidarity, and this is based more on blood kinship. Traditionally this kinship based tribal structures also have been a vital presence among Kurds. Because Kurdish tribes inhabit in the same geography, believe in the same God, and tribal leadership is monopolized mostly by the tribal leadership sheikhs, agha or mullah (Maisel, 2018, 83). On the contrary, the assortment of immigrant populations demotes cities as cultural melting points. Therefore, aforementioned practices, such as following the tribal leader, expressing commitment to religious value are not compatible with urban practices. As such, tensions arise between the modern and traditional practices. In Turkey, the situation is again the same with the tribes in the Eastern and Southeastern regions.

Kurdish tribes' migration experiences in East and Southeast Anatolia after 1970's in Turkey were mainly led by the regional and ethnical factors. Besides significant benefits and enrichment, these migrations bring with it tribal specific features. Urbanism at this point has led to the emergence of a new form of tribal structure that is fundamentally different from the traditional tribal form (Aytaç, 2018, 15-16). Hence, a new form of culture, i.e. urban culture, comes into the existence. But this culture is more based on pluralistic views and understandings in terms of exploiting potentials of the city, rather than individual and selfish perspectives that ignores tribal values (Mutlu, 2020: 48). For this reason, it becomes a current issue for tribesmen to preserve and enhance their traditional values throughout this process. But again not limited to this alone, the individual is the other sufferer, apart from the community. Because urbanization leads to create a sense of belonging for the individual himself.

At the heart of the urban identity formation, there may be a dialectical relation between the old and new identities. The citizenship is now inevitable part of our society, so there is more need to underline the value of citizenship. But people's old identities, i.e., traditional tribal past, can return to disrupt this new identity. In this regard, phenomena like ghettoization -locating away from urban community- are actually practices to retain the old identity. Because tribalism again serves as social glue that binds the tribesmen together, giving the members benefits for adapting to urban life (Özden and Salur, 2014, 60). Thus, it becomes easier for tribesmen to overcome the challenges of urbanization given it, such as housing, health, education, etc.

The mechanical bureaucratic organizations are instrumental in pushing the cities to become more actively involved in governing the social relations as well as the tribal relations. Therefore, the problems of self-centeredness, indifferentness and alienation, etc. are most pronounced in the cities and are mainly exacerbated by mechanical bureaucratic organizations. Thus, social relations in the city are characterized by a low degree of integration or common values and a high degree of isolation (Aytaç, 2020, 34). The tribal structures in this regard refers to an organization based on kinship, thus ensuring solidarity, social cohesion

and altruism. This is why very often tribal individuals, who are the most difficult to replace in the community, act on to create high levels of social capital through his tribal communities. Looking at the characteristics possessed by both a tribal individual and an urban individual, this paradox is clearly evident.

When compared with tribal individual, urban individual is only able to create lower degree of social capital, and this capital arises from mostly family and friend groups s/he interacts. But except for the level of two relation types, the quality of these relation also differs. Tribal individual builds strong relations with his/her tribal community, due to the fact that this type of relations is mostly based on kinship, while urban relations are surface levels and weak-tie relations.

As mentioned earlier, urbanization and modernization bring pervasive changes for the traditional structures. These changes have been noted in the structures of both urban and rural areas. Rural areas in this respect are more fertile lands for sustaining tradition than urban areas. But tribesmen somehow strive to maintain kinship and share culture in the city. But these efforts often result in becoming more urbanized. According to Jabar (2013), especially the new tribes are more keen on to adopt the urban practices because they have any more agricultural-based economy and regional community in the city. In addition, new tribal leaders are now members of self-employed and educated middle-class people.

There is too much differences between the tribe in the city and in the countryside to conclude that each type of social relations and social solidarities are dissimilar. The most important difference between them lies in the fact that the formal and bureaucratic structure of the city inevitably lead to the formal and surface levels relations for urban tribal structures. Actually, this is not surprising as the high numbers of tribal migrants are drawn to the cities in search of exploiting urban potentials. But one advantage may be that they are now playing highly active role in the urban community.

The city plays a vastly greater role in shaping the character of modern society. But this does not mean that they are wholly present. In the cities, it becomes more difficult for the individual to preserve the autonomy and individuality against the historical heritage, social forces and culture. As the city orders so much of consciousness on the part of individual, this gives way to personal freedom. But this freedom is not cheap. According to Eskin (2016, 38), you have to pay the price of it, and the most expensive price is the difficulty of formation of new identity as modern life shakes the old identity of the individual, which is derived from the ethnic and traditional roots. Not limited to this alone, there are also prices that have to be paid by the tribal structures. The most expensive price on the part of the tribe is, on the other hand, the difficulty of maintaining tradition. According to Uluç (2020), modern life undercuts the tribal sovereignty, and as a consequence the responsibility for the tribesmen turns over to the modern community. Improvements on agricultural mechanization is also likely to be of great importance to this process, leading to urban migration trend. Apart from this, education also is a key driver that very much matters for this. Especially, increasing the availability of education, raising awareness for the support of gender equality in education contribute much to the formation of modern individual, thus loosening the bonds and the individual attachment to the tribal structures. Mass media also undermines the immediate familiarity of the individuals with each other. Besides, understanding of ethnicity as a state of mind is another reason. As a traditional structure, tribes act on to persist despite cultural and social relationships between another groups through this process. As such, urbanism can be characterized as fragmented as the traditional bonds of the tribal structures are loosened.

The opportunities the city offers, such as education, health and entertainment, etc. facilitate the adaptation of the tribal individuals. Accordingly, individuals appreciate these opportunities to engage with the urban society. Throughout this process, s/he may attempt to maintain some features of his tribal identity, as well. Here, another important issue is the generation gap. The effects of generation gap should not be underestimated on this issue. For example, the tribal identity of an individual who was born in the city or has lived in the city since childhood will not be the same with his/her parents. Because when compared with his/her family, the individual is exposed to much urban culture through school and peer groups s/he interacts. For this reason, the impact of the tribal structures on the identity of the individual is limited, as compared to the past.

CONCLUSION

The tribe plays an active and functional role in traditional and rural societies. In Turkey, there are also tribal structures, e.g. Turkmen, Yoruk and Kurdish tribes. Tribal structures are instrumental in social the individual with the community and forming his/her identity, especially in the social and traditionalist cultures. Because of this reason, individuals seem to maintain the traditional tribal structure in their daily lives.

Rapid urbanization, agricultural modernization, and industrialization have resulted in appalling changes in rural areas. For example, people who engaged in rural based activities and occupations were unable to access to the resources that would enable them to provide adequately for their households. The consequence of this is rising migration to the cities. But this widespread waves of urban migration bring with it big problems for the migrants, e.g. social, cultural and economic problems, etc. The situation is also the same with the tribes in the Eastern and Southeastern regions of Turkey.

The structures and organizations that play important role in rural area may feel wrong for the city because it is the opposite of rural area in terms of social structure. Given that the city structure and texture are unique to itself, the forms of social relations it dresses itself are also different from rural forms. Usually, tribal individuals hold to the traditional attitudes and behaviors after adopting urban practices but do not completely give up their traditions. Some features of tribal structures of course are preserved in their own right; but others are adapted to the requirements of urban life, such as abiding laws and discounting of the tribal heritage, etc. At this point, one might argue that city life has both pros and cons for the individual. On the one hand, it can be perceived to be consistent with individualism, but on the other hand, social relation in the city are more formal and surface levels.

To conclude, urban culture is based on individualism and revolves around formal relations and laws. Tribal structure is, on the other hand, a collectivistic and socialistic organization. It is mostly based on traditional ties. Here, urbanization represents a new and fundamental step that have a huge impact on tribal structures. But this relationship between city and tribal structures is not one-sided. They both clash and complement each other. Individuals on the one hand appreciate the opportunities the city offers to engage with the urban society, but on the other hand attempt to maintain some features of his tribal identity. However, this tribal identity is not as strong as rural identity. Tribal background in rural areas remains still strong, while in the cities the influence of tribal structure gradually weakens.

REFERENCES

- Aytaç, Ömer. “Kentleşme ve Normatif Çöküş: Enformelleşme ve İlegaliteye Kayışın Toplumsal Temeli”. *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 8/1 (2018), 5-29.
- Aytaç, Ömer. “Kentlin ve Kentsel Yaşamın Patolojisi”. *Şehir ve Medeniyet Dergisi* 6/12 (2020), 11-36.
- Barth, Fredrik. *Kürdistan’da Toplumsal Örgütlenmenin İlkeleri*. çev. S.R. Şengül, H. Özsoy. İstanbul: Avesta Yayınları, 2001.
- Bauman, Zygmunt. *Sosyolojik Düşünmek*. çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016.
- Beşikçi, İsmail. *Doğuda Değişim ve Yapısal Sorunlar (Göçebe Alikan Aşireti)*. Ankara: Yurt Kitap Yayın, 1992.
- Bruinessen, Martin van. *Kürtlük, Türklük, Alevilik*. çev. H. Yurdakul. İstanbul: İletişim Yayınları, 1999.
- Bruinessen, Martin van. *Ağa, Şeyh ve Devlet*. çev. B. Yalkut. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- Bruinessen, Martin van. “Kürt aşiretleri, Etnik Kimlik ve Orta Doğu’da Devlet”. Çev. B.Yoldaş. *Türkiye’de Aşiret Tartışmaları*. Ed. Suvat Parin. 26-48. İstanbul: Bağlam Yayınları, 2019.
- Eppel, Michael. “The Kurdish emirates: Obstacles or precursors to Kurdish nationalism?”. *Routledge Handbook on the Kurds*. Ed. Micheal M. Gunter. New York: Routledge, 2019.
- Esgin Ali. “Aşına Olunanın Bilinmezliği: Kentin ve Kentsel Gündelik Hayatın Sosyolojisi Üzerine”. *Toplumsal Analizler Ekseninde Kent Fragmanları*. Ed. Özgür Sarı, Ali Esgin. 17-60. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2016.
- Frisby, David. *Modernlik Fragmanları: Simmel, Kracauer ve Benjamin’in Eserlerinde Modernlik Teorileri*. çev. Akın Terzi. İstanbul: Metis Yayınları, 2012.
- Giddens, Anthony. *Sosyoloji*. çev. İsmail Yılmaz. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2012.
- Gökalp, Ziya. *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler*. sad.Y. Toker. İstanbul: Toker Yayınları, 2007.
- Güngör Ergan, Nevin. “Türkiye’nin Toplumsal Yapı Temelleri”. *Türkiye’nin Toplumsal Yapısı*. Ed. N. G. Ergan. 41-48. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2020.
- Haviland, William. vd. *Kültürel Antropoloji*. çev. İnan Deniz, Erguvan Sarioğlu, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2002.
- Heckmann, Leyla Yalçın. *Kürtlerde Aşiret ve Akralalık İlişkileri*. çev. G. Erkaya. İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.
- İbni Haldun. *Mukaddime I-II*. çev. H. Kendir. İstanbul: Yenişafak Gazetesi Yayınları, 2004.
- Jabar, Faleh A. “Şeyhler ve İdeologlar: Aşiretlerin Irak’taki Baba Tarafından Kalma Totalitercilik Altında Yapı Bozumuna Uğraması ve Yeniden Yapılanması, 1968-1998”. çev. Ö. Evinç. *Aşiretlet ve İktidar: Orta Doğu’da Etnisite ve Milliyetçilik*. Ed. Faleh Jaber, Hosham Dawod. 65-108. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınlar, 2013.
- Karadeniz, Sıtkı. *Aşiret Sisteminde Dönüşüm-Aşiretin Kentte Aldığı Yeni Şekiller: Batman Örneği*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Kurtuluş, Hatice. “Kent Sosyolojisinde Değişen Kavrayışlar ve Türkiye’nin Kentleşme Deneyimi”. *Türkiye Perspektifinde Kent Sosyolojisi Çalışmaları*. Ed. Ö. A Uğurlu. 177-227. İstanbul: Örgün Yayınevi, 2010.
- Maisel, Sebastian. *The Kurds An Encyclopedia of Life, Culture, and Society*, California: ABC-CLIO, 2018.
- Millingen Major Frederick. *Kürtler Arasında Doğal Yaşam*. çev. N. Mestçi, İstanbul: Doz Yayınları, 1998.
- Mutlu, Ahmet. *Kenti Anlamak, Kent Kültürü Sorunu ve Politikası*. Ankara: Palme Yayınevi, 2020.
- Özden, K. ve Salur, Ş. “Kimlik Bunalımı ve Yabancılaşma: Modern Kentleşmenin Sosyo Kültürel Bir Sorunu”. *Kentleşme Yazıları; Kentsel Kuramlar ve Kentleşme Politikaları*. Ed. Kemal Özden. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2014.
- Parin, Suvat. “Aşiret ve Ağalığın Kent Formları Üzerine Bir Araştırma: Van Kent Merkezi Örneği”. *Türkiye’de Aşiret Tartışmaları*. Ed. Suvat Parin. 82-96. İstanbul: Bağlam Yayınları, 2019.
- Simmel, Georg. *Modern Kültürde Çatışma*. çev.T. Bora, U.Özmkas, N. Kalaycı ve E. Gen. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- Şengül, T. ve Ersoy, M. *Kentsel Yoksulluk ve Geçinme Stratejileri Ankara Örneği*. Ankara: ODTÜ Yayınları, 2000.
- Tapper, Richard. *İran’ın Sınır Boylarında Göçebeler: Şahsevenlerin Toplumsal ve Politik Tarihi*. çev. F. D. Özdemir. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2004.
- Tatlıdil, Ercan. “Kentleşme ve Göç”. *Sosyolojiye Giriş*. Ed. İ.Sezal. 326-361. Ankara: Martı Kitap ve Yayınevi, 2003
- Uluç, A. Vahap. “Kürtler’de Sosyal Ve Siyasal Örgütlenme: Aşiret”. *Mukaddime Dergisi* 2/2 (2010). 35-52.
- Uluç, A.Vahap. *Bir Aşiret Monografisi: Tarih, Toplum, Siyaset*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2020.

GÜNDELİK HAYAT VE FAİLLİK PROBLEMİ

Abdurrahman YALÇI

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, Kars, Türkiye.
ayalcia@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-6375-0701>

Article Types / Makale Türü:

Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 14/01/2022

Accepted / Kabul Tarihi: 21/03/2022

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1058070>

Bu makale "Gündelik Hayat, Bireysel-Kimlik ve Din: Türkiye'de Başörtüsünü Çıkaran Kadınlar Örneği" isimli doktora tezinden istifade edilerek hazırlanmıştır.

GÜNDELİK HAYAT VE FAİLLİK PROBLEMİ

ÖZ

Gündelik hayat, bireyin görünür olduğu yegane zemin olup pratik bilinç için kuşatıcı bir gerçekliğe sahiptir. Sosyolojide makro yaklaşımların kuramsal merceğinin dışında bırakılan gündelik hayat gerçekliği, yakın dönemde artan bir şekilde farklı yaklaşımlar arasında çeşitli değerlendirmelerin konusu olmaktadır. Özellikle modern ve postmodern süreçlerle ilişkili olarak etkileşimin yoğunlaşması ve böylece gündelik hayatın yaşadığı dönüşüm, bu değerlendirmelerin merkezinde bulunmaktadır. Bireyin davranışı üzerindeki hakimiyeti, bilişsel ve duyuşsal bir manipülasyon durumunun olup olmadığı tartışılmakta; söz konusu süreçlerin bireyin edim-bilgisini etkilediğine, hatta belirlediğine ya da gündelik pratikler için geniş bir alan açmaya başladığına yönelik bir farklılaşma bulunmaktadır. Zıt uçlar arasında farklı düzeylerde konumlanan yaklaşımlar, bireyin eylemi üzerindeki faillliğini, gündelik alanda deneyimlenen yeni durumlar içerisinde bağlamsal ve betimsel yönden ele almaktadır. Kerteriz noktası olarak kullandığımız gündelik hayat kavramının niteliği, bir betimlemeyi mümkün kılmakla birlikte bir çözümlene imkânını da içermektedir. Bu çerçevede çalışmamızın amacı, gün geçtikte sosyolojik gündemi daha fazla meşgul eden gündelik hayatın yaşadığı dönüşümün faillik ile ilişkisine yönelik sosyolojik bir perspektif ortaya koyabilmektir.

Anahtar Kelimeler: Gündelik Hayat Sosyolojisi, modernite, postmodernite, birey, faillik.

EVERYDAY LIFE AND THE PROBLEM OF AGENCY

ABSTRACT

Everyday life is the only ground on which the individual is visible and has an all-encompassing reality for practical consciousness. The reality of everyday life, which has been left out of the theoretical lens of macro approaches in sociology, has recently been increasingly the subject of various evaluations among different approaches. The intensification of interaction, especially in relation to modern and postmodern processes, and thus the transformation of everyday life, is at the center of these evaluations. The dominance of the individual over his behavior and whether there is a cognitive and affective manipulation situation are discussed; there is a differentiation that the processes in question affect or even determine the pragmatic knowledge of the individual or begin to open a wide area for daily practices. The approaches, which are located at different levels between opposite extremes, deal with the individual's agency over the action from the contextual and descriptive aspects within the new situations experienced in the daily field. The quality of the concept of everyday life, which we use as a bearing point, enables a description, but also includes an analysis opportunity. In this context, the aim of our study is to present a sociological perspective on the relationship between agency and the transformation of everyday life, which is more and more occupying the sociological agenda day by day.

Keywords: Everyday Life Sociology, modernity, postmodernity, individual, agency.

GİRİŞ

Sosyal bilimlerde kuramsal farklılaşmalar bazı düaliteler üzerinden biçimlenmektedir. Temel ayrımlardan biri de yapı-fail ikilemidir ve bu yerleşik ikilik, toplumsal yapıların birey üzerindeki belirleyiciliği ile eylemde bulunurken bireyin özgürlüğünü konu edinmektedir. Felsefi tartışmaların merkezinde yer alan özgür irade sorununun sosyolojik alana yansımaları yapı-fail problemi biçiminde olmaktadır. İlk dönem sosyologlar incelendiğinde çoğunlukla bireylerin seçimleri ve dolayısıyla özgürlüklerinin toplum tarafından sınırlandırıldığı ifade ettikleri görülmektedir.¹ Bu doğrultuda toplumsal düzen sokaktaki insanların görüş ve açıklamalarını aşkın, bağımsız bir gerçekliğe sahip olarak ve bireyler de sadece toplumun talimatlarına uyan Garfinkel'in terimini kullanmak gerekirse "kültürel aptallar" şeklinde düşünülmektedir.² Toplum, bireyi kendi bütünlüğüne katma işlevine sahip kapsayıcı sistemler olarak işlemektedir. Bireyler de sosyal normları pasif bir şekilde içselleştirmekte; sonuç itibarıyla toplumsal kurumları genellikle otomatik bir biçimde yeniden üretecek şekilde hareket etmektedirler.³

Makro kuramların bireyi edilgen gören yaklaşımları, gündelik hayatın çoğunlukla görmezden gelinmesine yol açmaktadır. Fishman bu durumu Zerubavel'in *odadaki fil*⁴ metaforuyla açıklamakta, ilk sosyal bilimcilerin gündelik hayatı -devasa cüssesine rağmen- temalarında kullanmadıklarını belirtmektedir. Böylece gündelik hayatın bireyler için ne anlam ifade ettiği ihmal edilmekte, sosyal yapının bilinç ve sosyal ilişkiler üzerindeki etkisine odaklanılmaktadır.⁵ Genellikle nesnel bir yaklaşımla bireylerin bu dünyaya anlam atfeden failer oldukları gerçeği uzunca bir süre sosyolojik gündemin dışında bırakılmıştır.⁶ Bu çerçevede özellikle kentleşmenin toplumsal yaşam üzerindeki etkisi, doğal dünyadaki nesnelere davranışlarını belirleyen doğa yasalarıyla kıyaslanarak ele alınmıştır.⁷ Fakat henüz on dokuzuncu yüzyıl bitmeden, toplumsal yapıların nasıl işlev gördüğüne ilişkin soyut ve genel ilkeler ile yetinilemeyeceğine dair bir farkındalık görünür olmaya başlamıştır.⁸

Gündelik hayatı bireyin tahakküm altına alındığı bir uzam olarak gören yaklaşımlara meydan okuyan yeni kuramlar; davranış yapısal güçlerin ürünü şeklinde görmekle, bireyin faillik kapasitesinin göz ardı edildiğini belirtmekte ve bir yapının nasıl işlediğinin basitçe betimlenmesinin yeterli olamayacağını iddia etmişlerdir. Çünkü sosyal normların içselleştirilmesi sadece pasif itaatle sonuçlanmamakta, kendi kendini motive eden bir eylem potansiyeli beslenmekle birlikte bireyin yaratıcılığı da söz konusu olmaktadır.⁹ Artık sembolik ve kişilerarası anlamlar kuramsal yaklaşımlarda daha çok vurgulanmakta; sosyal bilimlerin bilimsel anlayışında, gündelik deneyimlerin bağlamsal görünüşleriyle ilişkilendirilerek, öznel bakış açıları da yer bulmaya başlamaktadır.¹⁰

Yaşanan bu değişim, savaş sonrası dönemde Avrupa ve Amerika'da tüketici talepleri ve beklentileriyle birlikte sokaklarda artan protestolarının etkisiyle gerçekleşmiştir. Sosyolojinin kuramsal gündemine, bu haklar ve eşit fırsatlar mücadelesinin açıklanabilmesi için, neo-Marksist ve yorumcu yaklaşımlar gibi topluma bireyin penceresinden, gündelik hayat perspektifinden bakmaya çalışan teoriler ağırlıklarını koymuşlardır.¹¹ Savaş sonrası dönemde, özellikle yorumsamacı dönemecin etkisi, etnometodoloji, sembolik etkileşimcilik, Schütz, Berger ve Luckmann'ın fenomenolojisi ile Goffman'ın dramaturjisi dâhil, geniş bir mikrososyolojik çeşitliliğin ortaya çıkmasında kendini göstermiştir.¹² Bundan dolayı gündelik hayata

1 A. Giddens-P. W. Sutton, *Sosyolojide Temel Kavramlar*, çev. A. Esgin (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2018), 52.

2 Martin Slattery, *Sosyolojide Temel Fikirler*, çev. Ü. Tatlıcan, G. Demiriz (İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2014), 225.

3 Michael Gardiner, *Gündelik Hayat Eleştirileri*, çev. D. Özçetin vd. (Ankara: Heretik Yayıncılık, 2016), 17.

4 Zerubavel fil metaforunu, sosyal yaşamın farklı düzeylerinde herkesin bildiği fakat görmezden geldiği gerçeklere yönelik açıklayıcı bir unsur olarak ele almaktadır. Eviatar Zerubavel, *The Elephant in the Room: Silence and Denial in Everyday Life*, Oxford University Press, USA 2006.

5 Devorah Kalekin-Fishman, "Sociology of Everyday Life", *Current Sociology Review*, 61/5-6, (2013), 714.

6 A. Esgin-G. Çeğin, "Takdim: Gündelik Hayat Sosyolojisi, Amaç, Kapsam ve Sorunlar", A. Esgin, G. Çeğin (Ed.), *Gündelik Hayat Sosyolojisi* (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2018), 9-10.

7 Andy Bennett, *Kültür ve Gündelik Hayat*, çev. N. Tokdoğan vd. (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2018), 12.

8 Gardiner, *Gündelik Hayat Eleştirileri*, 17-18.

9 Bennett, *Kültür ve Gündelik Hayat*, 13-14.

10 Gardiner, *Gündelik Hayat Eleştirileri*, 18.

11 Slattery, *Sosyolojide Temel Fikirler*, 22-23.

12 Gardiner, *Gündelik Hayat Eleştirileri*, 18.

yönelik sosyolojik ilginin artışı, makro perspektiflere yönelik epistemolojik bir eleştiriyle özne-nesne ayrımına karşı çıkararak bunun bilimsel ilkelerle etkin bir ayrımının yapılamayacağını belirten, Amerikan sosyal düşüncesindeki tepkilerle ilişkilendirilmektedir.¹³ Neo-Marksist cephede ise Lefebvre ve Heller gibi isimler gündelik hayatı eleştirel bir yaklaşımla ele almışlardır.¹⁴ Süreç içerisinde yapısalcı yaklaşımların bireylerin aktif eylemleri için çok sınırlı bir alan bıraktığını belirten birçok sosyolog, fail ya da eylem merkezli sosyoloji anlayışına yönelmiştir. Bununla birlikte 1980’li yıllardan itibaren Elias, Giddens ve Bourdieu, yapı ve fail temelli yaklaşımları kuramsal bağlamda birleştirme çabalarıyla¹⁵ gündelik yaşamı konu edinmişlerdir.

Toplumsal olanın ortaya çıkışı ile ilgili kuramsal tartışmalarda gündelik hayat, kişilerarası etkileşimin meydana geldiği zemin şeklinde kavramsallaştırılmaktadır. Bu sebepten gündelik hayat, sosyal kuramcılarının toplumu meydana getiren süreçleri ortaya koyma girişimlerinde analitik bir model olarak gün geçtikçe daha fazla kullanılmaktadır.¹⁶ Böylece bireysel bakış açısı, eylem ve etkileşimler, daha önce olmadığı biçimde gündelik hayatla ilişkili olarak nesneleştirilmektedir. Geleneksel noktada gündelik hayatın sürekli göz ardı edilen bir alanı belirten bir kavram olmaktan uzaklaştığı ve sosyolojinin sosyal gerçekliği açıklamak için kuramsal merceğini çevirmesi gereken asli alan haline aldığı görülmektedir.¹⁷

1. GÜNDELİK HAYATA DAİR

*“İki genç balık birlikte yüzerken ters yönden gelmekte olan yaşlı bir balığa rastlarlar.
Yaşlı balık başıyla selam verir ve ‘Günaydın gençler, su nasıl?’ der.
Genç balıklar yüzmeye devam eder ve balıklardan biri nihayet diğerine dönerek sorar:
Su da neyin nesi?”¹⁸*

Gündelik herhangi bir diyalog içerisinde “gündelik hayat” kavramını ilave bir açıklamaya ihtiyaç duymadan, rutinimiz dâhilindeki yeme-içme, çalışma, giyinme vb. pratikleri kastederek kullanabiliriz. Fakat sosyolojik anlamda gündelik hayat kavramını tanımlamak, gündelik yaşamda insanların bunu kullanma şekillerine referans vermekten daha incelikli olmakla birlikte daha zordur. Bunun nedeni, hem tutumların, tanımlamaların ve yaşamöykülerinin görünür olduğu zemini sağlayan bir sosyal dünya olması hem de artık bir kategori olarak görünmesidir.¹⁹ Bu ikili yüzüne rağmen gündelik hayat, sıradan olanın akışını daha fazla çağrıştırmakta ve anlamı da bu çağrışım ile sınırlı tutulmaktadır. Gündelik pratiklerin görünürdeki sıradanlığı, kanıksanmış olanla ilişkili çağrışımları bu durumu pekiştirmektedir.²⁰ Toplumsal düzen ile kurulan bağ, gündelik hayatın sürekli olarak bilinçli bir şekilde yaşanmasını olanaksız kılmaktadır. Davranış örüntülerimizle rutin haline dönüşüp inşa edilen bu düzen, sağladığımız uyumla birlikte yaşanabilir bir hüviyete bürünmektedir. Gündelik hayat içerisinde maruz kaldığımız enformasyonun boyutlarını bilişsel sınırlılığımız ile birlikte ele aldığımızda oto-pilot yönümüzün devreye girmesi kaçınılmaz görünmektedir. Böylece sosyal hayat içerisinde her uyarana yönelik bilişsel aşama süreçlerinin tatbiki gibi bir ihtiyaç hissedilmemektedir. Giddens’in belirttiği gibi söz konusu “pratik bilinç”, bilinçsiz olmanın ötesinde bilinç dışındadır.²¹

Gündelik hayat, yine de Wallace’ın balıklarından elbette ki farklıdır. İnsanlar, sadece belirli bir dizi davranışsal kabiliyeti ve içgüdüleri olan biyolojik canlılar değildir. İnsan yaratımının gerçekleştiği kültürel bir dünya söz konusu olduğundan sınırlı bir davranış repertuarından daha fazlası öğrenilmelidir. Çünkü birey, anlam ve sosyal örgütlenmeyle ilgili karmaşanın tam da ortasında bulunmaktadır ve bu oluşumlar bireyin gündelik hayattaki sembolleri yorumlama ve kullanma kapasitesine güven duymasını gerektirmektedir.

- 13 P. A. Adler vd. “Everyday Life Sociology”, *Annual Review of Sociology*, 13, (1987), 217-235.
- 14 Bennett, *Kültür ve Gündelik Hayat*, 11.
- 15 Giddens-Sutton, *Sosyolojide Temel Kavramlar*, 52-53.
- 16 Bennett, *Kültür ve Gündelik Hayat*, 11-12.
- 17 Esgin-Çeğin, “Takdim: Gündelik Hayat Sosyolojisi, Amaç, Kapsam ve Sorunlar”, 18-19.
- 18 David Foster Wallace, *Bu Su*, çev. D. İnce (İstanbul: Siren Yayınları, 2016), 7-8.
- 19 Mike Featherstone, *Undoing Culture: Globalization, Postmodernism and Identity* (London: Sage Publications, 2000), 55.
- 20 Bennett, *Kültür ve Gündelik Hayat*, 11.
- 21 Anthony Giddens, *Modernite ve Bireysel-Kimlik –Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum-*, çev. Ü. Tatlıcan (İstanbul: Say Yayınları, 2019), 56.

Gündelik eylemlerin pek çoğu için alışkanlıklara yaslanma mecburiyeti olsa da birey, yer aldığı etkileşim içerisinde olayları yorumlamak ve isimlendirmek durumundadır.²²

Aristoteles'in *zoon politikon* ifadesinde ön plana çıkarıldığı gibi insani varoluşun merkezi beraberliktir. Bu beraberlik, karşılaşma, temas ve etkileşimlerle dolu kişilerarası bir alana göndermede bulunmaktadır. Gündelik deneyimler, bu durumun gerçekleşebilmesinin koşulu olarak görülmektedir. Toplum, dışarıda bir yerde değil, sosyal varlığımızın içinde bulunmakta ve gündelik rutinlerin çeşitli etkileşimleri içeren sıradan akışına dayanmaktadır.²³ Özneler-arasında ortaya çıkan bu gerçeklik, Tarde'nin gösterdiği gibi "denizde balıklar değil, balıklar arasında deniz" metaforuyla betimlenebilir. Söz konusu olan toplumdaki bireyden ziyade, bireyler arasındaki etkileşimle var olan gerçekliktir.²⁴ Çünkü toplumsal yaşam, insanlar tarafından ortaklaşa bir biçimde inşa edilmektedir. Bu inşa süreci, deneyimler ve etkileşimlerle bir sürekliliğe sahiptir. Sosyal dünyayı yaratan, ona taşıdığı anlamları atfeden insandır. Bu sebepten var olmak başkalarının bilincinde var olmayı gerektirmekte, gündelik yaşamın içine dâhil olup başka insanlarla etkileşime girmeyi ve eylemde bulunmayı zorunlu kılmaktadır.²⁵

İnsan doğumu itibarıyla kendisini, hem statü ve rolü açısından hem de ahlaki ve ideolojik duruş bakımından bir konuma sahip olduğu gündelik yaşamın herhangi bir anında biyografik olarak belirlenmiş bir durumda bulmaktadır.²⁶ Her tutum ve davranış bilinçli bir şekilde planlanmadığından, gündelik hayat büyük oranda farkına varılmadan deneyimlenmektedir.²⁷ Bu sosyal dünya, bir insanın duygu, düşünce ve davranma biçimlerine etki eden durumsal faktörleri göstermekle birlikte;²⁸ üzerine düşünülmesi de gündelik rutinler bilişsel bir süreç barındırmakta, sübjektif anlama sahip bir gerçeklik olarak kendisini sunmaktadır.²⁹ Dolayısıyla her sosyal gerçeğin bir bilinç bileşeni bulunmaktadır. Gündelik hayatın bilinci, kişilerarası bir yaşama imkân sağlayan bir anlamlar ağını içermektedir. Diğer insanlarla paylaşılan bu anlamlar, toplumsal bir yaşam dünyası inşa etmektedir.³⁰

Gündelik yaşam dünyası, sübjektif bir anlamlandırma içerisinde hayatlarını idare etmekle uğraşan insanlar tarafından olduğu gibi kabul edilmekle kalmamaktadır. Bu dünya, insanların eylem ve düşüncelerini doğuran bir dünya olduğundan "gerçek" olarak muhafaza edilmektedir.³¹ Söz konusu gerçeklik bütün gündelik faaliyetlerle derin bir ilişki içerisinde bulunmaktadır. Çünkü gündelik hayat, farklılıkları ve çatışmalarıyla tüm etkinlikleri kapsamakta, onlara buluşma yeri temin etmektedir. Tüm ilişkilere ev sahipliği yapmakta,³² hem kolektif hem de bireysel deneyimleri içermektedir. Çeşitli kültürel biçimler, dışarıda bir yerlerde gerçekleşip bireye dayatılmamakta, gündelik etkileşimler esnasında rutin pratiklerle inşa edilmektedir.³³

Gündelik hayat her zaman sosyal bir bağlamda tezahür etmektedir. Çünkü birey daima, yalnız olduğunda bile, kendisini başkalarına bağlayan içsel bir konuşmayı sürdürmektedir. Bu konuşmalar, motivasyonu ve eylemleri şekillendirme hususunda büyük bir rol üstlenmektedir.³⁴ Bu esnada bilinç gerilimi en üst seviyede bulunmakta ve gündelik hayat kendisini bilince dayatmaktadır. Onun sahip olduğu gerçeklik ise normal ve kendiliğinden kabul edilmektedir. Dolayısıyla doğal görülen tutumu gündelik hayat tesis etmektedir.³⁵ Neticе olarak da yaşam biçimleri rutinleşmekte ve zamanla gelenekselleşmektedir. Böylece toplum kendisini güvendedihsedebilmektedir.³⁶

- 22 J.P. Hewitt-D. Shulman, *Benlik ve Toplum*, çev. Büşra Aktaş vd. (İstanbul: Bilge Kültür-Sanat Yayınları, 2019), 309.
- 23 Piotr Sztompka, "The Focus on Everyday Life: a New Turn in Sociology", *European Review*, 16/1, (2008), 7-8.
- 24 Ali Akay, *Tekil Düşünce* (İstanbul: Bağlam Yayınları, 2004), 8.
- 25 Ali Esgin, *Sosyolojik Soruşturmalara* (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2016), 159.
- 26 Alfred Schütz, *Fenomenoloji ve Toplumsal İlişkiler*, çev. A. Akan, S. Kesikoğlu (Ankara: Heretik Yayıncılık, 2018), 86.
- 27 J. A. Bargh-E. L. Williams, "The Automaticity of Social Life", *Curr Dir Psychol Sci.*, 15/1, (2006), 1.
- 28 John A. Bargh, "The Automaticity of Everyday Life", *Advances in Social Cognition*, X, (1997), 8.
- 29 P. L. Berger-T. Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası, Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*, çev. V. S. Öğütle (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2008), 31-32.
- 30 P. L. Berger vd. *Modernleşme ve Bilinç*, çev. C. Cerit (İstanbul: Pınar Yayınları, 1985), 23.
- 31 Berger-Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, 32.
- 32 Henri Lefebvre, *Gündelik Hayatın Eleştirisi 1*, çev. I. Ergüden (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2017), 103.
- 33 Ian Burkitt, "The Time and Space of Everyday Life", *Cultural Studies*, 18/2-3, (2004), 212.
- 34 Sztompka, "The Focus on Everyday Life: a New Turn in Sociology", 9.
- 35 Berger-Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, 34-35.
- 36 Necdet Subaşı, *Gündelik Hayat ve Dinsellik* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 11.

Gündelik yaşam dünyası, önceden var olan, başkaları tarafından yorumlanıp deneyimlenerek düzenlenmiş bir öznel-arası dünyaya işaret etmekte; kişinin şu anki deneyim ve yorumlamalarına kendisini sunmaktadır. Yorumlamalar, hazır bilgilerle başvuru şeması şeklinde kullanılan ve miras kalan deneyimlerin oluşturduğu bilgi stokuna³⁷ dayanmaktadır.³⁸ Kendisini başkalarıyla paylaşılan bir dünya olarak sunan gündelik yaşamda başkalarıyla sürekli etkileşime girilmez ve iletişim kurulmazsa bireyin bu dünyadaki varlığının sürmesi olası değildir.³⁹ Etkileşimden soyutlanmış bir bireyin gündelik yaşamını dolduran anlam kalıpları askıda kalacaktır. Çünkü anlam üretimi, gündelik hayattaki deneyim ve etkileşimlerle mümkün olmaktadır.⁴⁰

İnsanlar aşkla ve nefretle, kişisel itibarla, inanç birliği ve karşılıklı anlaşmalarla, çeşitli şekillerde birbirlerini kavrarlar.⁴¹ Gündelik hayatta bir seçim yapar, bir şeye karşı çıkar ve bir şeyleri devam ettirirler. Böylelikle kimliklerinin bir parçası olarak, seçimlerini yinelemekte ve yeniden biçimlendirmektedirler.⁴² Beden de her şeyi ile bu etkileşimde yerini almaktadır. Çünkü beden, gündelik ilişkilerde vazgeçilmez bir öge⁴³ olmakla birlikte gündelik hayatın gerçekliği onun *şimdi* ve *burada* oluşunun etrafında düzenlenmektedir.⁴⁴ Bu sebepten gündelik hayatın dışında kalmak, eylemin bir anlam kazanmasından; beğenilme ve takdir edilme duygularından, kısacası kişilerarası etkileşim ile anlam kazanan her şeyden uzak kalmak demektir.⁴⁵

Gündelik hayat, bir toplumun iç bünyesinde geliştirdiği ekonomik, kültürel ve dini pratiklerin birbirleriyle örtüşmesiyle, zaman ve mekân değişkenlerine bağlı olarak belirli bir tarih diliminde somutlaşmaktadır. Bu iki değişkenin denklemde yer almadığı bir toplumsal düzen olası görülmemektedir.⁴⁶ Hem mekânsal hem de zamansal olarak yapılanmış gündelik hayat dünyasında⁴⁷ mekânın yapısı sosyal dünyanın biçim ve mahiyetini önemli ölçüde belirlemekte,⁴⁸ zamansal yapı da kendisini bir bütün olarak biyografiye dayatmaktadır. Bu yapının belirlediği koordinatlar, hem günübürlük gündemi hem de biyografinin tamamını içerisinde barındırmakta; kişinin *zamanının insanı* olmasını sağlamaktadır. Bireysel tasarılar, gündelik hayata göre ayarlanması gereken gerçeklikler olarak görülebilir. Zira bireyin dünyadaki varlığı, gündelik gerçeklikler tarafından düzenlenmiş ve kuşatılmıştır.⁴⁹

Gündelik hayatın gerçekliği, bireyin kısa yaşamında her yönüyle iradi olarak düzenleyebileceği bir yapıya sahip olmadığından gündelik rutinler genellikle refleksler olarak deneyimlenmektedir. Hazır bulunan, miras alınan anlam ve davranış kalıpları; normal olanın görünmezliğine bürünerek bu dünyayı düzenlemekte ve gerekli sosyal konumlandırmaları yapmaktadır. Bu kuşatılmışlık içerisinde insan, eylemlerinin, etkileşimlerinin sahnesi ve dahası nesnesi olan gündelik yaşamı kontrol etmek ve hedefleri doğrultusunda değiştirmek istemektedir. Bundan dolayı hem gündelik yaşam dünyası içinde hem de ona göre çalışmakta ve üretmekte; ilişkilerini dönüştürüp değiştirmektedir. Bu bağlamda gündelik yaşam dünyasına yönelik doğal tutumun pragmatik bir güdü tarafından yönlendirilmekte olduğu kolaylıkla söylenebilir.⁵⁰ Simmel, gündelik hayatın sıradan olaylarının daimi bir kâr-zarar dönüşümü, bir gel-git yarattığını ve bir mübadele olarak bu süreçte zihinsel yapıya dâhil edildiğini belirtmektedir. Bir nesnenin yerine bir başkasının ikame edilmesi burada bilinçli bir hal almaktadır.⁵¹

37 Burada gündelik hayatın rutin akışını mümkün kılan bilgilerle ilişkili olarak *sağduyu* kavramı ön plana çıkmaktadır. Sağduyu kavramı, doğal kabul edilerek sorgulanmayan, hazır bilgi yığınlarını ifade etmekte ve fenomenolojik sosyolojinin merkezinde yer almaktadır. Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. O. Akınhay-D. Kömürçü (Ankara: Bilim Sanat Yayınları, 1999), 549.

38 Schütz, *Fenomenoloji ve Toplumsal İlişkiler*, 85.

39 Berger-Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, 36.

40 Esgin, *Sosyolojik Soruşturmalar*, 161.

41 Gabriel Tarde, *Monadoloji ve Sosyoloji*, çev. Ö. Doğan (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2019), 68.

42 Frances Harding, "Performing (in) Everyday Life" *Journal of African Cultural Studies*, 19/1, (2007), 1.

43 Sztompka, "The Focus on Everyday Life: a New Turn in Sociology", 9-10.

44 Berger-Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, 35.

45 Esgin, *Sosyolojik Soruşturmalar*, 159-160.

46 Ekrem Işın, *İstanbul'da Gündelik Hayat* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1995), 79.

47 Berger, Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, 40.

48 Sztompka, "The Focus on Everyday Life: a New Turn in Sociology", 10.

49 Berger-Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, 42-43.

50 Schütz, *Fenomenoloji ve Toplumsal İlişkiler*, 86.

51 Simmel için mübadele, değerlerin toplamının önceki halinden daha fazla olmasını ifade etmektedir. Kişilerarası ilişki-

Heller, gündelik gerçekliğin pragmatik bir yapıya gömülü olduğunu ve bu pragmatizmin normalliğin ölçütü olarak “doğal sağduyu” şeklinde görüldüğünü belirtmektedir. Ona göre gündelik düşünceler bir önyargılar düzenini içermekte ve bu sağduyu olumsuz bir değerlendirmeyi ifade etmektedir. Çünkü pragmatik olanı aşan düşünce ürünleri karşısında, bu nesnelleştirmeler daha derin bir bağlantıyı temsil ettiğinden, etkisiz kalmaktadır.⁵² Fakat Berger ve Luckmann’a göre gündelik hayat gerçekliği, diğer gerçeklikleri (din, sanat vb.) tamamen kuşatmaktadır ve bu sebepten diğer gerçeklikler gündelik gerçeklik içinde sınırlı anlam alanlarına sahip iç-bölgeler olarak görülmelidir. Bilinç, farklı deneyimler üzerinden geçişler yaşasa da, her zaman gündelik gerçekliğe geri dönmektedir. Tıpkı tiyatrodaki gerçeklikler arasındaki geçiş esnasında olduğu gibi, perde açıldığında seyirci, kendisine has anlamlarla inşa edilmiş bir dünyaya adım atmaktadır. Fakat sergilenen oyun ne kadar canlı olursa olsun, perde kapanınca sahnedeki gerçeklikten uzaklaşarak gündelik hayatın gerçekliğine geri dönmektedir.⁵³

Sosyolojik bir kavram olarak gündelik hayat, ifade ve iletişime, sosyal eylem ve etkileşime merkezi bir konum temin etmekte; kamusal ve özel alanların iç içe geçmiş yapısını, anlam ve amaç arasındaki ilişkiyi betimlemektedir. Böylece bireyin kabul ve retlerine yönelik değerlendirmelere olanak tanıyan bir dilbilgisi oluşturmaktadır.⁵⁴

2. SOKAKLARDA DOLAŞAN FABRİKA: GÜNDELİK HAYATIN DÖNÜŞÜMÜ VE BİREY

Guatemala köyünde modern bir fabrikanın kurulmasının etkilerini inceleyen Manning Nash, bu çalışmasında, fabrikanın kuruluşunu takip eden günlerde geleneksel yaşamda ne tür değişikliklerin ortaya çıktığını ayrıntılarıyla incelemekte; bu olay için “fabrika rasyonelliği” terimini kullanmaktadır. Fabrikanın dayattığı yaşam biçimleri karşısında köy yaşamının nasıl bir refleks geliştirdiğini gösteren çalışmaya göre fabrika dışında eski yaşam tüm özellikleriyle varlığını sürdürmeye devam etmektedir. Nash’a göre, modernizasyonun fabrikadan dışarı çıkarak köyde hiç değilse şöyle bir dolaşma imkânı bulamayıp köy yaşamından soyutlanmış bir şekilde varlığını devam ettirmeye mahkûm edilmesi, fabrikanın ileri teknolojiye gerek duyulmayan bir tekstil fabrikası olmasından kaynaklanmaktadır.⁵⁵ Böylelikle bir kapsül içerisinde kalan fabrika, dışarıya, gündelik hayata taşınmamaktadır. Fakat “fabrika” bu köydeki gibi dört duvar arasında kalmamış, ilerleyen teknolojiye paralel olarak etki alanı da genişlemiştir.

Guatemala’daki çalışmanın zıt kutbunda yer alan ve *fabrika rasyonelliğinin* bir başka boyutunu görebilmek adına Apple’ın bir reklam filmine değinmek gerekmektedir. 1984 yılında ilk olarak tanıtılacak Macintosh bilgisayar için hazırlanan reklam, büyük bir özgürlük vaadi içermektedir. Reklamda Orwell’in ünlü distopyasındaki benzer biçimde yüzlerce insan, dev bir ekranda konuşan Big Brother’ı izlemektedir. Tüm ortama koyu bir renksizlik hâkimdir. İnsanlar bütünüyle kontrol altında, kendilerinden geçmiş bir halde ve mükemmel bir uyum içerisindeyler. Gözetim altında oldukları özellikle Big Brother’ın gözlüklerinin yakın çekimiyle vurgulanmakta, her tarafa asılan küçük ekranlar ayrıca göze çarpılmaktadır. Yeni “mahkûm”ların uygun adımlarla içeriye alındığı sırada, atmosferdeki tüm renksizliğe zıt bir biçimde bir kadın mini turuncu şortuyla içeriye doğru koşmaktadır. Elinde balyoz, peşinde düşünce polisleriyle ekrana yaklaşır ve attığı minik çığlıkla balyozu dev ekrana doğru fırlatır. Ekran büyük bir gürültüyle patlar, insanlar uyanır, fondaki ses büyük bir vaat içermektedir. “24 Ocak’ta Apple Bilgisayar, Macintosh’u sunacak ve 1984’ün neden 1984 gibi olmayacağını anlayacaksınız.” der.⁵⁶ Artık teknolojinin gündelik yaşamla ilişkisinde çok farklı bir rasyonellik söz konusudur. Bauman’ın belirttiği gibi, daha önce duyulup bilinmeyen, haritalandırılmamış ve bütünüyle yabancı bir ülkeye ayak basılmıştır.⁵⁷

lerde etkileşim genelde bir mübadele içinde ortaya çıkmaktadır. George Simmel, *Bireysellik ve Kültür*; çev. T. Birkan (İstanbul: Metis Yayınları, 2009), 66.

52 Agnes Heller, *Everyday Life* (London: Routledge&Kegan Paul, 1984), 49-50.

53 Berger-Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, 39-40.

54 Mary F. Rogers, “Everyday Life as Text”, *Sociological Theory*, 2, 1984, 165-186.

55 Berger vd., *Modernleşme ve Bilinç*, 171-172.

56 <https://www.youtube.com/watch?v=VtvjbmDx-I> Erişim tarihi: 20.12.2020.

57 Zygmunt Bauman, *Kimlik*, çev. M. Hazır (Ankara: Heretik Yayıncılık, 2019), 92.

Gündelik hayatın dönüşümü, ilk olarak sanayileşme ve kentleşme gibi faktörlerin etkisiyle yaşanmıştır. Uluslararası gelişmelerin, sanayileşme ve kentleşme gibi faktörlerin yanı sıra dijitalleşmenin damgasını vurduğu son on yıllarda yaşanan gelişmeler, tüm kişilerarası süreçleri derinden etkilemektedir. Gündelik hayatın teknolojik ve ekonomik alanlara yoğunlaşan bu dönüşümünü ele alabilmek için (Durkheim'in mekanik/organik toplum tasnifinden Tönnies'in cemaat-cemiyet ayrımına) genellikle çözümleyici kavram olarak modernite ön plana çıkmaktadır. Özellikle Weber'in bu bağlamda vurguladığı rasyonalizasyon, gelenek karşısında büyük bir dönüştürücü güce sahiptir. Geleneksel yapılar, bu güç karşısında yaşadıkları dönüşümle yerlerini, amaç ve aracın *akli tutarlılık* ile birbirine bağlı olduğu yeni davranış kalıplarına bırakmaktadırlar. Toplumsal oluşumların rasyonel olarak yeniden yapılanmasıyla gerçekleşen rasyonalizasyon, büyük bir toplumsal dönüşüme yol açmaktadır. Özellikle toplumsal değerler ve dünya görüşleri üzerinde bu dönüşümün büyük sonuçlarının olduğu kolaylıkla söylenebilir.⁵⁸ Bununla birlikte dijital bilişimin gündelik hayata dâhil olması yaşanan dönüşümü farklı bir boyuta taşımaktadır. Teknolojik dönüşümün mekândan bağımsız ve bedenlerin hareketiyle senkronize edilmemiş hareketliliğinin yanı sıra fiilen bedenlerin ayrılmaz bir uzantısı haline gelmesi, toplumsal hayattaki seçenekler setini tümüyle değiştirmektedir. Çünkü bu yeni durum, özellikle etkileşim yoğunluğuna yönelik etkisi ile bilindik uyarıcılara karşı bir tepkiler çokluğu yaratmakta; daha önce karşılaşılmamış çok fazla uyarıcı oluşturarak deneyimlenmemiş dürtü ve edimler yaratmaktadır.⁵⁹

Gündelik hayatın modernitenin merkezi deneyimleri ve dinamikleriyle ilişkili bir biçimde ele alınması gerektiğine yönelik genel bir fikir birliği bulunmaktadır.⁶⁰ Modern-öncesi yaşam biçimlerinden farklı temel hususlara sahip olan kurumlarıyla modernite, toplumsal ilişkilerin sınırsız genişlikte zamansal-mekânsal mesafelerde düzenlenmesini içermektedir.⁶¹ En temelde modern-öncesi toplumlar görece tutarlı bir bütünlük teşkil ettiklerinden gündelik hayatla daha bütünleşik görülmektedir.⁶² İnsanlar için genellikle gündelik hayat ve gelenek arasında ahlaki sayılabilecek bir bağlantı söz konusu olmaktadır. Herhangi bir sorunla karşılaşan birey, çareyi geleneksel olarak yerleşmiş kurallarda aramaktadır.⁶³ Fakat süreç içerisinde yaşanan dönüşümle birlikte geleneğin gündelik hayat üzerindeki etkisinin azaldığı söylenebilir. Bu dönüşüme yönelik; gündelik yaşamların çoğullaşması, mekânın yapısal değişimi, boş zaman etkinliklerinin zaman bütçesi içindeki payının artması gibi birçok unsur tanımlanabilir.⁶⁴ Günlük yaşamı beslemeye başlayan teknolojik ve ekonomik faktörlerin yanı sıra özellikle moda, tüketim, medya vb. araçlar; dönüşümün katalizörleri olarak zaman ve mekânın yeniden üretimini gerçekleştirmektedirler.⁶⁵

Yalnızca bir günün hikâyesi dahi sosyal dünyanın hikâyesini içerisinde barındırmaktadır.⁶⁶ Dolayısıyla gündelik hayatın dönüşümünü inceleyebilmek adına gündelik hayatın modernlikle iç içe oluşunu ortaya koyabilmek gerekmektedir. Gündelik hayat ve modernlik, birbiriyle ilişkili ve birbirine bağlı iki olgular kümesi olarak görülmektedir. Gündelik pratikler ve modernlik birbirini belirtmenin yanı sıra gizlemekte, meşrulaştırmakla birlikte telafi etmektedir. Hermann Broch'un belirttiği gibi, gündelik hayat zamanın ruhu ve modernliğin arka yüzüdür.⁶⁷ Bu sebepten gündelik hayat tanımlanırken, o toplumun modernliği ortaya çıkaran yönünü tespit etmek; toplumsal değişimleri ve değişimin perspektiflerini tanımlamak gerekmektedir. Böylelikle gündelik hayat toplumu anlamak için bir ipucu olabilmektedir. Bu durumda onu küreselliğin ve tekniğin, dolayısıyla kültürün içine yerleştirmek gerekmektedir.⁶⁸

Modernitenin küreselleştirici etkileriyle bireysel eğilimler arasında günden güne artan bağlantılar ortaya çıkmaktadır. Modern kurumlar, modern-öncesi toplumsal düzen biçimleri ile kıyaslandığında, dinamizm-

- 58 Peter Berger, "Dini Kurumlar", *Toplumbilim Yazıları*, der. ve çev. A. Çiftçi (İzmir: Anadolu Yayıncılık, 1999), 100.
59 Zygmunt Bauman, *Retrotopya*, çev. A. Karatay (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2018), 85.
60 Gardiner, *Gündelik Hayat Eleştirileri*, 26.
61 Giddens, *Modernite ve Bireysel-Kimlik*, 30-31.
62 Gardiner, *Gündelik Hayat Eleştirileri*, 26.
63 Subaşı, *Gündelik Hayat ve Dinsellik*, 34-35.
64 İlhan Tekeli, *Gündelik Yaşam, Yaşam Kalitesi ve Yerellik Yazıları* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2010), 32.
65 Subaşı, *Gündelik Hayat ve Dinsellik*, 40.
66 Henri Lefebvre, *Modern Dünyada Gündelik Hayat*, çev. I. Gürbüz (İstanbul: Metis Yayınları, 2016), 12.
67 Lefebvre, *Modern Dünyada Gündelik Hayat*, 35-36.
68 Lefebvre, *Modern Dünyada Gündelik Hayat*, 40.

lerinin yanı sıra geleneksel alışkanlıkları aşındırma dereceleri ve küresel boyuttaki etkileri bakımından ayrılmaktadır. Bu sadece gündelik hayatın yapısal bir dönüşüm yaşadığı anlamına gelmemektedir. Çünkü bireysel yaşantılar da fazlasıyla etkilenmektedir. Söz konusu dönüşümlerin bireysel hayat ve benlik ile olan etkileşimi unutulmamalıdır.⁶⁹ Bu durum modernliğin özellikle bireyler arası etkileşimlere dönük veçhesinde somutlaşmaktadır. Teknik tarafından damgalanmış olan modernlik⁷⁰ ile zaman ve mekân başka hüviyetlere bürünmekte, deneyimlerin niceliği ve netice itibarıyla niteliği değişmekte, etkileşimler önceki dönemlere göre köklü bir değişim yaşamaktadır.

Artan hareketliliğine karşın modern-öncesi dönemde gündelik hayat, hızlı sosyal değişimleri mümkün kılacak bir sosyal gerçekliğe sahip olmadığından görece yavaş bir işleyişe sahiptir. Gündelik alan, din ve geleneğin etkisi altında sınırları belirgin biçimde tanımlanmış bir süreklilik ile ön plana çıkmaktadır. Sosyal ilişkiler, siyasi erkin yanı sıra din adamları tarafından pekiştirilen bu gerçekliğe bağlı olarak düzenlenmekte ve bir istikrar kazanmaktadır. Modern dönemde ise sosyal ilişkileri istikrarlı kılmada arkadaşlık veya cinsel yakınlıklarla ilgili bireysel ilişkilerin belirleyici olmaya başladığı görülmektedir.⁷¹ Geleneksel yaşamdan modern olana doğru gündelik alanın dönüşmesiyle birlikte, artık bireylerin yaşam biçimlerinde farklı stratejiler, performanslar ve statüler söz konusu olmaktadır.

Modern toplumsal hayatı, zamansal/mekânsal yeniden-organizasyon süreçleri karakterize etmektedir. Sosyal ilişkiler yerel mekândan kopmakta ve gündelik hayatın doğası kökten dönüşmektedir.⁷² Toplumsal zaman ve mekânın yeniden üretimi, Lefebvre'nin söylemiyle, aynı zamanda insanın kendisini ve sosyal ilişkilerini üretmesini belirtmektedir.⁷³

Kişilerarası ilişkileri geniş zaman-mekân dilimlerinde bir araya getiren modern toplumsal organizasyonda, insan eylemlerinin gerçekleşmesi modern-öncesi dönemde olduğu gibi belirli bir yere bağlı olmak zorunda değildir. O dönemlerde gündelik hayat pratiklerinde zaman ve mekân esasen belirli bir yerle bağlantılı olmayı sürdürmüştür.⁷⁴ Birey, tüm sosyal ilişkilerinde sürekli olarak aynı dünyanın içinde yer almaktadır. Modern toplumlarda ise durum oldukça farklı görülmektedir. Gündelik etkileşimlerde temas edilen farklı kesimler, bireyi farklı ve aykırı olabilecek anlam ve deneyim dünyalarıyla karşı karşıya getirmektedir. Gündelik hayatın bu çoğulculuğunun yalnızca gözlenebilir sosyal temaslarda değil bilinç düzeyinde de önemli tezahürlerinin olduğunu anlamak önem arz etmektedir.⁷⁵ Çünkü etkileşimin dijital boyutunu da kapsayan modern dinamiklerin etkisi, bireysel deneyimlerin doğasını değiştirmekte ve yerleşik sosyal kurumları zayıflatmaktadır. Dolaylı-dolaysız temasların neticesinde bireyler; aile, toplumsal cinsiyet rolleri, cinsellik, kişisel kimlik, ötekilerle olan ilişkiler gibi kişisel ve mahrem yönlerini yeniden tanımlamaya zorlanmaktadır. Böylelikle bireyin kendisine yönelik düşünce biçimi köklü bir değişim yaşamakta⁷⁶ ve gündelik hayatın bireyselleşen yapısı bir süreklilik kazanmaktadır.

3. GÜNDELİK HAYATTA FAİLLİK MESELESİ

Gündelik hayatın bireyselleşen yapısı ve onunla ilişkilendirilen bilinç, kimlik, özgürlük vb. öğeler; kavramın yakın zamanlarda sosyolojinin radarına girmesiyle uyumlu olarak *dönüşüm* üzerinden tanımlanmakta ve tartışılmaktadır. Çünkü gündelik hayat; bireyler arası bir inşa olarak ele alındığında bireyin artan etki ve etkileşimini, neo-Marksist bir perspektifle sömürgeleştirilmiş olarak çözümlendiğinde ise toplumsal etkinliklerin koordinasyonunu vurgulayabilmek için dönüşüm temelinde bir yoruma tabi tutulmaktadır.

Örneğin bireyi, kısa vadeli inançların, ani duyguların ve kısa ömürlü modaların seline kapılmış, toplumsal güçler tarafından çekip çevrilen, tüketim çağıının sadık bir ferdi olarak mı tanımlamak gerekir? Böyle-

69 Giddens, *Modernite ve Bireysel Kimlik*, 11-12.

70 Lefebvre, *Modern Dünyada Gündelik Hayat*, 35.

71 Subaşı, *Gündelik Hayat ve Dinsellik*, 35-36.

72 Giddens, *Modernite ve Bireysel Kimlik*, 13.

73 Lefebvre, *Modern Dünyada Gündelik Hayat*, 42.

74 Giddens, *Modernite ve Bireysel Kimlik*, 31-32.

75 Berger vd., *Modernleşme ve Bilinç*, 76.

76 Anthony Giddens, *Sosyoloji* (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2012), 101.

likle mutlak anlam ve özgürlüğü kendi sübjektifliğinin duygusal aleminde arayan bir profil çizilmelidir.⁷⁷ Yoksa kişisel ve sosyal yaşamı düzenleyen geleneksel kuralların ve sınırların erimesi ve geleneksel yaşam şeklinin altının oyulmasıyla tercih ve fırsat alanı genişleyen “özgür” birey mi ön plana çıkarılmalıdır?⁷⁸ Kuramsal sınırları belirginleştiren bu sorulara paralel olarak gündelik hayatın dönüşümünün gerisinde iki sistematik eğilim gözlenebilir. Bunlardan birincisi toplumda üretim teknolojisindeki ve ekonomideki gelişmeyle aynı doğrultuda sürekli olarak artan üretim ve bazı konularda yaşanan bolluklar, buna karşı belli faktörlerde yaratılan yeni yoksunluklardır. Böylelikle kapitalist sistem, gündelik yaşam üzerinde sürekli bir değişme yaratmaya çalışmaktadır. İkinci sistematik eğilim, modernitenin insan düşüncesine getirdiği düşünömselliği, yani yaptıklarının üzerinde düşünme ve değerlendirmeyi vurgulamaktadır. Bireyin düşünömsel bir sürece dâhil olmasıyla, kadın hareketi, çevrecilik vb. toplumsal hareketler ortaya çıkmaktadır ve bunların her biri gündelik hayat kalıplarında önemli değişmeler yaratmaya dönük projelerdir. Toplumsal gelişmenin yarattığı bu temel eğilimler gündelik yaşamda sürekli olarak bir değişime yol açmaktadır.⁷⁹

Frankfurt Okulu eleştirel kuramcılarının gündelik hayatın dönüşümüne yaklaşımları, birinci eğilimi açıklayabilmek adına temel önem arz etmektedir. Bireysel bilincin kontrol edilmesiyle ortaya çıkan bir kitle kültürünü vurgulayan bu kuramcılar, söz konusu durumu eleştirel bir perspektifle analiz etmektedirler. Onlara göre Aydınlanma ile birlikte her şey teknik yararlılık ve bireysel çıkara indirgenmekte, aklın özerkliği sona ermektedir.⁸⁰ Gündelik hayatı kuşatan tahakkümcü yapı kültürü belirlediğinden⁸¹ artık bireyin tasnif edebileceği hiçbir şeyden söz edilememektedir. Çünkü her şey bu yapı tarafından zaten sınıflandırılmaktadır.⁸² Bilhassa bilinci ayarlayıp koşullandıran yönüyle kitle iletişim araçları, toplumsal denetimleri bireysel direnmelerin de etkilendiği noktaya dek içe yansıtmakta; birey, sosyal olan dışsal denetimi yeniden üretmektedir. Bir yabancılaşma içerisindeki özne, yabancılaşan varoluşu tarafından yutulmakta ve yanlış bilinç, gerçek bilince dönüşmektedir.⁸³ Ekonomik, politik ve kültürel tekellerin etkisi altında bulunan birey,⁸⁴ kültür endüstrisinin süzgecinden geçirilmektedir. Kadın derneklerinden yapımçılara, kültür endüstrisinin bütün failleri yeniden üretilen bilinç için hazırda beklemektedirler. Direnmek isteyenler ise yalnızca kendilerini düzene dâhil ederek yaşayabilmektedirler.⁸⁵ Böylece birey, kendi varlığını kendisi için öngörülen rollerin dışında tanımlayamamaktadır.⁸⁶

Habermas, Frankfurt Okulu'nun eleştirilerini paylaşmakla birlikte, iletişimsel eylem teorisiyle gündelik yaşam alanını bu indirgemeci yaklaşımın ötesine taşımaya çalışmakta ve bireyler arasında inşa edilen bir *yaşam dünyasına* (lebenswelt) vurgu yapmaktadır. Ona göre yaşam dünyaları sistemin baskısına tabi kılındıkları için gündelik yaşamın iletişimsel altyapısı bozulmaktadır.⁸⁷ *Arzular* sıkı bir biçimde denetlenebildiği için gündelik hayat sömürgeleştirilmekte ve bunun etkisi ile eleştirel düşünme gücünden mahrum bırakılmış olan birey, gündelik rutinlerini düşünmeden kabul edip onları ikinci bir doğa gibi algılamaktadır.⁸⁸ Fakat kitle iletişim araçlarının sahip olduğu bu gücün kullanılması her zaman müşküldür, çünkü iletişim yapıları özgürleştirici bir *gizilgüç* de barındırmakta, aktörlerin direnme olanaklarına karşı elverişli bir biçimde korunamamaktadırlar.⁸⁹

77 Anton C. Zijderveld, *Soyut Toplum*, çev. C. Cerit (İstanbul: Pınar Yayınları, 1985), 82.

78 A. Elliot-C. Lemert, *Yeni Bireycilik, Küreselleşmenin Duygusal Bedelleri*, çev. B. Kıcırcı (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2011), 33.

79 İ. Tekeli, 31.

80 Jorge Larraín, *İdeoloji ve Kültürel Kimlik*, çev. N. N. Domaniç (İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1995), 80, 82.

81 Martin Jay, *Adorno*, çev. Ü. Oskay (İstanbul: Der Yayınları, 2001), 154.

82 M. Horkheimer-T. W. Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği, Felsefi Fragmanlar*, çev. N. Ülner, E. Öztarhan Karadoğan (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2014), 162-168.

83 Herbert Marcuse, *Tek-Boyutlu İnsan*, çev. A. Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 1990), 8-10.

84 Herbert Marcuse, *Eros ve Uygarlık*, çev. A. Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 1998), 81-82.

85 Horkheimer-Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, 169, 176.

86 Besim F. Dellaloğlu, *Frankfurt Okulu'nda Sanat ve Toplum* (İstanbul: Say Yayınları, 2018), 37.

87 Jürgen Habermas, “Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje”, çev. G. Naliş, N. Zeka haz., *Postmodernizm* (İstanbul: Kıyı Yayınları, 1994), 36.

88 Bennett, *Kültür ve Gündelik Hayat*, 35.

89 Jürgen Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, çev. M. Tüzel (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2001), 846-847.

Kitle kültürünün gündelik hayat üzerindeki etkilerine dair bu değerlendirmeler, daha sonra çeşitli kuramcılar tarafından benimsenip geliştirilmiştir. Bu kuramcılar arasında kitle kültürü tarafından dayatılan yanlış bilincin, gündelik hayatın bireyler için daha özgür bir alana dönüştürülmesine engel oluşturduğuna dair bir fikir birliği bulunmaktadır.⁹⁰ Örneğin Heller, gündelik hayatın dönüşümünü merkeze alarak bir çerçeve çizmekte, kitle iletişim araçlarından yaşamın nasıl sürdürülmesi gerektiğine yönelik bilgiler edinildiğini ama bu faaliyetler esnasında bireye hitap edilmediğini belirtmektedir.⁹¹ Üstelik gündelik hayat yabancılaşmış bir varoluş biçimine dönüştüğünden, modern toplumsal ilişkiler bağlamı içinde bulunan bireyin mest olmuş hali, bir özgürlük yanılsamasına neden olmaktadır.⁹² Heller'e benzer şekilde Lefebvre de teknolojinin toplumsal pratiği bütünüyle istila ettiğini vurgulamaktadır. Ona göre gösterinin büyümesine kapılmış olan bakış, toplumsal eylemin prototipi haline gelmiştir ve kültür, artık teknolojiye bindirilmiş bir ideoloji anlamına gelmektedir. Bu sebepten birey, belirli bir üslubun yokluğu ile ön plana çıkan modern gündelik hayatta⁹³ nasıl yaşadığını bilmemektedir. Kısacası bireysel bilinç, kamusal bir bilinçle tamamlanmaktadır.⁹⁴

Frankfurt Okulu kuramcılarının moderniteye dönük eleştirileri, post-modern yaklaşımlara da temel teşkil etmektedir. Gündelik hayatın dönüşümünü ve bunun bireye yansıyan yönünü geleneksel-modern ikiliğinden, geleneksel-modern-post-modern biçiminde genişleten bu yaklaşımlar da aynı karamsar tabloyu devam ettirmektedirler. Modernite, sanayi toplumlarının ortaya çıkışıyla özdeşleştirilmekte; kentleşme, rasyonel örgütlenme biçimleri gibi bununla ilişkili karakteristikler, modern toplumları geleneksel toplum tiplerinden ayırmaktadır. Post-modernizm ise modern çağ sonrası/onun yerini alan bir toplumsal değişim sürecini belirtmektedir. Söz konusu toplum modeli, bilgisayar teknolojisi ile ilişkili olarak ön plana çıkmaktadır. Post-modernistlere göre bu dinamikler, gündelik hayatın doğasını köklü bir biçimde dönüştürmektedir.⁹⁵

Modern dönemde hâkim olan bilimsel bilgi, artık merkezi önemini yitirmekte, diğer tüm anlatılarla eşitlenmektedir. Lyotard'ın ifadesiyle, "post-modern sayılan tutum, üst-anlatılara karşı inançsızlıktır."⁹⁶ Bu tutum doğrultusunda kurumsal yapıların çöküşü ve gündelik yaşama yansıyan *post-modern* yönler (parçalı kimlikler, belirsizlik, mekânın dönüşümü) ele alınmakta; birey de yukarıdan dayatmalarla biçimlenen bir düzlemde değil, bol seçenekler arasında dilediğini seçme özgürlüğüne sahip olarak tasvir edilmektedir. Bu seçimler zıt tercihlerin bir arada bulunmasına imkân tanımakta ve birey aynı anda kendisini farklı aidiyetler üzerinden tanımlayabilmektedir. Üretimle özdeşleşen modernliğin aksine tüketimin ön plana çıktığı gündelik hayatta bireylerin, tüketilen ürünlerin sembolik değerlerini (imaj, prestij vb.) tercih ettikleri belirtilmektedir. Bir kıyafet ya da bir kimlik seçmek, bu açıdan eşit görülmede, tercihte bulunan bireyin referans noktası olarak yine bireyin kendisi ön plana çıkmaktadır. Fakat post-modern yaklaşımda görece aktif görünmekle birlikte, bireyin bir yanılsama sisi içerisinde bulunduğu vurgulanmaktadır.

Post-modern eleştirilerin bir kısmı, gündelik hayatın II. Dünya Savaşı'ndan sonra dramatik bir şekilde değiştiğine yöneliktir. Kitle iletişim araçlarının gelişimine bağlı olarak insanlar modern teknolojilerle sarılmış durumdadır.⁹⁷ Bu bağlamda bireyler belirli bir merkeze sahip olmayan öznelere dönüşmüşlerdir. Artık anlamları esnek ve kaygan olan imge ve metaların bitmek bilmez akışından dilediklerini tercih edebilmektedirler.⁹⁸ Zizek'in belirttiği gibi, gerçekliğin bütünüyle işlenebilir bir biçimde kavranması, bireyi gerçeklikler kalabalığı arasında yüzen göçmen bir varlığa dönüştürmektedir.⁹⁹ Fakat bu seçimlerin artık herhangi bir bağlılığa işaret etmediği, seçme özgürlüğünün pratikte bağlayıcı olan seçimlerden kaçınmaya vardığı belirtilmektedir.¹⁰⁰

90 Bennett, *Kültür ve Gündelik Hayat*, 36-37.

91 Heller, *Everyday Life*, 186-187.

92 Gardiner, *Gündelik Hayat Eleştirileri*, 32, 43.

93 Lefebvre, *Modern Dünyada Gündelik Hayat*, 36-62.

94 Lefebvre, *Gündelik Hayatın Eleştirisi I*, 199.

95 Derek Layder, *Sosyal Teoriye Giriş*, çev. Ü. Tatlıcan (İstanbul: Küre Yayınları, 2013), 65.

96 Jean-François Lyotard, *Postmodern Durum*, çev. İ. Birkan (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2013), 8.

97 Hewitt-Shulman, *Benlik ve Toplum*, 53.

98 Bennett, *Kültür ve Gündelik Hayat*, 55.

99 S. Zizek-B. Gunjevic, *Acı Çeken Tanrı, Kıyameti Tersyüz Etmek*, çev. A. Çiltepe (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2013), 186.

100 Zygmunt Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, çev. Y. Alogan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005), 183-184.

Post-modern toplumda temsil, gündelik deneyimlerin temel formuna dönüştüğünden, gündelik hayat, bağlamından ayrı ve nesnel bir gerçekliğin dışında imgelerin bir dizisi biçiminde deneyimlenmektedir.¹⁰¹ Baudrillard'ın *hipergerçeklik çağı* olarak tanımladığı¹⁰² bu evrede imgeler dizisi üzerinden bir yanılsama yaşanmaktadır ve bağımsız bir birey düşüncesi, insanların kendilerini deneyimleme biçimleri açısından hesabatılamaz.¹⁰³

Post-modern gündelik yaşamda bireyler kendi gerçekliklerini teminat altına almak adına bir tüketim içerisinde bulunmaktadır.¹⁰⁴ Bu dönem ahlaki nihilizm ve bireycilik gibi kimliğin tüketim örüntüleri aracılığıyla inşa edilmesine eğilimli görülmektedir.¹⁰⁵ Bu özellikler gündelik yaşama dair birçok alanı dönüştürmektedir. Davranış örüntülerine yönelik ortaya çıkan şemalar yaygın bir etkiye sahip olmakta; post-modern kültür, yeni teknolojik süreçle kapsamlı bir etkileşime ulaşmaktadır. Bu çerçevede teknolojik gelişmeler, iletişim ağı olmanın ötesinde bir anlamı ifade etmektedir. Gündelik hayatın post-modern kültür bağlamında yaşadığı dönüşüm, özellikle gözetim kavramı etrafında sıkça işlenmektedir.¹⁰⁶

Gözetim, uzamsal denetimi içerecek biçimde Orwellci perspektiften sıklıkla ele alınmakta, bireyin gündelik hayat içerisinde egemen gücün arzusu doğrultusunda hareket etmesi bağlamında değerlendirilmektedir. Orwell'in distopyası uzun yıllar boyunca Aydınlanma'nın kötücül potansiyeline, ya da totaliter dalganın tekrar boy gösterdiğini gösteren işaretlere benzer biçimde modernite düşüncesi ile özdeşleştirilmektedir.¹⁰⁷ Örneğin Foucault, gözetimi *panoptikon*¹⁰⁸ kavramı etrafında çözümlerken¹⁰⁹ birey için görülüyor olmanın bir denetim mekanizmasına dönüştüğünü vurgulamaktadır. Ayrıca bireyin iktidar tarafından kuşatılmışlığını modern dönem ile ilişkilendirerek *biyopolitika* kavramı temelinde açıklamaktadır. Ona göre bugün bizzat bireysel varoluşları da muhatap almaya başlayan iktidar, yaşam üzerinde mutlak denetim kurmayı temel alan pratiklerle işlemektedir.¹¹⁰ İktidar artık, üzerlerinde kullanılacak en uç hakkın ölüm olduğu insanlarla değil, canlı varlıklarla muhatap olmaktadır. Bireyler üzerindeki nihai etkisi ise gündelik hayat düzeylerine geçiş yapmak olmaktadır. Yaşam sorumluluğunu üstlenmiş bir iktidar olarak, sürekli bir biçimde düzenleyici mekanizmalara ihtiyaç duymaktadır.¹¹¹ Bu bağlamda Hollywood filmleri, belgesel ve haberler gibi unsurlar, biyopolitik rejimin temel bileşenleri haline gelmektedir.¹¹² Kısacası biyopolitika; iktidarı, öldürme ve şiddet tekeli üzerinden değil, yaşamı koruyup kollayan, kapasitesini artıran bir dizi tasarrufla tanımlanmaktadır.¹¹³

Bauman, Foucault'nun modernitenin gündelik hayatı düzenleyici doğasını vurguladığını fakat sosyal ilişkileri dışarıda bıraktığını; oysa panoptikonun sosyal yapı içindeki ilişkilerle görünür olduğunu ifade etmektedir.¹¹⁴ Post-modern dönemde değişen iktidar tekniklerine bağlı olarak artık baskının sosyal deneyimlere baskı olarak girmediğini, bireysel özgürlüklerin söz konusu olduğunu belirtmektedir. Fakat bu özgürlük *tüketici özgürlüğü* biçiminde olup, daha fazla ve daha az tatmin arasındaki seçimlerle ortaya çıkmaktadır. Rasyonellik düşüncesi de doyum temelinde bir seçim yapmakla ilgili hale gelmektedir.¹¹⁵ Post-modern ha-

101 Bennett, *Kültür ve Gündelik Hayat*, 65.

102 Jean Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, çev. O. Adanır (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2011), 172.

103 Hewitt-Shulman, *Benlik ve Toplum*, 53-54.

104 Hewitt-Shulman, *Benlik ve Toplum*, 53.

105 Gardiner, *Gündelik Hayat Eleştirileri*, 31.

106 Selin Bitirim Okmeydan, "Postmodern Kültürde Gözetim Toplumunun Dönüşümü: 'Panoptikon'dan 'Sinoptikon' ve 'Omniptikon'a", *Online Academic Journal of Information Technology*, 8/30 (2017), 52.

107 Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, 130.

108 Panoptikon, ortada bir gözetleme kulesi, etrafında da hücrelerin dizildiği bir hapisane tasarımı olup Jeremy Bentham'ın tasarladığı mimari bir modeldir ve görünmeden gözetlemeyi mümkün kılmaktadır.

109 Michel Foucault, *İktidarın Gözü*, çev. I. Ergüden (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 86-87.

110 Önder Özden, "Biyolojik Ufka Karşı İki Modern: Agnes Heller ve Ferenc Feher", ed. O. Kartal, *Biyopolitika-Foucault'dan Günümüze Biyopolitikanın İzdüşümleri C.2* (İstanbul: NotaBene Yayınları, 2018), 88.

111 Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, çev. H. U. Tanrıöver (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007), 105-106.

112 Haraway'den akt: Umut Yener Kara, "Donna Haraway Biyopolitik Bir Giriş", ed. O. Kartal, *Biyopolitika-Foucault'dan Günümüze Biyopolitikanın İzdüşümleri C.2* (İstanbul: NotaBene Yayınları, 2018), 256.

113 Onur Kartal, "İmmunitas, Communitas, Bios: Roberto Esposito", ed. O. Kartal, *Biyopolitika-Foucault'dan Günümüze Biyopolitikanın İzdüşümleri C.2* (İstanbul: NotaBene Yayınları, 2018), 196.

114 Zygmunt Bauman, *Özgürlük*, çev. K. Eren (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015), 20.

115 Zygmunt Bauman, *Intimations of Postmodernity* (London: Routledge, 1992), 50-51.

bitatta, birer panoptik matkap uçları olan fabrika, okul veya kışlaların yerini bireysel özgürlük manifestoları almaktadır. Modern dönemin heteronomileri, böylelikle baştan çıkarmanın arkasına saklanmaktadır.¹¹⁶

Foucaultcu biyopolitikayı yeniden yorumlayan Hardt ve Negri ise, küresel bir egemenlik biçimini ifade eden *imparatorluk* kavramıyla ifade ettikleri yeni bir iktidar paradigmasının artık geçerli olduğunu vurgulamaktadırlar. Gündelik hayatı tam olarak kuşatamayan disiplin temelli iktidarın geride kaldığını, ulus devletlerin artık kendi sınırları içinde bile egemen otoriteler olmadığını ve tüm sosyal bünyenin *imparatorluk* tarafından tasarlandığını belirtmektedirler. Onlara göre küresel iletişim ve enformasyon ağları içinde bulunan birey, bir yabancılaşma sürecine maruz bırakılmakta; gündelik pratiklerin içselleştirilmesini sağlayarak normalleştiren disiplin aygıtları büyük bir güç kazanmaktadır. Bu çerçevede bireysel stratejilerin yönü *ideolojik olandan pragmatik olana doğru* değişmekte ve kontrol, her yerde *bireysel eğilim* şeklinde gündelik hayatın bir parçası olmaktadır.¹¹⁷

Benzer şekilde Byung-Chul Han da bireyin failliğini keskin bir bilişsel disipline ediş üzerinden yorumlamaktadır. Biyopolitika yerine *psikopolitikayı* ön plana çıkaran Han'a göre psişenin farkına varan yeni iktidar sisteminde zihinsel optimizasyon temel alınmaktadır. Bu rejimde yasaklarla sınırlandırılmak yerine ayartılan ve tatmin edilen birey, tabiiyetinin farkında olmadığından kendisini özgür zannetmektedir. Dijital panoptikonların çevrimiçi sakinleri, yoğun bir etkileşim içinde, kendi arzularıyla her şeylerini ifşa ederek iktidarla işbirliği yapmaktadırlar. Fakat bu özgürlük, emir ve yasaklardan daha fazla zorlama üretmektedir. Çünkü *yapabilme* herhangi bir sınır tanımamakta; özgürlük ve sömürü bu noktada eşitlendiğinden birey artık kendini sömüren bir *benlik girişimcisi* olarak gündelik hayata katılmaktadır.¹¹⁸

Gündelik hayatın yaşadığı post-modern dönüşüm üzerinden bireyin eylemi ile olan ilişkisinin farklı bir boyuta taşındığı sıklıkla vurgulanmaktadır. Bu bağlamda post-modernist kuram, gündelik hayatın ve kimliğin doğası ile kültürel pratiklerin oluşumu hakkında çok sayıda kavrayış sunmaktadır. Fakat en temel düzeyde gündelik hayatın dönüşümüne yönelik post-modernist yorumlar, kimlik ve pratiklerin gündelik hayatın olağan akışında nasıl inşa edildiklerine yönelik daha gelişkin kavrayışlara yol açmış; bilhassa kimliğin düşünömsel olarak kurulduğunu ileri süren argümanı güçlendirmiştir.¹¹⁹

Giddens, gündelik hayatın dönüşümünde hem yapısal hem de bireysel olarak düşünömselliği vurgulayan önemli isimlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Ona göre zaman ve mekânın dönüşümü sosyal yaşamı yerleşik ilke ve pratiklerin etkisinden uzaklaştırmaktadır. Modernitenin küresel düzeyde yayılması, hiç kimsenin modernitenin yarattığı dönüşümlerden bağımsız olarak tercihte bulunamayacağı anlamına gelmektedir. Yerel ve küresel arasındaki söz konusu bağlantı, gündelik hayatın yapısındaki kapsamlı dönüşümlerle ilişki içinde bulunmaktadır.¹²⁰ Bu durum, bireyi daha açık ve kendisine dönük yaşamaya zorlamakta; onun sürekli bir biçimde çevresindeki değişen ortamlara yanıt veriyor ve kendisini uyarlıyor olduğunu göstermek istemesine neden olmaktadır. İnsanlar, içinde yaşadıkları geniş bağlamla birlikte dönüşmektedirler. Gündelik hayatta yapılan küçük seçimler bile –giyim şekli, boş zaman faaliyetleri, bedene dönük pratikler vb.- sürekli olarak bireysel-kimliği yaratma ve yeniden yaratma süreçlerine dönüşmektedir.¹²¹

Bourdieu da bariz biçimde bireyi yapıya mahkûm etmeyen bir yaklaşım benimsemektedir. Fakat yine de eylemi üzerinde tümüyle aktif bir birey algısına sahip değildir. Ona göre toplum, kurumlar ve habitus olmak üzere ikili bir temel üzerinden varlığını sürdürmektedir. Habitus, edinilmiş yatkınlıklar, bedende cisimleşmiş yapma ve etme biçimlerini içermektedir. Birey, toplumun karşısında yer almaktan ziyade, toplumun varoluş biçimlerinden birisidir.¹²² İnsanlar gündelik hayatı anlamak ve ona uyum sağlamak için içselleşmiş zihinsel yapılara (habitus) sahiptir. Habitus, belli bir konum sahibi olarak sosyal hayatta yer almanın netice-

116 Bauman, *Intimations of Postmodernity*, 194.

117 M.Hardt-A. Negri, *İmparatorluk*, çev. A. Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015), 15-208.

118 Byung-Chul Han, *Psikopolitika, Neoliberalizm ve Yeni İktidar Teknikleri*, çev. H. Barışcan (İstanbul: Metis Yayınları, 2019), 11-68.

119 Bennett, *Kültür ve Gündelik Hayat*, 78.

120 Anthony Giddens, *Modernite ve Bireysel-Kimlik*, 37-39.

121 Giddens, *Sosyoloji*, 102.

122 Pierre Bourdieu, *Sosyoloji Meseleleri*, çev. F. Öztürk vd. (Ankara: Heretik Yayıncılık, 2016), 35-36.

sinde ortaya çıkan uzun bir sürecin ürünüdür. Bu nedenle bireysel habitus önemli ölçüde farklılık gösterebilmektedir. Giddens gibi Bourdieu da buradan kaynaklanan pek çok pratik olduğunu belirtmektedir. Onun için pratikler, her zaman sanat, ekonomi, politika, eğitim vb. bir *alan* içinde gerçekleşmektedir. Alanlar, farklı sermaye biçimlerinin kullanıldığı rekabete dayanan mücadele mahalleridir.¹²³

Birey-eylem ilişkisinde ortaya çıkan kuramsal farklılaşmalardaki otonom ya da heteronom vurguların ötesinde, kişilerarası etkileşimin ön plana çıkartılması çalışmamız açısından büyük önem arz etmektedir. Çünkü gündelik etkileşimler esnasında kültürel normlar, tanımlar, tipeştirmeler gibi repertuarlar bireyin toplumsal dünya imgesine dâhil olmakta, bu dünyanın yapı taşları olarak ona katkıda bulunmakta ve anlamlı bir etkileşimin gerçekleşmesini sağlamaktadır. İnsan yönelimindeki kolektif unsurlar bireysel iradeyi ve farklı kültürlerin kendine has yorumlamalarını ortadan kaldırmamaktadır.¹²⁴ Bu esnada edimin bir nedensellik içerisinde gerçekleşiyor olması bireyin bir amaç taşımadığını göstermemektedir. Bu çerçevede gündelik yaşamdaki dönüşümleri esas alarak, mikro-yapısal dinamikler merkezinde kuramsal bir perspektif geliştiren sembolik etkileşimcilere özellikle eğilmek gerekmektedir.

Etkileşimciliğin mikro perspektifi ikili bir tasnife tabi tutulmaktadır. Bir yanda Peirce'in pragmatist bir yorumu olarak Mead tarafından geliştirilen, esin kaynağını Cooley ve Thomas'ın oluşturduğu ve Blumer tarafından formüle edilen sembolik etkileşimci gelenek; diğer yanda Schutz ve Garfinkel'in ürettiği fenomenolojik ya da etnometodolojik sosyoloji bulunmaktadır. Bu genel alana Goffman da dahil edilmektedir.¹²⁵

Bireyin yapı karşısındaki aciz konumuna itiraz eden etkileşimci düşünürler, dönüşen gündelik rutinler ve karmaşık ilişkiler ağından hareketle bireyi ve toplumu birbirinden ayırmadan, etkileşim içerisinde ele almaktadırlar. Böylelikle toplumsal güç ilişkilerinin gündelik hayatımızda nasıl bir düzen kazanıp anlamlı hale geldiğini ortaya koymaktadırlar. Düşünümsel eylemi ön plana çıkararak, bireyin bir amaç doğrultusunda davranışta bulunduğunu ileri süren sembolik etkileşimcilerin bu yaklaşımı, post-modern kuramcılarının “özne”si-ne benzerlik göstermektedir. Fakat etkileşimciler için bireyin tercihte bulunmasında herhangi bir yanılısama durumu söz konusu değildir. Çünkü asıl mesele bireyin gerçeklik tanımlamasındadır ve birey için gerçek olarak görülen şey gerçektir. Yine de etkileşimde olunan insanlardan kopuk bir aktif birey tasavvuru bulunmamaktadır. Davranışın birey merkezli, etkileşimden soyutlanarak değerlendirilmesi, davranışın karmaşık doğasının anlaşılmasına yönelik eksik bir çaba olarak görülmekte; gerçeklik, kişilerarası etkileşim içerisinde izah edilmektedir. Dolayısıyla bireyin mikro çözümlenmesi, toplumun çözümlenmesi anlamına gelmektedir.

Kökleri pragmatizm felsefesinde yer alan sembolik etkileşimci geleneğe göre birey, sosyal çevresine uygulanabilir düzenlemeler yapma eğilimindedir. Aslında bütün canlılar çevreden gelen talepleri uygulanabilir yollarla karşılamaya çalışmaktadırlar. Bu sebepten mantıksal zarafet ya da içsel tutarlılıktan ziyade fikirlerin sonuçları vurgulanmalıdır. Onlar için gerçek mutlak değildir, organizmaların ihtiyaç ve ilgilerine ilişkindir. Bireyler dünya hakkındaki fikirleri temelinde davranışta bulunurlar. Dolayısıyla gerçeklik keşfedilmeyi bekleyen bir şey değil, eylemle birlikte aktif olarak meydana gelen bir şeydir.¹²⁶ Gündelik karşılaşmaların kişilerarası boyutu, bu çerçevede sıklıkla vurgulanmakta; gerçekliğin değişken doğası ön plana çıkarılmaktadır. Örneğin Peirce, mantıksal çıkarımları zihinsel alışkanlıklar olarak görmekte; duyguların bile bu şema içinde yer aldığını ifade etmektedir. Ona göre birey, belirli bir konuda duygu artışı yaşadığında o konu hakkında daha bilinçli hale gelmektedir.¹²⁷ Anlam kültürden kalma sabit bir şey olmayıp niyet ve eylemlerin içinde yatmaktadır. İnsanların belirli durumlar içinde yaptıkları tanımlar ve eylemlerle birlikte anlam da dönüşmektedir. Değişen problem ve ilgiler, gerçeklik tanımlarını da etkilenmektedir. Ayrıca birey çevresine karşı amaçları doğrultusunda eylemde bulunduğu gibi kendisine yönelik de aynı şekilde eylemde bulunur ve kendisini eylemin bir parçası olarak hesaba katar. Kendisine olumlu değer katmak için tutarlı imajlar geliştirmek ve bu imajları sürdürmek ister.¹²⁸

123 Giddens-Sutton, *Sosyolojide Temel Kavramlar*, 55-56.

124 Helmut R. Wagner, “Takdim-Sosyolojiye Fenomenolojik Yaklaşım”, Alfred Schütz, *Fenomenoloji ve Toplumsal İlişkiler*; çev. A. Akan, S. Kesikoğlu (Ankara: Heretik Yayıncılık, 2018), 57.

125 Randall Collins, *Sosyolojide Dört Ana Gelenek*, çev. Ü. Tatlıcan (İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2015), 8.

126 Hewitt-Shulman, *Benlik ve Toplum*, 23-24.

127 Collins, *Sosyolojide Dört Ana Gelenek*, 254-255.

128 Hewitt-Shulman, *Benlik ve Toplum*, 57-60.

Mead, benliğin bireyin salt kendi özelinde, herkesten bağımsız bir biçimde deneyimleyebileceği bir yapıya sahip olmadığını belirtmektedir. Gündelik faaliyetlerdeki geribildirimler, yapılan şeyin anlamı olarak içselleşmektedir. Birey, içsel-dışsal diyalektiği ifade eden bu süreç (I/Ben-Me/Beni) içerisinde edimde bulunmaktadır.¹²⁹ Kendisi hakkında bir kavrayış edinmekte, kendi eyleminin nesnesi olarak kendisiyle bir iletişim içerisine girmektedir. Bu düşünümsel süreçte deneyimler birikmekte; fail olarak eyleme yüklenen anlam, ötekilerin davranma biçimlerinden doğmaktadır.¹³⁰ Cooley'in *ayna benlik* teorisi, söz konusu durumu sistematik bir şekilde ortaya koymaktadır: Birey, başkalarına nasıl görüldüğünü hayal eder, görünüşü hakkındaki değerlendirmeleri düşünür ve kendisini küçük düşmüş hisseder ya da kendisiyle gurur duyar. Dolayısıyla başkalarının zihnindeki düşüncenin hayali etkisi, onun duygulanımlarını belirlemektedir.¹³¹ Kişilerarasında duygulanımların deneyimlenmesi, aslında benliğin deneyimlenmesi demektir. Bundan dolayı insan davranışı, yalnızca bilişsel bir aktiviteden ibaret değildir. Fakat bu deneyimleri mümkün kılan, yine bu duyumlara atfedilen anlamdır.¹³² Bu bağlamda benlik, davranışlara anlam veren ve bunları düzenlemek için temel sunan bir kod olarak tanımlanmaktadır.¹³³

Goffman'ın ifadesiyle birey, eylemini gündelik gerçeklik içerisindeki durum ve çıkarlara uygun bir çerçevede,¹³⁴ kendi yararına olan faaliyetleri esas alarak icra etmektedir.¹³⁵ Eylemin anlamı, değişmez bir yapıya sahip olmayıp ancak birey bir nesneye yönelik davrandığında belirlenmektedir ve eylemler meydana gelirken anlam dönüşebilmektedir. Birey, bir nesneyi yeniden tanımlayabilmekte ve başka bir şekilde davranmaya kendini ayarlayabilmektedir. Bir nesneye yönelik davranışın değişmesi, nesnenin anlamını da etkilemekte; anlam, davranışa demir atmış bir halde bulunmaktadır. Eylemin devam etmesi, değişmesi ya da kesintiye uğraması, anlamlandırma ile sıkı bir ilişki içerisinde bulunmaktadır. Birey, yeni durumlar veya sorunlar karşısında yeni bir yol bulmak için alternatif yöntem veya amaçlar düşünmektedir. Dolayısıyla onu eylemde bulunma biçimine yönelik bilgilendiren anlam hiçbir zaman sabitlenmemekte, hedefleri doğrultusunda ortaya çıkmakta ve değişmektedir. Böylelikle rutin durumlar, bireysel deneyimler paralelinde yeni birer duruma dönüşebilmektedir. Birey bu durumda yeni anlamlar (yöntem ve amaç) bulmalıdır. Çünkü davranış, anlamın oluşturulmasına ve devam ettirilmesine bağlıdır.¹³⁶

Gündelik ilişkilerde bireyin eğilimi, kendisi için bir güvenin tesisi ve sürdürülmesine yönelik şekillenmektedir. Bunun için de gündelik etkileşimlerde tutarlı bir benlik sunumu gerçekleştirmek önem arz etmektedir. Davranışların bireye dair varsayımlarla uyumlu olarak düzenlenmesinde en dikkat çeken başarısızlık, bireyin bir kimliğe kendini uydurduğu düşünülen durumlarda bulunmaktadır.¹³⁷ Gündelik yaşamında eylemde bulunan bireyin amacı belirli bir durum tanımını sürdürmek/tutarlılık¹³⁸ olduğundan; biyografisinde dağınık görünen verileri bir anlam sistemine dönüştürme gücü, tatmin edici bir gerçekliğe sahiptir.¹³⁹ Benimsenen *durum tanımı*yla tutarsız bir izlenim vermek, içsel ve dışsal rahatsızlıklara yol açmakta; üstelik içerisinde yer alınan durumlara bağlı olarak, o an ve o mekâna yönelik tanımlanmış beklentiler için birtakım faaliyetlerde bulunmak gerekmektedir. Mevcut durumun layıkıyla üstlenilmesi üzerine şüpheye düşürebilecek ifadeler meydana geldiğinde, uygun kanıtların gösterilmesi kaçınılmaz olmaktadır;¹⁴⁰ eylemler bu temelde biçimlenmektedir. Dolayısıyla bireyin belli bir kişi olması, hem gerekli niteliklere sahip olmasını hem de ona yüklenen eylem standartlarını tutturmasını ifade etmektedir.¹⁴¹

129 George Herbert Mead, *Zihin, Benlik ve Toplum*, çev. Y. Erdem (Ankara: Heretik Yayıncılık, 2017), 165-213.

130 Herbert Blumer, *Symbolic Interactionism: Perspective and Method* (Berkeley: University of California Press, 1986), 4-63.

131 C.H. Cooley, *Human Nature and the Social Order* (New York: Charles Scribner's Sons, 1922), 184.

132 Hewitt-Shulman, *Benlik ve Toplum*, 105-115.

133 Erving Goffman, *Kamusal Alanda İlişkiler, Toplu Yaşamın Mikro İncelemeleri*, çev. M. F. Karakaya (Ankara: Heretik Yayıncılık, 2017), 424.

134 Erving Goffman, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, çev. B. Cezar (İstanbul: Metis Yayınları, 2018), 89.

135 Goffman, *Kamusal Alanda İlişkiler*, 124.

136 Hewitt-Shulman, *Benlik ve Toplum*, 58-81.

137 Goffman, *Kamusal Alanda İlişkiler*, 414.

138 Goffman, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, 89.

139 Peter L. Berger, *Sosyolojiye Çağrı, Hümanist Bir Perspektif*, çev. A.E. Koca (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), 83.

140 Goffman, *Kamusal Alanda İlişkiler*, 151, 165.

141 Goffman, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, 80.

Gündelik hayatın rutin akışına edimsel katılım, daimi bir kimlik bildirimine yol açmaktadır. Gündelik hayatta gerçekleştirilen bildirimler ile farklı olaylara ne derece alıcı olunacağı düzenlenmektedir. Etkileşim esnasında ortaya çıkan uygun rol beklentileri bu durumu pekiştirmektedir.¹⁴² Bu sebepten birey, kişilerarası ilişkilerde kendisine yönelik bir dizi tanımlamayı da üstlenmektedir.¹⁴³ Eylemleri ile tutarlı bir görüntü oluşturarak gündelik gerilimin, gerilime yol açabilecek unsurların kontrol altında tutulması amaçlanmaktadır. Goffman'ın ifadesiyle; "bireyin kendisi üzerinde sahip olduğu bu tür bir denetim, iletişim sürecinin simetrisinin tekrar dengelenmesini"¹⁴⁴ sağlamakta ve köklü bir istek duyulan güvenilir yaşamı mümkün kılmaktadır.¹⁴⁵

SONUÇ

Modern/post-modern dünyada, gündelik hayatın dönüşümü neticesinde, sınırlayıcı otoriter yapıya olan vurgu ile sınırsız seçme olanakları içerisinde tercihte bulunma hürriyetine sahip bireyin failliği etrafında dönen tartışmalar çalışmamızın sınırlarını aşmaktadır. Fakat tüm bu koşulların değerlendirilmesi altında, artık birey için kim olduğu ve nereye ait olduğu sorularının, kaçınılmaz sorulara dönüşmüş olduğu söylenebilir. Yaşanan tüm değişim ve dönüşümler, bireyin doğayla ilişkisini derinden etkilediği gibi, hem geleneksel kurum hem de diğer insanlarla olan ilişkilerini yeniden biçimlendirmektedir. Elbette burada etkileşim biçimlerinin rastgele meydana gelmeleri söz konusu değildir. Çünkü verili bir yaşam dünyası içerisinde sosyalleşen bireylerin bir bağlamdan soyutlanma içerisinde eylemde bulunmaları muhaldir. Fakat insanın kendi kaderini tayin etme hakkından tamamen mahrum olduğu iddiası, bizce de fazlasıyla distopik bir yaklaşımdır.

Bireyin gündelik hayatın dönüşümüyle yapı karşısında daha edilgen, daha özgür ya da yanılısama içerisinde bulunduğu tartışmaları sosyolojik alanda tartışılmaya devam etmektedir. Fakat şu kabul edilmelidir ki gündelik hayat bir tür düşünümsel "derinliği" bünyesinde toplamaktadır. Bunun için pragmatik faaliyetlerin betimlenmesi gerekmektedir. Gündelik yaşam dünyasının tek boyutuyla ele alınarak karmaşıklığının göz ardı edilmesi, Hegel'in düşüncesine uyarlanacak olursa "tüm ineklerin siyah olduğu bir gecedir." Bu, bireyi ve eylemini anlamayı imkânsız hale getirir.¹⁴⁶ Nitekim geleneksel gündelik hayata yön veren kadim ritimlerin modern ve post-modern yaşam karşısındaki çarpıcı dönüşümü, ritim ve hacim açısından bireyler arasındaki ilişkiler temelinde somutlaşmaktadır.

Tüm yaklaşımlar, gündelik hayatın dönüşen doğasına ve bu bağlamda kimlik meselesine bir atıf içermektedir. Çünkü gündelik hayat, "insanın kendisiyle ilişkisi ile başkalarıyla ilişkisinin birbiriyle bağlandığı bir deneyim"¹⁴⁷ alanıdır. Bu bağlamda gerek modern hayatın ayırt edici yönü olarak gündelik hayatın yoğunluğunu ifade etmek adına vurgulanan kent kalabalığında, gerekse post-modern/geç modern olarak tanımlanan günümüz dünyasında dönüştüğü, hatta ortadan kalktığı belirtilen mekân içerisinde ağa katılan bireyi ve eylemini anlayabilmek için çözümleyici bir niteliğe sahiptir.

142 Hewitt-Shulman, *Benlik ve Toplum*, 148-170.

143 Goffman, *Kamusal Alanda İlişkiler*, 398.

144 Goffman, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, 21.

145 Goffman, *Kamusal Alanda İlişkiler*, 327.

146 Gardiner, *Gündelik Hayat Eleştirileri*, 31.

147 Michel Foucault, *Özne ve İktidar*; çev. I. Ergüden-O. Akınhay (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 86.

KAYNAKÇA

- Adler, P. vd. "Everyday Life Sociology". *Annual Review of Sociology*. 13 (1987), 217-235.
- Akay, Ali. *Tekil Düşünce*. İstanbul: Bağlam Yayınları, 2004.
- Bargh, J. A.-Williams, E. L. "The Automaticity of Social Life". *Curr Dir Psychol Sci*. 15/1 (2006), 1-4.
- Bargh, John A. "The Automaticity of Everyday Life". *Advances in Social Cognition*. X (1997), 1-61.
- Baudrillard, Jean. *Simülakrlar ve Simülasyon*. çev. O. Adanır. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2011.
- Bauman, Zygmunt. *Bireyselleşmiş Toplum*. çev. Y. Alogan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005.
- Bauman, Zygmunt. *Intimations of Postmodernity*. London: Routledge, 1992.
- Bauman, Zygmunt. *Kimlik*. çev. M. Hazır. Ankara: Heretik Yayıncılık, 2019.
- Bauman, Zygmunt. *Özgürlük*. çev. K. Eren. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015.
- Bauman, Zygmunt. *Retrotopya*. çev. A. Karatay. İstanbul: Sel Yayıncılık, 2018.
- Bennett, Andy. *Kültür ve Gündelik Hayat*. çev. N. Tokdoğan B. Şenel, U. Y. Kara. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2018.
- Berger, P. vd. *Modernleşme ve Bilinç*. çev. C. Cerit İstanbul: Pınar Yayınları, 1985.
- Berger, P. L.-Luckmann, T. *Gerçekliğin Sosyal İnşası, Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*. çev. V. S. Öğütle. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2008.
- Berger, Peter. "Dini Kurumlar". *Toplumbilim Yazıları*. der. ve çev. A. Çiftçi. İzmir: Anadolu Yayıncılık, 1999. 71-136.
- Berger, P. L. *Sosyolojiye Çağrı, Hümanist Bir Perspektif*. çev. A.E. Koca. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- Bitirim Okmeydan, Selin. "Postmodern Kültürde Gözetim Toplumunun Dönüşümü: 'Panoptikon'dan 'Sinoptikon' ve 'Omnipoptikon'a". *Online Academic Journal of Information Technology*. 8/30 (2017), 45-69.
- Blumer, Herbert. *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*. Berkeley: University of California Press, 1986.
- Bourdieu, Pierre. *Sosyoloji Meseleleri*. çev. F. Öztürk vd. Ankara: Heretik Yayıncılık, 2016.
- Burkitt, Ian. "The Time and Space of Everyday Life". *Cultural Studies*. 18/2-3 (2004), 211-227.
- Collins, Randall. *Sosyolojide Dört Ana Gelenek*. çev. Ü. Tatlıcan. İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2015.
- Cooley, C.H. *Human Nature and the Social Order*. New York: Charles Scribner's Sons, 1922.
- Dellaloğlu, Besim F. *Frankfurt Okulu'nda Sanat ve Toplum*. İstanbul: Say Yayınları, 2018.
- Elliot, A.-Lemert, C. *Yeni Bireycilik, Küreselleşmenin Duygusal Bedelleri*. çev. B. Kıcır. İstanbul: Sel Yayıncılık, 2011.
- Esgin, A., Çeğin, G. "Takdim: Gündelik Hayat Sosyolojisi, Amaç, Kapsam ve Sorunlar", A. Esgin, G. Çeğin (Ed.), *Gündelik Hayat Sosyolojisi*. 9-34. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2018.
- Esgin, Ali. *Sosyolojik Soruşturmalar*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2016.
- Featherstone, Mike. *Undoing Culture: Globalization, Postmodernism and Identity*. London: Sage Publications, 2000.
- Foucault, Michel. *Cinselliğin Tarihi*. çev. H. U. Tanrıöver. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007.
- Foucault, Michel. *İktidarın Gözü*. çev. I. Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Foucault, Michel. *Özne ve İktidar*. çev. I. Ergüden-O. Akınhay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Gardiner, Michael. *Gündelik Hayat Eleştirileri*. çev. D. Özçetin, B. Taşdemir, B. Özçetin. Ankara: Heretik Yayıncılık, 2016.
- Giddens, A.-Sutton, P. W. *Sosyolojide Temel Kavramlar*. çev. A. Esgin. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2018.
- Giddens, Anthony. *Modernite ve Bireysel-Kimlik, Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum*. çev. Ü. Tatlıcan. İstanbul: Say Yayınları, 2019.
- Giddens, Anthony. *Sosyoloji*. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2012.
- Goffman, Erving. *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*. çev. B. Cezar. İstanbul: Metis Yayınları, 2018.
- Goffman, Erving. *Kamusal Alanda İlişkiler, Toplu Yaşamın Mikro İncelemeleri*. çev. M. F. Karakaya. Ankara: Heretik Yayıncılık, 2017.
- Habermas, Jürgen. "Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje". çev. G. Naliş. *Postmodernizm*. haz. N. Zeka. İstanbul: K1Y1 Yayınları, 1994, 31-44.
- Habermas, Jürgen. *İletişimsel Eylem Kuramı*. çev. M. Tüzel. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2001.
- Han, Byung-Chul. *Psikopolitika, Neoliberalizm ve Yeni İktidar Teknikleri*. çev. H. Barışcan. İstanbul: Metis Yayınları, 2019.
- Harding, Frances. "Performing (in) Everyday Life". *Journal of African Cultural Studies*. 19/1 (2007), 1-5.
- Hardt, M.-Negri, A. *İmparatorluk*. çev. A. Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015.
- Heller, Agnes. *Everyday Life*. London: Routledge&Kegan Paul, 1984.
- Hewitt, J.P.-Shulman, D. *Benlik ve Toplum*. çev. Büşra Aktaş vd. İstanbul: Bilge Kültür-Sanat Yayınları, 2019.

- Horkheimer, M.-Adorno, T. W. *Aydınlanmanın Diyalektiği, Felsefi Fragmanlar*. çev. N. Ülner, E. Öztarhan Karadoğan. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2014.
- <https://www.youtube.com/watch?v=VtvjbmoDx-I> Erişim tarihi: 20.12.2020
- Işın, Ekrem. *İstanbul'da Gündelik Hayat*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1995.
- Jay, Martin. *Adorno*. çev. Ü. Oskay. İstanbul: Der Yayınları, 2001.
- Kalekin-Fishman, Devorah. "Sociology of Everyday Life". *Current Sociology Review*. 61/5-6 (2013), 714-732.
- Kara, Umut Yener. "Donna Haraway Biyopolitik Bir Giriş". ed. O. Kartal. *Biyopolitika-Foucault'dan Günümüze Biyopolitikanın İzdüşümleri*. C.2, İstanbul: NotaBene Yayınları, 2018. 229-258.
- Kartal, Onur. "İmmunitas, Communitas, Bios: Roberto Esposito". ed. O. Kartal. *Biyopolitika-Foucault'dan Günümüze Biyopolitikanın İzdüşümleri*. C.2, İstanbul: NotaBene Yayınları, 2018. 193-228.
- Larrain, Jorge. *İdeoloji ve Kültürel Kimlik*. çev. N. N. Domaniç. İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1995.
- Layder, Derek. *Sosyal Teoriye Giriş*. çev. Ü. Tatlıcan. İstanbul: Küre Yayınları, 2013.
- Lefebvre, Henri. *Gündelik Hayatın Eleştirisi 1*. çev. I. Ergüden. İstanbul: Sel Yayıncılık, 2017.
- Lefebvre, Henri. *Modern Dünyada Gündelik Hayat*. çev. I. Gürbüz. İstanbul: Metis Yayınları, 2016.
- Liotard, Jean-François. *Postmodern Durum*. çev. İ. Birkan. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2013.
- Marcuse, Herbert. *Eros ve Uygurluk*. çev. A. Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 1998.
- Marcuse, Herbert. *Tek-Boyutlu İnsan*. çev. A. Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 1990.
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. çev. O. Akınhay, D. Kömürçü. Ankara: Bilim Sanat Yayınları, 1999.
- Mead, George Herbert. *Zihin, Benlik ve Toplum*, çev. Y. Erdem. Ankara: Heretik Yayıncılık, 2017.
- Özden, Önder. "Biyolojik Ufka Karşı İki Modern: Agnes Heller ve Ferenc Feher". ed. O. Kartal. *Biyopolitika-Foucault'dan Günümüze Biyopolitikanın İzdüşümleri*. C.2, İstanbul: NotaBene Yayınları, 2018. 87-108.
- Rogers, Mary F. "Everyday Life as Text". *Sociological Theory*. 2 (1984). 165-186.
- Schütz, Alfred. *Fenomenoloji ve Toplumsal İlişkiler*. çev. A. Akan, S. Kesikoğlu. Ankara: Heretik Yayıncılık, 2018.
- Simmel, George. *Bireysellik ve Kültür*. çev. T. Birkan. İstanbul: Metis Yayınları, 2009.
- Slatery, Martin. *Sosyolojide Temel Fikirler*. çev. Ü. Tatlıcan, G. Demiriz. İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2014.
- Subaşı, Necdet. *Gündelik Hayat ve Dinsellik*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.
- Sztompka, Piotr. "The Focus on Everyday Life: a New Turn in Sociology". *European Review*. 16/1 (2008), 1-15.
- Tarde, Gabriel. *Monadoloji ve Sosyoloji*. çev. Ö. Doğan. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2019.
- Tekeli, İlhan. *Gündelik Yaşam, Yaşam Kalitesi ve Yerellik Yazıları*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2010.
- Wagner, Helmut R. "Takdim-Sosyolojiye Fenomenolojik Yaklaşım". Alfred Schütz, *Fenomenoloji ve Toplumsal İlişkiler*. çev. A. Akan, S. Kesikoğlu. Ankara: Heretik Yayıncılık, 2018. 7-60.
- Wallace, David Foster. *Bu Su*. çev. D. İnce. İstanbul: Siren Yayınları, 2016.
- Zerubavel, Eviatar. *The Elephant in the Room: Silence and Denial in Everyday Life*. Oxford University Press, 2006.
- Zijderveld, Anton C. *Soyut Toplum*. çev. C. Cerit. İstanbul: Pınar Yayınları, 1985.
- Zizek, S.-Gunjevic, B. *Acı Çeken Tanrı, Kıyameti Tersyüz Etmek*. çev. A. Çiltepe. İstanbul: Sel Yayıncılık, 2013.

EXTENDED ABSTRACT

Theoretical differentiations in social sciences are shaped through some dualities. One of the main distinctions is the structure-agent dichotomy, and this established dichotomy deals with the determinism of social structures on the individual and the freedom of the individual acting. The approaches of macro theories that see the individual as passive lead to the ignoring of daily life. The fact that individuals are agents who give meaning to this world, generally with an objective approach, has been left out of the sociological agenda for a long time. New theories that challenge the approaches that see daily life as a space in which the individual is dominated, see behavior as the product of structural forces, and state that the individual's agency capacity is ignored and simply describing how a structure works is not enough. Symbolic and interpersonal meanings are now emphasized more in theoretical approaches; in the scientific understanding of social sciences, subjective perspectives are also beginning to take place by being associated with the contextual aspects of everyday experiences.

One of the central themes of the structure-agent discussions is the transformation of everyday life. In order to deal with the transformation of daily life focusing on technological and economic fields, modernity usually comes to the fore as an analytical concept. The rationalization realized by the rational restructuring of social formations leads to a great social transformation. It can easily be said that this transformation has great consequences, especially on social values and worldviews. However, the inclusion of digital informatics in daily life carries the transformation of daily life to a different dimension. In addition to the technological and economic factors that have started to feed daily life, especially fashion, consumption, media, etc. Vehicles; as catalysts of transformation, they realize the reproduction of time and space. When this situation is considered as an inter-individual construction, it highlights the increasing influence and interaction of the individual. However, when it is analyzed as the colonization of daily life with a neo-Marxist perspective, it is evaluated in a framework that emphasizes the coordination of social activities.

Should we define the individual as a loyal member of the age of consumption, flooded with short-term beliefs, impulses, and ephemeral fashions, manipulated by social forces? Thus, a profile that seeks absolute meaning and freedom in the emotional realm of its own subjectivity should be drawn. Or should the "free" individual, whose field of choice and opportunity widens with the melting of the traditional rules and boundaries regulating personal and social life and the undermining of the traditional way of life, should be brought to the fore? Parallel to these questions that make the theoretical boundaries clear, two systematic tendencies can be observed behind the transformation of daily life. The first of these is the ever-increasing production in the society in line with the development in production technology and the economy, and the abundance experienced in some subjects, against this, new deprivations created in certain factors. Thus, the capitalist system tries to create a constant change on daily life. The second systematic trend emphasizes the reflexivity that modernity brings to human thought, that is, reflection and evaluation of what one does. With the individual's involvement in a reflexive process, women's movement, environmentalism, etc. social movements are emerging and each of these are projects aimed at creating significant changes in daily life patterns. These basic tendencies created by social development lead to a constant change in everyday life.

In parallel with the transformations of daily life, the critical theorists of the Frankfurt School emphasize a mass culture that emerges with the control of individual consciousness; they analyze the situation in question with a critical perspective. According to them, everything has been reduced to technical usefulness and individual interest, and the autonomy of the mind has come to an end. The critiques of the Frankfurt School theorists towards modernity also form the basis of post-modern approaches. These approaches, which expand the transformation of daily life and its reflection on the individual from the traditional-modern duality to the traditional-modern-post-modern, maintain the same pessimistic picture. According to post-modernists, the nature of everyday life is radically transformed, and the relationship of the individual with his action is moved to a different dimension. In this context, post-modernist theory offers many insights into the nature of everyday life and identity and the formation of cultural practices. But at the most basic level, post-modernist interpretations of the transformation of everyday life have led to a more sophisticated understanding of how identities and practices are constructed in the ordinary course of everyday life; in parti-

cular, it strengthened the argument that identity is reflexively constructed. On the other hand, interactionist thinkers, who object to the incapacity of the individual against the structure, deal with the transforming daily routines and complex relationships, without separating the individual and society from each other, in interaction. Thus, they reveal how social power relations gain an order and become meaningful in our daily lives. This approach of symbolic interactionists, which emphasizes reflexive action and asserts that the individual acts in line with a purpose, is similar to the “subject” of post-modern theorists. However, for interactionists, there is no illusion in the individual’s choice. Because the main issue is in the individual’s definition of reality and what is seen as real for the individual is real.

In this context, our study aims to present a sociological perspective on the relationship between agency and the transformation of everyday life, which is more and more occupying the sociological agenda day by day. As a result, the individual’s relationship with action is evaluated on an interpersonal basis, beyond autonomous or heteronomous emphases; as an analytical concept, everyday life is also taken into the center.

İMAM ZÜFER'İN USÛL DÜŞÜNÇESİNE BİR EK: *TE'SİSÜ'N-NAZAR'DA* ZİKREDİLEN ASIL'LARINA ZİYADE

Ünal ŞAHİN

Ünal Şahin, Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı,
unalsahinn29@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-6741-4943>

Abdurrahman HAÇKALI

Abdurrahman Haçkalı, Recep Tayyip Erdoğan İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı,
abdurrahman.hackali@erdogan.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0001-5673-8790>

Article Types / Makale Türü:

Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 30/01/2022

Accepted / Kabul Tarihi: 17/03/2022

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1065335>

Bu makale Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde
Prof. Dr. Abdurrahman Haçkalı danışmanlığında hazırlanan
"İmam Züfer ve Usul Anlayışı" isimli doktora tezinden üretilmiştir.

İMAM ZÜFER'İN USÛL DÜŞÜNÇESİNE BİR EK: TE'SİSÜ'N-NAZAR'DA ZİKREDİLEN ASIL'LARINA ZİVADE

ÖZ

Müçtehit imamların fıkha dair düşüncelerini tespit etmek açısından asılların ayrı bir önemi bulunmaktadır. Nitekim bu amaçla imamların asıllarına dair çalışmalar yapılmış, asıllara uygun örneklerle imamların mezhepteki konumları, bu kaidelerin fıkha olan etkisi gibi konular incelenmeye çalışılmıştır. Erken dönem Hanefî âlimlerinden Debûsî, diğer imamların ve İmam Züfer'in asıllarını incelediği çalışması da bu minval üzere zikredilebilecek önemli örneklerdendir. Debûsî, *Te'sîsü'n-nazar*'da İmam Züfer'in sekiz aslına yer vermiş ve seksen küsur fer'î örneği mezkûr asıllar altında zikretmiştir. İşte bu makale de Debûsî'nin zikrettiği asıllardan farklı olarak İmam Züfer'in usûl düşüncesini yansıtan bazı asıllar tarafımızca tespit edilmiş, fikhın farklı baplarından örnekler verilmek suretiyle konunun uzantıları gösterilmeye çalışılmıştır. Belirlenen asıllara klasik dönem fukahasının sıklıkla atıfta bulunduğu ve "İmam Züfer'in aslına göre", "İmam Züfer'in aslına binnaen" vb. ifadelerle işaret ettikleri görülmektedir. Belirlenen bu asıllar İmam Züfer'in mezhep içerisindeki konumuna, usûl düşüncesine, kendine has bir metodoloji sahibi olduğuna ve onun içtihatındaki yetkinliğine işaret etmesi açısından önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, İmam Züfer, Asıl, Debûsî, *Te'sîsü'n-nazar*, Hanefî Mezhebi

AN ADDITION TO IMAM ZUFAR'S LEGAL THOUGHT: MORE THAN THE PRINCIPLES MENTIONED IN *TE'SİSÜ'N-NAZAR*

ABSTRACT

The principles of mujtahid imams have a special importance for determining the opinions in fiqh. For this purpose, studies on the principles of imams have been performed, and issues such as the positions of imams in the madhhab and the effect of these rules on fiqh have been examined by using the suitable examples with these principles. One of the early Hanafî scholars, Debûsî, who examined the principles of other imams and Imam Zufar is one of the important examples that can be mentioned in this context. Debûsî included eight principles of Imam Zufar in *Te'sîsü'n-nazar* and mentioned more than eighty secondary examples under the aforementioned principles. In this article, we determined some of the principles reflecting Imam Zufar's thought of method which are not mentioned by Debûsî, and we tried to demonstrate the extensions of the subject by giving examples from various chapters (bâb) of fiqh. It is concluded that the classical scholars referred to his principles frequently, and they pointed them by using expressions such as "according to the principles of Imam Zufar", "based to the principles of Imam Zufar" and so on. These determined principles are important in terms of pointing to Imam Zufar's position in the madhhab, his thought on method, his own methodology, and his authority in ijtehad.

Keywords: Fiqh, Imam Zufar, Main, Debûsî, *Te'sîsü'n-nazar*, Hanafî Sect

GİRİŞ

İmam Züfer, Hanefî mezhebinin kurucu imamları arasında yer almaktadır. O, Ebû Hanîfe'den sonra meclisi devralmış ve devam ettirmiştir. Bu mecliste özellikle İmam Züfer (ö. 158/775) ve Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) öne çıktığı ilgili rivayetlerden anlaşılmaktadır. Kurucu imamların mutlak içtihat seviyesinde oldukları kabul görmüştür. Her ne kadar bazı âlimlerce İmam Züfer ve İmâmeyn ikinci kategoride görülse de Dihlevî¹ (ö. 1176/1762), Mercânî² (1818-1889) ve Kevserî (1879-1952) gibi âlimler, onların da mutlak müçtehit olduklarını belirtmiştir.³ Onların mutlak içtihat derecesinde olmaları kendilerine özgü metodolojilerinin varlığını gerektirmektedir. Nitekim bunu gösteren hem *usul* hem de *fürû* eserlerinde onlarca örnek bulunmaktadır. Kevserî, *Lemehâtu'n-nazar*'da buna temasta bulunur ve İmam Züfer'in usul ve *fürûda* müstakil görüşleri olduğunu ifade eder. Eserinin girişine onun “mutlak müçtehit olduğunu” söyleyerek başlaması da muhtemelen mezkûr tartışmalara müstenittir. Debûsî'nin (ö. 430/1039) *Te'sîsü'n-Nazar*'da İmam Züfer'in asıllarına yer vermesi,⁴ onun mutlak içtihat seviyesinde olduğunu gösteren önemli deliller arasında sayılmıştır.⁵ Debûsî'nin özellikle Hanefî mezhebi içerisinde İmam Züfer ve İmâmeyn'e yer vermesi bu noktada önem arz etmektedir. Zira bu durum mezkûr üç imamın farklı konumlarını ortaya koymaktadır. Ayrıca Ebû Hanîfe, otuz altı kişilik ashabı içerisinde İmam Züfer ve Ebû Yûsuf'un farklı konumuna kendisi de işaret etmiştir.⁶ Debûsî *Te'sîsü'n-Nazar*'da İmam Züfer için sekiz asıl belirler ve ilgili asıllar altında fer'î örneklendirmelere gider. Bu makalede de İmam Züfer adına belirlenen ve birçok fer'î örneğin ilgili bulunduğu asıllar konu edinilmiştir. Belirlenen asıllar etrafında ihtilafların meydana geldiği görülmektedir. Hatta İmam Züfer'in kıyasçı kimliğiyle öne çıkmasında bu asılların etkili olduğunu söylemek mümkündür. Zira diğer imamlar istihsan vb. gibi nedenlerden dolayı kıyastan yani “belirlenen genel kuraldan” dönerken İmam Züfer ise o kuraldan rücu etmemiş ve ihtilaf meydana gelmiştir. Bu ihtilaflar fıkhıta birkaç bahisle sınırlı olmayıp hemen her başlıkta görülmektedir. Dolayısıyla İmam Züfer'in asıllarının tespit edilerek anlaşılması onun fıkıh metodunun da anlaşılmasına önemli katkı sağlayacaktır.

1. İMAM ZÜFER'İN TE'SİSÜ'N-NAZAR'DAKİ ASIL'LARINA ZİVADE

Debûsî, *Te'sîsü'n-nazar*'da Hanefî mezhebinin kurucu imamları, İmam Mâlik (ö. 179/795), İmam Şâfiî (ö. 204/820) ve İbn Ebî Leylâ'nın (ö. 83/702) dayandığı asıllara ve bunun *fürû* fıkhıta ortaya çıkardığı fikhî ihtilaflara yer vermiştir. Bu asılların mezhebin ana umdelerini oluşturan ve “mezhep müktesebatının gözden geçirilmesi sonucu elde edilen” çıkarımlar olduğu belirtilmiştir.⁷ Asıl kavramının tanımı ve bu kavramın “kaideye” dönüşümünü, ayrıca benzer kavram türlerini ve bu kavramların kaynakları konu hakkında yapılan çalışmalarda ele alınmaktadır.⁸ Asıllarda/kâidelerde gerekli vasıfların neler olduğuna işaret edilmiş ve bunlar beş ana başlık altında toplanmıştır. Belirlenen özellikler ise; “kâidenin vecîz ifade yapısına sahip olması”, “kâidenin şümûl özelliği ve soyut olması”, “kâidenin istikrâ sonucu elde edilmesi”, “kâidenin kazıyye formunda olması”, “kâidenin küllî olması” şeklinde sıralanmıştır.⁹ Aşağıda verilecek olan asılların da belirtilen bu şartları kapsamasına dikkat edilmiştir.

1 Şah Veliyyullah, Ahmed b. Abdurrahîm Fârûkî ed-Dihlevî, *el-İnsâf fî beyâni esbâbi'l-ihtilâf* (Daru'n-nefâis, 1406), 40-41. Dihlevî, İmâmeyn'in mutlak müçtehit olduğunu belirtir. İmam Züfer'in de bu kapsamda düşünülmesi gerekmektedir. Zira bunun önünde herhangi bir engel bulunmamaktadır.

2 Şehabeddin b. Bahaiddin b. Sübhani Kazanî Mercânî, *Nazuretü'l-hak fî farziyyeti'l-işâ ve in lem yeğibi'ş-şafak* (İstanbul-Amman: Darü'l-Hikme-Darü'l-Feth, 2012), 189.

3 Muhammed Zahid Kevserî, *Lemahâtü'n-nazar fî sireti'l-İmam Züfer* (el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.), 3.

4 Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ Debûsî, *Te'sîsü'n-nazar* (Beyrut: Dâru İbn Zeydün, ts.), 79-99.

5 Abdüssettâr Hâmid Debbâğ, *el-İmam Züfer b. el-Hüzeyl Usûlühü ve Fıkhuhu* (Bağdat: Matabatü Vizeratü'l-Evkâf, 1402), 340.

6 Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali b. Muhammed Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih* (Beyrut: Alemü'l-kütüb, 1405), 158.

7 Necmettin Kızılkaya, *Hanefî Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Külli Kaideler* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 62.

8 Yasin Kurban, *Kâsânî ve Bedâiu's-Senâi'indeki Genel Hukuk Kuralları (Külli Kaideler)* (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2009), 48-54; Kızılkaya, *Hanefî Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Külli Kaideler*, 61-64.

9 Kızılkaya, *Hanefî Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Külli Kaideler*, 307-325.

Debûsî, *Te'sîsü'n-nazar*'da İmam Züfer'in dayandığı sekiz “aslı” ele almış ve bundan neşet eden fûrû ihtilafları zikretmiştir.¹⁰ Ancak Debûsî'nin *Te'sîsü'n-nazar*'ında zikredilen asıllar mezkûr şartların hepsini haiz değildir. Nitekim ilgili çalışmalarda da bu duruma işaret edilmiştir.¹¹ *Te'sîsü'n-nazar*'daki asıllar yukarıda bahsedilen tüm şartları haiz olmasa da bu alanda ilk olması ve ilmin kümülatif ilerlediği dikkate alındığında makul olduğu belirtilmelidir. Makalede Debûsî'nin, *Te'sîsü'n-nazar*'ına vurgunun fazla olmasının sebebi, alana dair ilk eser olması ve İmam Züfer'in asıllarını müstakil olarak ele alması nedeniyledir.

Debûsî, *Te'sîsü'n-nazar*'da İmam Züfer için 8 asıl zikreder.¹² Debûsî, belirlediği 8 asıl için fûrû misaller nakleder ancak standart şekilde bir örneklendirmeye gitmez. Mesela birinci asıl altında 18 fûrû örnek zikrederken, ikincide asılda 29, üçüncü asılda 7, dördüncü asılda 10, beşinci asılda 2, altıncı asılda 11, yedinci asılda 2, sekizinci asıl altında ise 3 olmak üzere toplam 82 örnek belirtir.¹³ Bu asıllar konu hakkında birçok fer'î meseleyi altında toplamaktadır. Ayrıca belirlenen asılların istisnaları da bulunmaktadır. Zerkâ (1869-1938) konuyla ilgili meşhur eserinde bu duruma işaretle asılların “standart bir nitelik taşımadıklarına ve gâliben geçerli olduklarına” dikkat çeker ve bazı asıllar altında istisnalarına yer verir. İstisna edilen meselelerin; maslahatı celbetmesi, mazarratı def etmesi ve zorluğu ortadan kaldırmasına vurgu yapar. Ayrıca meşakkati gidermesi, adaletin gerçekleştirilmesinde şeriatın ana hedeflerine daha yakın olması gibi etkenlerden dolayı bu istisnalara gidildiğine işaret eder.¹⁴

Serahsî (ö. 483/1090 [?]) eserinin birçok yerinde bu asılları dile getirmekte ve İmam Züfer'in asıllarına vurgu yapmaktadır. Serahsî'nin, “Züfer'in aslına binaen”,¹⁵ “Züfer'in aslına göre”¹⁶ ve “bu, Züfer'in aslına göre doğrudur”,¹⁷ “daha zahirdir”¹⁸ gibi ifadelerinin olması selef ulemasının bu konudaki çıkarımlarını göstermesi açısından önemlidir. Ayrıca bu örnekler Serahsî'de birkaç yerle de sınırlı değildir.¹⁹ Sonraki ulemanın da İmam Züfer'in asıllarına yer verdiği görülmektedir. Söz gelimi Kâsânî (ö. 587/1191),²⁰ Bâbertî (ö. 786/1384)²¹ ve Aynî (ö. 855/1451)²² onun asıllarına dair çıkarımlarda bulunmuşlardır.

Abdussettâr Hâmid ed-Debbâğ (1934-2018), tezinde mezkûr asılların şüpheye mahal bırakmayacak derecede Hanefî imamlardan farklı bir metoda sahip olduğunu gösterdiğini belirtir. Ayrıca bu asılları, onun mutlak müçtehit olduğunun ayrı bir delili olarak da sayar.²³ Sâlim Ögüt (1956-2012), Debûsî'nin Ebû Yûsuf için de belirttiği asıllarla ilgili olarak “hem kemiyet hem de keyfiyet olarak onun mutlak müçtehitliğini göstermeye yetecek ölçüde” olduğunu söyler.²⁴ Aynı durumun İmam Züfer için de geçerli olduğu ortadadır. Klasik dönem fukahası içerisinde bu asıllardan neşet eden fikhî ihtilafları ifade eden örneklerle rastlamak mümkündür. Buna dair örnek olarak Kudûrî,²⁵ ve Kâsânî “bizim aslımıza göre [şöyle iken] Züfer'in aslı-

10 Debûsî, *Te'sîsü'n-nazar*, 79-99.

11 Kızılkaya, *Hanefî Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Külli Kaideler*, 166.

12 Debûsî, *Te'sîsü'n-nazar*, 79-99.

13 Mehmet Ali Aytekin, ilgili asıllar altında zikredilen meseleleri daha farklı olarak vermiştir. O, Debûsî'nin “birinci asıl için yirmi bir, ikinci asıl için yirmi yedi, üçüncü asıl için yedi, dördüncü asıl için on, beşinci asıl için iki, altıncı asıl için on, yedinci asıl için iki ve sekizinci asıl için üç; toplamda ise seksen iki fer'î meseleyi örnek olarak zikrettiğini” söyler. Mehmet Ali Aytekin, *İmam Züfer'in Hanefî Mezhebindeki Konumu ve Fikhî Görüşleri* (Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018), 57.

14 Ahmed ez-Zerkâ, *Şerhü'l-kavâ'idü'l-fikhiyye* (Beirut: Dârü'l-kalem, 1989), 34.

15 Serahsî, *el-Mebsût*, 4/100, 7/224, 12/83, 21/97.

16 Serahsî, *el-Mebsût*, 1/188, 5/77, 7/223.”publisher”:"Daru'l-Marife", "publisher-place": "Beirut", "title": "el-Mebsût", "author": [{"family": "Serahsî", "given": "Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b Ahmed b Sehl"}], "issued": [{"date-parts": [{"1989"}]}], "locator": "I, 188, V, 77, VII, 223"}, "schema": "https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json"}]

17 Serahsî, *el-Mebsût*, 7/181.

18 Serahsî, *el-Mebsût*, 12/201.

19 Serahsî, *el-Mebsût*, 2/32, 169, 7/181, 9/201, 14/25, 21/97, 24/117.

20 Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Hanefî Kâsânî, *Bedâiü's-sanai' fî tertîbi's-şerâi'* (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 2/42, 298, 3/160, 5/223, 233, 307, 308.

21 Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed Babertî, *el-İnâye* (Daru'l-Fikr, t.y.), 6/187.

22 Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa el-Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye* (Beirut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 6/187, 7/408, 409.

23 Debbâğ, *el-İmam Züfer b. el-Hüzeyl Usûlühü ve Fıkhuhi*, 340.

24 Salim Ögüt, “Ebû Yûsuf ve Hanefiliği”, *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* XV/1-2 [Ebû Hanîfe Özel Sayısı] (2002), 295.

25 Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed Kudûrî, *Mevsû'atü'l-kavâ'idü'l-fikhiyyeti'l-mukarene (et-Tecrid)* (Kahire: Dârü's-Selam, 2004), 9/4677.

na göre ise [şöyledir]" diyerek aradaki ihtilafa işaret etmişlerdir.²⁶ Ulemanın bu yöndeki tespitleri kurucu imamların asıllarını bilmenin önemini göstermektedir.

Mehmet Ali Aytekin, *Te'sisü'n-nazar*'da İmam Züfer için belirtilen asılları tezinde ele almıştır. *Te'sisü'n-nazar*'daki 8 "asıl" Aytekin tarafından tercüme edilmiş, Debûsî'nin belirttiği bazı fûrû örneklerinin İmam Züfer'e nispetindeki probleme dikkat çekilmiştir.²⁷ Aytekin tezinde İmam Züfer'in Debûsî'nin belirttiği 8 asıldan daha fazla asılları bulunduğuna işaret etmiş ancak bu sekiz asla bir eklemede bulunmamıştır. Aytekin ilgili bölümde İmam Züfer'in asıllarının belirlenmesinin önemini şu ifadelerle vurgulamıştır:

"Usûl ile alakalı mufassal kitaplar ve Hanefî fihhının temel kaynakları detaylı olarak incelendiğinde İmam Züfer'in üç imamdan ayrı kaldığı birçok usûl ve kaideleri tespit etmek mümkündür. Esasında İmam Züfer'in fihhını tam olarak ortaya koyabilmek için bunun yapılması zorunluluk arz etmektedir."²⁸

Bahsi geçen asıllara herhangi bir katkıda bulunmayan Aytekin bu durumu, "bu farklı bir çalışma konusu olduğu ve çalışmamızın sınırlarını zorlayacağı için Züfer'in usûlü ile alakalı Debûsî'den yaptığımız bilgilerle iktifa ediyoruz" ifadeleriyle gerekçelendirmiştir.²⁹ Zikredilen asıllar Debbâğ tarafından da herhangi bir ilave yapılmaksızın nakledilmiştir. Bazı yerlerde açıklamalarda bulunulmuş ve kendi zaviyesinden görüşler arasında tercihe gidilmiştir.³⁰ Cubûrî de tezinin son kısmında bu asılları ele almış herhangi bir ziyade yapmaksızın kimi açıklamalarla ilgili asılları nakletmiştir.³¹

Çalışmanın ilerleyen bölümünde Debûsî'nin belirttiklerinden farklı olarak İmam Züfer'in asıllarının çıkarılmasına gayret edilecektir. Bunlar yapılırken oluşturulacak asılların mezkûr şartları taşımasına dikkat edilmeye çalışılacaktır. Bu asıllardan bazıları tarafımızca belirlenirken bazıları ise ulemanın serdettiği ifadeler üzerinden verilecektir. Her asılda olduğu gibi kapsayıcı olan bu ifadelerin istisnalarının olmaması düşünülemez. Hepsinde olmasa da birkaç aslın istisnalarına tarafımızca işaret edilecektir. Debûsî'nin, belirlediği bir aslın altında en az iki veya üç fûrû örnek zikretmesinden hareketle belirlediğimiz asıllara en az ikişer örnek zikredilecek, diğer örnekler ise dipnotta verilecektir. İmam Züfer'in bütün asıllarının tespit edilenlerden ibaret olduğunu söylemek oldukça güçtür. Zira mezkûr asıllar dışında ulemanın "Züfer'in aslına göre" şeklinde açıkça ifade ettiği başka asıllar da bulunmaktadır. Bu asıllara Serahsî,³² Kâsânî,³³ Zeylâî³⁴ ve Bâbertî³⁵ de eserlerinde yer vermişlerdir. Ancak bu asıllar ve altına girebilecek fûrû örnekler müstakil bir çalışma konusudur. Tarafımızca belirlenen asıllar farklı fıkıh kitapları taranarak oluşturulmuş, özellikle *el-Mebsût* ve *Bedâi'* başlıca kaynak olmuştur. Asıllar dışında son kısımda İmam Züfer'in zâbitlarından sayılacak örneklere de yer verilecektir.

2. ASIL

Asıl, "gayrının kendisi üzerine bina edildiği şey" anlamındadır.³⁶ Fukahanın ıstılahında ise fihhın farklı baplarından birçok mesâilî tek çatı altında toplayan şey (kâide) manasında istimal edilmiştir. Hanefî fukahasının asıl terimini daha geniş bir anlam yelpazesinde kullandığı görülmektedir. Konu özelinde yapılan çalışmalarda asıl teriminin "küllî kâide, râcih/evlâ olan, şerî delil, makîsün aleyh, makîsün aleyh, vasfın zıddı, istishab, illet, fıkıh ve fıkıh usûlü kâidesi ve zâbit anlam"larında³⁷ da kullanıldığı ifade edilmiştir. Belirlenen

26 Kâsânî, *Bedâiü's-sanai' fî tertibi's-şerâi'*, 2/253.

27 Aytekin, *İmam Züfer'in Hanefî Mezhebindeki Konumu ve Fıkhi Görüşleri*, 57.

28 Aytekin, *İmam Züfer'in Hanefî Mezhebindeki Konumu ve Fıkhi Görüşleri*, 57-58.

29 Aytekin, *İmam Züfer'in Hanefî Mezhebindeki Konumu ve Fıkhi Görüşleri*, 58.

30 Debbâğ, *el-İmam Züfer b. el-Hüzeyl Usûlühü ve Fıkhuhu*, 341-364.

31 Ebü'l-Yakzân Atıyye el-Cubûrî, *el-İmam Züfer ve ârâuhu'l-fikhiyye* (Beyrut: Dâru'n-Nedveti'l-Cedide, 1406), II, 292-294.

32 Serahsî, *el-Mebsût*, 1/188, 5/77, 7/223, 12/143.

33 Kâsânî, *Bedâiü's-sanai' fî tertibi's-şerâi'*, 1/108.

34 Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik fî şerhi Kenzi'd-dekâik* (Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-E-miriyye, 1314), 2/148.

35 Babertî, *el-İnâye*, 2/7.

36 eş-Şerif Ali b. Muhammed el-Cürçânî, *et-Ta'rifât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983), 28.

37 Seyit Mehmet Uğur, "Cessâs'ın Şerhu Muhtasari't-Tahâvî İsimli Eserindeki Asıl Terimin Mâhiyeti ve Asılların İşlevleri Üzerine Bir İnceleme = A Study on the Nature of the Terms Asl and Functions of Usul in al-Jassas's Sharhu Muhtasar al-Tahavi",

asıllar müçtehit imam tarafından tespit edilmekte ve fıkhn bütün mesâilinde işletilmektedir. İmam Züfer ve üç imam arasındaki ihtilaflı fûrû örnekleri incelendiğinde konunun temelinde ilgili asılların olduğu görülecektir. Bu başlık altında tespit edilen asıllar ve ilgili örnekler verilecektir. Burada zikredilen örnekler Debûsî'nin *Te'sîsü'n-nazar*'da naklettiklerinden farklıdır. Belirlenen örneklerin farklı baplardan olmasına da dikkat edilmiştir. Belirlenen asıllar ve altına girecek fûrû misaller aşağıdaki şekilde sıralanabilir.

2.1. İKİ GAYENİN MUGAYYAYA DAHİL OLMAMASI

(الأصل: أن الغاييتين لا تدخلان)

İmam Züfer ve Hanefî imamlar arasındaki meşhur tartışmalardan birisi olan gayenin mugayya dahil olduğu meselesi İmam Züfer'in asılları arasındadır. Fukahanın bu asıl için gaye-mugayya diye tesmiyesi olduğu gibi had-mahdûd olarak isimlendirmesi de yine mezkûr tartışmalar bağlamında görülmektedir.³⁸ Bu asılla alakalı olarak üç imam ve İmam Züfer arasında fûrû örneklerde birçok ihtilaf bulunmaktadır. Ebû Hanîfe gayenin başını dikkate alırken sonunu hükme eklememiştir. Ancak o, bey', yemin ve te'cil yapılan yerleri bu kuraldan istisna ederken, İmam Züfer ise buralarda belirlediği aslı işletmiştir. Bundan kaynaklanan ihtilafa Sadruşşerîa (ö. 747/1346) *et-Tavdîh*'te işaret etmiştir.³⁹

Abdülazîz el-Buhârî (ö. 730/1330), İmam Züfer'in teâruzı'l-eşbâh ile amel etmesinden hareketle gayenin mugayyaya dahil olmadığını belirtmiştir. Gayenin mugayyaya dahil olduğu yerler olduğu gibi dahil olmadığı yerler olduğuna yine Buhârî dikkat çeker. Örneğin İsrâ suresindeki gaye mugayyaya dahil iken, oruçla ilgili ayette ise dahil değildir. Abdest ayetinde ise her iki tarafa da benzemesinden dolayı yıkanıp yıkanmayacağı fukaha arasında ihtilaf konusu olmuştur. Abdülazîz el-Buhârî, “şek ile vücûbun sabit olmayacağını” belirterek kıyasa işaret etmiştir.⁴⁰ Ancak İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), *el-Hidâye* müellifinin ifadesini de ileri sürerek bu noktada kıyasın olmadığını iddia etmiştir.⁴¹ Bu aslın örnekleri arasında şunlar sayılabilir:

Bir kimse “benim falancaya “bir dirhem ile on dirhem arası” veya “bir dirhemden on dirheme kadar” borcum var dediğinde (لفلان علي ما بين درهم إلى عشرة أو من درهم إلى عشرة) bu kimsenin Ebû Hanîfe'ye göre dokuz, İmâmeyn'e göre on, İmam Züfer'e göre sekiz dirhem borcu olduğu belirtilmiştir.⁴²

Bir kişi “benim falancaya bir dirhem ile iki yüz dirhem arası borcum var” derse (له علي ما بين درهم إلى مائتي درهم) bu kimsenin Ebû Hanîfe'ye göre yüz doksan dokuz, İmâmeyn'e göre iki yüz, İmam Züfer'e göre ise yüz doksan sekiz dirhem borcu olduğu zikredilir. Bu noktada Serahsî konuyu talil ederken, “Kıyas Züfer'in dediği gibidir. Zira o, ilk ve son dirhemleri gaye olarak belirlemiştir. Hadler (gaye) ise mahduda (mugayya) dahil olmaz.” ifadelerini serdedir.⁴³

2.2. ZİMMETTE SABİT OLAN ŞEYİN HERHANGİ BİR SEBEPLE DÜŞMEMESİ

(الأصل: ما ثبت في الذمة لا يسقط بأي حال)

Bir kimseye zina haddinin bir kısmı uygulandıktan sonra kaçsa ve dava zaman aşımına uğrasa, daha sonra bu kimse yakalandığında geri kalan cezanın uygulanıp uygulanmayacağı imamlar arasında ihtilaflıdır. Haddin geri kalan kısmı üç imama göre uygulanmaz. İmam Züfer'e göre ise bu kimseye geri kalan had

Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi XX/2 (2021), 780.

38 Serahsî, *el-Mebsût*, 6/136; 18/ 96; 30/71; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik fi şerhi Kenzi'd-dekâik*, 5/11.

39 Sa'deddin Mesûd b. Ömer b. Abdullah Teftazânî, *Şerhü't-Telvîh ale't-Tavzîh* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1957), 1/218.

40 Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* (Dersâdet: Şirket-i Sahafiyye-i Osmaniye, 1308), 3/383.

41 Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, t.y.), 1/13.

42 Kâsânî, *Bedâiü's-sanai' fi tertibi's-şerâi'*, 7/220, 221.

43 Serahsî, *el-Mebsût*, 18/96. Diğer örnekler için bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1/ 6, 6/136, 137, 18/ 96, 18/84.

cezası tatbik edilir.⁴⁴ İbnü'l-Hümâm bu görüş hakkında “Allah haklarının alınmasında Yüce Mevla hâkime vekalet vermiştir. Suç bu kimsede şüpheye mahal olmayacak şekilde sabit olunca, cezanın tam olarak alınması hükmün tamamlanması anlamındadır.”⁴⁵ diyerek zimmette sabit olan suça işaret eder. Yukarıda zikri geçen asıl bağlamında düşünüldüğünde İmam Züfer zimmette sabit olan cezanın tam olarak alınmadıkça düşmeyeceğini söylemektedir.

Mal-ı dımâr'da⁴⁶ üç imama göre zekât gerekmezken İmam Züfer ise bu şekilde malı olan kimsenin zekâtını vermesi gerektiği görüşündedir. Mevsilî (ö. 683/1284), İmam Züfer'in düşüncesini “nasların mutlak olması, sebebin tahakkuk etmesi ve her ne kadar o malda sahibinin kullanım hakkı zail olsa dahi bu durumun ona zarar vermemesi”⁴⁷ ile gerekçelendirir. Başka bir ifadeyle bir kimsenin mal-ı dımâr dahi olsa, zimmetinde zekât borcu tahakkuk etmiş ise bu borcun ancak ifâ edilmekle yerine getirileceği belirtilmektedir.

Kefalet akdi mutâlebe hususunda bir zimmeti başka bir zimmete eklemek şeklinde tarif edilmiştir.⁴⁸ Serahsî, kefalet akdinde kefilin zimmetinde borcun sabit olduğunu bunun bir gereği olarak asîlin zimmetinin borçtan beri olduğunu söyler.⁴⁹ Ancak İmam Züfer, asîlin zimmetinde borç sabit olduğu için borcun sâkit olmayacağını belirtir. Cessâs (ö. 370/981), İmam Züfer'in kefalet ve havale akitlerinde borçlunun borcundan beri olmaması hususunda her iki akdi de eşit tuttuğunu nakleder.⁵⁰ Zira borç zimmette sabit olmuştur. İmam Züfer havaleyi kefalet akdine kıyas etmektedir. Zira her iki akit de borcun garanti altına alınması için sabit olmuştur.⁵¹

2.3. BİR ŞEYİN TAYİN İLE TAAYYÜN ETMESİ

(الأصل: أن تعيين الشيء يتعين بالتعيين)

Bir kimse peşin olmak üzere bin dirhem karşılığında bir kadınla evlense ve parayı hemen vermeyip bir yıl sonra verse Ebû Hanîfe'ye göre geçen senenin zekâtı kadına gerekmez. İmâmeyn'e göre kadının bin dirhem zekatını vermesi gerekir. Adam, kadını cinsî münasebetten önce boşasa üç imama göre bu kadının bin dirhem zekatını vermesi gerekir. İmam Züfer ise kadının [bu durumda mehrin yarısına hak kazandığı için] bin dirhem zekatını vermesi gerekir. İmam Züfer ise kadının [bu durumda mehrin yarısına hak kazandığı için] bin dirhem zekatını vermesi gerekir. İmam Züfer ise kadının [bu durumda mehrin yarısına hak kazandığı için] bin dirhem zekatını vermesi gerekir. Serahsî bu ihtilafı “nukûdun tayin ile taayyün ettiği” aslına ırcâ eder. Ayrıca Serahsî, kadının boşama anında elinde kabzedilmiş olan malın yarısını vermesi gerektiğini ve o mal üzerinde bir yıl geçtikten sonra başka bir hak sahibi [müstehik] ortaya çıkması durumunda bu mal sahibinden zekâtı düşürdüğünü belirterek İmam Züfer'in görüşünün arka planına işaret etmektedir.⁵² İmam Züfer'e göre aylarda olduğu gibi paralarda da tayin ile taayyün gerçekleşir.

Mescid-i Haram'da namaz kılmayı nezr ile kendisine iltizam eden bir kadın, bu namazı evinin en karanlık yerinde kılsa üç imama göre kadın nezrinin mücebinden çıkmış olur. İmam Züfer'e göre kadının mekânı tayin etmesi sebebiyle mezkûr nezrin mücebinden çıkmış olmaz. Serahsî, üç imamın Hz. Peygamber'den rivayet edilen, “kadının en faziletli namazı evinin en karanlık yerinde kılmış olduğu namazdır” hadisini⁵³

44 Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, 6/327.

45 İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 5/281.

46 Mâl-ı Dımâr: Ele geçirilmesi umulmayan kayıp, batık mal. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve hukuk terimleri sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 103.

47 Ebü'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-muhtâr* (Daru'l-Fikri'l-Arabî, 1951), 1/101.

48 Meydânî, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*, 2/153.

49 Serahsî, *el-Mebsût*, 19/162.

50 Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî fi'l-fikhi'l-Hanefî*, (Beyrut -Medine: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye -Dârü's-Sirac, 2010), 3/236. Konu hakkında diğer misaller için bkz. Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*, 1/100, 101, 3/27; Serahsî, *el-Mebsût*, 7/143, 8/146, 9/53, 18/32, 179, 21/95, 30/202; Sıbtu İbnü'l-Cevzî, *İsârü'l-insâf fî âsari'l-hilâf*, (Kahire : Dârü's-Selam, 1987) 500, 501.

51 Bâbertî, *el-İnâye*, 7/241; AYTEKİN, *İmam Züfer'in Hanefî Mezhebindeki Konumu ve Fıkhi Görüşleri*, 258.

52 Serahsî, *el-Mebsût*, 2/209.

53 Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybanî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedu el-İmâm Ahmed b. Hanbel* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 44/165 (Hadis no: 26542).

dikkate alırken kadının mekânı değil, namazı kendisine iltizam etmesine dikkat çeker.⁵⁴ Fakat İmam Züfer'e göre bir şey tayin ile taayyün ettiğinden dolayı kadın namazını ancak tayin ettiği yerde eda ederek nezrini yerine getirmiş olur. İmam Züfer, lafızlardaki kayıtları dikkate almakta ve yapılan takyitlere riayet edilmesi gerektiğini belirtmektedir.

2.4. ASIL İLE AMEL ETMEK MÜMKÜN OLDUĞU SÜRECE ONUN BEDELİNE GİDİLMEMESİ

(الأصل: لا يصار إلى البدل ما أمكن الأصل)

Yanında mâ-i mutlak bulunmayıp mâ-i meşkûk bulunan kimse, önce teyemmüm edip sonra abdest almaz. Zira teyemmüm abdestin bedelidir. Bu durum İmam Züfer'e göre böyleyken üç imam ise hangisi önce yapılırsa yapılsın caiz olduğunu belirtmişlerdir.⁵⁵ İmam Züfer'e göre asıl varken bedeline gidilmeyeceği için önce abdest alması gerekmektedir. Asıl olan su, şüpheli dahi olsa önce su kullanılmalı daha sonra (bedel olan) teyemmüm edilmelidir.

Hırsız; mürtehinin, gasıbın, müste'irin, mudaribin elindeki malı veya emanet olarak bırakılan malı çalsa ve bu kimseler hırsızlı dava etseler üç imama göre hırsızın eli kesilir. Ancak İmam Züfer'e göre, mal sahibi mahkemede hazır bulunmadığı sürece hırsızın eli kesilemez. Zira malda asıl sahip olan odur. Müste'ir, mudarib ve diğerlerinin mal üzerindeki hakkı asıl mal sahibi gibi değildir. Dolayısıyla asıl sahip varken diğerlerinin iddiasına gidilmez. Serahsî mal sahibinin mahkemede hazır bulunması durumundaki farklı ihtimallere de işaret etmektedir.⁵⁶

2.5. TARTIŞMAYA GÖTÜREN HER CEHALETİN AKDİ İFSAD ETMESİ

(الأصل: كل جهالة تفضي إلى المنازعة تفسد العقد)

Belirtilen aslı, “mezhepte yerleşik kural” olarak görmek mümkündür. Zira birçok eserde bu asla yer verilmiş ve temas edilmiştir. Üç imam istihsan türevleri ve farklı gerekçelerle ilgili asıldan rücu ederken, İmam Züfer asla bağlı kalmış ve aralarında ihtilaf meydana gelmiştir.⁵⁷ Bu durum onun kıyasçılığı olarak da yorumlanmıştır. Bu asla örnek olarak şunlar verilebilir: Bir kimse terziye kumaş vererek “eğer bu kumaşı Rûmî tarzıyla dikersen bir dirhem, Farisî tarzda dikersen yarım dirhem” veya “bu kumaşı aba olarak dikersen bir dirhem, gömlek olarak dikersen yarım dirhem veririm” derse akit İmam Züfer ve İmam Şâfi'ye göre caiz olmaz. Ebû Hanîfe'nin ilk görüşü de bu yöndedir. Ancak Ebû Hanîfe ilk görüşünden dönmüş ve her iki şartın da caiz olduğunu belirtmiştir ki; bu İmâmeyn'in de görüşüdür. Serahsî, Ebû Hanîfe'nin ilk görüşünü gerekçelendirmiş ve akit esnasında ma'kudu aleyhte ve bedeldeki cehalet durumuna işaret etmiştir. İkisinden birinde cehalet bulunması durumunda akit ifsat olurken, ikisinde birden olması durumunda ise evleviyetle fasit olacağı belirtilmiştir.⁵⁸

54 Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 3/133. Şürünbülâli'nin (ö. 1069/1659) *Merâkı'l-felâh*'ında bu asla uymayan bir ifade olduğu görülür. Şöyle ki, Şürünbülâli mezkûr meselede; “Züfer'e göre kadın nezrinin mücebinden çıkmış olur” demektedir. (Ebû'l-İhlas Hasan b. Ammar eş-Şürünbülâli, *Merâkı'l-felâh bi-İmdâdi'l-fettâh şerhu Nuri'l-izâh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424), 256). Ancak bu, yukarıda belirtilen asıl ile çelişmektedir. Aynı konuyu işlerken kadın için en faziletli namaz hususunda Serahsî'nin açıkça belirttiği şeye binaen (Serahsî, *el-Mebsût*, 3/133.) *Merâkı'l-felâh*'da yer alan ifadede nefiy lâ'sının düşmüş olduğu anlaşılmaktadır. Zira Şürünbülâli bir sayfa öncesinde, “Zaman, mekân ve şahıs üzerine yapılan nezirlerde bunlara riayet etmeden yapılmaması durumunda Allah rızası gayesi bulunduğu için maksat mana hasıl olmuştur. Ancak İmam Züfer bunun hilafıdır. Ve onun, tayin ile taayyün ettiğini belirttiği görülür” demektedir. (Şürünbülâli, *Merâkı'l-felâh*, 255.) *Merâkı'l-felâh*'ın tahkik edilen diğer nüshalarında da aynı yanlısın olduğu görülmektedir. Hasan b Ammar Ali eş-Şürünbülâli, *Merâkı'l-felâh şerhu metni nuri'l-izâh* (Beyrut: Mektebü'l-Asriyye, 2007), 264.

55 Ebû Bekr Alaeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984), 1/55; Ebu Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed Nesefî, *el-Manzûme fi'l-hilâfiyyât* (İstanbul: Mektebe-tü'l-İrşad, 2010), 545.

56 Serahsî, *el-Mebsût*, 9/144. Farklı örnekler için bkz. *el-Mebsût*, 1/123, 4/220, 221, 5/26, 210, 16/159.

57 Serahsî, *el-Mebsût*, 12/124, 131, 13/2; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik fi şerhi Kenzi'd-dekâik*, 4/5; Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed Mısri İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Dâru'l-kitabi'l-islâmî, t.y.), 5/328.

58 Serahsî, *el-Mebsût*, 15/100.

Sınırları belli olmayan bir ev için Ebû Yûsuf'tan gelen bir rivayete göre enini bir tarafın boyunu ise diğer tarafın belirlemesinin, hâkimin bu evin sınırlarına dair hüküm vermesi için yeterli olduğu rivayet edilirken, Tarafeyn, evin üç tarafının da belli edilmesinin gerektiğini belirtmişlerdir. İmam Züfer ise evin tamamının tavsif edilmemesi sebebiyle cehaletin bulunduğunu bundan dolayı hâkimin hüküm vermesinin caiz olmadığını söylemiştir.⁵⁹ Bu aynı zamanda İmam Züfer'in müftâ bih olan görüşleri arasındadır.⁶⁰ Benzer bir meselede İmam Züfer, bir kimsenin bir top kumaş alsa tamamını açıp görmeden muhayyerlik hakkının sakıt olmayacağını belirtmiştir. Zira tamamının görülmemesi kumaş hakkında bilginin tam oluşmaması ve kısmi cehaletin varlığını gerektirmektedir. Bu ise belirtilen asla aykırıdır. Müteahhir ulema tarafından bu görüş de yine İmam Züfer'in müftâ bih olan akvâli arasında sayılmıştır.⁶¹

Bâbertî'nin yukarıdaki ifadelerle İmam Züfer'in bu akde cevaz vermeme sebebini açıklamaya çalıştığı görülür. İbnü'l-Hümâm, semendeki cehalete dikkat çekmekle birlikte akdin dirhem ve dânik üzerine gerçekleştiğini ifâsının ise fülüsten şart koşulduğunu (safkaten fi safka) böylelikle bir akit içerisinde iki akit olduğunu vurgulamaktadır.⁶² Özellikle *el-Hidâye* ve şerhlerinde merkezî vurgunun semendeki cehalet nedeniyle akdin caiz olmamasına dikkat çekilmesi olduğu görülmektedir.⁶³

2.6. FASİT OLARAK BAŞLAYAN ŞEYİN CAİZE MUNKALİB OLMAMASI

(الأصل: ما بدأ فاسدا لا ينقلب جائرا)

İmam Züfer'e göre fasit olarak başlayan şey fesad unsuru giderilse dahi sahihe dönüşmez. Dolayısıyla akdin taraflarca yeniden kurularak oluşturulması gerekir. Bu asla Debûsî'nin zikrettiği asılların ikincisinde kısmen işaret ettiği söylenebilir.⁶⁴ Ancak Debûsî'nin belirttiği örnekler ile aşağıda zikredilecek örnekler birbirinden farklıdır. Bu genel prensibin yukarıda belirtilenden daha farklı şekilde klasik dönem fukahası tarafından *ما انعقد فاسدا فلا ينقلب جائرا* şeklinde veya benzeri ifadelerle dile getirildiği görülmektedir. Yukarıda belirtilen kaide *el-Mebsût*,⁶⁵ *el-İhtiyâr*,⁶⁶ *Tebyînü'l-hakâik*,⁶⁷ *el-İnâye*,⁶⁸ *el-Binâye*,⁶⁹ *Mecma'u'l-enhur*⁷⁰ ve *Umdetü'r-ri'âye*⁷¹ gibi eserlerde daha çok “fasit olarak vuku bulan akitler sahihe münkaliib olmaz” şeklinde İmam Züfer için formüle edilmiştir. Bu asıl altında şu örnekleri zikretmek mümkündür:

Selem akdinde ayıp muhayyerliği kabza engel olmadığı için akdin fesad sebebi olarak görülmemiş ancak şart muhayyerliği böyle değerlendirilmemiştir. Gerek bir taraftan gerekse iki taraftan ortaya konulan şart muhayyerliğinin akdi fesada götürdüğü belirtilmiştir. Ra'sû'l-mal kâim olup akideyn akit meclisinden ayrılmadan önce öne sürülen şartı düşürürlerse üç imama göre selem akdi sahihe dönüşür. İmam Züfer akdin fasit olarak başladığını dolayısıyla fesat sebebi ortadan kaldırılrsa dahi sahihe dönüşmeyeceğini belirtir. İmam Malik ve İmam Şafiî de bu görüştedir.⁷²

59 Serahsî, *el-Mebsût*, 16/99.

60 Ünal Şahin, “Tahkîku 'Nukûdü's-Surer Şerhu Ukûdi'd-Dürer fi mâ Yüftâ Bihî min Akvâli'l-İmam Züfer' li-Abdülganî b. İsmail en-Nablusi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 37 (2017), 176.

61 Ünal Şahin, “Tahkîku 'Sülûku Üli'n-Nazar li-Halli Ukûdi'd-Dürer Nazmu mâ Yüftâ bih min Akvâli'l-İmâm Züfer' li-İsmail Ebi's-Şâmât (Ba'de 1259 H. / 1843 M.)”, *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* II/3 (2019), 170.

62 İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 7/159.

63 Aynî, *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye*, 8/416. Konuyla ilgili diğer örnekler için bkz; Serahsî, *el-Mebsût*, 2/181, 5/150; Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'lili'l-Muhtâr*, 2/162.

64 Debûsî, *Te'sîsü'n-nazar*, 84.

65 Serahsî, *el-Mebsût*, 13/27.

66 Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'lili'l-Muhtâr*, 2/13.

67 Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik fi şerhi Kenzi'd-dekâik*, 4/15, 60.

68 Babertî, *el-İnâye*, 6/302, 455, 9/198.

69 Aynî, *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye*, 8/51.

70 Damâd Abdurrahman Gelibolulu Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 2/24, 64.

71 Ebü'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b. Muhammed Leknevî, *Umdetü'r-ri'âye ala şerhi'l-vikâye* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 5/39.

72 Aynî, *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye*, 8/354.

Akideyn sürenin malum olmadığı, mesela hacıların gelme veya meyvelerin toplanma vakti üzerine anlaşmalar bu akit fasit olur. Bâbertî, akideynin belirlenen vakit gelmeden önce süreyi iptal etmeleri durumunda akdin caize dönüşeceğini belirtir. Ancak İmam Züfer, akit fasit olarak başladığı için sahihe dönüşmeyeceğini ileri sürmüştür.⁷³

Bir kimse bir dirhemi iki dirhem karşılığında satsa sonra fazla olan dirhemi düşürseler dahi İmam Züfer'e göre akit sahihe dönüşmez. Leknevî (1848-1886) bunu, "fasit olarak başlamış olan akit sahihe münkalib olmaz" şeklinde yukarıda belirtilen kurala işaret ederek açıklar.⁷⁴ Bu aslın yine fûrû uzantılarını fasit akdin mülkiyeti intikal ettirmemesi, yemininde hânis olmaması gibi daha birçok örnekte de görmek mümkündür. Söz gelimi bir kimse "ben bir şey alıp satmayacağım" diye yemin etse daha sonra fasit bir akitle alışveriş yapsa İmam Züfer'e göre bu kimse yemininde hânis olmaz, ancak üç imama göre bu kişi mücerred akitle yemininde hânis olur.⁷⁵ Mezkûr aslın altında sayılabilecek diğer örneklere dipnotta işaret edilmiştir.⁷⁶

Bu aslın istisnası sayılabileceklerden şeyler arasında İmam Züfer'in "muvakkat nikah"ı "sahih nikah" olarak görmesi sayılabilir. Zira bu nikah İmam Züfer'in belirtilen aslına göre fasit olması gerekir. Zira ona göre, fasit olarak gerçekleşen akitlerdeki fesad unsuru giderilse dahi akit sahihe münkalib olmaz. Ancak üç imama göre fesad unsuru kaldırıldığında akitler sahihe dönüşür. Bâbertî bu durumu "nikah akdinin muktezası olan şeylere muhalif olan fasit şartlarla nikah akdinin bozulmayacağı" ifadeleriyle açıklar.⁷⁷ Aytekin'in de belirttiği gibi "İmam Züfer bu hususta kıyastan (genel prensipten) rücu etmiş ve fasit şartların nikah akdini ifsat etmediğini söylemiştir."⁷⁸ Her ne kadar Aynî, İmam Züfer'den "muvakkat nikah" akdi hususunda nakledilen rivayetin yanlış olduğunu, onun da üç imam gibi düşündüğünü nakletse de⁷⁹ ulemanın geneli İmam Züfer'in "muvakkat nikahı" sahih, şartı fasit kabul ettiği yönündedir.⁸⁰ Dolayısıyla bu meseleyi zikri geçen aslın bir istisnası olarak görmek mümkündür.⁸¹

2.7. BAŞINDA ŞART OLAN ŞEYLERİN SONUNA KADAR ŞART OLMASI

(الأصل: الشروط في البداية مشروط حتى النهاية)

İmam Züfer'in asılları içerisinde bu kaideyi de saymak mümkündür. Zira ona göre ibadet ve akitlerde başında şart olan şey sonuna kadar şarttır. Bu aslın altında şu örnekler zikredilebilir: Kurban günleri içerisinde bir kişi bir hayvan alsın ve kurban kesmek için yanına üzerine yatırsa, tam bu esnada hayvanın ayağı kırılırsa veya daha farklı bir ayıp meydana gelse –Aynî, her türlü ayıbı kapsadığını, Merğînânî'nin (ö. 593/1197) sadece ayağı zikretmesinin tahsis olmadığını belirtmektedir- üç imama göre istihşanen bu hayvan kurban olur. Şarih Aynî, İmam Züfer'e göre kurbanın kesilmeden önce kusurlu hale geldiğini dolayısıyla bunun kesilmesinin caiz olmadığını belirtmektedir.⁸² Bu ihtilafın İmam Züfer'in asıllarından kaynaklı olduğu ifade edilebilir. Çünkü o, kurban edilecek hayvanın başlangıçta ayıplardan berî olması gerektiği gibi sonuna kadar da ayıplardan sâlim olmasını şart koşturmaktadır.

Bir kimse teyemmüm alsın daha sonra irtidat etse üç imama göre bu kimsenin irtidadı teyemmümünü bozmadır. İmam Züfer'e göre küfür (şirk) teyemmüme başlangıçta engel olduğu gibi baki kalmasına da engeldir.⁸³ Dolayısıyla teyemmüm için başlangıçta şart olan İslâm'ın, devamında da şart olması gerekmektedir. Fukahanın İmam Züfer'in görüşünü irtidatın ibtidâ ve intihâ açısından teyemmüme münafî olmasıyla temellendirdiği görülür.⁸⁴

73 Babertî, *el-İnâye*, 6/455.

74 Leknevî, *Umdetü'r-ri'âye ala şerhi'l-vikaye*, 5/39.

75 Nesefî, *el-Manzûme fi'l-hilâfiyyât*, 575.

76 Serahsî, *el-Mebsût*, 9/30, 12/143, 13/5, 62, 19/56; Şeyh Bedreddin, *et-Teshîl şerhu letaifu'l-işarât*, 1/146, 586, 744.

77 Babertî, *el-İnâye*, 3/249.

78 Aytekin, *İmam Züfer'in Haneî Mezhebindeki Konumu ve Fıkhi Görüşleri*, 165.

79 Aynî, *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye*, 5/65.

80 Mevsilî, *el-İhtiyar li-ta'lili'l-Muhtar*, 3/89.

81 Farklı örnekler için bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 9/30, 12/143, 13/5, 62, 19/56; Şeyh Bedreddin, *et-Teshîl şerhu letaifu'l-işarât*, 1/146, 586, 744.

82 Aynî, *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye*, 12/44.

83 Serahsî, *el-Mebsût*, 1/117.

84 Aynî, *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye*, 1/543; Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik fi şerhi Kenzi'd-dekâik*, 1/40; Burhânüddîn (Burhâ-

2.8. SEBEP GERÇEKLEŞMEYİNCE MÛCEBİ OLAN ŞEYİN DE GERÇEKLEŞMEMESİ

(الأصل: إذا لم يتحقق السبب لم يتحقق موجهه)

Bu noktada fūrû örneklere geçmeden önce şunun ifade edilmesi gerekir: Sebep ile ilgili olarak üç imam ile İmam Züfer arasında farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Üç imam sebebin aklen mümkün olmasını yeterli görürken İmam Züfer'in ise sebebin mazbut, kolayca idrak edilebilir ve fiilen gerçekleşme durumunu önceliği anlaşılmaktadır. Aşağıda verilecek nikah örneğinde bu durum açıkça görülmektedir. Aksi durumda yukarıda asıl olarak belirtilen şeyden üç imamın sebep olmadan da mûcebinin gerçekleşeceği görüşünde olduğu zehabını oluşturması ihtimali gündeme gelmektedir. Üç imam ve İmam Züfer arasındaki bu farklılık *mahkûmun fih* başlığı altında da ihtilaflara neden olmaktadır.

Kûfeli bir kimse hataen bir adam öldürse ve katilin atıyyesi de [kayıtlı olduğu divan] Kûfe'de bulursa, hâkim diyet ile hükmetmeden önce –katilden sonra⁸⁵ bu kişi Basra'ya göç edip oradaki dîvâna kaydolsa üç imama göre maktulün diyeti Basra'daki âkilesine ödetilir. Ancak İmam Züfer'e göre diyeti Kûfe'deki âkilesi öder. Ebû Yûsuf'un da bu görüşte olduğu nakledilmiştir. Serahsî'nin de açıkça belirttiği üzere âkilenin ödemesi gereken olay Kûfe'de tahakkuk etmiştir. Dolayısıyla sebebin Kûfe'de gerçekleşmesi nedeniyle ödenmesi gereken diyet de Kûfe ile alakalıdır. Zira diyetin sebebi olan katil Basra'da değil Kûfe'de gerçekleşmiştir.⁸⁶ Dolayısıyla sebep Basra'da tahakkuk etmediği için mûcebi olan diyet de Basra divanı tarafından ödenmez.

Üç imama göre ramazan ayının bir kısmında akli yerine gelen mecnun kimse için istihsanen geçmiş günlerin kazası gerekir. Ancak İmam Züfer'e göre kıyasın gereği bu kimsenin geçen günlerin orucunu kaza etmenin gerekmemesidir. Zira orucun sebebi olan “sizden kim ramazan ayına şahit olursa”⁸⁷ şartı bu kimse için tahakkuk etmemiştir. Serahsî, İmam Züfer'in görüşünü talil ederken şunları belirtir: Akıl hastasının durumu ramazan ayı boyunca devam etseydi bu kimse orucunu hiç kaza etmeyecekti. Dolayısıyla hastalığın ayın bir miktarında bulunmasına itibarla kazanın da o miktarda bulunması gerekir.⁸⁸ İmam Züfer bunu ramazan ayı içerisinde bulûğa eren çocuğa kıyas etmektedir. Zira bu çocuk ramazan ayının bir kısmına şahit olmuş dolayısıyla da şart tahakkuk etmiştir.

Bu aslın istisnası sayılabilecek şeylerden birisi İmam Züfer'in nifasla ilgili şu görüşüdür: Ona göre doğum yapan kadının kan görmese dahi ihtiyaten yıkanması gerekir. Halbuki onun aslına bakıldığında sebep bulunmadığında cezası da bulunmamalıdır. Kan görülmemesi guslün vücubunu ortadan kaldırması gerekirken, İmam Züfer ihtiyatla hareket etmiş ve bu şekilde doğum yapan kadının yıkanmasının vacip olduğunu belirtmiştir.⁸⁹

2.9. KİM BİR ŞEYİ ÜSTLENİRSE ZİMNINDAKİ ŞEYİ DE ÜSTLENMESİ

(الأصل: من التزم الشيء التزم ما في ضمنه)

Dârülharpte yaşayan bir kimse Müslüman olsa ancak namazın kendisine farz olduğunu bilmeseydi ve bu şekilde bir yıl namaz kılmadan geçseydi, sonra bu kimse kendisine namazın farz olduğunu öğrenseydi üç imama göre bu kimse istihsanen namazlarını kaza etmez. Ancak İmam Züfer bu kimsenin geçen namazlarını kaza etmesi gerektiğini belirtmektedir. Kâsânî, İmam Züfer'in hükmünün gerekçesini “O kimse Müslüman olmakla İslâm'ın hükümlerini iltizam etmiştir. Namaz farziyeti İslâm'ın hükümlerindedir, cehalet sebebiyle

nü's-Şerîa) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî* (Beyrut: Dar'ül-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 1/163. Benzer misaller için bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 3/83, 5/74.

85 Aynî, *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye*, 13/377.

86 Serahsî, *el-Mebsût*, 27/133.

87 el-Bakara 2/185.

88 Serahsî, *el-Mebsût*, 3/88; Kâsânî, *Bedâiü's-sanai' fi tertibi's-şerâi'*, 2/88.

89 Aynî, *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye*, 1/691; Bu aslın altında zikredilebilecek örnekler arasında şunları da saymak mümkündür: Serahsî, *el-Mebsût*, 2/155, 2/161, 2/172, 3/63, 3/129-130, 6/93, 6/205, 7/156, 7/181, 7/186, 7/210, 7/239, 9/9, 9/181, 14/159, 15/111, 17/115, 17/166.

bu kimseden düşmez. Dolayısıyla bu kimsenin namazlarını kaza etmesi gerekir.” demektedir.⁹⁰ Nesefî (ö. 537/1142) de ilgili bölümde buna değinmiştir.⁹¹

Bir kimse bir miktar buğdayı belli bir yere taşıması için bir hamal kiralasa, buğdayı taşıyan kişi istenilen yere kadar buğdayı taşısa ve teslim edeceği adamın ölmüş olduğunu öğrense bu kimse, İmam Züfer'e göre ücreti hak etmiştir. Kiralanan kimse buğdayı geri getirmeyi iltizam ettiğinde İmam Züfer'e göre gasıp konumuna düşer ve malın helak olması durumunda bunu tazmin eder.⁹² Zira bu kimse malı getirmeyi iltizam ettiğinde bunun beraberinde olan şeyi de iltizam etmiş olmaktadır.

Zina eden bir kişi muhsan olduğunu inkâr etse ancak şahitler o kimsenin muhsan olduğuna dair şahitlikte bulunsalar ve bu kimse recm edildikten sonra şahitler şahitlikten rücu etseler üç imama göre bir şey tazmin etmezler. İmam Züfer'e göre ise şahitler tazmini ortaklaşa öderler. Çünkü İmam Züfer'e göre recmin şartı muhsan olmaktır ve bu şart, şahitlerin tanıklığıyla gerçekleşmiştir. Dolayısıyla bu kimsenin muhsan olduğunu üstlenen kimseler beraberindeki şeyi de üstlenmişlerdir.⁹³

2.10. FİİLİN ÂMİRİNE DEĞİL FAİLİNE İZAFE EDİLMESİ

(الأصل: الفعل يضاف إلى الفاعل لا إلى الأمر)

Bu asıl *Mecelle*'nin 89. maddesinin ilk bölümünde zikredilmektedir.⁹⁴ Konu daha çok âmir-me'mûr bağlamında ele alınmaktadır. Şarih Ali Haydar Efendi'nin (1853-1935) konu özelinde verdiği örnekler de hep bu yönlüdür.⁹⁵ Hanefî imamlar içerisinde bu ayırmadan kaynaklanan birçok fûrû ihtilaf bulunmaktadır. Bu asılla ilgili olarak örnekler incelendiğinde sorumluluk gerektiren fiillerin İmam Züfer tarafından faile izafe edildiği görülmektedir. Bu asıl altında şu örnekler verilebilir:

Bir kimse başka birisine (أعتق عبدك عني بألف درهم) “köleni benim adıma bin dirhem karşılığında azat et” dese adamda (me'mûr) (أعتقت عبدي) demek suretiyle bunu yapsa üç imama göre me'mûra bir şey gerekmez. Üç imam, velâ hakkı ve bin dirhem in âmire gerekli olduğunu, me'mûra bir şey lazım gelmediğini belirtmişlerdir. İmam Züfer'e göre ise âmire bir şey gerekmez, velâ ve azat me'mûra ait olur.⁹⁶ Bu örnekte köleyi azat ile emredilen kişi yani me'mur, fail konumundadır. Zira fiil ondan sâdır olmuştur. İbnü'l-Hümâm, bu ve benzeri ifadeler için İmam Züfer'in iktizâu'n-nass'ı kabul etmemesi sebebiyle ihtilafa düştüğünü belirtir.⁹⁷ Bu aslın iktizâu'n-nass ile ilişkisi olmakla beraber bu asıl etrafında da işlemek mümkündür.

Benzer şekilde bir kimse başka bir adama “beni öldür” dese veya küçük olan oğlu için “oğlumun elini kes” dese veyahut varisi olacak kardeşi için “kardeşimi öldür” dese ve dediği kimsede bunları yapsa. İmam Züfer'e göre kısas, bunları yapana (me'mur) uygulanır.⁹⁸ Zira fail odur. Kâsânî bu durumlarda üç imama göre kısasın gerekmediğini söyler.⁹⁹

Bir grup hırsız bir şey çalmak için bir eve girseler ve aldıkları şeyi bir kişi sırtında evden dışarı çıkarsa üç imama göre istihsanen hepsinin eli kesilir. Ancak İmam Züfer kıyasın gereği olarak sadece dışarı çıkarmanın elinin kesileceğini belirtir. İmam Züfer'in görüşü hakkında Kâsânî, hırsızlık eyleminin rüknü olan koruma altındaki malı dışarı çıkarmanın taşıyan tarafından deruhte edildiğini, diğerlerinin ise ona yardımcı

90 Kâsânî, *Bedâiü's-sanai' fî tertibi's-şerâi'*, 1/135.

91 Nesefî, *el-Manzûme fî'l-hilâfiyyât*, 548.

92 Serahsî, *el-Mebsût*, 30/30; Ebû Muhammed Gıyaseddin Ganim b. Muhammed el-Bağdâdî, *Mecma'u'd-damânât fî mezhebi'l-İmami'l-A'zam Ebî Hanîfe en-Nu'mân* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987), 35.

93 Serahsî, *el-Mebsût*, 9/46.

94 “Bir fiilin hükmü failine muzaf kılınır, mücbir olmadıkça âmirine muzaf kılınmaz.” Mezkûr ifade her ne kadar *Mecelle* maddesi olarak kaynaklarda mevcut olsa da mutlak müçtehit olarak kabul edilen bir imamın kendi sistematik bütünlüğü içerisinde bir asıl olmasına engel değildir.

95 Eminefendizade Küçük Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm şerhi Mecelleti'l-ahkâm* (Kostantiniye: Matbaa-i Ebüzziya, 1330), 1/190.

96 Nesefî, *el-Manzûme fî'l-hilâfiyyât*, 574.

97 İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 5/171; 7/151.

98 Semerkandî, *Uyûnü'l-mesâil fî fûrû'i'l-Hanefiyye*, 269.

99 Kâsânî, *Bedâiü's-sanai' fî tertibi's-şerâi'*, 7/236.

olduğunu vurgular. Dolayısıyla cezanın zina ve içki içme suçlarında olduğu gibi burada da fiili bizzat gerçekleştiren kimseye verileceğini zikreder.¹⁰⁰

2.11. HERKESE NİYET ETTİĞİ ŞEYİN OLMASI

(الأصل: وإنما لكل امرئ ما نوى)

Hız. Peygamber'in veciz ifadeleri küllî kaidelere dayanak olmuştur. Bunlar arasında (الغرم), (لا ضرر ولا ضرار), (البينة للمدعي واليمين على من انكر) gibi hadisler ilk akla gelen örneklerdendir. İlgili hadisler müçtehidin bütüncül, tutarlı ve sistemli düşünce yapısında asıl olabilmektedir. Bu ise müçtehit imamların fikrî ayrılık ve fikhî ihtilaflarının oluşmasında önemli rol oynamaktadır. İmam Züfer'in de asıl olarak kabul ettiği bu ifade, hadis-i şeriften iktibas olup fukaha arasındaki ihtilafın sebebi olmuştur. Bu asıl, hadis eksenli ihtilaflardan görülebilirse de altına farklı baplardan birçok fûrû örneğinin girmesi nedeniyle "asıl" kabul etmek mümkündür. Bu aslın örnekleri arasında şunlar gösterilebilir: Bir kimse karısına (أنتِ عليّ حرامٌ) "sen bana haramsın" dese kocanın bu sözüyle bir bâin talak gerçekleşir. Koca bu sözüyle iki talaka niyet etse dahi üç imama göre bir bâin talak gerçekleşir. İmam Züfer ise Hız. Peygamber'in (وإنما لكل امرئ ما نوى) "herkes için niyet ettiği vardır" hadisini delil almış ve eğer koca bu sözüyle iki talaka niyet etmişse iki talakın gerçekleşeceğini belirtmiştir. Serahsî, bu meselede üç imamın kavlini "bizim aslımızdandır" diyerek daha farklı bir asıl çerçevesinde ele alır. İmam Züfer'in görüşünün gerekçesini ifade ederken ise "asıl olarak" zikri geçen hadiseatıftabulunur.¹⁰¹

Sadece kendisi adına kurban kesmek için sığır satın alan bir kimse, sonradan bu kurbanı altı kişi daha ortak etse istihsanen bu kimsenin kesmiş olduğu kurban caizdir. İmam Züfer ise bu kimsenin ibadet niyetiyle almış olduğu kurbanı başkalarını katmasının başlamış olduğu ibadetten dönmesi anlamında olduğunu, dinen haram şeyler kapsamındaki bu tutumun ise caiz olmadığını belirtir. Zira bu kimsenin başlangıçta kurban için tahsise niyet ettiği kurbanın bir parçasını mal kazanmak suretiyle satma hakkı bulunmadığı ifade edilmektedir.¹⁰²

Üç imama göre bir kimse malının tamamını tasadduk etse ancak malını verirken zekât borcuna niyet etmese bile bu kimseden istihsanen zekât borcu düşer. Ancak İmam Züfer'e göre bu kimseden kıyasın gereği olarak zekât borcu sakıt olmaz. Mevsilî, bunun gerekçesini bu kimsenin malını tasadduk ederken zekât borcunu düşürmeye niyet etmemesi olarak zikreder.¹⁰³

3. ZÂBITLAR

İmam Züfer'in belirlenen asılları olduğu gibi onun, bir konu özelinde farklı mesaili bir araya getiren zâbitlerinin de olduğu tespit edilmiştir. Aşağıda bir fikir vermesi için İmam Züfer'in zâbitlerinden sayılabilecek iki örneğe yer verilecektir. Onun zâbitlerinin sadece bu ikisi ile sınırlı olmadığı açıktır. Ancak makalenin hacmi de dikkate alınarak iki tane zâbit ve onların fer'î örnekleriyle yetinilmiştir. Fukaha asıl ve zâbitin tanımlarına yer vermiştir. Asıl, farklı baplardaki birçok konuyu tek başlık altında toplayan şeylere tesmiye edilirken, zâbit ise aynı bapta farklı meseleleri bir araya getiren başlık şeklinde tarif edilmiştir.¹⁰⁴ Zâbit "bütün cüziyyatı kapsayan küllî hüküm"¹⁰⁵ olarak da tanımlanmıştır. Asıl ile zâbit arasındaki fark ise şöyle açıklanmıştır; "kâide/asıl farklı baplardaki fûrû meseleleri bir araya toplarken, zâbit sadece bir bap-

100 Kâsânî, *Bedâiü's-sanai' fi tertîbi's-şerâi'*, 7/66; Serahsî, *el-Mebsût*, 9/149. Konu hakkındaki diğer örnekler için bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 4/88, 7/10, 8/100, 26/170, 26/171.

101 Serahsî, *el-Mebsût*, 6/70.

102 Serahsî, *el-Mebsût*, 12/15.

103 Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*, 1/101. Diğer örnek için bkz; Babertî, *el-İnâye*, 4/11.

104 Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, *Gamzu uyûni'l-besâir: şerhu Kitâbi'l-Eşbâh ve'n-nezâir* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 2/5.

105 Muhammed b. A'la b. Ali el-Fârukî el-Hanefî Tehânevî, *Mevsû'atu Keşşâfu istulahâti'l-fünûn ve'l-ulûm* (Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1996), 2/1295.

taki meseleleri bir araya getirmektedir.”¹⁰⁶ Klasik dönem fukahası içerisinde asıl ile zâbıt arasında ayırım yapanlar olduğu gibi yapmayanların da olduğu belirtilmiştir.¹⁰⁷ İmam Züfer'in adına tespit edilen zâbıtlar ve altına girecek fûrû misaller aşağıdaki şekilde sıralanabilir.

3.1. ZEKÂT MALLARINDA VAZ'U'L-YEDİN ŞART OLMAMASI

(اليد على الأموال ليست بشرط في الزكاة)

Hanefî mezhebinde zekâta şart olan şeylerden birisi de milk-i rakabe (malın aslına) ve “vaz'ı yed'in (elde bulundurma) birlikte bulunmasıdır.¹⁰⁸ Ancak İmam Züfer zekât malında milk-i rakabeyi yeterli görmüştür. Konu, mal-ı dımâr ile ilgili bahislerde zikredilmiş ancak belli bir zâbıt altında ele alınmamıştır.¹⁰⁹ Konuyla alakalı belirtilen zâbıttan tefri' eden mesâil aşağıdaki şekildedir:

Bir kimsenin nisaba ulaşan hayvanları bulursa bu hayvanlar düşman veya gâsıb tarafından gasp edilse ve seneler sonra sahibine geri verilse, kölesi kaçan veya kaybolan kimsenin bu kölesi seneler sonra geri gelse veya yakalanıp sahibine iade edilse, bir kimse malını kaybetse, denize düşürse veya sultan müsadere yoluyla alsın, bu malı seneler sonra bulsa, iade edilse, birisi başka birisine borç verse ve alan kişi borcu inkar edip seneler sonra borç aldığı kimseye ikrar etse ve aldığı parayı geri getirirse bu durumların hepsinde üç imama göre mal sahiplerine zekat gerekmezken, İmam Züfer ise mal sahibi için milk-i rakabe'yi yeterli görmesinden dolayı zekatın vacip olduğunu belirtir. İmam Şâfiî de bu görüştedir.¹¹⁰

3.2. HAKİKATEN VEYA ÂDETEN MUHAL OLAN BİR ŞEY ÜZERİNE YAPILAN YEMİNİN MÜNAKİT OLMAMASI

(اليمين على المستحيل حقيقة أو عادة لا تتعقد)

Kâsânî, Tarafeyn ve İmam Züfer'e göre, mahlûfun aleyhin (kendisi üzerine yemin edilen şeyin), yemin esnasında hakikaten varlığı tasavvur edilebilen şeylerden olması gerektiğini, eğer hakikaten varlığı muhal olan şeylerden ise, yeminin münakit olmayacağını nakleder. Tarafeyne göre hakikaten varlığının tasavvuru mümkün olduktan sonra âdeten mümkün olması şart olmayıp, böyle olmadığı durumlarda yemini münakit olur. Ebu Yusuf'a göre, bu şartların hiçbirisi gerekli olmayıp, yeminin gelecek bir iş üzerine yapılmış olması münakit olması için yeterlidir. İmam Züfer'e göre ise mahlûfun aleyhin hakikaten varlığının tasavvurunda olduğu gibi âdeten varlığının da tasavvur edilebilir olması şarttır. Bu tasavvurun gerçekleşmediği durumlarda ise yemin münakit olmaz. Belirtilen şeylerin örneği şudur: Bir kimse yemin ederek “vallahi şu bardaktaki suyu içeceğim” dese fakat bardakta su bulunmasa Ebû Hanîfe, İmam Züfer ve İmam Muhammed'e göre bu yemin gerçekleşmez. Çünkü kendisi üzerine yemin edilen şey hakikaten bulunmamaktadır. Dolayısıyla tasavvuru mümkün değildir. Eğer bardakta su olmadığını bildiği halde yemin ediyorsa bu durumda yemin üç imama göre geçerliken İmam Züfer'e göre yine geçerli değildir.¹¹¹

Bir kimse “ben gökyüzüne dokunacağım”, “şu taşı altına çevireceğim”, “gökyüzüne çıkacağım” veya “gökyüzünde uçacağım” dese İmam Züfer'e göre bunlar âdeten müstahil (imkânsız) şeylerden olduğu için hakikaten de imkânsız olan şeyler olarak görülmekte ve yemini geçersiz sayılmaktadır. Ancak üç imam yemini geçerli kabul edip hemen arkasından yemini yapan kimsenin hânîs olacağını belirtmişlerdir.¹¹² İmam Züfer'den bu şekilde yemin eden kimsenin günahkâr olacağı da nakledilmiştir.¹¹³

Oruç tutmanın yasak olduğu günlerde örneğin kurban veya teşrik günlerinde oruç tutmayı nezr eden

106 Abdülkerim Zeydân, *el-Vecîz fî şerhi 'l-kavâ'idi 'l-fikhiyye fî ş-şerî'ati 'l-İslâmiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 7.

107 Kızılkaya, *Hanefî Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Külli Kaideler*, 68.

108 Kâsânî, *Bedâiü's-sanai' fî tertibi ş-şerâi'*, 2/9.

109 Serahsî, *el-Mebûsât*, 2/171; Kâsânî, *Bedâiü's-sanai' fî tertibi ş-şerâi'*, 2/9; Aynî, *el-Binâye fî şerhi 'l-Hidâye*, 3/305.

110 Kâsânî, *Bedâiü's-sanai' fî tertibi ş-şerâi'*, 2/9.

111 Kâsânî, *Bedâiü's-sanai' fî tertibi ş-şerâi'*, 3/11-12.

112 Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'lîli 'l-Muhtâr*, 4/69; Kâsânî, *Bedâiü's-sanai' fî tertibi ş-şerâi'*, 3/11-12.

113 Semerkandî, *Uyûnu 'l-mesâil fî fûrû 'i 'l-Hanefiyye*, 172.

kimsenin yaptığı nezir üç imama göre sahihtir. Ancak bu kimse orucunu bozar ve daha sonra kaza eder. Fakat İmam Züfer ve İmam Şafî'ye göre bu nezir masiyet olması hasebiyle sahih olmaz. Yani âdeten tasavvuru muhaldir. Çünkü Hz. Peygamber hadisinde bu günlerde oruç tutmayı yasaklamaktadır.¹¹⁴ Yine bir kimse kıraat olmadan veya çıplak olarak namaz kılacağım diye nezretse bu nezir, âdeten tasavvurunun muhal olması itibariyle İmam Züfer'e göre geçerli olmazken, üç imama göre âdeten tasavvurunun muhal olmaması şart olmadığı için lazım/bağlayıcı olur ancak kişi kıraat ve mestur olarak nezrini yerine getirir.¹¹⁵

Bir kadın “yarın oruç tutacağım” veya “namaz kılacağım” diye nezretse ertesi gün hayız olsa bu kadın, Şeyhayn'a göre daha sonra nezrettiği orucu ve namazı kaza eder. Zira onlara göre nezrin geçerli olabilmesi için mahlûfun aleyhin hakikaten tasavvur edilebilmesi yeterli olup âdeten mümkün olması şart değildir. Nitekim bu duruma Şeyh Bedreddin (ö. 823/1420) de eserinde dikkat çekmektedir.¹¹⁶ Ancak İmam Züfer ve İmam Muhammed'e göre âdeten tasavvuru mümkün olmaması sebebiyle nezir geçerli olmadığı için kadına nezrettiği namaz ve orucunu kaza etmesi gerekmez.¹¹⁷

SONUÇ

Bu çalışmada İmam Züfer'in *Te'sisü'n-Nazar*'da zikredilmeyen birtakım asılların tespit edilmesine ve bu asıllardan neşet eden bazı fûrû ihtilafların gösterilmesine gayret edilmiştir. İmam Züfer'in asıllarının tespiti onun metodolojisinin anlaşılması hususunda büyük önem arz etmektedir. Zira Hanefî fukahası İmam Züfer'in görüşlerini ta'lil ederken onun asıllarına sıklıkla vurgu yapmaktadır. Bu durum, ilgili asılların çıkarılmasını gerektirmektedir. Yukarıda belirlenen asıllar bu amacı gerçekleştirme çabasını yansıtmaktadır. Belirlenen asıllar çerçevesinde fikhın hemen her başlığı altında birçok örnek zikretmek mümkündür. Makalede Arapçaları da verilen ifadeler, Hanefî fukahası tarafından istimal edilen ve İmam Züfer'in görüşünün gerekçesi olarak da sunulan ibarelerdir. Belirtilen ifadeler asıllarda olması gereken şartları taşımasına dikkat edilerek verilmeye çalışılmıştır. Bunlar arasında özellikle veciz yapıda olması, altına farklı baplardan birçok fûrû meselenin girmesi, istikra sonucunda belirlenmiş olması gibi özellikler öne çıkmaktadır. Tarafımızca verilen asıllar ve altında zikredilen örnekler Debûsî'nin naklettiklerinden farklıdır.

Bahsi geçen asıllar İmam Züfer'in kendine özgü bir usulünün bulunduğu ve mutlak içtihat derecesinde olduğunu göstermesi bakımından da oldukça önemlidir. Nitekim Debûsî de, kurucu imamların asıllarına yer verdiği eserinde, İmam Züfer'in diğer imamlardan ayrıldığı asıllara ve fer'î örneklere yer vermiştir. Bu husus sadece Debûsî ile sınırlı olmayıp daha sonraki ulema tarafından da *Hilâfiyyât* eserlerinde görülen bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Söz gelimi Necmeddin en-Nesefî de (ö. 537/1142) meşhur hilâf eseri *el-Manzûmetü fi'l-Hilâfiyyât*'ta İmam Züfer'e ayrı bir başlık açar ve onun diğer imamlardan ayrıldığı ve müstakil kaldığı görüşlere yer verir. İlgili asıl ve zâbıtlar İmam Züfer'in kendine özgü metodunu göstermekle birlikte, kendi sistematiği içerisinde bu asılların önemine de işaret etmektedir.

Debûsî *Te'sisü'n-Nazar*'da İmam Züfer için sekiz farklı asıl zikreder. Bu makalede ise on bir asıl tespit edilmiş ve toplam sayı on dokuza ulaşmıştır. Ancak mutlak müçtehit olarak kabul edilen İmam Züfer'in bütün asıllarının bunlar olduğunu söylemek mümkün değildir. Bütün fıkıh külliyyatı taranarak bu asıl ve zâbıtların artırılması mümkündür.

Çalışmada belirlenen aslın farklı baplardan örneklerinin verilmesiyle ilgili aslın uzantıları da gösterilmeye çalışılmıştır. Bu durum bize asıl olarak belirlenen kaidelerin tutarlılığını da göstermektedir. Zira asıllarda aranan en önemli özellik fikhın farklı baplarından örneklerin ilgili aslın altına girmesi şartıdır. Bu yönüyle tespit edilen asılların bu şartı haiz olduğu görülmektedir.

114 Kâsânî, *Bedâiü's-sanai' fi tertibi's-şerâi'*, 5/83.

115 Mevsilî, *el-İhtiyar li-ta'lili'l-Muhtâr*, 4/78.

116 Bedreddin, *et-Teshîl şerhu letaiifu'l-işarât*, 1/171.

117 Mevsilî, *el-İhtiyar li-ta'lili'l-Muhtâr*, 4/77.

KAYNAKÇA

- Ali Haydar Efendi, Eminefendizâde Küçük. *Dürerü'l-hükkâm şerhi Mecelleti'l-ahkâm*. Kostantiniye: Matbaa-i Ebüzziya, 1330.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa Hanefî. *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Aytekin, Mehmet Ali. *İmam Züfer'in Hanefî Mezhebindeki Konumu ve Fıkhi Görüşleri*. Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018.
- Bâbertî, Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed. *el-İnâye*. Daru'l-Fikr, ts.
- Bağdâdî, Ebû Muhammed Gıyaseddin Ganim b. Muhammed Ganim el-. *Mecmaü'd-damânât fi mezhebi'l-İmami'l-A'zam Ebî Hanîfe en-Nu'mân*. Beyrut : Âlemü'l-Kütüb, 1987.
- Bedreddin, Şeyh. *et-Teshîl şerhu letâifu'l-işârât*. Ankara : Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012.
- Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr*. Dersaadet : Şirket-i Sahafiyye-i Osmaniye, 1308.
- Buhârî, Burhânüddin (Burhânü's-Şeria) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz. *el-Muhîtü'l-burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî. *Şerhu Muhtasari'l-Tahâvî fi'l-fikhi'l-Hanefî*. Beyrut -Medine : Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye -Dârü's-Sirac, 2010.
- Cubûrî, Ebû'l-Yakzân Atıyye el-. *el-İmam Züfer ve ârâuhu'l-fikhiyye*. Beyrut: Dâru'n-Nedveti'l-Cedide, 1406.
- Cürçânî, eş-Şerîf Ali b. Muhammed el-. *et-Ta'rifât*. Beyrut : Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Debbâğ, Abdüssettâr Hâmid. *el-İmam Züfer b. el-Hüzeyl Usûlühu ve Fıkhuhu*. Bağdat: Matabatü Vizeratü'l-Evkaf, 1402.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b Muhammed b. Ömer b. İsâ. *Te'sîsü'n-nazar*. Beyrut: Dâru İbn Zeydün, ts.
- Dihlevî, Şah Velîyyullah Ahmed b. Abdirrahîm Fârûkî ed-. *el-İnsâf fi beyâni esbâbi'l-ihtilâf*. Daru'n-nefâis, 1406.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve hukuk terimleri sözlüğü*. İstanbul : Ensar Neşriyat, 2013.
- Hamevî, Ebû'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Muhammed el-. *Gamzu uyûni'l-besâir: şerhu Kitâbi'l-Eşbâh ve'n-nezâir*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybani Ahmed b. Müsnedu el-İmam Ahmed b. Hanbel. Beyrut : Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- İbn Nuceym, Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed Mısrî. *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. Dâru'l-kitabi'l-islâmî, ts.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid. *Fethü'l-kadir*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Hanefî. *Bedâiü's-sanai' fi tertibi's-şerâi'*. Beyrut : Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Kevserî, Muhammed Zahid. *Lemahâtü'n-nazar fi sireti'l-İmam Züfer*. el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.
- Kızılkaya, Necmettin. *Hanefî mezhebi bağlamında İslam hukukunda külli kaideler*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Kudûrî, Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed. *Mevsûatü'l-kavâidi'l-fikhiyyeti'l-mukarene (et-Tecrid)*. Kahire : Dârü's-Selam, 2004.
- Kurban, Yasin. *Kâsânî ve Bedâiü's-Senâi'sindeki Genel Hukuk Kuralları (Külli Kaideler)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tez, 2009.
- Leknevî, Ebû'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b. Muhammed. *Umdetü'r-ri'âye ala şerhi'l-vikâye*. Beyrut : Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Mercânî, Şehabeddin b. Bahaidin b. Sübhani Kazani. *Nâzüretü'l-hak fi farziyyeti'l-işa ve in lem yeğibi's-şafak*. İstanbul-Amman: Darü'l-Hikme-Darü'l-Feth, 2012.
- Mevsilî, Ebû'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdud. *el-İhtiyâr li-ta'lili'l-muhtâr*. thk. Mahmûd Ebu Dakika. Daru'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- Meydânî, Abdülganî b. Talib b. Hammade ed-Dimaşkı el-Hanefî. *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Nesefî, Ebu Hafis Necmeddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed. *el-Manzûme fi'l-hilâfiyyât*. İstanbul : Mektebetü'l-İrşad, 2010.
- Öğüt, Salim. "Ebu Yusuf ve Hanefîliği". *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* XV/1-2 [Ebû Hanîfe Özel Sayısı] (2002), 291-301-301.
- Saymerî, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali b. Muhammed. *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*. Beyrut : Alemü'l-kütüb, 1405.
- Semerkandî, Ebû Bekr Alaeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Tuhfetü'l-fukahâ*. Beyrut : Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.
- Semerkandî, Ebû'l-Leys İmamülhüda Nasr b. Muhammed b. Ahmed. *Uyûnü'l-mesâil fi fûru'i'l-Hanefiyye*. Beyrut : Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *el-Mebsût*. Beyrut: Daru'l-Marife, 1989.
- Sıbtu İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Muzaffar Şemseddin Yusuf b. Kızıoğlu. *İsârü'l-insâf fi âsari'l-hilâf*. Kahire : Dârü's-Selam, 1987.
- Şahin, Ünal. "Tahkîku 'Nukûdü's-Surer Şerhu Ukûdi'd-Dürer fi mâ Yüftâ Bihî min Akvâli'l-İmam Züfer' li-Abdülganî b. İsmail en-Nablusî". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 37 (2017).
- Şahin, Ünal. "Tahkîku 'Sülûku Üli'n-Nazar li-Halli Ukûdi'd-Dürer Nazmu mâ Yüftâ bih min Akvâli'l-İmâm Züfer' li-İsmail Ebi's-Şâmât (Ba'de 1259 H. / 1843 M.)". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* II/3 (2019).
- Şeyhizâde, Damad Abdurrahman Gelibolulu. *Mecma'ü'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur*. Beyrut : Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

- Şürünbülâlî, Ebü'l-İhlas Hasan b. Ammar eş-. *Merâki'l-felâh bi-İmdâdi'l-fettâh şerhu Nûri'l-izâh*. Beyrut : Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424.
- Şürünbülâlî, Hasan b. Ammar Ali eş-. *Merâki'l-felâh şerhu metni nûri'l-izâh*. Beyrut: Mektebü'l-Asriyye, 2007.
- Teftazânî, Sa'eddin Mesud b. Ömer b. Abdullah. *Şerhü't-Telvîh ale't-Tavzîh*. Beyrut : Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1957.
- Tehânevî, Muhammed b. A'la b. Ali el-Fârûkî el-Hanefî. *Mevsuatu Keşşâfu istulahâti'l-fünûn ve'l-ulûm*. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1996.
- Uğur, Seyit Mehmet. "Cessâs'ın Şerhu Muhtasari't-Tahâvî İsimli Eserindeki Asıl Terimin Mâhiyeti ve Asılların İşlevleri Üzerine Bir İnceleme = A Study on the Nature of the Terms Asl and Functions of Usul in al-Jassas's Sharhu Muhtasar al-Tahavi". *Hittit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi XX/2* (2021), 775-804.
- Zerkâ, Ahmed. *Şerhü'l-kavâ'idi'l-fikhiyye*. Beyrut : Dârü'l-kalem, 1989.
- Zeydan, Abdülkerim. *el-Vecîz fî şerhi'l-kavâ'idi'l-fikhiyye fî ş-şerîati'l-İslâmiyye*. Beyrut : Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Zeylaî, Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen. *Tebyînü'l-hakâik fî şerhi Kenzi'd-dekâik*. Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1314.

EXTENDED ABSTRACT

Imam Zufar is among the founding imams of the Hanafî school. He substituted the Abu Hanifah's mission after his death and continued it. It is understood from the related narrations that especially Imam Zufar (d. 158/775) and Abu Yusuf (d. 182/798) came into prominence. It is accepted that the founding imams are at the level of absolute ijtihad. Although some scholars see Imam Zufar and Imamayn in the second category, some scholars such as Dihlavî (d. 1176/1762), Mercanî (1818-1889), and Kevsarî (1879-1952) stated that they were also absolute mujtahids (mujtahid muṭlaq). Their absolute ijtihad level requires the existence of their own methodologies. As a matter of fact, there are many examples in both the method and furû works that show this. Kevsari pointed out this in Lemehâtu'n-nazar and states that Imam Züfer has his own views on the method and furû. Probably his prologue to his work by saying that he was an "absolute mujtahid" is based on the aforementioned discussions. The fact that Debûsî (d. 430/1039) included the principles of Imam Zufar in *Ta'sisu'n-Nazar* is among the important pieces of evidence showing that he is at the level of absolute ijtihad. It is important at this point that Debûsî includes Imam Zufar and Imamayn, especially in the Hanafî school. Because this situation put forward the different positions of the three imams. In addition, Abu Hanifa himself pointed out the different position of Imam Zufar and Abu Yusuf among his thirty-six companions. Debûsî determines eight principles for Imam Zufar in *Te'sisu'n-Nazar* and gave examples of secondary (fer') under the relevant principles. In this article, the Imam Zufar's principles which are determined behalf of him and are related the many examples are discussed. It is concluded that there are conflicts around the determined principles. It is even possible to say that these principles has played a role in Imam Zufar's identity of analogy (qiyas).

Because other imams veered away from the qiyas (general rule that have been determined) fort he reasons such as istihsan etc. But Imam Zufar did not veer away from that rule and this created a dispute. These disputes appeared on almost every theme, not on certain issues. Therefore, determining and understanding the principles of Imam Zufar will contribute to the understanding his fiqh methodology. In this study, we tried to determine some principles that were not mentioned in Imam Zufar's *Te'sisu'n-Nazar* and we showed some secondary contraversies. The determination of Imam Zufar's principles has a great importance for understanding her methodology. Because the Hanafî scholars often emphasize Imam Zufar's principles when explaining his thoughts. This situation requiers to determine the relevant principles. The principles showed above reflect the effort to achieve this goal. Within the framework of the principles that has been determined, it is possible to cite many examples under almost every title of fiqh. The terms given in Arabic in the article were used by Hanafî scholars. These terms are also presented as the justification for Imam Zufar's opinion. The terms have been given by paying attention in line with the requirements those should be in the principles. Among these features, the followings come into prominence; The rule have to has a concise structure, many secondary issues should be included under that rule and it has to be determined by using istiqra. The principles we determined and the examples mentioned below are different from what Debûsî narrated. These principles were also pointed out by the fuqaha in the classical period. In the works of the Hanafî scholars, some expressions such as "according to the principles of Zufar" and "according to the principles of Zufar" were determined by the early faqihs. These principals were considered the cause of the conflict among the imams of founding period as pointed out by the Hanafi scholars. The Khilaf literature in this area is also is a study that aimed to Show the conflicts amongst the imams. The principals that has been expressed are very important in terms of showing that Imam Zufar has a unique method and is at the level of absolute ijtihad. Debûsî also gave examples of the principals those are characteristic of Imam Zufar.

This issue is not limited to Debûsî, but also seen in the works of later scholars. For example, Necmeddin an-Nesefî (d. 537/1142) made a separate title for Imam Zufar in his famous work of Khilaf *al-Manzûme fi'l-Hilâfiyyât* and includes the views those are differenet and unique from the views of other imams. Debûsî mentions eight different principles about Imam Zufar in *Te'sisu'n-Nazar*. In this article, eleven more principles has been identified and the total number reached nineteen. However, it is not possible to say that these are all the principles of Imam Zufar, who is considered as an absolute mujtahid. These principles can be increased by scanning the entire literature about fiqh. This study can be considered as an introduction to

the identification of Imam Zufar's principles. It should be noted that the subject is wide enough to deserve an independent study. Our study is mostly based on *al-Mabsût* of Serahsî (d. 483/1090 [?]) and *Bedâi'* of Kâsânî (d. 587/1191). It should be especially noted that both of these works provided rich data about Imam Zufar's fiqh. In addition, the inferences, objections and defenses that have been made on behalf of him can be seen abundantly in these two works. It has been tried to show the extensions of the the relevant principal by giving examples about the principal from different chapters. This situation also shows us the consistency of the rules that have been identified as principal. Because the most important feature which is sought in the principles is the condition about the different examples from the fiqh should be included under that principal. In this respect, it is concluded that the principles those have been determined meet this condition. Considering the volume of the article, at least two examples were mentioned under the relevant principles, and the remaining ones were pointed out in the footnote.

ŞAFİİ MEZHEBİNİN İKİ TEMEL KAVRAMI: VECH VE ASHABÜ'L-VÜCÛH –KULLANIM VE İŞLEV–

Taha NAS

Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi,
tahanas44@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-1234-1315>

Article Types / Makale Türü:

Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi:12/09/2021

Accepted / Kabul Tarihi: 07/04/2022

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.994324>

ŞAFİİ MEZHEBİNİN İKİ TEMEL KAVRAMI: VECH VE ASHABÜ'L-VÜCŪH –KULLANIM VE İŞLEV-

ÖZ

Bütün mezheplerde olduğu gibi Şâfiî Mezhebi de gelişimini sürdürürken çeşitli evrelerden geçmiş ve bu süreçte mezhebin gelişim merhalelerini belirleyen ve anlaşılmasını sağlayan ıstılahlar oluşmuştur. Bunlardan biri, mezhebin müçtehit tabakaları arasında üçüncü derecede yer alan müçtehitleri ifade eden “ashâbü'l-vücûh” ile bunların görüşlerini ifade eden “vech” ıstılahıdır. Bu çalışmada Şâfiî fakihlerin vech ıstılahından ne anladıkları ve vecihler arasında ihtilafın vuku bulması durumunda tercih kriterlerinin neler olduğu incelenmiştir. Ayrıca Şâfiî fakihler arasında ihtilaf konusu hususlardan biri olan ve tespiti son derece zor olup detaylı araştırmaları gerektiren ashâbü'l-vücûh ıstılahından ne kastedildiği, bu kategoride yer alacak müçtehitlerde bulunması gereken niteliklerin neler olduğu ortaya konulmuştur. Yine bu kategorideki müçtehitlerin belirlenmesinde farklı bakış açılarının bulunup bulunmadığı hususları incelenmiş ve bununla ilgili çeşitli değerlendirmeler yapılmıştır. Ayrıca Şâfiî fakihler tarafından ashâbü'l-vücûh kategorisinde olduğu ifade edilen müçtehitlerin bir listesi ve bunların mezhepteki rolü ile bu tabakada olup olmadığı ihtilaf konusu olan fakihlerle ilgili yapılan değerlendirmelere de bu çalışmada yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Şâfiî mezhebi, Ashâbü'l-Vücûh, Vech, Tercih, Müçtehit.

TWO KEY TERMS OF SHAFI'I SCHOOL: WAJH AND ASHĀB AL-WUJŪH –USE AND FUNCTION-

ABSTRACT

As in all madhhabs, the Shāfi'ī madhhab went through various stages while continuing its development, and in this process, terms that determined the development stages of the madhhab and provided it to be understood, were formed. One of these terms is “ashāb al-wujūh”, which expresses the scholars who are in the third degree among the mujtahid strata of the madhhab, and the other is the term of “wajih”, which expresses the views of these mujtahids. In this study, what Shāfi'ī faqehs understand from the term “wajih” and what the preference criteria are in case of conflict between aspects are examined. In addition, it has been revealed what is meant by the term “ashāb al-wujūh”, which is one of the controversial issues among “Shāfi'ī faqehs” and which is extremely difficult to determine and requires detailed research, and what qualities should be in mujtahids who will be in this category. Again, it has been examined whether there are different perspectives in determining the mujtahids in this category and various evaluations have been made about this. In addition, a list of mujtahids who are stated to be in the category of ashāb al-wujūh by Shāfi'ī faqehs, their role in the madhhab and the evaluations made about the jurists, whose existence is a matter of dispute, are also included in this study.

Keywords: Islamic law, Shāfi'ī Madhhab, Ashāb Al-Wujūh, Wajih, Preference (Tarjih), Mujtahid.

GİRİŞ

İslam tarihinde içtihat faaliyetinin Hz. Peygamber ile başladığı ve sahabe, tabiîn ve teb-i tabiîn dönemleri başta olmak üzere sonraki dönemlerde de yoğun bir şekilde devam ettiği bilinmektedir. Bu süreç içinde çok sayıda mutlak müstakil müçtehidin ortaya çıktığı görülmekte, ancak yaptığı içtihat faaliyeti müntesipleri tarafından devam ettirilen ve böylece kurumsal bir mezhebe dönüşen ve bu mezhepleri isimleriyle bilinen müçtehitler sayılıdır. Bunlardan biri de İmam Şâfiî'dir (ö. 204). Onun ortaya koyduğu usûl ve bu usûl çerçevesinde yaptığı içtihat faaliyetinden oluşan birikim, talebeleri ve onlardan sonraki müntesipler tarafından nesilden nesile intikal edilmiştir. Bu birikim “kavl” olarak nitelenmekte olup Şâfiî mezhebinin teşekkülünde en önemli merhaleyi teşkil etmektedir.

Ancak Şâfiî mezhebi sadece Şâfiî'nin ortaya koyduğu birikimle sınırlı kalmamıştır. Gerek onun talebeleri gerekse sonraki müntesipleri tarafından onun usûlünü, kavaidini ve ortaya koyduğu fıkıh birikimini göz önünde bulundurarak Şâfiî'nin görüş beyan etmediği konularda veya yeni ortaya çıkan meselelerde mezhep içi içtihat faaliyeti şeklinde bunu sürdürmüşlerdir. Fakat bütün müntesip fakihler bu içtihat seviyesine ulaşmamış, çoğu hicri dördüncü yüzyıla kadarki fakihlerden olan bazı alimler bu içtihat seviyesinde kabul edilmiş ve onlar ashâbü'l-vücûh olarak nitelenmiştir.

Şâfiî mezhebi, diğer mezheplerde olduğu gibi, kendine özel kimi ıstıhlara sahip olan bir mezhep olup, vech ve ashâbü'l-vücûh ıstıhları da bu türdendir ve mezhepteki diğer bazı ıstıhlalarla nadiren de olsa karıştırıldığı da vaki olmaktadır. Dolayısıyla hangi görüşlerin vech kapsamında değerlendirileceği mezhepte bir problem olarak görünmektedir. Zira tahrîc¹ yoluyla Şâfiî'nin usûl, kavâid ve açık ifadelerine uygun bir şekilde elde edilen görüşlerin de tamamı vech kapsamında değerlendirilmemektedir. Aynı zamanda Şâfiî mezhebine müntesip alimlerden hangilerinin ashâbü'l-vücûh kategorisinde olduğu hususu da problemlerden bir tanesidir. Zira ileride ele alınacağı üzere bu konuda kimi alimlerle ilgili birbirine zıt görüşlerin bulunduğu, örneğin Cüveynî (ö. 478), Gazzâlî (ö. 505) ve Takiyüddin es-Sübkî (ö. 771) gibi Şâfiî alimleri ashâbü'l-vücûh sayan müellifler bulunduğu gibi onları bu kategoride saymayanlar da bulunmaktadır. Ayrıca bu tabakada yer alan alimlerin niteliklerini veren Şâfiî fakihlerin kısmen farklı kimi değerlendirmelerinin bulunduğu görülmektedir.²

Bununla birlikte mezhepte ashâbü'l-vücûh kategorisinde sayılan fakihler görüşlerinin değeri bakımından Şâfiî'den sonra ikinci derecede yer aldıklarından ve mezhebin Şâfiî'den sonraki gelişiminde büyük katkıları bulunduğu, bunların kimler olduğu ve hangi görüşleri ortaya koydukları son derece önem arz etmektedir. Bu sebeple sonraki dönem Şâfiî fakihleri gerek ashâbü'l-vücûh gerekse vech ıstıhlarını kullanarak hem bu alimlerin görüşlerini Şâfiî'nin görüşlerinden hem de sonraki dönem fakihlerin görüşlerinden ayırma ve onların görüşlerine verilmesi gereken değeri ortaya koyma açısından büyük gayret sarf etmişlerdir. Bu manada görüşlerin ayırt edilmesi için Maverdî (ö. 450), Şîrâzî (ö.476), Cüveynî, Gazzâlî ve Rafîî (ö. 623) gibi alimler fıkha dair eserlerinde kimi ıstıhlar kullanmışlar ancak ashâbü'l-vücûhun niteliklerine değinmemişlerdir. *Edebü'l-müfî ve'l-müstefî* adlı eserinde İbnü's-Salâh (ö. 643) ve onu takip ederek *el-Mecmû'* adlı eserinde Nevevî ise ashâbü'l-vücûhun niteliklerine yer vermektedir.³ Nevevî (ö. 676) bu konudaki faaliyeti daha ileri götürmüş ve gerek kimlerin ashâbü'l-vücûh kategorisinde sayıldığını *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-luğât* adlı eserinde açıkça ifade etmesi gerekse furû fıkha dair eserlerinin mukaddimelerinde onlara ait görüşleri hangi ıstıhlalarla ifade edeceğini belirtmesi, bu hususa verdiği önemi ve bunun mezhep içindeki ehemmiyetini göstermektedir.

1 Tahrîc: Hakkında hüküm bulunmayan yeni meselelerin hükmünü, mezhep imamının metot ve görüşlerinden ve mezhepte yerleşik kaidelerden çıkarma ameliyesine denir. Bkz. M. Esat Kılıçer, “Ashâbü't-tahrîc”, *DİA*, İstanbul: 1991, III, 470; Mehmet Selim Aslan, “Günümüz Fıkıh Problemlerinin Çözümünde Tahrîc Yöntemi ve İşlevselliği”, *İslâmî Araştırmalar*, Sayı: 2, Cilt: 25, 2014, 108-109.

2 Abdurrahman el-Mutâvi'a – Raid Ebû Mu'nis, “İtticâhâtü Fukahâi'sh-Şâfiyye fi Tahdîdi Ashâbi'l-vücûh: Dirâseten Usûliyye Tahliliyye”, *Mecelletü'l-Mizân li'd-Dirâsâti'l-İslamiyye ve'l-Kanuniyye*, 7/1, (Ramazan 1441/Nisan 2020), 177.

3 İbn Salâh, Takiyüddin Ebû Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî, *Edebu'l-müfî ve'l-müstefî*, (thk. Muvaffik b. Abdullah b. Abdülkâdir), (Alemlü'l-Kütüb, 1986), 94-95; Nevevî, Muhyiddin Ebî Zekerriyya Yahya b. Şeref, *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*, (thk. Muhammed Necib el-Mutî'î), (Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, t.y.), 1/76.

Bu sebeple mezhep içinde önemli bir kategoriye ve ihtilaf noktasını oluşturan ashâbü'l-vücûh ve vech istilahlarının bir makale çerçevesinde araştırma konusu edilmesinin yararlı olacağı, zira Mutâvi'a – Ebû Mu'nis ve Muhyiddin Sâlih gibi araştırmacıların bu alanda yaptıkları çalışmaların, konuyu bütün yönleriyle inceleyen türden olmadığı kanaatindeyiz. Bu çalışmada Şâfiî fakihlerin bu iki istilahl ile ilgili yaptıkları değerlendirmeler ve bunlarla bağlantılı kullandıkları diğer kimi kavramlar incelenecek, bunlarla ilgili farklı değerlendirmeler ve bu değerlendirmelerin dayandığı temel esaslar tanıtılacak, mezhep müntesibi fakihlerin bu şekilde kategorize edilmesinin amacının ne olduğu tespit edilmeye ve ardından bunların tahlili yapılarak kimi sonuçlara ulaşmaya çalışılacaktır. Böylece Şâfiî mezhebinin Şâfiî'den sonraki ilim tabakasını oluşturan alimlerin hem kendilerini hem de görüşlerini ifade eden istilahlardan daha iyi anlaşılması, gerek mezhep müntesiplerinin gerekse araştırmacıların istifade edeceği neticelere ulaşılması manasında bir katkı sunulmuş olacaktır.

VECH VE ASHÂBÜ'L-VÜCÛH İSTİLAHLARI

Bütün fıkıh mezheplerinde olduğu gibi Şâfiî mezhebinde de çeşitli istilahlardan oluşmuştur. Hatta farklı mezheplerde aynı istilahlın kullanıldığı ancak bu kullanımlarda her bir mezhebin kendine özel bir kullanımı ve ona yüklediği mananın farklı olabildiği görülmektedir. Diğer bazı mezheplerde de başvurulan bu tür kavramlardan bir tanesi de “vech” istilahlı olup⁴ Şâfiî mezhebinde bununla nitelenen görüşlerin nispet edildiği kişiler için bu görüşlerin sahipleri anlamına gelen “ashâbü'l-vücûh”⁵ istilahlı kullanılmıştır. Bu çalışmanın bundan sonraki sayfalarında, Şâfiî mezhebinde bu iki istilahlardan ne kastedildiği ve mezhep fakihlerinin bunlarla ilgili yaptıkları değerlendirmeler ve ilgili diğer bazı istilahlardan incelenecektir.

1. VECH KAVRAMI VE İLGİLİ HUSUSLAR

Nevevî, “*kaviller Şâfiî'ye vecihler ise onun ashâbına aittir*”⁶ demiştir. Ondan sonraki fakihler de genelde bunu bu şekilde değerlendirip kullanmışlardır. Ancak istilahlın bu şekilde bilinen manasına aykırı olarak nadiren bazı fakihler tarafından ‘kavl’ zikredilip ‘vech’in kastedildiği durumlar da olmuştur.⁷

Bu bağlamda aşağıdaki başlıklar altında, vech istilahlının Şâfiî fakihler tarafından nasıl tanımlandığı, aynı konuda farklı vecihlerin bulunması durumunda bunlar arasında tercih kriterlerinin neler olduğu ve bu vecihlerden tercihe şayan olanı için hangi ifadelerin kullanıldığı hususları incelenecektir.

1.1. VECH İSTİLAHI

Çoğulu vücûh (وَجُوهُ) ve evcuh (أَوْجُه) olan vech (وَجْه) sözlükte; her şeyin ön yüzü, bir şeyin bizzat kendisi, mecaz anlamda yılın ve günün başı, bir kavmin efendisi, yön, taraf ve sözün kastedilen yönü anlamlarına gelir.⁸ Fıkıhtaki kullanımının bu son manadan geldiğini söylemek mümkündür.

Şâfiî fakihlerin istilahlında vech, aynı manada olmak üzere farklı ifadelerle tanımlanmıştır. Görüldüğü kadarıyla ilk tanım Nevevî'ye ait olup şu şekildedir: “*Vecihler, Şâfiî'nin mezhebine müntesip ashâbının, onun usûlüne göre tahricta buldukları ve onun kavaidine göre istinbât ettikleri ve bazılarında onun usûlüne dayalı olmadan içtihat ettikleri görüşlerdir.*”⁹ Nevevî'den sonraki Şâfiî fakihler de vecihlerin eshâba yani ilk dönemlerdeki Şâfiî fakihlere ait olduğunu söylemişler ama tanımlarken ilk etapta farklılık arz eden ifadeler kullanmışlardır. Nitekim Mahallî (ö. 864), vecihlerin ashâba ait olup Şâfiî'nin kelimelerinden tahrir edilen görüşler olduğunu belirtirken¹⁰; Heytemî (ö. 973), ashâbın bu görüşleri Şâfiî'nin kavâid ve nasların-

4 Hanbeli mezhebinde bu istilahlın farklı kullanımını için bkz. Mutâvi'a–Ebû Mu'nis, “İtticâhâtü Fukahâi'sh-Şâfiyye”, 182.

5 Bkz. Mehmet Aziz Yaşar, *Tâciüddîn es-Sübkî ve Usûlcülüğü* (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2018), 91.

6 Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/107.

7 Mutâvi'a – Ebû Mu'nis, “İtticâhâtü Fukahâi'sh-Şâfiyye”, 180.

8 İbn Manzûr, Cemaluddin Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mukarram, *Lisânü'l-Arab*, Dârü'l-Me'ârif, Kahire, “vch (وَجْه)” md., 4775; Heyet, *el-Mu'cemü'l-vesît*, (Mısır: Mektebetü'sh-Şurûki'd-devliyye, 2004), “vch (وَجْه)” md., 1016.

9 Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/107.

10 Mahallî, Celâlüddin Muhammed b. Ahmed, *Kenzü'r-râgîbîn şerhu Minhâci't-tâlibîn*, (Beyrut: Dârü'l-Menhâc, 2013), 1/71.

dan tahrîc ettiklerini söylemiştir.¹¹ Şîrbînî (ö. 977) ve Remlî (ö. 1004) ise yukarıda Nevevî’den aktardığımız ifadelerinaynısını tekrar etmişlerdir.¹²

Bu tanımlara bakıldığında bazı ifade farklılıkları olmakla birlikte, “Şâfiî’nin usûlüne dayalı olmayan içtihatları” kaydı dışındaki ifadelerin genel manada aynı şeyi dile getirdiğini söylemek mümkündür. Zira Mahallî’nin “Şâfiî’nin kelamından tahrîc edilen görüşler” şeklindeki ifadesinden maksadın Heytemî’nin “Şâfiî’nin kavâid ve naslarından tahrîc edilen görüşler” anlamında olduğunu söyleyebiliriz. Zira Şâfiî’nin kavâidi de onun kelamı sayılır. Kalyûbî (ö. 1069) ise Mahallî’nin “Şâfiî’nin kelamı” ifadesini ‘genellikle’ ile kayıtlamış ve “Şâfiî’nin kavâid ve zâbitlarından tahrîc edilenlerin de” bu kapsamda olduğunu ifade etmiştir.¹³

Nevevî ve ondan sonra Remlî ve Şîrbînî’nin tanımında yer alan “Şâfiî’nin usûlüne dayalı olmayan içtihatları” kaydı ise mutlak olarak alındığında bu fakihlerin Şâfiî’nin usûlüne dayalı olmayan içtihatlarının da mezhep içinde vecih sayılacağı anlaşılır. Ancak bu kaydın mutlak olmadığı ve Şârî’in nasları üzerine bina edilmiş olsa bile mezhep imamının usûlünün dışına çıkmamış olması ve ona aykırı olmaması gerektiği, aksi takdirde vecih sayılmayacağı ifade edilmiştir. Nitekim Şübrâmilsî (ö. 1087), Şâfiî’nin mezhebine nispet edilebilmesi için onun usûlüne muvafık olması gerektiğini aksi takdirde bu görüşün sahibi olan fakihe nispet edileceğini söylemiştir.¹⁴ Buna göre, bu tanımlamayı yapan fakihlerin de “mezhep imamının kavaidinin dışına çıkmama” konusunda önceki tanımları yapanlarla aynı görüşte oldukları ve vecih ıstılahının manası konusunda Şâfiîler arasındaki ihtilafın farklı ifadelerle gerçekleşen şekli bir ihtilaf olduğu anlaşılmaktadır.¹⁵

Netice olarak vecih ıstılahını şu şekilde tanımlamak mümkündür: Fıkıh ve usûlü alanlarında Şâfiî’den herhangi bir açık ifadenin varit olmadığı konularda onun açık ifadelerine (nusûs), kavaidine ve usûlüne dayalı olarak mezhebin ilk dönem müçtehit fakihleri (ashâb) tarafından ortaya konulan içtihadı dayalı görüşlerdir. Bu tanımdaki bazı kayıtlara şu şekilde işaret etmek mümkündür: Vecih fikhî meselelerde olduğu gibi usûlî meselelerde de olabilmektedir. Vecih ancak İmam Şâfiî’nin sukût ettiği veya onun açık ifadesinin olmadığı konularda olur. Vecih fıkıh ve usûlü alanlarında mezhep imamının açık ifadeleri ve kavaidine dayalı olarak istinbat edilmiş bir görüş olmalıdır, aksi takdirde mezhepte vecih sayılmaz ve sahibine nispet edilir.¹⁶ Bu görüş sahibi fakihin mezhepte müçtehit olması gerekir.¹⁷ Dolayısıyla vecih ıstılahının, mezhep içinde gerek tahrîce dayalı gerekse kavâid ve usûle dayalı olarak ilk dönem Şâfiî fakihleri tarafından içtihat yoluyla elde edilen görüşlerin tamamını kapsadığını söylemek mümkündür.

Buna göre mezhep içi bir istidlal şekli olan tahrîc ıstılahının varlığına rağmen vecih diye bir ıstılahın da ortaya çıkması bu ikisinin tamamen aynı şeyleri ifade etmediğini aralarında farkın bulunduğunu göstermektedir. Tahrîc, mezhebin ve özellikle mezhep imamının fıkıh birikimi esas alınarak yeni meselelere çözüm bulma yöntemi iken; vecih bununla birlikte mezhep imamının kavâid ve usûlüne dayalı veya onlara aykırı olmayan içtihatları da ifade eden bir ıstılahtır. Ancak ashâbü'l-vücûh diye nitelenen müntesip veya mukayyed mezhep müçtehitleri tarafından ortaya konulan tahrîcilerin tamamı da vecih olarak nitelenemeyebilmektedir. Nitekim fikhî düşüncenin önünü açmak, ihtimalleri dile getirmek, bir meselenin nereye kadar uzanabileceğini göstermek ve hukuk eğitimi amaçlı yapılan farazî fikhın yaygınlaştığı dönemlerde bu kategorideki bazı fakihler mezhep içinde bu amaçla tahrîc ürünü birçok görüş ortaya koymuştur. Ancak bu görüşlerin tamamını vecih zannedenlerin olabileceği, fakat bunların bir kısmının vecih olmadığı,¹⁸ bir tahrîcin ancak mezhep görüşü olduğunda vecih sayıldığı ve mezhep birikimine katılacağı ifade edilmiştir.¹⁹

11 Heytemî, Şihâbuddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ali b. Hacer, *Tuhfetü'l-muhtâc bi şerhi'l-Minhâc*, (Şîrvânî ve Abbâdî haşiyeleri ile birlikte), (İstanbul: Mektebetü'l-İslamiyye, t.y.), 1/48

12 Şîrbînî, Şemsuddin Muhammed b. el-Hatîb, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti ma'ânî elfâzi'l-minhâc*, (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1997), 1/36; Remlî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Hamza, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 1/48.

13 Kalyûbî, Şihâbuddin Ahmed b. Ahmed b. Selâme, *Haşiyetü'l-Kalyûbî alâ Kenzi'r-râğîbîn*, (Matbaatü Mustafa el-Bâbî, 1965), 1/13. Ayrıca bkz. Mutâvî'a – Ebû Mu'nîs, “İtticâhâtü Fukahâi's-Şâfiyye”, 180-181.

14 Şübrâmilsî, Ebuddiya' Nureddin Ali b. Ali, *Haşiyetü'l-Nihâyetü'l-muhtâc*, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 1/48.

15 Mutâvî'a – Ebû Mu'nîs, “İtticâhâtü Fukahâi's-Şâfiyye”, 181.

16 Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, 1/48

17 Mutâvî'a – Ebû Mu'nîs, “İtticâhâtü Fukahâi's-Şâfiyye”, 182.

18 Cüveynî, Ebû'l-Meâli Abdülmelik b. Adullah Rüknuddîn, *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*, thk. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb, (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2007), 10/556.

19 Nail Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1. Baskı, 2015), 474-476.

Dolayısıyla vecih ve tahrîc karşılaştırıldığında aralarında “umum husus min vech” ilişkisinin olduğu görülmektedir. Yani vecih genellikle mezhep imamının fıkıh birikimine dayalı tahrîc için kullanılmakla birlikte tahrîclerin dışında onun usûlüne aykırı olmayan içtihatları da kapsamaktadır. Tahrîc de genellikle vecih olarak nitelenirken, mezhep içinde bir görüş olarak değerlendirilmeyen bir meselenin ihtimallerini ifade eden farazi tahrîc ise vecih olarak nitelenmemektedir. Buna göre mezhep birikiminden sayılan tahrîc ve içtihatların vecih ıstılahıyla ifade edildiği bu sebeple tahrîc dışında böyle bir ıstılahı ihtiyacı duyduğu söylenebilir.

Tahrîc yoluyla elde edilen vecihlerin Şâfiî'nin mezhebi olarak ona nispet edilip edilmeyeceği konusunda ihtilaf bulunmakla birlikte tercihe şayan olan (esah) görüşe göre bunların Şâfiî'ye nispet edilmeyeceği ancak Şâfiîlerin mezhebi olarak niteleneceği şeklindedir.²⁰

1.2. VECİHLER ARASINDA TERCİH KRİTERLERİ

Vecihler bazen aynı şahsa bazen de farklı şahıslara ait olabilmektedir. Aynı şahsa ait olmaları durumunda Şâfiî fakihler tarafından Şâfiî'nin kavilleri ile ilgili dile getirilen olasılıklar, vecihler için de geçerlidir.²¹ Buna göre, mezhepte müftü veya sade bir müntesip konumunda olan kişi, bir konuda ashâbü'l-vücûhtan iki vecih ile karşılaşarsa, inceleyip araştırmadan dilediğini alıp onunla amel edemez. Eğer tespit edebilirse bunlardan sonuncusuyla amel edebilir. Değilse vecih sahibi fakihin tercih ettiği ile amel eder. Şayet ikisini de aynı anda söylemişse ve birini tercih etmemişse veya ondan iki vecih nakledilmiş fakat bunları bir vakitte mi yoksa iki ayrı vakitte mi söylediği bilinmiyorsa, dolayısıyla ilk söylenen bilinmiyorsa tercihe şayan olanın hangisi olduğuna dair araştırma yapıp ona göre amel etmesi gerekir. Eğer tahrîc ve tercih ehli ise kendisi tercihe şayan olan görüşü tespit eder. Şayet tahrîc ve tercihe ehil değil ise diğer Şâfiî fakihlerin bu vasıflara sahip olanlarının eserlerinden tercihe şayan olan görüşü nakleder. Fakat her hangi bir yolla mutemet olan görüşü tercih hâsıl olmazsa, mutemet görüş belli olana kadar tevakkuf eder.²²

Ancak iki vechin aynı şahsa ait olması durumu dışında, birinin diğerinden önce veya sonra olmasının bir önemi yoktur. Vecihlerden biri nassa dayanılarak diğeri ise tahrîc yoluyla ortaya konulmuşsa, genelde nassa dayanılarak ortaya konulan görüş sahih olup ona göre amel edilir. Nevevî, nassa dayalı hükmün tahrîc yoluyla elde edilmiş hükümden daha tercihe şayan olmasının, Şâfiî'nin iki kavinden birini tercih etmiş olmasının ruchâniyetinden evlâ olduğunu söyler. Ancak tahrîc yoluyla elde edilmiş hükmün, mansûs ile muharrec arasındaki hükmü tespit etmenin çok zor olduğu bir meselede olması durumunun bunun dışında olduğunu, böyle bir durumun da çok nadir olduğunu belirtir.²³

Eğer tercihe ehil olmayan bir kişi, iki vecihten tercihe şayan olanı konusunda Şâfiî fakihler arasında ihtilaf olduğunu görürse tercihte çoğunluğun, daha alim ve daha takvalı olanın sahih gördüğü görüşe itimat etmelidir. Biri ilim diğeri takvada ön plana çıkmış iki kişinin görüşü birbiriyle tearuz ederse, daha âlim olanın görüşü tercih edilir. Şayet vecihler arasında âlimlerin yaptığı herhangi bir tercih bulamazsa bu iki görüş sahiplerinin vasıflarına bakar.²⁴ Yani Şâfiî'nin kavilleri ile ilgili Şâfiî fakihler nezdinde Büveytî (ö. ۲۳۱), Rebî' el-Murâdî (ö. 270) ve Müzenî'nin (ö. 264) rivayet ettikleri Rebî' el-Cîzî (ö. 256) ve Harmele'nin (ö. 243) rivayetlerine takdim edildiği gibi²⁵ vecih sahibi fakihlerin ilimdeki derecelerine bakıp ona göre tercih eder.

Nevevî'ye kadar ki değerlendirmeler bu şekilde iken, Rafîî ve Nevevî'nin mezhepteki çalışmaları ve onlardan sonra gelen muteahhirin fakihlerin onların bu çalışmaları bağlamında onlara bakışı ile durum değişmiş ve şu değerlendirme ortaya çıkmıştır: Tercih ehli olan müftüler, Şeyhayn diye nitelenen Rafîî ve Nevevî'nin birlikte

20 Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/107; Heytemî, Şihâbuddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ali b. Hacer (ö. 973), *el-Fetâ-ve'l-kübrâ el-fikhiyye*, 1/300.

21 Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/107.

22 İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî ve'l-müşteftî*, 124; Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/107-111.

23 Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/111.

24 Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/111.

25 İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî ve'l-müşteftî*, 126-127; Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/110-111. Ayrıca bkz. Ömer Aslan – Abdurrahman Haçkalı, “Şâfiî Mezhebinde Fetva Usulü ve Kullanılan Başlıca Rumuz ve Terimler”, *Harran İlahiyat Dergisi* 54 (Hazi- ran 2021), 70.

tercih ettiği görüşle, ihtilaf etmişlerse Nevevî'nin tercih ettiği ile onun tercihinin bulunmadığı bir meselede Rafîî'nin tercihi ile fetva verirler. Muteahhirin fakihlerin Şeyhayn'in hata ettiği konusunda ittifak ettikleri konular bunun dışındadır. Tercih ehli olmayan müftüler ise, İbn Hacer el-Heytemî veya Remlî'nin görüşü ile fetva verebilirler. Onların ifadelerini tetkik eden sonraki fakihlerin, hata ettikleri noktada ittifak ettikleri bir konu bunun haricindedir.²⁶

1.3. VECİHLER İÇİN KULLANILAN ÜSTÜNLÜK İFADELERİ

Şâfiî fukahâsının gerek görüşlerle ilgili ıstılahları gerekse bunlar arasında tercihi ortaya koyan çeşitli ifadeler kullandıkları görülmektedir. Ancak bazı Şâfiî fukahâsının kavil dediğine diğer bazısının vecih dedikleri durumlar da bulunmaktadır. Râfiî bu farklı isimlendirme ile ilgili şöyle demektedir: “Buradaki ihtilafı, iki kavil yerine iki vecih olarak ifade edenler vardır. Nitekim Gazzâlî de burada bu şekilde ifade etmiştir. İki kavil, mansûs olmadığı zaman çoğunlukla iki vecih tabiri ile dile getirilir.”²⁷ Başka bir yerde de şöyle demiştir: “Bazen iki kavil yerine bu meselede iki vecih vardır denilmektedir. Bu farklılığın sebebi İmamın (Cüveynî) işaret ettiği üzere bu iki kavlin mansûs olmayıp Şâfiî'nin usûl ve kavaidine göre istinbât edilmiş olmasından dolayı bazıları iki kavil bazıları da iki vecih olarak onu ifade etmişlerdir.”²⁸ Nevevî de, Şîrâzî'nin *el-Mühezzeb*'de bu iki ıstılahı birbirleri yerine kullanma sıkıntısına dikkat çekmiştir. Râfiî *kavil*, *vecih* ve *tarik* ıstılahlarını birbiri yerine kullanmamakla birlikte, diğer birçok fakih gibi onun da bunlardan tercihe şayan olanını belirleme noktasında aynı ıstılahı farklı tercihler için kullandığını görmekteyiz.²⁹ Ancak Şâfiî fakihlerin bu ıstılahları kullandıkları ve özellikle Rafîî'nin kullanımlarında Nevevî'ye önemli manada öncülük ettiğini söylemek mümkündür.

Rafîî, *el-Azîz* adlı eserinde, iki kavilden tercih edilenini *el-azhar*(الأظهر)³⁰, *el-asahh* (الأصح)³¹, *es-Sahîh* (الصحيح)³², *el-eşher* (الأشهر)³³, *el-meşhûr* (المشهور)³⁴, *el-ahsen* (الأحسن)³⁵ veya *el-eşbeh* (الأشبه)³⁶ ıstılahlarıyla ifade etmiştir. İki vecihten tercih edilenini ise *el-asahh* (الأصح)³⁷, *es-Sahîh* (الصحيح)³⁸, *el-azhar* (الأظهر)³⁹, *el-eşbeh* (الأشبه)⁴⁰, *el-mezheb* (المذهب)⁴¹, *el-akyes* (الأقيس)⁴², *el-eşher* (الأشهر)⁴³, *el-ekrab* (الأقرب)⁴⁴, *el-ekvâ* (الأقوي)⁴⁵ veya *el-a'del* (الأعدل)⁴⁶ ile tanıtmıştır. Ayrıca iki tarik arasında tercihte bulunurken de *el-azhar* (أظهر)⁴⁷, *el-asahh*

26 El-Kürdî, Muhammed b. Süleyman, *el-Fevâidü'l-medeniyye fi men yüftâ bi kavlihi min eimmeti 'ş-Şâfiîyye*, (Lübnan: Daru Nuru's-Sabâh – Daru'l-Cefâni ve'l-Câbi, 2011), 42-43, 58.

27 Rafîî, Ebu'l-Kasım Abdülkerim b. Muhammed b Abdülkerim el-Kazvîni, *el-Azîz şerhu'l-veciz: el-Ma'rûf bi 'ş-Şerhu'l-kebîr*; (thk. Ali Muhammed Muavviz – Adil Ahmed Abdülmevcûd), (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 1/302.

28 Rafîî, *el-Azîz*, 10/497.

29 Musa Kazım Bakır, *Horasan Şâfiîliği ve Râfiî* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 258.

30 Rafîî, *el-Azîz*, 1/25.

31 Rafîî, *el-Azîz*, 1/30, 31, 44.

32 Rafîî, *el-Azîz*, 1/216

33 Rafîî, *el-Azîz*, 1/296.

34 Rafîî, *el-Azîz*, 1/23, 2/50.

35 Rafîî, *el-Azîz*, 2/28.

36 Rafîî, *el-Azîz*, 3/362.

37 Rafîî, *el-Azîz*, 1/14, 15, 20, 34, 39.

38 Rafîî, *el-Azîz*, 1/224.

39 Rafîî, *el-Azîz*, 1/24, 25, 26, 38.

40 Rafîî, *el-Azîz*, 1/208, 4/81, 291.

41 Rafîî, *el-Azîz*, 1/47, 73

42 Rafîî, *el-Azîz*, 1/397, 3/389.

43 Rafîî, *el-Azîz*, 1/359, 6/42.

44 Rafîî, *el-Azîz*, 8/102.

45 Rafîî, *el-Azîz*, 7/100.

46 Rafîî, *el-Azîz*, 12/363.

47 Rafîî, *el-Azîz*, 2/68, 5/160.

(الأصح)⁴⁸, *el-eşher* (الأشهر)⁴⁹, *el-eşbeh* (الأشبه)⁵⁰, *el-ekvâ* (الأقوي)⁵¹ veya *el-a'del* (الأعدل)⁵² olanı demiştir. *el-Muharrar* adlı eserinde ise, iki kavilden biri ile ilgili tercihi ifade ederken *esahh* (أصح)⁵³ lafzını kullanmış, iki vecihten biri ile ilgili tercihi dile getirirken *azhar* (أظهر)⁵⁴ veya *esahh* (أصح)⁵⁵ ifadelerini kullanmıştır.

Buna göre, Nevevî'nin kullandığı birçok ıstılahı daha önce Rafîî'nin kullandığını ancak bunlar arasında Nevevî'nin yaptığı gibi net bir ayırım yapmadığını; tercihe şayan *kavil*, *vecih* veya *tarik* için aynı ifadeleri kullandığını söylemek mümkündür. Yani Rafîî iki veya daha fazla kavil, vecih veya tarik bulunduğunu açıkça belirttikten sonra bunlardan tercih edilenin hangisi olduğunu aynı ifadelerle dile getirmiştir. Bu durumda Rafîî, Şâfiî'nin kavilleri, ashâbın vecihleri veya Şâfiî fukahânın tariklerini aynı tercih ifadeleriyle belirtebilmekte, her birisi için ona has ayrı tercih ifadesi kullanmamaktadır. Dolayısıyla onun sade tercih ifadelerinden, bu ihtilafın kaviller, vecihler veya tariklerden hangisi arasında olduğu anlaşılmamaktadır.

Nevevî ise, Rafîî'nin kullandığı bütün bu ıstıhlara eserlerinde yer verdiği gibi, bunlara ilave ıstılahlar da kullanmaktadır. Ancak o, Rafîî ve ondan önceki fukahânın kullanımındaki karışıklığa düşmemek için hangi ıstılahtan neyi kastettiğini de genellikle eserlerinin mukaddimelerinde izah etmiştir. Fakat ayrıntılı eserlerinde bu tür ıstıhlara daha az, muhtasar türü eserlerinde ise daha çok müracaat etme ihtiyacı duyduğundan ve ayrıntılı eserlerinde görüşler arasında karışıklığı ortadan kaldıracak şekilde geniş izahlar bulunduğundan, bu tür eserlerinin mukaddimelerinde hangi ıstılahı hangi bağlamda kullanacağına ya hiç yer vermemiş ya da daha öz olarak yer vermiştir.

Nevevî, Şâfiî mezhebinde ashâbü'l-vücûh olarak bilinen fakihlerin görüşlerini ifade eden *vecihler* arasındaki ihtilaf durumunda, bu ihtilafın kuvveti ve zayıflığı bakımından tercih/üstünlük ifadeleri kullanmıştır. İhtilafın güçlü olması, yani karşıt görüşün de kuvvetli olması durumunda tercih edilen görüşü dile getirmek için *el-asahh* (الأصح) ifadesini tercih etmiştir. İhtilafın zayıf olması, yani tercih edilmeyen görüşün tercih edilen ile tearuzu zayıf ise bu durumda tercih edilen görüş için *es-sahîh* (الصحيح) ifadesini kullanmıştır.⁵⁶ Bu iki ıstılahı ilave olarak *et-Tahkîk* isimli eserinde, tercih edilmeyen görüşün tercih edilen görüşe karşıtlığı önemsenmeyecek derecede zayıf ise *es-savâb* (الصواب)⁵⁷ ıstılahı ile bunu dile getirmiştir. Ayrıca Nevevî, bu son eserinde üç tercih ifadesiyle dile getirdiği racih görüşün karşıtı olan görüşü/vecih de belirli ifadelerle dile getirmiştir. Buna göre, *el-asahh*'ın karşıtı olan görüş için “şöyle de denilmiştir” (وقيل) – *el-Minhâc*'da bunu hem *esahh*'ın hem de *sahîh*'in karşıtı olan zayıf görüş için kullanmıştır.⁵⁸ – *es-sahîh*'in karşıtı olan görüş için “şöyle de hikaye edilmiştir” (حكي) ve *es-savâb*'ın karşıtı olan görüş için “bir görüşte deniliyor ki” (يقال) tabirini kullanmıştır.⁵⁹ Yine Nevevî, “bir veche göre” (في وجهه) dediğinde, bunun zayıf bir görüş / vecih olduğunu ifade etmektedir.⁶⁰ Buna göre Nevevî, mezhepte ashâbü'l-vücûh olarak nitelenen fakihlerin görüşleri arasındaki ihtilafın kuvvet ve zayıflığına göre tercih edilen görüş için *el-asahh*, *as-sahîh* ve *es-savâb* tabirlerini, bunların karşıtı olan görüşler için de birer ifade kullanmıştır.

48 Rafîî, *el-Azîz*, 1/221.

49 Rafîî, *el-Azîz*, 2/476, 4/96, 243.

50 Rafîî, *el-Azîz*, 4/451.

51 Rafîî, *el-Azîz*, 9/230.

52 Rafîî, *el-Azîz*, 9/65.

53 Rafîî, Ebu'l-Kasım Abdülkerim b. Muhammed b Abdülkerim el-Kazvînî, *el-Muharrar fi fikhi'l-İmam eş-Şâfiî*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hüseyin İsmail (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 8, 10, 11, 12, 16.

54 Rafîî, *el-Muharrar*, 9, 11, 13.

55 Rafîî, *el-Muharrar*, 9, 11, 13.

56 Nevevî, Muhyiddin Ebî Zekeriyya Yahya b. Şeref, *Minhâcu't-talibîn ve 'umdetu'l-müftîn*, (Beyrut: Daru'l-Minhâc, 2005), 75; a.mlf., *Ravzatü't-talibîn ve 'umdetü'l-müttakîn*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd – Ali Muhammed Mu'avviz, (Riyad: Daru Alemlî'l-Kütüb, 2003), 1/114; a.mlf., *et-Tahkîk*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd – Ali Muhammed Mu'avviz, (Beyrut: Daru'l-Cîl, 1992), 29-30.

57 Her ne kadar *er-Ravza*'nın mukaddimesinde bu ıstılahı değinmemişse de, eserin içinde çeşitli konulardaki tercihlerinde bu ıstılahı kullandığı görülmektedir. Bazı örnekler için bkz. *Ravzatü't-talibîn*, 3/294, 298, 5/110, 403, 7/309, 8/47, 56, 77.

58 Nevevî, *Minhâc*, 75.

59 Nevevî, *et-Tahkîk*, 30.

60 Nevevî, *et-Tahkîk*, 31.

Nevevî *en-nass* (النص) ifadesini kullandığında, Şâfiî'nin açık nassını kasteder ki, bunun karşısında ya zayıf bir vecih ya da tahric yoluyla elde edilmiş tercih edilmeyen (mercûh) bir görüş vardır.⁶¹ Nevevî, *racih olan görüşe göre* (على الراجح) dediğinde, orada iki veya daha fazla meselenin bulunduğunu ve bir kısmında iki veya daha fazla kavi, vecih ya da *tarik* olduğunu, bunların bazısında ihtilaf bulunmakla birlikte, tamamının racih /tercih edilen olması noktasında müşterek olduğunu ifade eder. *El-Minhâc*'da racih olan görüşe muhalif olan görüşü belirtmek için “bir kavle göre de şöyledir” (وفي قول كذا) ifadesini kullanır.⁶²

Tercihle üstünlük ifade eden yukarıdaki ıstılahlar dışında, Nevevî'nin eserlerinin mukaddimelerinde yer vermediği ancak eserlerinin içinde, yukarıdaki ıstılahlar kadar olmasa da, bir meselede birbirine muarız birden fazla kavi, vecih veya *tarik* bulunduğunda, bunlardan birinin çeşitli açılardan diğerlerinden daha üstün olduğunu ifade etmek için farklı bazı ıstılahlar da kullandığı görülmektedir.

Bunlardan bir tanesi *arçah* (أرجح) ıstılahı olup, bir kavlin, vechin veya *tarik*in tercihe şayan olması bakımından diğer kavi, vecih ve *tarik*ten daha açık olmasıdır. Bunun mukabili olarak, tercih sebeplerinden biri tarafından desteklenen manasında *er-râcih* ıstılahı kullanılmıştır. Her ne kadar Nevevî'nin bu ıstılahı başvurmadığı söylenmişse de,⁶³ *er-Ravza*'daki tercihlerine bakıldığında bunun doğru olmadığı ve onun da bu ıstılahı başvurduğu, ancak daha çok vecihler arasındaki ihtilaf durumunda buna müracaat ettiği söylenebilir.⁶⁴

Daha önce Gazzâlî ve Rafîî'nin sonra da Nevevî'nin kullandığı ıstılahlardan biri de *el-akvâ* (الأقوى) ıstılahı olup, ihtilaf durumundaki kavi veya vecihlerden “anlam bakımından daha kuvvetli olan kavi⁶⁵ veya vecih⁶⁶” manasında kullanılmıştır.

Nevevî'nin eserlerinde yer verdiği ıstılahlardan biri de *efkah* (أفقه) ifadesidir. Görüldüğü kadarıyla bu, birbirine muhalif vecihlerden birinin fıkha, fıkıh mantığı ve esaslarına daha uygun olması ve bu sebeple tercih edilmesidir.⁶⁷

Yine Gazzâlî ve Rafîî'nin de kullandığı ve Nevevî'nin eserlerinde de geçen kavramlardan biri de *akyes* (أقيس) ifadesidir. Nevevî, bir meselede birden fazla birbirinden farklı görüş bulunduğunda bunlardan birinin kıyastaki asl, illet veya her ikisi açısından diğer görüşlerden daha güçlü olduğu ve dolayısıyla kıyasa daha uygun olduğu durumlarda bu ıstılahı kullanmıştır.⁶⁸ Böylece görüşlerden birini kıyasa daha fazla uygunluk açısından tercih etmiştir.

Nevevî'den sonraki Şâfiî fakihler genellikle onun *el-Minhâc* adlı eseri üzerinden yürüdükleri ve çalışmalarını onun şerhleri ve bu şerhlerin haşiyeleri şeklinde olduğundan onun belirlediği ıstılahları aynen kullandıklarını söylemek mümkündür. Dolayısıyla bu ıstılahlar için son belirleyicinin Nevevî olduğunu söyleyebiliriz.

2. ASHÂBÜ'L-VÜCÛH İSTILAHİ VE İLGİLİ HUSUSLAR

Bu ana başlık altındaki alt başlıklarda, Şâfiî mezhebinde vecih diye nitelenen görüşlerin sahipleri anlamına gelen ashâbü'l-vücûh ıstılahından Şâfiî fakihlerin ne kastettikleri, bu fakihlerin özelliklerinin neler olduğu, bunları belirlemek için ne tür kriterlerin dile getirildiği, kimlerin ashâbü'l-vücûh sayıldığı, kimlerle ilgili tartışmaların olduğu ve mezhebin gelişiminde ashâbü'l-vücûhun rolü hususları incelenecektir.

61 Nevevî, *Minhâc*, 75; a.mlf., *et-Tahkîk*, 30.

62 Nevevî, *Minhâc*, 75.

63 Muhittin Özdemir, *Şâfiî Fürû' Fıkıh Literatüründe Mezhep Görüşleriyle İlgili Kavramların Gelişimi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 190.

64 Nevevî'nin bu ıstılahı kullandığına dair bazı örnekler için bkz. *Ravzatü't-tâlibîn*, 3/323, 8/102, 150, 355.

65 Bkz. Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 8/314.

66 Bkz. Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 3/171, 8/239, 290; Özdemir, *Şâfiî Fürû Fıkıh*, 192.

67 Bazı örnekler için bkz. Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 3/354, 360, 5/114, 388, 710.

68 Özdemir, *Şâfiî Fürû Fıkıh*, 193. Bazı örnekler için bkz. Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 3/254, 5/46.

2.1. ASHÂBÜ'L-VÜCŪH İSTILAHİ

Ashâbü'l-vücûh ıstılahı, Şâfiî fakihler tarafından zahirde farklılık gösteren çeşitli şekillerde tarif edilmiştir. Ancak bunları temelde ikiye indirgemek mümkündür.

Bunlardan biri, Sübkî'nin yaptığı tarif olup şu şekildedir: “*Mezhep imamının açık ifadelerinden fîrua dair meseleleri tahrîc edebilen kişidir.*”⁶⁹ Sübkî'nin eserini şerh eden Mahallî bu tarife bağlı kalmıştır.⁷⁰ Ancak bu tarife kapsayıcı olmadığı şeklinde itiraz edilebilir. Çünkü bu derecedeki müçtehidin sadece imamının açık ifadelerine (nusûs) dayalı olarak içtihat edip hükmü istinbat edeceği ifade edilmektedir. Oysa Zerkeşî'nin (ö. 794) de ifade ettiği gibi hükümleri imamının usûlüne dayalı olarak tahrîc ve istinbatta bulunan fakihler de bu mertebededir.⁷¹ Ancak bu itiraza, imamın nusûsundan maksadın onun kavâid ve usûlünü de kapsadığı şeklinde cevap vermek mümkündür.

Diğeri ise İbnü's-Salâh'ın yaptığı tarif olup Nevevî de onu aktarmıştır: Buna göre bu gruba giren Şâfiî fukahâsının her biri, “*İmamının mezhebiyle mukayyed bir müçtehit olmakla birlikte, delile dayalı olarak görüşlerini belirlemede bağımsız, fakat bu delillendirmede imamının usûl ve kavâidinin dışına çıkmayan bir niteliğe sahiptir... bu ashâbımızdan ashâbü'l-vücûhun özellikleridir.*”⁷² Bu tarifi de kapsayıcı olmadığı, imamın nusûsunu kapsamadığı şeklinde itiraz edilebilirse de tarifte bunları da kastettikleri ileride verdikleri izahlardan da anlaşılmaktadır. Netice olarak şunu söylemek mümkündür: Vecih diye nitelenen görüş sahibi fakih (ashâbü'l-vücûh), mezhep imamının açık ifadeleri, kavâidi ve usûlüne dayalı olarak şer'î hükümleri tahrîc ve istinbat edebilen fakihtir.⁷³

İbnü'n-Salâh ve Nevevî bu tür bir fakihin vasıflarını şöyle izah etmektedirler: Bir fakihin bu gruba girebilmesi için, fikhî ve usûlünü, hükümlerin tafsili delillerini, kıyas yapma çeşitlerini ve illeti belirleme yollarını bilmesi, hükümlerin tahrîc ve istinbatına ehil olması, imamı tarafından hükmüne değinilmemiş bir hususu onun usûlünü esas alarak çözebilmesi gerekir. Ancak böyle bir fakih, müstakil müçtehidin sahip olduğu bazı özelliklere sahip olmamasından dolayı - örneğin hadis veya Arap dilindeki bazı eksikliklerinin olması gibi - imamını taklit etme şaibesinden tamamen kurtulamaz. Nitekim imamının usûlüyle mukayyed olan fakih çoğu kere hadis ve Arap dilinde kimi eksiklikler taşımaktadır. Bu niteliklere sahip olan fakih, imamının ortaya koyduğu hükümleri (nusûs) temel alır ve onlardan istinbatta bulunur. Dolayısıyla onun, imamının ifadeleri karşısındaki durumu, müstakil müçtehidin şâri'in nasları karşısındaki durumu gibidir. Çoğu kere, müstakil müçtehidin naslar karşısında davrandığı gibi, o da imamının delili ile iktifa edip karşı delil aramaz. Bunlar ashâbü'l-vücûh sayılan Şâfiî fukahâsının özellikleri olup, önde gelen Şâfiî fakihleri veya çoğunluğu bu niteliklere sahiptir. Bu gruba giren fakihlerin verdiği fetvâ ile amel eden kişi, onu değil, mezhep imamını taklit etmiş olur.⁷⁴

Şâfiî fukahâyâ göre, burada zikredilen niteliklere sahip olan fakih ile farzı kifâyeye gerçekleşmez. Ancak bu görüşü aktaran İbnü's-Salâh'a göre, fetvanın dayandığı ilimleri ihya etmede bunlarla farzı kifâyeye yerine gelmese de fetvanın kendisi ile ilgili farziyet yerine gelir. Zira sahih olan görüşe göre müstakil imamının yerine geçmiş olmaktadır.⁷⁵ Ayrıca mukayyed müçtehit bütün meselelerde olmasa da bazı meselelerde müstakil müçtehit mertebesinde olabilmekte ve imamının nassının olmadığı bir konuda onun usûlüne göre delillerden hüküm tahrîc edebilmektedir. Sahih olan ve kendisiyle amel edilen görüş budur. Ayrıca bu hususların, Ebû İshak eş-Şîrâzî ve başkalarının aktardığı şu ihtilafa dayandırılması gerekir. O da, Şâfiî fakihlerin tahrîc yoluyla ortaya koydukları hükümlerin Şâfiî'ye nispet edilip edilemeyeceği hususudur. Sahih olan görüşe göre tahrîc yoluyla elde edilen görüş mezhep imamına nispet edilmez. Fakih bazen imamının

69 Sübkî, Ebû Nasr Taceddin İbnü's-Sübki Abdülvehhab b. Ali b. Abdülkafî, *Cem'u'l-cevâmi' fî ilmi usûli'l-fikh* (Mahallî şerhi ve Attar haşiyesiyle birlikte), (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.), 2/425.

70 Mahallî, Ebu Abdullah Celaleddin Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Ensari, *Şerhu'l-Celal el-Mahallî alâ Cem'u'l-cevâmi'* (Attar haşiyesiyle birlikte), (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.) 2/425.

71 Zerkeşî, Bedrüddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah (ö. 794), *Teşnîfü'l-mesâmi' bi Cem'i'l-cevâmi'*, thk. Seyyid Abdülaziz – Abdullah Rabî', (Mektebetü Kurtuba, 1998), 4/575.

72 İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî ve'l-müşteftî*, 94; Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/76.

73 Mutâvî'a – Ebû Mu'nîs, “İtticâhâtü Fukahâi's-Şâfiyye”, 183-184.

74 İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî ve'l-müşteftî*, 94-95; Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/76.

75 İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî ve'l-müşteftî*, 95; Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/76.

açık bir ifadesine (nass) dayanarak tahriçte bulunur. Bazen de belirli bir sözünü göremez ve onun hüccet kabul edebileceği bir delil bulur ve gereğine göre fetva verir. Böylece onun usûlüne göre tahriçte bulunmuş olur. Şayet imamı bir konuda bir hüküm vermişse ve bu konuya benzer başka bir meselede onun hilafına bir hüküm vermişse, o da bu ikisinden birine dayanarak tahriçte bulunmuşsa bu, tahrice dayalı bir hüküm olarak nitelenir. Ancak imamının bu iki ifadesi (nassı) arasında fark görmemiş olması gerekir. Aksi takdirde iki nassı da zahirlerine göre değerlendirmesi gerekir. Şâfiî fukahâsı, aralarındaki farkın imkânı konusunda ihtilafa düşüklerinden bu gibi durumlarda ortaya konulan hükmün tahrir olarak görülmesi konusunda da çok kere ihtilafa düşmektedirler. Nevevî, bu gibi durumların çoğunda farkın ortaya konulmasının mümkün olduğunu ve bunu dile getirdiklerini belirtir.⁷⁶ Bu gruba giren fakihlerin mezhep içindeki faaliyetleri yukarıdaki değerlendirmelerde de görüldüğü üzere genelde tahrir türünden olduğu için bunlara “ashâbü't-tahrir” de denir.

2.2. ŞAFİİ FAKİHLERİN ASHÂBÜ'L-VÜCÛHU BELİRLEME KRİTERLERİ

Mezhep içinde ihtilafın cari olduğu ve Şâfiî fakihlerin görüşlerinin farklılık arz ettiği önemli konulardan biri de ashâbü'l-vücûh ıstılahının sınırlarının ve bu kapsama giren fakihlerin belirlenmesi hususudur. Zira kimisine göre mezhepte önemli bir mevkiye sahip olan Cüveynî ve Gazzâlî gibi fakihler bu kategoride sayılmazken görünürde daha düşük mertebedeki bazı fakihler ise ashâbü'l-vücûhtan sayılmış ve dolayısıyla mezhepte itimat edilmesi açısından görüşleri tercih edilir olmuştur. Bu sebeple, bu ıstılah kapsamına giren fakihlerin belirlenmesi mezhep içinde önem kazanmış ve özellikle İbnü's-Salâh, Nevevî ve sonrasında birçok fakih bununla ilgili değerlendirmeler ortaya koymuş ve onların özelliklerini belirlemeye çalışmışlardır. Buna göre gerek Şâfiî fakihlerin biyografilerini ortaya koyan tabakât yazarlarının gerekse diğer Şâfiî müellif ve şârihlerin bu konuda söylediklerinin incelenmesi gerekmektedir. Yazdıkları makalede bu tarz bir inceleme yaptıkları görülen Mutâvî'a ve Ebû Mu'nis burada, biri belirli bir zaman dilimini zikreden dar eğilim, diğeri ise her hangi bir zaman dilimi zikretmeksizin bazı özelliklere sahip olmayı yeterli gören geniş eğilim şeklinde iki eğilim bulunduğunu belirtmişlerdir. Daha sonra değerlendirme kısmında zaman kaydının hasır için değil ağılebiyet (genelleme) için olduğunu ifade etmişler ve bunu destekleme mahiyetinde, bu zaman dilimini zikreden fakihlerden biri olan Heytemî'nin, bu tarihten sonraki bazı fakihleri mutlak-mukayyed müçtehit olarak zikretmesini aktarmışlardır.⁷⁷ Dolayısıyla gerek bu araştırmacıların son değerlendirmeleri gerek bizim yaptığımız incelemenin neticesi, Şâfiî fakihlerin bu konudaki değerlendirmelerinin iki eğilim şeklinde sunulmasının isabetli olmayacağı şeklinde olup şu şekilde konuyu izah etmek mümkündür.

Öncelikle bir fakihin mezhepte ashâbü'l-vücûh kategorisinde bir müçtehit sayılabilmesi için usûl eserlerinde zikredilen, müçtehitlerde bulunması gereken müslüman ve mükellef olma, Arap dilini, Kur'an'ı, Sünnet'i, icmaı, usûlü'l-fikhı bilmesi ve tabiatı gereği sözün maksadını anlayacak fıkıh melekesine sahip olması (fakihü'n-nefs) şeklindeki şartları taşıması gerekir.

Ayrıca ashâbü'l-vücûh kategorisinde mezhepte müçtehit olan fakihlerin İbnü's-Salâh ve Nevevî'den yukarıda aktardığımız şu hususlara da özellikle sahip olması gerekmektedir: Bu kategorideki fakihin, fikhı ve usûlünü, hükümlerin tafsili delillerini, kıyas yapma çeşitlerini ve illeti belirleme yollarını bilmesi, hükümlerin tahrir ve istinbatına ehil olması, imamı tarafından hükmüne değinilmemiş bir hususu onun usûlünü esas alarak çözebilmesi gerekir.⁷⁸ Sonraki dönem Şâfiî fakihler de bu özellikler konusunda hemfikirdirler. Ancak ashâbü'l-vücûh kategorisindeki fakihlerin çoğunun buldukları zaman dilimini ifade etmek üzere Nevevî tarafından zikredilen bir zaman dilimi, sonraki birçok fakih tarafından da aynen zikredilmiş olup bu zamandan sonraki dönemlerde yaşayan fakihlerin bu kategoride sayılamayacağı şüphesini doğurmuştur. Bunların nerdeyse ittifak ederek zikrettikleri zaman dilimi takriben hicri beşinci yüzyılın sonudur.

Bu anlayışın oluşmasında başta *Tehzîbü'l-esmâ'* ve *'l-luğât* adlı eserinde Nevevî'nin ve onun söyledikleriyle istidlalde bulunan tabakat sahibi Şâfiî fakihlerin, bazı alimlerin biyografilerinde “ashâbü'l-vücûh

76 Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/76-77.

77 Mutâvî'a – Ebû Mu'nis, “İtticâhâtü Fukahâi's-Şâfiyye”, 186-193.

78 İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî ve'l-müşteftî*, 94-95; Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/76.

Şâfiî fakihlerdendir” ve benzeri ifadelerle açıkça vecih sahibi olduğunu ifade etmeleri ve bu şekilde ifade ettikleri son kişinin takriben hicri beşinci yüzyılın sonlarında vefat etmiş olmasının etkisi olmuştur. Nitekim Sübkî'nin *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ* adlı eserinde ashâbü'l-vücûh olarak nitelediği son fakihe dört yüzlü rakamları ifade eden dördüncü tabakanın sonlarında yer verdiği Ebû Bekir es-Saydelânî'dir.⁷⁹ İbn Kesîr'in (ö. 776) *Tabakatü's-Şâfiye* adlı eserinde bu kategoride saydığı son fakih Ebu'l-Mehâsin er-Rûyânî olup hicri beş yüz ikide (502)⁸⁰, İbn Kâdi Şöhbe'nin (ö. 851) de *Tabakatü's-Şâfiye* adlı eserinde bu şekilde nitelediği son fakih hicri dört yüz yetmiş sekizde (478) vefat eden Ebû Sa'd el-Mütevelli'dir.⁸¹

Ayrıca ashâbü'l-vücûh kategorisindeki fakihlerin mertebesinin çok yüksek olduğu ve diğer fakihlerin onların derecesine ulaşamayacağı düşüncesi bu fakihlerde mevcuttur. Nitekim Nevevî, ashâbü'l-vücûhtan sonraki fukahâ tabakasını tanıtırken “Hükümlerin tahricinde önceki grubun seviyesine ulaşmamakla birlikte verdikleri fetvalarda onların seviyesinde veya onlara yakın bir birikimi ortaya koymakta ve celî kıyasla yetinmeksizin kendilerine ulaşmış ilmi birikime kıyas yapabilmektedirler. Bazılarının verdiği fetvalar bir araya toplanmış, ancak bunların mezhebe iltihakı, ashâbü'l-vücûh'un verdiği fetvaların seviyesine ulaşmaz,”⁸² demiştir. Kaffâl es-Sağîr'in (ö. 417), kendi döneminde ashâbü'l-vücûh niteliğine sahip fakihlerin bulunmakla birlikte çok nadir olduklarını, ifade ettiğini aktaran İbnu'r-Rıf'a (ö. 710), onun döneminde bu niteliğe sahip çok sayıda talebeleri varken böyle diyorsa, bu özelliğe sahip fakihin bulunmadığı bizim dönemimizi var da sen düşün, demiştir.⁸³ Dolayısıyla belirledikleri zaman diliminden sonraki dönemlerde genelde bu dereceye ulaşamayan fakihler olduğundan, onları bu zaman dilimini belirtmeye sevk etmiştir.

Yine ister mutlak isterse müntesip ve mukayyed içtihadın kesilmesi veya çok azalması bu fakihlerin bunu genelleme babından zikretmelerinde etkili olmuştur, denilebilir. Nitekim hicri dokuz yüzlü yıllarda yaşamış Heytemî, Şâfiî'nin döneminden sonrasını kast ederek yedi yüz yıldan beri mutlak müçtehidin bulunmadığını ve hicri beşinci yüzyıldan sonrasını kastederek dört yüzyıldan beri de ashâbü'l-vücûh sahibi müçtehidin bulunmadığını ifade etmiştir.⁸⁴ Heytemî'nin bu ifadesinin genelleme mahiyetinde olduğu, bu tarihlerden sonra bu vasıflara sahip hiçbir müçtehidin bulunmadığı anlamına gelmediği, yine ona nispet edilen yukarıda aktardığımız ifadelerinden anlaşılmaktadır.

Ayrıca Zerkeşî, Demîrî (ö. 808) ve Suyûtî (ö. 911) gibi bazı fakihlerin, ashâbü'l-vücûh ıstılahı ile ilgili herhangi bir zaman dilimi zikretmedikleri, içtihat için gerekli olan şartları taşımayı ve içtihat edebilme kabiliyetini yeterli saydıkları görülmektedir. Bunlara göre, mezhep içinde içtihat kabiliyeti ve şartlarını taşıyan bir fakih ister hicri beşinci asırdan önce isterse sonra yaşamış olsun fark etmeksizin ashâbü'l-vücûhtan sayılır.

Demîrî, İbnü's-Salâh'ın Cüveynî ve Gazzâlî'yi ashâbü'l-vücûh fakihlerden saydığını, İbnü'r-Rıf'a'nın ise onları bu kategoride saymadığını, ancak onun bu görüşüne muvafakat edilemeyeceğini, İbnü'r-Rıf'a'nın kendisinin de ashâbü'l-vücûhtan sayılması gerektiğini ifade etmiştir.⁸⁵ Suyûtî de Cüveynî ve Gazzâlî'nin müçtehit olduğuna dair nakillerde bulunmuştur.⁸⁶

Suyûtî', İbnü's-Salâh'ın içtihat iddiasında bulunduğunu; Zehebî (ö. 748), İbnü's-Sübkî, İbn Kesîr ve Zerkeşî'nin, İzz b. Abdüsselâm'ın (ö. 660) içtihat mertebesinde olduğunu ifade ettiklerini ve dolayısıyla

79 Sübkî, Tâcuddin Ebi Nasr Abdülvehhab b. Ali b. Abdülkâfi, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed et-Tenâhî – Abdülfettah Muhammed, (Daru İhyai'l-Kütübü'l-Arabiyye, 1964), 5/364.

80 İbn Kesîr, İmaduddin İsmail b. Ömer, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, thk. Abdülhafiz Mensûr, (Beyrut: Dâru'l-Medari'l-İslami, 2004), 2/501-502.

81 İbn Kâdi Şöhbe, Takiyuddin Ebu Bekir b. Ahmed b. Muhammed b. Ömer b. Muhammed, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, (Haydarabad: Dairetü'l-Mearifi'l-Osmani, 1978), 1/264-265.

82 Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/77.

83 Mutâvi'a – Ebû Mu'nîs, “İtticâhâtü Fukahâi's-Şâfiyye”, 188.

84 Heytemî, *el-Fetâve'l-kübrâ el-fikhiyye*, 4/296; Mutâvi'a – Ebû Mu'nîs, “İtticâhâtü Fukahâi's-Şâfiyye”, 188-189.

85 Demîrî, Kemâlüddin Ebû'l-Bekâ Muhammed b. Musa b. İsa, *en-Necmü'l-vehhâc fî şerhi'l-Minhâc*, (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2004), 2/486.

86 Suyûtî, Celalüddin Abdurrahman b. Ebî Bekir, *er-Redd alâ men ahlede ile'l-ard ve cehile enne'l-icthade fî külli asrın farz*, (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-diniyye, t.y.), 99.

onu ashâbü'l-vücûhtan saydıklarını aktarmıştır.⁸⁷ Ebû Şâme (ö. 665) ve Tacuddin el-Ferkâh (ö. 729) kendilerinin müçtehit olduklarını iddia etmişlerdir. Suyûtî, Nevevî'nin *Mühezzeb* şerhinde yaptıkları ve özellikle mezhebin dışındaki tercihlerini inceleyen kişi onun müçtehit olduğunu görür demiştir.⁸⁸ Yine Suyûtî, İbnü'r-Rıf'a'nın mezhepte içtihat ve tercih ehli olduğunu, İsnevî'nin tercih ve tahrîc açısından mezhepte müçtehit olduğunu belirtmiş, birçok kişinin Bülkînî'yi (ö. 805) içtihat ehli olmakla tavsif ettiğini aktarmıştır.⁸⁹ Ayrıca Suyûtî, hocası Münâvî'nin (ö. 871) mezhepte içtihat ehliyetine sahip olduğunu söylemiştir.⁹⁰ Müçtehit vasfıyla nitelenen bu alimlerin tamamı hicri beşinci asırdan sonraki dönemlerde yaşamış fakihlerdir.

Ashâbü'l-vücûhu belirleme ile ilgili yapılan bu değerlendirmelerden şu ortaya çıkmaktadır: Mezhepte ashâbü'l-vücûh fakihlerin kimler olduğunu belirlemek kolay değildir. Zira bu durum, mezhepteki bütün fakihlerin, onların görüşlerinin ve bu görüşlerin mezhep imamının nusûs ve kavaidine uygunluğunun incelenip ortaya konulmasını gerektirir. Ayrıca mezhepte öyle bazı fakihler var ki, ashâbü'l-vücûhtan mı yoksa tercih ve fetva tabakasından mı olduğunu tespit edip birbirinden ayırmak son derece zordur. Çünkü bu son kısımda yer alanların da öyle bazı tercihleri var ki sahibinin ashâbü'l-vücûhtan olduğu izlenimini verecek kuvvettedir.⁹¹ Bu yüzden ashâbü'l-vücûh fakihlerin kimler olduğunu belirlemek hiç de kolay olmayan bir husus olup, onların mezhepteki konularından dolayı son derece de önemlidir. Bu sebeple onların görüşlerinin sonraki fakihlerin görüşlerinden ayırt edilip gerekli ehemmiyetin verilmesi için başta Nevevî olmak üzere sonraki fakihler tarafından büyük gayret sarf edilmiştir. Bu gayretler neticesinde ortaya konulanlardan anlaşılabilir, bu kategoride yer alacak fakihte bulunması gereken özellikler konusunda aralarında herhangi bir fark bulunmamaktadır. Ancak bazı fakihlerin belirttikleri zaman diliminden, ashâbü'l-vücûh fakihlerin genelde hicri beşinci yüzyılın bitiminden önce yaşayan fakihler arasından olduğu, sonrasında ise bunların nadir olduğu, sonraki fakihlerden hiçbirisinin ashâbü'l-vücûhtan olmadığını iddia etmedikleri, anlaşılmaktadır.

2.3. VECİH SAHİBİ SAYILAN ŞAFİİ FAKİHLER

Şâfiî mezhebi müçtehitleri genelde şu beş tabakaya ayrılmıştır:

1) Mutlak (müstakil) müçtehid. 2) Müntesip müçtehid. 3) Mezhepte müçtehid. 4) Tercih ve fetvada müçtehid. 5) Mezhep hâfızı ve nâkili olanlar.⁹²

Mutlak müçtehid mezhep imamı olan İmam Şâfiî'dir.

Müntesip müçtehid ise mutlak icthad mertebesine ulaşmış olmakla birlikte kendisine ait müstakil bir usûlü bulunmayan ve mutlak müçtehidin usûlüne göre hüküm çıkarımında bulunan fakihtir. Bu sebeple müntesib olarak anılmaktadır. Ebû Bekir Muhammed b. İbrahim b. Münzir (ö. 318), Muhammed b. Nasr el-Mervezî (ö. 294), Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310) ve Muhammed b. Hüzeyme (ö. 311) bu kısımda yer almaktadır.⁹³

Üçüncü kategoride yer alan mezhepte müçtehid fakihler aynı zamanda ashâbü'l-vücûh fakihler olarak da nitelenir. Bunların her ne kadar sayıları ve bazılarının bu kategoride olup olmadığı ile ilgili ittifak bulunmasa da Nevevî ve tabakât sahibi Şâfiî fakihlerin belirlemelerine dayalı olarak son dönem araştırmacılar bunların biyografilerini peş peşe olmak üzere toplu bir şekilde vermişler ve bunları çeşitli açılardan da taknâ simlere tabi tutmuşlardır. Burada Heyto'nun yaptığı taksim olan, kendisinden aktarılan vecihleri çok olan

87 Suyûtî, *er-Redd*, 100.

88 Suyûtî, *er-Redd*, 100.

89 Suyûtî, *er-Redd*, 103.

90 Suyûtî, Celalüddin Abdurrahman b. Ebî Bekir, *Teysîrü'l-İctihad*, thk. Fuad Abdülmünim Ahmed, (Mekke: el-Mektebetü't-Ticariyye, t.y.), 57.

91 Heyto, Muhammed Hasan, *el-İctihâd ve tabakâtü müctehidi's-Şâfiyye*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988), 6.

92 İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî ve'l-müşteftî*, 86-100; Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/75-77; Heyto, *el-İctihâd*, 16; Müctehidlerin kısımları için ayrıca bkz. Bedri Aslan, "Günümüz Fıkıh Problemlerinin Çözümünde İctihâd Şartlarının Yeniden Değerlendirilmesi", *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı*, Ed. Mahsum Aytepe-Teceli Karasu (İstanbul: Ensar Yayınları, 2019), 3/250-251.

93 Heyto, *el-İctihâd*, 37-38.

(müksirûn) ile az olan (mükillûn) şeklindeki taksime göre bu kategorideki fakihlerin isimlerini vermekte yarargörüyoruz.⁹⁴

Vecih türü görüşleri çok olanlar:

1- Ebû Muhammed Ahmed b. Muhammed İbn Binti'ş-Şâfiî (ö.?), 2- Ebû Said Osman b. Said es-Sicistânî ed-Dârimî (ö.280), 3- Ebu'l-Kasım Osman b. Said el-Enmâtî (ö.288), 4- Ebû Abdullah Muhammed b. İbrahim el-Büşencî (ö.291), 5- Ebû Cafer Muhammed b. Ahmed et-Tirmizî (ö.295), 6- Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin el-Fârisî (ö.305), 7- Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. Süreyc (ö. 306), 8- Ebu't-Tayyib b. Muhammed b. Fadl b. Seleme (ö.308), 9- Ebû Abdullah b. Zübeyr b. Ahmed b. Süleyman ez-Zübeyrî (ö.317), 10- Ebû Ali el-Hüseyin b. Salih b. Hayrân (ö.320), 11- Ebû Said el-Hasan b. Ahmed b. Nasr el-İstahrî (ö.328), 12- Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah es-Sayrafî (ö.330), 13- Ebû Yahya Zekeriya b. Ahmed b. Yahya b. Musa el-Belhî (ö.330), 14- Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ahmed el-Kâs (ö.335), 15- Ebû İshak İbrahim b. Ahmed b. İshak el-Mervezî (ö.340), 16- Ebû Bekr Ahmed b. İshak b. Eyyûb es-Sıbgî (ö.342), 17- Ebû Ali Hasan b. Hüseyin b. Ebî Hüreyre (ö.345), 18- Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. el-Kattân el-Bağdâdî (ö.359), 19- Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Cafer b. el-Haddâd (ö.345), 20- Ebû Ali el-Hasan b. el-Kâsım et-Taberî (ö.350), 21- Ebû Hamid Ahmed b. Bişr b. Amir el-Âmirî el-Merverrûzî (ö.362), 22- Ebû Bekr Muhammed b. Alî b. İsmail el-Kaffâl el-Kebîr eş-Şâşî (ö.365), 23- Ebû Sahl Muhammed b. Süleyman b. Muhammed en-Nisâbü'rî es-Su'lûkî (ö.369), 24- Ebû Zeyd Muhammed b. Ahmed b. Abdullah el-Fâşânî el-Mervezî (ö.371), 25- Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Mervezî el-Hıdrî (ö.373), 26- Ebu'l-Kâsım Abdülazîz b. Abdullah b. Muhammed ed-Dârekî (ö.375), 27- Ebu'l-Hasen Muhammed b. Ali b. Sehl b. Müflih el-Mâsercîsî (ö.384), 28- Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-Buhârî el-Evdenî (ö.385), 29- Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan b. İbrahim el-Fârisî el-İsterâbâzî el-Haten (ö.386), 30- Ebu'l-Kâsım Abdülvâhid b. Hüseyin b. Muhammed es-Saymerî (ö.386), 31- Ebû Ali Zahir b. Ahmed b. Muhammed b. İsâ es-Serahsî (ö.389), 32- Ebu'l-Hasen el-Kâsım b. Muhammed b. Ali el-Kaffâl eş-Şâşî (ö.400), 33- Ebû Abdullah el-Hasan b. Muhammed b. Abdullah el-Hannâtî et-Taberî (ö.400), 34- Ebû Abdullah Hüseyin b. Hasan b. Mahammed b. Halîm el-Halîmî (ö.403), 35- Ebu't-Tayyib Sehl b. Muhammed b. Süleyman b. Musa es-Su'lûkî (ö.404), 36- Ebu'l-Kâsım Yusuf b. Ahmed b. Kec ed-Dineverî (ö.405), 37- Ebû Hamid Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-İsferâyînî (ö.406), 38- Ebû Tahir Muhammed b. Muhammed b. Mahmiş b. Ali b. Davud ez-Ziyâdî (ö.410), 39- Ebu Hatim Mahmud b. Hasan b. Muhammed el-Kazvîni (ö.414), 40- Ebu'l-Hasan İbnü'l-Mehâmilî Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Kâsım b. İsmail ed-Dabî (ö.410), 41- Ebû Bekr Abdullah b. Ahmed b. Abdullah el-Kaffâl es-Sağîr el-Mervezî (ö.417), 42- Ebû İshak b. Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. Mihrân el-İsferâyînî (ö.418), 43- Ebû Ali Hüseyin b. Şe'îs b. Muhammed es-Sincî (ö.430), 44- Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf b. Muhammed el-Cüveynî (ö.438), 45- Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî (ö.450), 46- Ebu't-Tayyib Tahir b. Abdullah b. Tahir b. Ömer et-Taberî (ö.450), 47- Ebû Asım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Abdullah b. Abbâd el-Herevî el-Abbâdî (ö.458), 48- el-Kâdî Hüseyin Ebû Ali Hüseyin b. Muhammed b. Ahmed el-Merverrûzî (ö.462).⁹⁵

Vecih türü görüşleri az olanlar:

49- Ebu'l-Hasan Ahmed b. Seyyâr b. Eyüb el-Mervezî (ö.268), 50- Ebû Ubeyd Ali b. Hüseyin b. Harbeveyh el-Bağdâdî (ö.319), 51- Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ziyâd b. Vâsıl en-Nisâbü'rî (ö.324), 52- Ebû'l-Velîd Hassân b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî en-Nisâbü'rî (ö.349), 53- Ebû Ahmed Abdullah b. Muhammed b. Adiy el-Cürcânî (ö.375), 54- Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed b. el-Merzubân (ö.366), 55- Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Farac b. Lâl el-Hemedânî (ö.398), 56- Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Şâkir el-Kattân el-Mısırî (ö.407), 57- Ebû Bekr Muhammed b. Bekr b. Muhammed et-Tüsî en-Nevkânî (ö.420), 58- Ebu'l-Feth Nasır b. Hasan b. Muhammed el-Umerî el-Mervezî (ö.444), 59- Ebu'r-Rabî' Tahir b. Abdullah el-Îlâkî (ö.465), 60- Ebû Halef Muhammed b. Abdullah b. Halef et-Taberî es-Selmî (ö.470), 61- Ebû Abdurrahman el-Kazzâz (ö.?), 62- Ebu'l-Hasan Ahmed b. Muhammed es-Sâbü'nî (ö.300-320 arası), 63- Ebû Bekr es-Şâlûsî (ö.465), Ebû Cafer el-İsterâbâdî (ö.?) 64- Ebû Hafs Ömer b.

94 Heyto, *el-İctihâd*, 46-47.

95 Heyto, *el-İctihâd*, 116-215.

Abdullah b. Musa el-Bâb Şâmî (ö. 310 sonrası), 65- Ebû'l-Hasan Ali b. el-Huseyn el-Cûrî (ö.300 sonrası), 66- Ebu'l-Hasan el-Mehâmîlî el-Kebîr (ö.415), 67- Ebû Bekir el-Mahmûdî (ö.?)⁹⁶

Ayrıca yukarıda saydıklarımız arasında yer almayıp tabakât eserlerinde ve son dönem bazı çalışmalarda zikredilen diğer bazı ashâbü'l-vücûh fakihler de bulunmakta olup şunlardır: 68- Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Huvarzimî el-Bâfî (ö.398), 69- Ebû Abdullah Muhammed b. Abdülmelik b. Mes'ûd b. Ahmed el-Mes'ûdî (ö.420 sonrası), 70- Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Mervezî el-Fûrânî (ö.461), 71- Ebû Nasr Abdusseyyid b. Muhammed b. Abdullah İbnü's-Sabbâğ el-Bağ-dâdî (ö.477), 72- Ebû Sa'd Abdurrahman b. Me'mûn b. Ali b. İbrahim en-Nisâbü'rî el-Mütevelli (ö.478).⁹⁷

Ayrıca Hadramî, mezhepte müçtehit kategorisindeki ashâbü'l-vücûhu tabakalara ayırarak zikretmiştir. Dördüncü tabakadan sonra da ashâbü'l-vücûhun tabaka tabaka peş peşe geldiğini söylüyor, sonra da tarikelere mensup olanları ve bu tarikeleri telif eden fakihleri Cüveynî, Mütevelli ve Gazzâlî'ye kadar zikrediyor. Özdemir, Hadramî'nin bu bağlamda söylediklerinin tamamını ashâbü'l-vücûhun tabakaları olarak aktarıyor.⁹⁸ Dolayısıyla önceki müellifler tarafından ashâbü'l-vücûh arasında isimleri sayılmayan bazı Şâfiî fakihler de bu son çalışmada bu kategoride sayılmıştır.

2.4. ASHÂBÜ'L-VÜCÛHTAN OLUP OLMADIĞI KONUSUNDA İHTİLAFA EDİLEN FAKİHLER

Bazı fakihlerin mezhepte ashâbü'l-vücûhtan sayılıp sayılmayacağı konusunda Şâfiî mezhebinde çeşitli görüşler ortaya çıkmıştır. Bu fakihlerden bazılarının içtihad mertebelerinin ashâbü'l-vücûhtan daha üstün mü yoksa onlarla aynı mertebeler mi, bazılarının ise ashâbü'l-vücûhtan mı yoksa daha düşük bir kategoriler mi konusunda ihtilaf edilmiştir. Ayrıca bazı fakihlerin mutlak müçtehid olduklarına dair kendi iddiaları ve bununla ilgili sonraki fakihlerin değerlendirmeleri de bulunmaktadır. Bu kapsamda söylenenleri şu şekilde değerlendirmemiz mümkündür:

Şâfiî'nin gerek kavli kadim gerekse kavli cedit dönemi talebelerinin tamamı Şâfiî'nin kavillerinin birer ravisi olmakla birlikte, onun usûlüne ve kavaidine, dolayısıyla mezhebine bağlılık anlamında aynı seviyede değiller. Bunlardan Za'ferânî (ö. 260) ve Rebî' gibileri tamamen Şâfiî'nin görüşlerinin birer ravisi iken, Müzenî ve Ebû Sevr (ö. 240) gibileri ise Şâfiî'nin kavillerinden farklı olarak kendilerine has içtihadlarda da bulunmuşlardır. Hatta Ebû Sevr'in kendine has bir mezhebi olduğu da ifade edilmiştir. Bu sebeple gerek Ebû Sevr gerekse Müzenî'nin farklı görüşlerinin mezhep içinde bir vecih sayılıp sayılmayacağı ihtilaf konusu olmuştur. Genel kanaat bunların yalnız kaldıkları farklı görüşlerinin (teferrüd) onların kendi mezhebi sayılması yönündedir.⁹⁹ Nevevî, Müzenî'nin Şâfiî'nin kavline göre yaptığı tahrirlerin Şâfiî'nin mezhebinden sayılacağı ve diğer Şâfiî fakihlerin tahrirlerinden daha öncelikli olması gerektiği, bir görüşte yalnız kalması durumunda (teferrüd) ise bunun onun mezhebi sayılacağı görüşünü Cüveynî'den aktarmış ve bunun güzel bir değerlendirme olduğunu da vurgulamıştır.¹⁰⁰ Diğer taraftan Ebû Yusuf (ö. 182) ve İmam Muhammed'in (ö. 189) Ebû Hanife'ye (ö. 150) usûlünde muhalefet etmelerinden farklı olarak Müzenî'nin Şâfiî'nin kavillerine muhalefet etmediğini, bu sebeple onun bütün tercihlerinin Şâfiî'nin akvâlinin birer tahrirci sayılacağını söyleyenler de olmuştur.¹⁰¹ Daha sonraki fukahadan Ebû Bekr Muhammed b. İbrahim İbnü'l-Münzir'in (ö. 318) farklı görüşlerinin de mezhebin içinde birer vecih sayılıp sayılmayacağı tartışılmıştır.¹⁰² Ancak bazı müellifler, İbnü'l-Münzir gibi Muhammed b. Nasr el-Mervezî (ö. 294), Muhammed b. İshak b. Huzeyme (ö. 311) ve Muhammed b. Cerir et-Taberî'nin (ö. 310) mutlak müçtehit derecesine ulaş-

96 Heyto, *el-İctihâd*, 217-245.

97 Ahmed Muhyiddin Sâlih, "Ashâbü'l-vücûh fi'l-fikhi's-Şâfiî ve eseruhum fi tatavvuri'l-mezhep", *Mecelletü Midâdi'l-Âdâb* 3, 458-472.

98 Hadramî, Ahmed b. Ebû Bekir b. Sumeyt el-Alevî, *el-İbhâc fî beyâni ıstılahi'l-Minhâc*, 85-87; Özdemir, *Şâfiî Fûrû' Fıkıh*, 159-161.

99 Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/115; Nevevî, Muhyiddin Ebî Zekeriyya Yahya b. Şeref, *Tehzîbu'l-esmâ' ve'l-luğât*, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.), 2/200-201, 285.

100 Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/115; Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ'*, 2/285.

101 Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ'*, 2/285.

102 Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/115.

makla birlikte Şâfiî'nin usûlünün dışına çıkmadıklarını, dolayısıyla müçtehit tabakalarında mutlak müçtehidin altında ama ashâbü'l-vücûhun da üstünde yer alan müntesip müçtehit kategorisinde olduklarını ifade etmişlerdir.¹⁰³ Şâfiî kaynaklarında bu fakihler ile ilgili ifade edilen “ashâbımız”, “âlimlerimiz” gibi ifadelerin aslında Şâfiî mezhebine mensubiyeti değil, ehl-i rey – ehl-i hadis ayırımında ehl-i hadis'e mensubiyeti ifade ettiğini savunan araştırmacılar da bulunmaktadır¹⁰⁴

Şâfiî fakihler arasında Cüveynî ve Gazzâlî'nin ashâbü'l-vücûh kategorisinde mi yoksa daha düşük bir kategoride mi sayılacağı konusunda da ihtilaf vuku bulmuştur. İsnevî, İbnü'r-Rıf'a'nın onları ashâbü'l-vücûhtan saymadığını, ancak gerek Râfiî gerekse Nevevî'nin onların ashâbü'l-vücûh kategorisinde olduklarını birçok yerde dile getirdiklerini aktırır. Ayrıca İbnü's-Sâlâh'ın Ebû İshâk eş-Şîrâzî, Cüveynî ve Gazzâlî'nin isabet eden müçtehitler olduğunu söylediğini aktardıktan sonra İsnevî, ashâbü'l-vücûhtan olmanın ölçüsünün de bu olduğunu ve ilim dereceleri İbnü'r-Rıf'a'dan daha yüce olan bu alimlerin söyledikleri yanında onun söylediği reddedilir, demiştir.¹⁰⁵

Bu bağlamda tartışılan fakihlerden biri de Takiyüddin es-Sübkî'dir. Süyûtî'nin aktardığına göre onun oğlu Tacüddin es-Sübkî onu mutlak müçtehit olarak nitelemiştir.¹⁰⁶ Heytemî'den ise bunun isabetli olmadığı, onun ancak mukayyed veya müntesip müçtehit seviyesinde olduğu ve bununla Şâfiî mezhebine intisabın dışına çıkmadığı şeklinde görüş nakledilmiştir.¹⁰⁷ Süyûtî'nin bazı ifadelerinde kendisi için mutlak içtihat iddiasında bulunduğu,¹⁰⁸ ancak bunun müstakil içtihat şeklinde olmadığı, mukayyed içtihat olduğu ifade edilmiştir.¹⁰⁹

2.5. ŞAFİİ MEZHEBİNİN GELİŞİMİNDE ASHÂBÜ'L-VÜCÛHUN ROLÜ

Şâfiî mezhebinin teşekkülü ve gelişimi çeşitli evrelerden geçmiştir. Bunlardan en önemlisi şüphesiz İmam Şâfiî'nin tedris ve telif yoluyla ortaya koyduğu ilmi birikim olup bu “kavil” diye nitelenen görüşlerini ortaya koyduğu ve talebelerinin bu görüşleri kendilerinden sonraki döneme aktardığı evredir. Bu sebeple Şâfiî'nin görüşleri mezhebin omurgasını oluşturur. Bu görüşlerin sağlam bir şekilde tespiti, netleştirilmesi ve aktarılması noktasında sonraki fakihlerin önemli katkıları olmuştur.

Ancak mezhebin gelişimi sadece Şâfiî'nin görüşleri ile sınırlı kalmamış, gerek onun talebeleri gerekse onlardan sonraki müntesip veya mukayyed müçtehitler de kendi dönemlerinin sorularına ve sorunlarına cevap ve çözümler getirmeye çalışmışlardır. Bu çerçevede oluşan görüşler de Şâfiî'nin görüş ve usûlüne aykırılığı olmadığı sürece mezhebin görüşleri olarak değerlendirilmiştir. Dolayısıyla mezhebin şekillenmesinde ve gelişiminde bu fakihlerin de katkıları olmuştur. Öyle ki ashâbü'l-vücûh kategorisindeki fakihlerin görüşleri vecih olarak nitelenmiş ve bunların mezhepteki racih olma derecelerini ortaya koymak için çeşitli ıstılahlar kullanılmıştır. Bu manada Nevevî'nin *Minhâc*'ında Şâfiî'nin ve ashâbü'l-vücûhun görüşlerini ifade eden ıstılahların kullanım miktarları şu şekilde ortaya konulmuştur.

Şâfiî'nin kavilleri ile ilgili ıstılahların kullanım miktarı şu şekildedir: Azhar 395 (أظهر) kere, meşhur 23 (مشهور) kere, kadim 28 (قديم) kere, cedîd 75 (جديد) kere, bir kavle göre 202 (في قول) kere, iki kavil 21 (قولان) kere, kaviller 16 (أقوال) kere ve nass 16 (نص) kere olmak üzere bunlar toplamda 776 kere kullanılmıştır. Ashâbü'l-vücûhun görüşleri ile ilgili kullanılan ıstılahların miktarı ise şudur: Asahh 1038 (أصح) kere, sahih 146 (صحيح) kere, kîle 439 (قيل) kere bir veche göre 27 (في وجه) kere, iki vecih 7 (وجهان) kere ve vecihler 3 (أوجه) kere olmak üzere bunlar toplamda 1660 kez kullanılmıştır.¹¹⁰

103 Heyto, *el-İctihâd*, 37-38.

104 Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 328-337.

105 İsnevî, Cemaluddin Abdurrahim (ö. 772), *el-Muhimmât fi şerhi'r-ravzati ve'r-Rafîi*, (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2009), 1/111-112.

106 Süyûtî, *er-Redd*, 103; Süyûtî, *Teyşîrü'l-ictihad*, 56.

107 Mutâvî'a – Ebû Mu'nis, “İtticâhâtü Fukahâi'ş-Şâfiyye”, 195.

108 Celâlüddin es-Süyûtî, *et-Tenbihü bi men yeb'asüllâhu alâ ra'si külli mietin*, thk. Abdülhamit Şânûha, (Daru's-Sıkka li'n-Neşri ve't-Tevzî', t.y.), 67.

109 Mutâvî'a – Ebû Mu'nis, “İtticâhâtü Fukahâi'ş-Şâfiyye”, 195-196.

110 Ehdel, Ebû Muhammed Ahmed b. Meykirî Şemîle (ö.1390), *Süllemü'l-müteallim el-muhtâc ilâ ma'rifeti rumûzi'l-Min-*

Burada kavî ve vech ıstılahlarının kullanılma miktarlarını kıyaslayan Ahmed Muhyiddin Sâlih, *Minhâc*'taki meselelerin yüzde otuz ikisinin, yani takriben üçte birinin Şâfiî'nin kavilleri olduğunu, yüzde altmış sekizinin, yani takriben üçte ikisinin ashâbü'l-vücûhun vecihleri olduğunu, dolayısıyla fetvaya esas olan görüşleri ihtiva eden *Minhâc*'ın üçte ikisinin bu fakihlere ait olmasının, bu mezhebin oluşumunda onların önemini ve yerini gösterdiğini iddia etmektedir.¹¹¹

Ancak bu istatistiklere binaen böyle bir iddiada bulunmanın isabetli olmadığı kanaatindeyiz. Zira Nevvî bu ıstılahları, ihtilafın bulunduğu meselelerde kullanmaktadır. Tek kişi olan Şâfiî'nin kavilleri arasındaki ihtilafın, çok sayıda olan ve çok daha uzun bir tarihi dönemi kapsayan ashâbü'l-vücûhun ihtilaf ettiklerinden daha az olması tabiidir. Ayrıca *Minhâc*'ta zikredilen birçok meselede mezhep imamının bir tek görüşü bulunduğu yukarıdaki ıstılahlardan herhangi biri kullanılmadan aktarılmaktadır. Bu sebeple yukarıda ifade edilen kıyaslamaların ve ona dayalı iddiada bulunmanın doğru olmadığını söyleyebiliriz. Ancak ashâbü'l-vücûh fakihlerin gerek mezhepleşme sürecinde gerekse mezhebin gelişiminde oynadıkları rolün önemi inkâr edilemez. Zira tedris ve telif yoluyla gerek Şâfiî'nin görüşlerini aktarma şeklinde gerekse onun usûl ve kavaidine göre içtihat ederek toplumun sorunlarına çözümler üretme şeklinde mezhebin gelişiminde büyük katkı sağlamışlardır.

hâc, 48-77; Muhyiddin Sâlih, “Ashâbü'l-vücûh”, 474.

111 Muhyiddin Sâlih, “Ashâbü'l-vücûh...”, 475.

SONUÇ

Şâfiî mezhebinin gelişim sürecinde ortaya çıkan önemli ıstılahlardan biri ashâbü'l-vücûh ve onların tahrîc ve içtihat faaliyetiyle ortaya çıkan görüşlerini ifade eden vecih ıstılahıdır. Mezhepte bunlardan ne kastedildiğinin tam olarak ortaya konulması önem arz ettiğinden Şâfiî fakihler arasında tartışılmış ve çerçeveleri belirlenmeye çalışılmıştır.

Şâfiî fakihlerin değerlendirmelerinden anlaşılan vecih ıstılahı, mezhepteki mutlak veya mukayyed müntesip müçtehitler tarafından, mezhep imamının herhangi bir görüşünün bulunmadığı meselelerde onun fıkıh birikimi olan açık ifadeleri, kavâidi ve usûlüne dayalı olarak tahrîc ve içtihat yoluyla ortaya konulan ve mezhep birikimine dahil olan görüşleri ifade eder. Dolayısıyla bir görüşün vecih sayılabilmesi için; mezhep imamının o konuda görüşünün bulunmaması, onun fıkıh birikimine dayalı veya usûlüne aykırı olmaması, mezhepteki mutlak veya mukayyed müntesip müçtehitler tarafından tahrîc veya içtihat yoluyla ortaya konulmuş olması ve bu ortaya konulmanın mezhep birikimi kapsamına girmiş olması gerekir. Aksi takdirde buna vecih denilemez. Dolayısıyla tahrîc ve vecih ıstılahlarının kısmen farklı olduğu ve mezhep içinde yapılan bütün tahrîclerin vecih sayılmadığı, vecih sayılabilmesi için mezhep birikimine dahil olmuş bir tahrîc olması gerektiği anlaşılmaktadır. Ayrıca ashâbü'l-vücûh kategorisindeki fakihlerin mezhep imamının birikimine dayalı olmasa da onun usûlüne aykırı olmayan içtihatlarının da vecih kapsamında olması yönüyle de bunun tahrîcden farklı olduğu görülmektedir. Bu farklı yönleri sebebiyle, var olan tahrîc ıstılahından ayrı olarak mezhep içinde vecih ıstılahına ihtiyaç duyulduğu anlaşılmaktadır.

Mezhebin müçtehit tabakaları arasında genelde mukayyed müçtehit kategorisindeki üçüncü tabaka fakihlerden oluşan ve görüşleri vecih olarak nitelenen ashâbü'l-vücûh, mezhep içinde tartışılan ve kimlerin bu kategoride olduğunu belirlemenin zor olduğu hususlardan biridir. Bu tabakadaki fakihlerin kimler olduğu ile ilgili bazı nitelikler belirleyen fakihler olduğu gibi bu niteliklere sahip fakihlerin çoğunluğu hicri beşinci yüzyıl ve öncesinde olduğu için çoğunluğa binaen bu zaman diliminin zikredildiğini, ancak az da olsa hicri beşinci yüzyıldan sonra da bu kategoride müçtehidin bulunduğunu söyleyebiliriz.

Ahâbü'l-vücûh müçtehitlerin görüşlerinin mezhepteki önemine binaen kimi Şâfiî fakihlerin bunları teker teker belirleme yoluna gittiği ve erken dönemdekilerin birçoğunda her hangi bir ihtilafın bulunmadığı, bunların listelerinin verildiği, Cüveynî ve sonrasındaki bazı fakihlerle ilgili ise farklı değerlendirmelerin yapıldığı görülmektedir. Ancak farklı çevrelerin ve değişen şartların ortaya çıkaracağı sorunlara çözümler bulmanın gerekliliğine binaen Şâfiî'den sonra da mezhepteki gerek mutlak gerekse mukayyed müntesip müçtehitlerin önemli bir fonksiyona sahip oldukları ve bunu icra edenlerin ashâbü'l-vücûh kategorisindeki fakihler oldukları anlaşılmaktadır. Dolayısıyla mezhebin gelişimindeki önemli rollerinden dolayı bunların niteliklerinin ve bu niteliklere göre isimlerinin belirlenmesinin haklı olarak Şâfiî fakihler tarafından önemsendiği tespit edilmiştir.

KAYNAKÇA

- Aslan, Bedri. “Günümüz Fıkıh Problemlerinin Çözümünde İctihâd Şartlarının Yeniden Değerlendirilmesi”. *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı*. Ed. Mahsum AYTEPE-TECELI Karasu. İstanbul: Ensar Yayınları, 2019.
- Aslan, Mehmet Selim. “Günümüz Fıkıh Problemlerinin Çözümünde Tahrîc Yöntemi ve İşlevselliği”. *İslâmî Araştırmalar* 25/2 (2014).
- Aslan, Ömer – Abdurrahman, Haçkalı. “Şâfiî Mezhebinde Fetva Usulü ve Kullanılan Başlıca Rumuz ve Terimler”. *Harran İlahiyat Dergisi* 54 (Haziran 2021).
- Bakır, Musa Kazım. *Horasan Şâfiîliği ve Râfiî*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Cüveynî, Ebü'l-Meâli Abdülmelik b. Adullah Rüküddîn. *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*. thk. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2007.
- Demîrî, Kemâlüddin Ebü'l-Bekâ Muhammed b. Musa b. İsa. *en-Necmü'l-vehhâc fî şerhi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2004.
- Ehdel, Ebü Muhammed Ahmed b. Meykiri Şemile. *Süllemü'l-müteallim el-muhtâc ilâ ma'rîfeti rumûzi'l-Minhâc*. y.y., ts.
- Hadramî, Ahmed b. Ebü Bekir b. Sumeýt el-Alevî. *el-İbhâc fî beyâni ıstılahi'l-Minhâc*. y.y., ts.
- Heyet. *el-Mu'cemü'l-vesît*. Mısır: Mektebetü's-Şurûki'd-devliyye, 2004.
- Heytemî, Şihâbuddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ali b. Hacer. *Tuhfetü'l-muhtâc bi şerhi'l-Minhâc*. (Şîrvânî ve Abbâdî haşiyeleri ile birlikte). İstanbul: Mektebetü'l-İslamiyye, t.y.
- Heytemî, Şihâbuddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ali b. Hacer. *el-Fetâve'l-kübrâ el-fıkhiyye*. y.y., ts.
- Heyto, Muhammed Hasan. *el-İctihâd ve tabakâtü müctehidi's-Şâfiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988.
- İbn Kâdî Şühbe, Takiyuddin Ebu Bekir b. Ahmed b. Muhammed b. Ömer b. Muhammed. *Tabakâtü's-Şâfiyye*. Haydarabad: Dairetü'l-Mearîfi'l-Osmanî, 1978.
- İbn Kesîr, İmaduddin İsmail b. Ömer. *Tabakâtü's-Şâfiyye*. thk. Abdülhafız Mensûr. Beyrut: Dâru'l-Medari'l-İslami, 2004.
- İbn Manzur, Cemaluddin Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mukarram. *Lisânü'l-Arab*. Kahire: Dârü'l-Me'ârif, ts.
- İbnü's-Salâh, Takiyuddin Ebü Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî. *Edebu'l-müfîti ve'l-müsteftî*. thk. Muvaffık b. Abdullah b. Abdülkâdir. Alemu'l-Kütüb, 1986.
- İsnevî, Cemaluddin Abdurrahim. *el-Muhimmât fî şerhi'r-ravzati ve'r-Rafîi*. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2009.
- Kalyûbî, Şihâbüddin Ahmed b. Ahmed b. Selâme. *Haşiyetü'l-Kalyûbî alâ Kenzi'r-râğibîn*. Matbaatü Mustafa el-Bâbî, 1965.
- Kılıçer, M. Esat. “Ashâbü't-tahrîc”, *DİA*, İstanbul: 1991.
- Kürdî, Muhammed b. Süleyman. *el-Fevâidü'l-medeniyye fî men yüftâ bi kavlihi min eimmeti's-Şâfiyye*. Lübnan: Daru Nuru's-Sabâh – Daru'l-Cefâni ve'l-Câbî, 2011.
- Mahallî, Celâlüddin Muhammed b. Ahmed. *Kenzü'r-râğibîn şerhu Minhâci't-tâlibîn*. Beyrut: Dâru'l-Menhâc, 2013.
- Mahallî, Ebu Abdullah Celaleddin Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Ensari. *Şerhu'l-Celal el-Mahallî alâ Cem'u'l-cevâmi'* (Attar haşiyesiyle birlikte). Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.
- Muhyiddin Sâlih, Ahmed. “Ashâbü'l-vücûh fî'l-fikhi's-Şâfiî ve eseruhum fî tatavvuri'l-mezhep”. *Mecelletü Midâdi'l-Âdâb* 3 (ts.)
- Mutâvî'a - Ebü Munis, Abdurrahman – Raid. “İtticâhâtü Fukahâi's-Şâfiyye fî Tahdîdi Ashâbi'l-vücûh: Dirâseten Usûliyye Tahlîliyye”. *Mecelletü'l-Mizân li'd-Dirâsâti'l-İslamiyye ve'l-Kanuniyye*. 7/1, Ramazan 1441/Nisan 2020.
- Nevevî, Muhyiddin Ebî Zekerîyya Yahya b. Şeref. *el-Mecmû's-Şerhu'l-Mühezzeb*. thk. Muhammed Necib el-Mutîî. Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, ts.
- Nevevî, Muhyiddin Ebî Zekerîyya Yahya b. Şeref. *et-Tahkîk*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd – Ali Muhammed Mu'avviz. Beyrut: Daru'l-Cil, 1992.
- Nevevî, Muhyiddin Ebî Zekerîyya Yahya b. Şeref. *Minhâcu't-talibîn ve 'umdetü'l-müftîn*. Beyrut: Daru'l-Minhâc, 2005.
- Nevevî, Muhyiddin Ebî Zekerîyya Yahya b. Şeref. *Ravzatü't-talibîn ve 'umdetü'l-müttakîn*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd – Ali Muhammed Mu'avviz. Riyad: Daru Alemi'l-Kütüb, 2003.
- Nevevî, Muhyiddin Ebî Zekerîyya Yahya b. Şeref. *Tehzibu'l-esmâ' ve'l-luğât*. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.
- Okuyucu, Nail. *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1. Baskı, 2015.
- Özdemir, Muhittin. “Müzenî'den Nevevî'ye Şâfiî Mezhebi'nin Panoraması”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 18, 185-199 (2011).
- Özdemir, Muhittin. *Şâfiî Fürû' Fıkıh Literatüründe Mezhep Görüşleriyle İlgili Kavramların Gelişimi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Rafîî, Ebu'l-Kasım Abdülkerim b. Muhammed b Abdülkerim el-Kazvîni. *el-Azîz şerhu'l-vecîz: el-Ma'rûf bi's-Şerhu'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Muavviz – Adil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997.
- Rafîî, Ebu'l-Kasım Abdülkerim b. Muhammed b Abdülkerim el-Kazvîni. *el-Muharrar fî fıkhi'l-İmam eş-Şâfiî*. thk. Muhammed Hasan Muhammed Hüseyin İsmail. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005.

- Remli, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Hamza. *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Suyûtî, Celalüddin Abdurrahman b. Ebî Bekir. *er-Redd alâ men ahlede ile'l-ard ve cehile enne'l-içtihad fi külli asrın farz*. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-diniyye, ts.
- Suyûtî, Celalüddin Abdurrahman b. Ebî Bekir. *et-Tenbîhü bi men yeb'asüllâhü alâ ra'si külli mietin*. thk. Abdülhamit Şânûha. Daru's-Sıkkalı'n-Neşri ve't-Tevzi', ts.
- Suyûtî, Celalüddin Abdurrahman b. Ebî Bekir. *Teysîrü'l-ictihad*. thk. Fuad Abdülmünim Ahmed. Mekke: el-Mektebetü't-Ticariyye, ts.
- Sübki, Taceddin İbnü's-Sübki Abdülvehhab b. Ali b. Abdülkâfi. *Cem'u'l-cevâmi' fi ilmi usûli'l-fikh* (Mahallî şerhi ve Attar haşiyesiyle birlikte). Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Sübki, Tâcuddin Ebi Nasr Abdülvehhab b. Ali b. Abdülkâfi. *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmud Muhammed et-Tenâhî – Abdülfettah Muhammed. Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1964.
- Şirbînî, Şemsuddin Muhammed b. el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti ma'ânî elfâzi'l-minhâc*. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1997.
- Şübrâmilî, Ebuddiya' Nureddin Ali b. Ali. *Haşiyeye alâ Nihâyeti'l-muhtâc*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Yaşar, Mehmet Aziz. *Tâcüddin es-Sübki ve Usûlcülüğü*. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Zerkeşi, Bedrüddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah. *Teşnîfü'l-mesâmi' bi Cem'i'l-cevâmi'*. thk. Seyyid Abdülaziz – Abdullah Rabî'. Mektebetü Kurtuba, 1998.

EXTENDED ABSTRACT

The accumulation of Shāfi'ī's method and his ijtiḥad activity in this framework has been handed down from generation to generation by his students and followers. This accumulation is described as “qawil” and constitutes the most important stage in the formation of Shāfi'ī madhhab. However, Shāfi'ī madhhab was not limited to Shāfi'ī's knowledge, and both his students and later followers took into account his method and the knowledge of fiqh he revealed, and in matters where Shāfi'ī did not express his opinion or on newly emerging issues, they continued this in the form of in madhhab ijtiḥad activity.

In the process, various concepts have emerged in the madhhab that distinguish the views of mujtahids from each other. One of them is the term wajih, and the mujtahids to which it is attributed are called ashāb al-wujūh. However, the issue of which views will be evaluated within the scope of wajih and which sect scholars are in the category of ashāb al-wujūh has emerged as a problem. Because the jurists, who are counted in the category of ashāb al-wujūh in the madhhab, are in the second place after Shāfi'ī in terms of the value of their views and they have a great contribution in the development of madhhab after Shāfi'ī, it is extremely important who they are and what views they put forth.

In this study, the evaluations of Shāfi'ī faqeḥs about these two concepts and some other concepts they used in connection with them were examined. Different evaluations on these and the basic principles on which these evaluations are based are introduced. It has been tried to determine what the purpose of categorizing the madhhab jurists is and then to reach some results by analyzing them.

Wajih can be defined as the opinions based on ijtiḥad put forward by the mujtahids of the first period of madhhab, based on his clear statements, qawaed and procedure, on issues where there is no clear statement from Shāfi'ī in the fields of fiqh and procedure. Accordingly, wajih can be both in jurisprudence and procedural matters. It can only happen in matters where Shāfi'ī does not have clear statements. It should have been put forward based on the clear statements and procedure of the imam of the madhhab. The person holding this view must be a mujtahid. It is seen that this term is not exactly the same as the term takhreej, there is a difference between them, and a takhreej can only be considered a wajih when it has a madhhab view.

Various evaluations have been made about how the preference criteria will be among the views in the form of wajih, which are either from the same person or from different people on a subject, and some terms have been used to determine these preferences. However, while there were some confusions in the use of scholars before Nawawī, Nawawī generally explained what he meant by which term in the introductions of his works to prevent this. It is possible to say that the Shāfi'ī faqeḥs after Nawawī generally followed his work Al-Minhāj, and since their work was in the form of his annotations and annotations of these commentaries, they used the terms determined by him exactly.

One of the important issues where the disagreement within the madhhab is current and the opinions of the Shāfi'ī faqeḥs differ is the determination of the boundaries of the ashāb al-wujūh term and the jurists included in this scope. Because, according to some, faqeḥs such as Juwayni and Ghazzālī, who have an important position in the madhhab, are not counted in this category, while some apparently lower rank faqeḥs are considered as companions of ashāb al-wujūh and therefore their views are preferred in terms of being trusted in the madhhab. For this reason, the determination of the faqeḥs within the scope of this term gained importance within the madhhab, and many faqeḥs in the time of Nawawī and after him made evaluations about this and determined criteria.

However, it is possible to say that the following qualities mentioned by Ibn al-Salāh and Nawawī for people in this category are considered essential: “He should know the fiqh and its method, the detailed proofs of the provisions, the types of analogy and the ways of determining the cause. In addition, he should be competent in the interpretation (takhreej) and deduction (istinbat) of the provisions, and should be able to solve an issue that was not mentioned by his imam, based on his method.

The fact that some later other authors, especially Nawawī mentioned a time period that the faqeḥs who fall into this category were “faqeḥs” until the fifth century A.H. cannot be said to claim that the faqeḥs after this date were certainly not from the ashāb al-wujūh. Because, it can be said that this limitation does not aim to limit it completely, it is a limitation in the form of generalization, therefore, most of the faqeḥs in this category were from the fifth century A.H. and before, and very few of them were from the later periods.

ŞİA'DA İSMET İNANCI VE Şİİ TEFSİRLERDE MELEKLER VE PEYGAMBERLERİN MÂSUMİYETİNE AYKIRI RİVAYETLER

Hüseyin ZAMUR

Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagâtı Ana Bilim Dalı,
huseyin.zamur@dicle.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-6598-2143>

Article Types / Makale Türü:

Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi:04/01/2022

Accepted / Kabul Tarihi: 19/04/2022

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1053368>

ŞİA'DA İSMET İNANCI VE Şİİ TEFSİRLERDE MELEKLER VE PEYGAMBERLERİN MÂSUMİYETİNE AYKIRI RİVAYETLER

ÖZ

İsmet konusu ilk dönemden itibaren tartışılmış ve bu konuda birçok fikir öne sürülmüştür. Görüşler arasında en katı tutumun Şîa tarafından benimsendiğini söylemek mümkündür. Nitekim Şîa'da peygamberler hem peygamberlik öncesi hem de sonrasında, bilinçli veya bilinçsiz tüm fiillerinde mâsum kabul edilmişlerdir. Aynı şekilde melekler de tüm fiillerinde mâsum addedilmişlerdir. Ancak bu tutumun tamamıyla Şîi tefsirlere yansıdığını söylemek zordur. Şîi müfessirlerin mâsum addedilen peygamberler ve melekler hakkındaki tutumlarında yeknesaklığın olduğunu söylemek de imkân dailinde değildir. Zira ismete aykırı bazı rivayetler kimi tefsirlerde reddedilmeden aktarılırken, aynı rivayetlerin bazı alimlerce şiddetle eleştirilebildiğine de rastlanmıştır. Bir kısım Şîi müellifin, Hz. Peygamber'in ve imamların ismetine büyük önem vermelerine karşın peygamberlerin ve meleklerin ismetine hâlel getiren birtakım rivayetleri aktarmaktan çekinmedikleri saptanmıştır. Bu nedenle çalışmada Şîa'daki ismet inancı ve Şîi tefsirlerde bu inanca aykırı olan rivayetler aktarılmış, akabinde ismete konu olan ayetlerin Şîi inanca aykırı şekilde tefsir edildiği yine Şîi alimlerin görüşleriyle ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler Şîa, Peygamberler, Melekler, İsmet, Rivayet, Tefsir.

ISMAH BELIEF AT SHIA AND CONTRARIAN NARRATIONS TO INNOCENCE OF ANGELS AND PROPHETS IN SHIA TAFSEER

ABSTRACT

The subject of ismah (infallibility) has been discussed since the first period and many ideas have been put forward on this subject. It is possible to say that the most strict attitude among the those views is adopted by the Shia. As a matter of fact, in Shia, prophets were accepted as innocent/infallible in all their conscious or unconscious actions, both before and after prophethood. Likewise, angels are also considered innocent/ infallible in all their actions. However, it is difficult to say that this attitude is fully reflected in Shiite commentaries. It is also not possible to say that there is a uniformity in the attitudes of Shiite commentators about the prophets and angels who are considered innocent/ infallible. Because in some tafseer narrations contrary to the ismah/infallibility were conveyed, these narrations were severely criticized by some other scholars. It has been determined that some Shiite authors do not hesitate to cite some narrations that harm the ismah of the prophets and angels, although they attach great importance to the ismah of the Prophet Mohammed and the imams. For this reason, in this study, the belief of ismah/infallibility in Shia and the narrations that are contrary to this belief in Shiite tafseer have been determined. Afterwards, it was tried to be revealed with the views of Shiite scholars that the verses that were the subject of the ism were interpreted by some scholars in a way contrary to the Shiite belief.

Keywords: Shia, Prophets, Angels, Ismah, Narration, Tafseer.

GİRİŞ

İnsanların dünyada doğru yolu bulmaları, dünya ve ahiret kurtuluşuna ermeleri için Allah Teâlâ tarafından görevlendirilen peygamberler; Allah'ın zeki, akıllı, mâsum, emin ve doğru sözlü olan seçkin ve salih kullarıdır. Peygamberler, inananlar için rol model olduklarından kendilerini küçük düşürecek eylemlerden ve büyük günahlardan mâsumdurlar.¹ Diğer kültürlerden İslâm kültürüne geçmiş bazı hikayelerin peygamberlerin şahsiyetlerine ve mâsumiyetine hâle getirdiği bir gerçektir. Bu tür rivayetlerin İslâmî kaynaklarda eleştirilmeden aktarılması okuyucuların bunları sahih rivayetler olarak algılamasına neden olabilmektedir. Bu nedenle bazı İslâm âlimleri bu tür rivayetlerin ayıklanması için büyük gayretler sarf etmiştir. Ancak buna rağmen peygamberlerin ismetine aykırı birçok rivayetin İslâmî kaynaklarda yer aldığı görülmektedir.

Bu meyanda Şîî âlimlerin ismet konusunda katı bir tutuma sahip olduklarını söylememiz gerekir. Buna rağmen birtakım Şîî tefsir kaynağında peygamberlerin ve meleklerin mâsumiyetine hâle getiren birçok rivayetin var olduğuna rastlanmaktadır. Mamafih Şîa'nın imamların mâsumiyeti hakkında takındıkları sert tutum bazen peygamberler ve meleklerin ismetini zedeleyen bir hale dönebilmiştir. Zira Şîa tarafından Şîî imamlarının mâsum addedilmesi, onların kimi konularda kültürel birikimlerine dayanarak söyledikleri sözlerin müntesipleri tarafından nas kabul edilmesine neden olmuştur. Bu durum nadiren de olsa melekler ve peygamberler hakkında imamlara atfedilen bazı olumsuz rivayetlerin Şîî kaynaklarda yer bulmasına neden olmuştur. Onlardan nakledilen rivayetlerin vahiy mahsulü olarak kabul edilmesinin bu tür rivayetlerin Şîî kültürde yer edinmesindeki etkisi yadsınamaz.

İsmet inancı konusunda birçok çalışma yapılmıştır. Yapılan bazı çalışmalarda ismet inancı kelam ilmi açısından değerlendirilmiş veya bu inancın Kur'an-ı Kerim'deki yansımaları ele alınmıştır.² Ancak Şîa'da ismet inancı ve bu inancın tefsire yansımalarıyla ilgili daha önce yapılmış bir çalışmaya rastlamadığımızdan Şîî müfessirlerin bu konudaki tutumlarını belirlemeyi uygun bulduk. Çalışmada, Şîa'daki ismet inancının rivayet tefsirlerine çok da yansımadağı ve ismete aykırı birçok rivayetin Şîî rivayet tefsirlerinde aktarıldığı yargısı üzerinde durulmuştur. Bu nedenle ilk dönemden itibaren Şîa'da önemli yere sahip Ayyâşî (ö.320/932), Kummî (ö.329/941), Tûsî (ö. 460/1067), Tabersî (ö. 548/1154), Mollâ Muhsin el-Kâşânî (ö. 1090/1679), Bahrânî (ö. 1107/1696), Meclisî, (ö. 1110/1698-99 [?]) ve Tabâtabâî (ö. 1322/1904) gibi müelliflerin rivayet ve dirayet tefsirleri incelenmiştir. Şîa'daki ismet inancının tefsirlere olumlu ve olumsuz yansımaları irdelenirken daha çok ismete aykırı rivayetler ele alınmıştır.

1. ŞİA'DA İSMET İNANCININ TARİHSEL GELİŞİMİ VE KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

Bazı araştırmacılar tarafından İslâm kültüründe ismet inancının üçüncü yüzyıldan sonra ortaya çıktığı, bu inancın Ehl-i kitâbın tesiri ve Şîî kelamın gelişmesiyle birlikte oluştuğu öne sürülmüştür.³ Oysa ki tarihi süreç incelendiğinde ismet inancının ilk tezahürlerinin Kur'an-ı Kerim'de, hadislerde ve bir takım rivayetlerde var olduğu ve bu inancın daha sonra peyderpey sistematize edildiği görülecektir.⁴ Nitekim ismet keli-

1 Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 1. Bs (el-Mu'temeru'l-Âlemî, 1993), 62; Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd* (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 3: 308-310.

2 Mehmet Bulut, *Ehl-i Sünnet ve Şîa'da İsmet İnanç* (İstanbul: Risale, 1984); Mustafa Sinanoğlu, "Kelamcıların İsmet Anlayışının Kur'an Açısından Değerlendirilmesi", *Dinî Araştırmalar* 3/8 (2000): 166-188; Galip Türcan, "Peygamberlerin İsmeti Meselesi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10 (2003): 91-114; Veysi Ünverdi, "Mu'tezile'de Peygamberlerin İsmeti", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15/1 (2015): 71-111; Mustafa Şen, "İsmet Sifatının Kur'an Yorumuna Etkisi (Hz. Dâvûd Örneği)", *Ekev Akademi Dergisi*, 77 (2019): 297-322; Mehmet Emin Günel, "İsmet-i Enbiya İlkesinin Kur'an'a Aykırı Yorumlanması ve Bunun Sebep Olduğu İtikadî Problemler", *Marîfe Dini Araştırmalar Dergisi* 19/2 (2019): 637-659; Recep Demir, "İmâmiyye Şîasındaki İsmet Doktrinini Çerçevesinde Hz. İbrâhim'in Babasına İstiğfârı Meselesi", *Uluslararası Hz. İbrâhim (a.s.) ve Nübüvvet Sempozyumu*, 1. Bs (İstanbul: Nida Akademi, 2019), 1: 614-633.

3 Abdülhamit İrfan, "İslam'da İsmet İnanç", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, trc. İlhan Avni 9/96-97 (Ankara 1970): 178.

4 Ayet ve hadislerde ismetin bir sorun olarak ele alındığını söylemek mümkün görünmemektedir. Ancak bunların ismete delalet ettikleri de yadsınamayacak bir gerçektir. Bu çalışmada Şîî kaynaklarda var olan bazı rivayetleri aktarmaya gayret ettik. Ehl-i sünnet'in ilk dönem tefsir ve hadis kaynaklarında ismet kavramı için ayrıca bk. Fatma Günaydın, "İlk Dönem Tefsir ve Hadis Literatüründe İsmet İnanç", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 15/1 (t.y.): 4-28.

mesi Kur'ân-ı Kerîm'de korumak anlamında kullanılmakta⁵ ve onda peygamberlerin ismetiyle ilişkilendirilebilecek birtakım âyetler yer almaktadır. Bunlardan bazıları tebliğ ismetine delalet ederken⁶ diğer bazıları fiilî ismete işaret etmektedir.⁷ Hatta bedenî korumaya delalet eden âyetlerin⁸ dahi bulunduğunu savunanlar olmuştur.⁹ Kur'ân-ı Kerîm'de peygamberlerin seçkin, özel hasletlere sahip, korunmuş kişiler oldukları ve korunmanın da onların kendi iradeleriyle olduğu bildirilmektedir.¹⁰ Ayrıca âyetlerde peygamberlere itaat edilmesi¹¹ ve tabi olunması¹² gerektiği söylenmektedir. Çünkü peygamberler, günah işleyen ve küfre düşen kimseler olsalardı insanlardan peygamberlere itaat etmeleri ve tabi olmaları beklenmezdi.¹³

Âyetlerin yanı sıra Şîî kaynaklarda imamlardan aktarılan bazı rivayetlerde de peygamberlerin korunmuşluğu açık bir şekilde dile getirilmiştir. Hz. Ali'nin (ö. 40/661) Hz. Dâvûd¹⁴ ve Hz. Süleyman'ın ismetiyle ilgili sözleri buna delil olarak gösterilebilir.¹⁵ Aynı şekilde Ezârika'nın¹⁶ peygamberlerin ismeti ile ilgili söyledikleri¹⁷ o dönemde bu konunun en azından tartışıldığını göstermektedir. Erken dönem tarihi vesikalarda da ismet inancının bazı tezahürleri vardır.¹⁸ Şîî imamlardan Ebû Ca'fer Muhammed el-Bâkır (ö. 117/733), Ali b. Hüseyin'den (ö. 94/712) aktarılan rivayetlerde peygamberler ile imamların mâsumluğu ve imamların nas ile tayinine ilişkin bilgiler yer almaktadır.¹⁹ Ayrıca Hişâm b. el-Hakem el-Vâsîtî (ö. 179/795) tarafından Hz. Ali'nin mâsumiyetinin alenen savunulduğu bilinmektedir.²⁰ Abbâsi halifesi Me'mûn (ö. 218/833) ile sekizinci imam Ali er-Rıza (ö. 203/819) arasında geçen bir diyalogda er-Rıza'nın peygamberlerin mâsumiyetini savunduğu aktarılmaktadır.²¹ Sonraki dönemlerde Şîî âlimler tarafından ismet konusunun ayrıntılı bir

5 Zeccâc, (ö. 311/923) Hûd 11/43. âyetinde geçen (لا عاصم اليوم من امرالله) ifadesini "Bugün O'nun azabından korunacak hiç kimse yoktur." şeklinde tefsir etmiştir. Aynı şekilde (سَأْوِي إِلَى حَيْثَل يَعْصِمُنِي مِنَ الْمَاءِ) ifadesini "Ben, kendimi sudan koruyacak bir dağa sığınacağım" şeklinde açıklamıştır. Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1. Bs (Beyrût: Alemü'l-Kütüb, 1988), 5/3/54.

6 Hâkka 69/44-47; Al-i İmrân 3/79.

7 Mâide 5/67.

8 Nisâ 4/113; Tevbe 9/27,40.

9 Ancak onların bedensel olarak korunmasından maksadın öldürülmelerinin egellenmesi olduğunu söylemek mümkündür. Zira peygamberlerin hayatlarında düşmanlarından birtakım sıkıntılara maruz kaldıkları bilinmektedir. Zeccâc'ın bu konudaki sözleri bu şekilde anlaşılrsa daha isabetli olacaktır. Nitekim Zeccâc, peygamberleri bedensel olarak korunan ve korunmayanlar diye ikiye ayırmaktadır. Ona göre peygamberler kendilerine şeriat verilenler ve verilmeyenler diye ayrıca iki kısma ayrılır. Kendilerine şeriat verilenler, Allah tarafından bedensel olarak da korunmuş kendisine şeriat verilmeyenler ise korunmamıştır. Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 5: 2/195, 234.

10 En'âm 6/75, 80, 88, 124; Hûd 11/80; Sâd 38/46-47; Zümer 39/65.

11 Nisâ 4/64,80;

12 Al-i İmrân 3/32; A'râf 7/158; Haşr 59/7.

13 Bulut, *Ehl-i Sünnet ve Şîa'da İsmet İnanç*, 43.

14 Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Tûrâsi'l-Arabî, t.y.), 8/554-555.

15 Hz. Ali, Hz. Dâvûd'a iftira atanlara iki had uygulayacağını ve Hz. Süleyman'ın da günahlardan münezzeh olduğunu söylemiştir. Ebû Alî Emînüddîn (Emînü'l-İslâm) el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru'l-'Ulûm, 2005), 8/273-274.

16 Ezârika, Ebû Râşid Nâfî' b. el-Ezrak b. Kays b. Nehâr el-Hanefî'ye (ö. 65/685) nispet edilen bir fırkadır. Ebû'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (Kahire: Muessesetu'l-Halebî, 1968), 1/118.

17 Aktarıldığına göre Ezârika bu konuda şöyle demektedir: "Allah peygamberlikten önce kâfir olan birini veya peygamberlikten sonra küfre düşeceğini bildiği birini peygamber olarak seçebilir." Bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/122.

18 Haccâc b. Yûsuf'un (ö. 95/714) Abdülmelik b. Mervan'a (ö. 86/705) gönderdiği mektupta ve Muhammed b. Hanefîyye (ö. 81/700) için yapılan nitelermelerde o dönemde ismet inancının var olduğu görülmektedir. Bk. Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdirabbih b. Habîb el-Kurtubî el-Endelüsî İbn Abdurabbih, *el-İkdu'l-ferîd*, 1. Bs (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984), 5/285; Cemil Hakyemez, "İmamiyye Şiasında İsmet İnanç – İlk Tezahürleri, Teşekkülü ve İtikadileşmesi–", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 7/1 (t.y.): 176.

19 Hasan b. Ali Askerî, *et-Tefsîru'l-mensûb ile'l-İmâm Hasan el-Askerî* (Kum: Medresetu'l-İmâm el-Mehdî, 1989), 138; Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyin b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî Şeyh Sadûk, *el-Hisâl* (Kum: Muessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, 1983), 2/399; Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyin b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî Şeyh Sadûk, *el-Emâlî* (Necf: el-Mektebetü'l-Hayderiyye, 1970), 563,576; Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyin b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî Şeyh Sadûk, *Me'âni'l-ahbâr* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1979), 133-137.

20 Ebû'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed b. Abdirrahmân et-Tarâifi el-Askalânî el-Malatî, *et-Tenbîh ve'r-reddu 'alâ ehli'l-ehvâi ve'l-bide'*, 1. Bs (Beyrût: el-Ma'hedü'l-İlmânî li'l-Ebhâsi's-Şarkıyye, 2009), 24-26.

21 Ali er-Rıza'dan aktarılan muhtelif rivayetler, peygamberlerin mâsumiyetinin ilk defa onun tarafından detaylı bir şe-

şekilde ele alındığı ve Şîi düşünceye uygun tanımlamalar yapıldığı görülmektedir. İsmetin peygamberlerin hangi dönemlerini kapsadığı ve peygamberlerin hangi sıfatlarında mâsum olması gerektiği konusunda İslâm mezhepleri tarafından farklı görüşler öne sürülmüştür.²² Ancak çalışmadaki amacımız bizatihi bu görüşler değil, Şîi düşüncedeki ismet inancını aktardıktan sonra bu inancın âyetlerin yorumuna olan etkisini ve Şîi tefsirlerde ismet inancına aykırı tefsir edilen âyetleri tespit edip değerlendirmektir.

İsmet kelimesi “عَصَمَ” filinden masdar olup sözlükte korumak, menetmek ve bir şeyi tutmak anlamlarına gelmektedir.²³ Şîa'daki ismet tanımı ehl-i sünnet'teki ismet tanımından daha katıdır.²⁴ Şîa'da peygamberler hem peygamberlik öncesi hem de sonrasında mâsum sayıldığından ve bilinçli veya bilinçsiz tüm fiillerinde mâsum kabul edilmektedir.²⁵ Şîilerdeki bu yorum hem Usûlî hem de Ahbârîlerce benimsenmektedir. Nitekim Usulîlerin öncülerinden Şeyh Müfid'e (ö. 413/1022) göre ismetin tanımı şöyledir: “Kulun güç yetirdiği halde Allah'ın inayetiyle günah işlemekten ve itaatsizlikten kaçınmasıdır.”²⁶ O, peygamberlerin ismetini ise şöyle izah etmiştir: İmâmiyye'nin çoğunluğuna göre peygamberler, peygamberlikten önce büyük günahlardan ve kendilerini küçük düşürebilecek tüm günahlardan korunmuşlardır. Ancak kendilerini küçük düşürmeyen günahları bilmeyerek işleyebilirler. Peygamberlikten sonra ise tüm günahlardan korunmuşlardır.²⁷ Ahbârîlerin öncülerinden sayılan Şeyh Sadûk (ö. 381/991) ise konuyu şöyle izah etmektedir: “Resul, nebi, imam ve melekler bütün kötülüklerden korunmuş ve münezzehtirler. Küçük ve büyük günah işlemeyiz; Allah'ın emirlerine karşı gelmez ve sadece kendilerine emredilene yaparlar.”²⁸ Şîa'ya göre peygamberlerin peygamberlikten önceki hayatlarında unutkanlık veya gaflet göstermeleri durumunda söyledikleri şeylere güven kalmaz ve hata yaptıkları takdirde de insanlar onlara tabi olmazlar, gönderilme amaçları boşa çıkar.²⁹ Allâme el-Hillî, (ö. 676/1277) İmâmiyye Şîasının tümünün peygamberlerin peygamberlikten önce ve sonra, bilerek veya unutarak büyük-küçük günah işlemekten ve kendilerini küçük gösteren eylemlerden mâsum olduğu görüşünde olduklarını söylemiştir.³⁰

Şîa mezhebinde imamlar da peygamberler gibi mâsum kabul edilmektedir.³¹ İmamların büyük ve küçük

kilde açıklandığını göstermektedir. Aktarılan bir rivayete göre Me'mûn, Ali er-Rıza'ya “Peygamberlerin mâsumiyetini mi savunuyorsun?” diye sormuş, o da “evet!” diye cevap vermiştir. Bunun üzerine Me'mûn Ahzâb 6/78, A'râf 7/43 ile Bakara 2/260. âyetlerini sormuş, Ali er-Rıza da bu âyetleri ismete uygun olarak yorumlamıştır. Ali er-Rıza'nın açıklamaları için bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyin b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, 1. Bs (Kum: Muessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, 1978), 74,121,132; Hâşim b. Süleymân b. İsmâil b. Abdilcevâd el-Hüseyinî el-Bahrânî, *el-Burhân fi tefsîri'l-Kur'an*, 1. Bs (Kum: Muessesetu'l-Ba'se, 1995), 4/471.

22 Bulut, *Ehl-i Sünnet ve Şîa'da İsmet İnancı*, 25-160; Türçan, “Peygamberlerin İsmeti Meselesi”, 97-109; Ünverdi, “Mu'tezile'de Peygamberlerin İsmeti”, 82-106; Sinanoğlu, “Kelamcıların İsmet Anlayışının Kur'an Açısından Değerlendirilmesi”, 165-186.

23 Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an*, 5: 1/448; 3/54; 5/159; Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh*, 3. Bs (Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, 2008), 711; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 3. Bs (Beyrût: Dâru Sadr, 1994), 12/403-405; Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdîrrezâk el-Bilgrâmî el-Hüseyinî ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'Arûs* (Kuveyt: Dârü'l-Hidâye, t.y.), 33/98-100.

24 İsmet kelimesi Ehl-i sünnet mezhebi tarafından terim olarak “Allah'ın peygamberleri temiz bir yaratılışa sahip kılarak onlara bedenî faziletler ihsan etmesi, ardından onlara yardım etmesi, sebat vermesi, huzurlu kılması ve onları doğru yola iletmesi”, “Cenâb-ı Hakk'ın kulda günahı yaratmaması”, “Günah işleyebilme yetisine sahip olduğu halde günahattan kaçınma melekesi” şeklinde tanımlanmıştır. Bk. Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'an* (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 2011), 570; Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid el-Fârûkî et-Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâti'l-funûn ve'l-'ulûm* (Beyrût: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996), 2/1183; bü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf Cürcânî, *Kitâbü't-ta'rîfât*, 3. Bs (Beyrût: Dârü'n-Nefâis, 2012), 228; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm Semîn el-Halebî, *Umdetu'l-huffâz* (Beyrût: 'Alemlü'l-Kütüb, 1993).

25 Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî Şeyh Müfid, *en-Nuketü'l-i'tikâdiyye*, 1. Bs (el-Mu'temerü'l-Âlemî, 1993), 37.

26 Şeyh Müfid, *en-Nuketü'l-i'tikâdiyye*, 37.

27 Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 62.

28 Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyin b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî Şeyh Sadûk, *el-İ'tikâdât*, 2. Bs (Kum: Muessesetu'l-İmâmu'l-Hâdî, 2013), 304-305.

29 Şeyh Müfid, *en-Nuketü'l-i'tikâdiyye*, 37.

30 Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyin) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar Hillî, *Nehcü'l-hak ve kaşvü's-sıdk*, 1. Bs (Beyrût: Dârü'l-Kitâbi'l-Lübnânî, 1982), 142.

31 Şeyh Müfid, *en-Nuketü'l-i'tikâdiyye*, 37; Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 62; Murtazâ Askerî, *Me'âlimü'l-medreseteyn* (Merkezetu't-Tibâ'eti ve'n-Neşri'l-Mecma'i'l-'Alemlî, lî Ehlibeyt, 2005), 1/262-268. İmamların ismeti ilk defa Hişâm b. Hakem tarafından ortaya atılmış daha sonra İmâmiyye Şîa'sı tarafından sistematize edilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Metin Bozan,

bütün günahlardan mâsum oldukları ve ancak bilinçsiz bir şekilde mendûbu terk edebilecekleri söylenmiştir. Bu durum hem imam olmadan hem de imam olduktan sonra geçerlidir. Onlar küçüklüklerinden itibaren bütün noksanlık ve cehaletten mâsumdurlar.³² Bu nedenle imamlardan nakledilen sözlerle Hz. Peygamber'den nakledilen rivayetler eşdeğer sayılmaktadır. Yani onlardan nakledilen rivayetler Hz. Peygamber aracılığıyla Allah'a dayanmaktadır. Onların sözleri re'ye dayanmaz. Bilakis sözlerinin tümü Kur'an-ı Kerim ve Sünnet'e dayanmaktadır. Şii kaynaklardaki rivayetler bunu açık bir şekilde göstermektedir.³³ Ayrıca imamlar insanların nesepleri konusunda vahyî bilgiye sahip olup insanların gelecekte benimseyecekleri inançları da bilirler. Hatta ölüleri dirilterek onlarla konuşabilirler.³⁴ Ayrıca Allah tarafından kendilerine gaybî bilgiler de verilmektedir ki bunlar vahiyle eşdeğerdir.³⁵ Şia'da imamların bilgisi bu şekilde kabul edilince haliyle kendilerine isnad edilen "sahih" rivayetlere de ilâhî bir nitelik yüklenmiş ve böylece rivayetlerin eleştirilmesinin önüne geçilmiştir.

Şia'da peygamberler ve meleklerin mâsumiyetine hâlel getirebilecek rivayetler özellikle ismet inancına dayandırılarak kabul edilmemektedir. Öyle ki Ehl-i sünnet kaynaklarında Resûl-i Ekrem hakkında indiği kabul edilen bazı âyetlerdeki hitap ifadeleri ya başkalarına yorumlanmakta veya Hz. Peygamber'e yönelik kabul edilse de âyetler ile kastedilenlerin başkaları olduğuna inanılmaktadır.³⁶ Bu tutum çoğu Şii müfessirde belirgindir.³⁷ Ayrıca sahih rivayetlerin kabul edilmesi dahi İslâmî ilkelere aykırı olmamasına bağlanmaktadır.³⁸ Böylece ismete aykırı olan birçok rivayet reddedilmektedir. Bu konuda usûlî ekolün öncüsü sayılan³⁹ Şerîf Murtazâ (ö. 436/1044) başı çekmektedir. O, "*Tenzihu'l-enbiyâ*" adlı eserinde peygamberlerin mâsumiyeti ile ilgili rivayetleri etraflıca ele almaktadır.⁴⁰ Tûsî'nin de Şerîf Murtazâ'nın öğrencisi olması hasebiyle ondan etkilendiği görülmektedir. Bu etkiyi Tabersî gibi diğer usûlî âlimlerinde de görmek mümkündür. Bu nedenle Şii müfessirlerin peygamberlerin ismeti konusunda nakledilen rivayetlere genellikle eleştirel yaklaşıtlarını söyleyebiliriz. Ancak Şia tefsirinde bu konuda bir uygulama birliğinden ve tüm Şii müfessirlerin ismet konusunda aynı katı anlayışı benimsediğini ileri sürmek mümkün değildir. Zira ilk dönemden itibaren Şii literatürde önemi hâiz bazı rivayet tefsirlerinde ismete hâlel getirebilecek birtakım rivayetlerin aktarıldığı bir gerçektir.

2. Şİİ TEFSİRLERDE İSMET'E AYKIRI RİVAYETLER

Bazı Şii rivayet tefsir kaynaklarında özellikle de ilk dönemde kaleme alınan tefsirlerde ismet inancına aykırı birtakım rivayetler yer alabilmiştir. Bu da bize sonradan tüm Şia tarafından benimsendiği söylenen

İmâmiyye Şiasının İmâmet Tasavvuru (4. ve 5. Asırlar), 1. Bs (İstanbul: İlahiyat, 2009), 113-121. Sünni gelenek içerisinde çikmiş olan Ahmedîliğin halifeye bakışı da Şia'ya yakın bir eğilim göstermektedir. Zira Ahmedîler, Ahmedî halifesinin de günah noktasında ilahi kontrol altında olduğuna inanmaktadırlar. Konu hakkında bk. Halide Rumeysa Küçüköner, "Ahmedîlik'te Hilâfet Eksikli Ayrışmalar", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 14/2 (Güz 2021): 867.

32 Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî Şeyh Müfid, *Tashîhu İ'tikâdâtı'l-İmâmiyye*, 1. Bs (Kum: el-Mu'temeru'l-Âlemî, 1993), 129; Şeyh Sadûk, *el-İ'tikâdât*, 207. Sünnî kaynaklarda Şia'daki imamların ismetine aykırı sayılabilecek rivayetler bulunmaktadır. Örneğin Hz. Ali'nin ismete aykırı sayılabilecek rivayetler için bk. Ömer Günan, *İslâm Tarihinde Müsâdere Uygulamaları (Hz. Peygamber Döneminden Emevîlerin sonuna kadar)*, 1. Bs (Ankara: İlahiyât, 2021), 117-122.

33 Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk el-Küleynî, *el-Kâfi* (Tahran: Dârü'l-kütübü'l-İslâmî, 2008), 1/51-58; Muhammed b. Hasan es-Saffâr, *Besâirü'd-derecât* (Kum: Mektebetu Ayetullah el-Mer'eşi, 1984), 1/299-302.

34 Saffâr, *Besâirü'd-derecât*, 1/62-296.

35 Saffâr, *Besâirü'd-derecât*, 1/315.

36 Ayrıntılı bilgi için bk. Alemü'l-hüdâ Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hüseyin b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî eş-Şerîf el-Murtazâ, *Tenzihu'l-enbiyâ* (Tahran: Medrese 'Âli Şehîd Mutahhârî, 1960), 167-208.

37 Nitekim onların Ca'fer es-Sâdık'tan naklettikleri bir rivayette şöyle denilmektedir: "Kur'an seni kastediyorum ancak cariyeye sen dinle şeklinde varid olmuştur." Arapça'ya uygun çevrilen bu deyim Türkçe de karşılığı şöyledir "Kızım sana söylüyorum, gelinim sen anla!" şeklindedir. Ondak nakledilen başka bir rivayet ise şöyledir. "Allah Kur'an-ı Kerim'de Hz. Peygamber'e yönelik itâplarla geçmiş milletleri kastetmiştir." Ali b. İbrâhîm b. Hâşim el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 3. Bs (Kum: Dârü'l-Kitâp, 1967), 1/171; Ebü'n-Nadr Muhammed b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ayyâşî, *et-Tefsîru'l-Ayyâşî* (Beyrût: Muessesetu'l-A'lamî, li'l-Metbû'e, 1991), 1/21; Murtazâ, *Tenzihu'l-enbiyâ*, 167-180.

38 Murtazâ, *Tenzihu'l-enbiyâ*, 148.

39 Seyyîd Muhsin el-Emîn, *A'yânü's-Şia* (Beyrût: Dârü't-Ta'ârifi li'l-Metbû'ât, 1983), 8/214.

40 Şerîf Murtazâ, *Tenzihu'l-enbiyâ*, 15-208.

ismet inancı konusunda böyle bir icmardan bahsedilmesinin mümkün olmadığını göstermektedir. Nitekim özellikle Kummî'nin bazen de Ayyâşî'nin ismet inancına aykırı birtakım rivayetleri aktardıkları ve daha sonra bazı Şîi müfessirlerin de bu rivayetleri naklettikleri bilinmektedir. Hz. Adem'in cennetten atılma nedeni hakkında aktarılan rivayet bu türden bir rivayettir.⁴¹ Ayyâşî'nin Ca'fer es-Sâdik'a (ö. 148/765) dayandırdığı bir rivayete göre Allah mîsâk⁴² gününde Hz. Âdem'den Hz. Peygamber ile ailesine hasetle bakmamasını istedi ancak Hz. Adem cennete girdiğinde onları temsili olarak gördü ve onlara haset duydu. Velayeti inkâr ettiği ve haset meyvesinden yediği için cennetten atıldı.⁴³ Aynı rivayeti daha sonra Bahrânî ve Meclisî de aktarmıştır.⁴⁴ Tûsî ise Hz. Havvâ'nın Hz. Âdem'i sarhoş ettikten sonra ağaçtan yedirdiği yönünde bir rivayet aktarmış ve bunun mümkün olduğunu söylemiştir.⁴⁵ Hâlbuki Hz. Âdem'in cennetten atılma nedeni Bakara 2/35. âyetinde açık bir şekilde belirtilmiştir.⁴⁶ Sarhoşluk ise aklın baştan gitmesidir ve bu durum peygamberler hakkında düşünülemez. Hz. Âdem'in sarhoş olduktan sonra günah işlemesi veya kıskançlık nedeniyle günaha düşmesi peygamberlerin mâsumiyetine açıkça aykırıdır. Şerîf Murtazâ, Allah tarafından Hz. Âdem'e yöneltilen meyve yememe emrinin farz bir emir olmadığını, bu nedenle Hz. Âdem'in günahkâr olmadığını, tövbeyi de affolunmak için değil sevap kazanmak için yaptığını ve yine Kur'ân'da Hz. Âdem hakkında kullanılan (isyan etti) sözcüğünün de mecazi anlamda olduğunu söylemiştir. Murtazâ ayrıca peygamberlerin cezalandırılmaya müstahak olmasının mümkün olmadığını ve cennetten atılma sebeplerinin ceza değil nimetin alınması olduğunu söylemiştir.⁴⁷ Görüldüğü üzere bu konuda bazı Şîi müfessirler tarafından aktarılan rivayetler, Şîa'nın ismet inancına aykırıdır. Şîa'daki ismet inancına göre peygamberlerin Allah'ın emrine itaatsizlik göstermesi veya günaha girmeleri söz konusu değildir. Ayrıca Hz. Âdem'in cennetten indirilme nedeni olarak aktarılan rivayet Şîa'ya özgüdür.

İsmet inancıyla çelişen bir diğer rivayet ise Hz. Âdem ile Hz. Havvâ'nın şirke düştüğüne dairdir. Bu rivayete göre şeytan onlara Abdulharis ismini verdikleri takdirde çocuklarının ölmeyeceğini söylemiş ve onlar da öyle yapmıştır.⁴⁸ Şîi müfessirlerce aktarılan bu rivayet peygamberlerin ismetine açık bir şekilde aykırıdır. Nitekim aynı sebeple birçok Şîi müfessir bu rivayeti eleştirmişlerdir. Bazı Şîi müfessirlerin bunu aktarıp ardından eleştirirken de ihtiyatla yaklaştığı, bazılarının ise buna şiddetle karşı çıktığı görülmektedir.⁴⁹ Âyetlerin siyak ve sibakı da şirke düşenlerden maksadın Hz. Âdem ile Hz. Havvâ'nın olmadığını

41 Hz. Âdem'in Peygamberliğine hâle getirdiği düşünülen rivayetler genellikle onun cennetten atılma nedeni, Hz. Âdem ile Hz. Havvâ'nın çocuk konusunda şirke düşmüş oldukları ve Hz. Âdem'in oğluna ağıtlar yakarak şiirler inşad ettiği gibi konular etrafında dönmektedir.

42 Sözlükte sözleşme anlamına gelen bu kelime ıstılahta ant ile pekiştirilen sözleşme anlamındadır. Kur'ân'da ise peygamberlerin ümmetleriyle birlikte Allah ile yaptıkları sözleşme anlamında kullanılmaktadır. Âl-i İmrân 3/81; Ahzâb 33/7; Nisâ 4/154 (bkz. Cevherî, *es-Sihâh*, 1123; İsfahânî, *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân*, 853.)

43 Ayyâşî, *et-Tefsîrû'l-Ayyâşî*, 1991, 1: 59-60; 2: 13.

44 Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî b. Maksûd Alî el-Meclisî, *Bihâru'l-envâr el-câmi'etu li ahbâri eimmeti'l-athâr*, 1. Bs (Beyrût: Dâru İhyâi't-Tûrâsi'l-Arabî, 1978), 11: 186; Bahrânî, *el-Burhân*, 1: 194.

45 Tûsî, *et-Tibyân*, 1: 162.

46 "Biz: Ey Âdem! Sen ve eşin (Havva) beraberce cennete yerleşin; orada kolaylıkla istediğiniz zaman her yerde cennet nimetlerinden yeyin; sadece şu ağaca yaklaşmayın. Eğer bu ağaçtan yerseniz her ikiniz de kendine kötülük eden zalimlerden olursunuz, dedik. Şeytan onların ayaklarını kaydırıp haddi tecavüz ettirdi ve içinde buldukları (cennetten) onları çıkardı. Bunun üzerine: Bir kısmınız diğerine düşman olarak ininiz, sizin için yeryüzünde barınak ve belli bir zamana dek yaşamak vardır, dedik."

47 Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 25-31.

48 Kummî'nin A'râf sûresinin "Sizi bir tek candan (Âdem'den) yaratan, ondan da yanında huzur bulsun diye eşini (Havva'yı) yaratan O'dur. Eşi ile (birleşince) eşi hafif bir yük yüklendi (hamile kaldı). Onu bir müddet taşıdı. Hamileliği ağırlaşınca, Rableri Allah'a: And olsun bize kusursuz bir çocuk verirsen muhakkak şükredenlerden olacağız, diye dua ettiler." 7/189-190 şeklindeki âyetlerinin tefsirinde Ebû Ca'fer'den aktardığı bir rivayete göre Hz. Havvâ hamile iken İblîs yanına gelir ve şayet çocukta benim de payım olursa ve ona Abdülharis (Haris, şeytanın o günkü isim veya lakabı) adıyla isimlendirme niyetinde bulunursan sağlıklı bir erkek çocuğun olur. Böyle bir şeye niyetlenmezsen doğan çocuğun altıncı günün sonunda öleceğini söyler. Hz. Havvâ ile Hz. Âdem İblîs'in söylediğini yapmayınca çocukları ölür. İkinci hamilelikte İblîs yine gelir ve çocuğa Abdülharis ismini vermeye niyet etmezlerse çocuklarının hayvan suretinde doğacağını söyler. Hz. Âdem ve Hz. Havvâ bu sefer ona uyup çocuğa bu ismi verirler. Ayyâşî'nin Ebû Ca'fer'den naklettiği rivayette ise Hz. Âdem ile Hz. Havvâ'nın işlediği günahın ibadet değil itaat şirki olduğu söylenmiştir. Bk. Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1967, 1/21-253; Ebû'n-Nadr Muhammed b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ayyâşî, *et-Tefsîrû'l-Ayyâşî* (Beyrût: Muessesetu'l-A'lamî, li'l-Metbû'e, 1991), 2/46.

49 Mesela Şerîf Murtazâ, ilgili âyetin te'vîl edilmesi gerektiğini ve bu konuda aktarılan rivayetlerin de sahih senetli olsa bile te'vîl edilmesi veya reddedilmesi gerektiğini söylemiştir. Tûsî, peygamberlerin isyankâr olarak niteleneceğini, bu nedenle rivayetin te'vîl edilmesi gerektiğini söylemiştir. Tabersî de rivayetin dinin kesin ilkelerine aykırı olduğunu ve rivayetin sahih

göstermektedir. Ayrıca kimi Şîi müfessirlerin sırf Ehl-i beyt imamlarından geldiği için bu rivayeti aktarıp Hz. Âdem'in bu eyleminin bir itaat şirki sayılabileceğini söylemeleri de kendi inançları açısından büyük bir çelişkidir.⁵⁰ Mamafih Kummî tefsirinin muhakkiki Seyyid Tayyib el-Musevî ilginç bir şekilde rivayeti kabul etmekle kalmamış İsrâ 17/64⁵¹ âyetiyle İblîs'e çocuklarda ortaklık payının verildiğini söyleyebilmiştir.⁵² Şîi tefsirlerde aktarılan ve ismete aykırı olan bu türden rivayetler peygamberlerin mânevî miraslarına ve onlara inanların itikadlarına zarar vermektedir. Böylesi rivayetlerin Şîa'nın ismet konusunda takındığı katı tutuma aykırı olmasına rağmen aktarılmış olması oldukça düşündürücüdür. Bu da rivayetlerin sırf Şîi geleneğe uygun olması veya imamlara nisbet edilmiş olması nedeniyle nakledilmiş olabileceği ihtimalini güçlendirmektedir. Hâlbuki Allah Hz. Âdem'i ilk peygamber olarak yaratmış, onu kendisine halife kılmış, meleklerin ona secde etmesini emretmiş⁵³ ve onu seçkin ve diğer varlıklara üstün kıldığını söylemiştir.⁵⁴ Böyle bir peygamberin Allah'a şirk koşmasının ve oğluna şeytanın kulu anlamında bir isim vermesinin Şîa'daki ismet inancına aykırı olduğu ortadadır.

Şîi tefsirlerde ismete aykırı olarak nakledilen rivayetlerden biri de Kummî'nin Hz. İdrîs hakkında aktardığı rivayettir. Rivayette Allah'ın bir meleğe kızdığı, kanatlarını kopararak onu cezalandırdığı,⁵⁵ Hz. İdrîs'in meleğin affı için dua ettiği ve ölümden korktuğu için bu melekten yardım dilediği söylenmiştir.⁵⁶ Benzer ifadeler rivayet ağırlıklı tefsirlerden olan Meclisî ve Bahrânî'nin tefsirlerinde de geçmektedir.⁵⁷ Meleklerin günah işlemesi ve bu nedenle Allah tarafından cezalandırılması ismet inancına aykırıdır. Zira melekler Allah tarafından yaratılan mâsum varlıklardır. Allah onlar hakkında birçok âyet indirmiş ve onları övmüştür.⁵⁸ Mezkûr rivayette Hz. İdrîs'in ölüm meleğinden korktuğu ve bu yüzden göğe çıkmak istediği söylenmiş ki bu da bir peygambere yakıştırılabilecek bir davranış değildir. Zira peygamberler Allah'ın seçilmiş cesur kullarıdır. Onların öncelikli görevi insanları Allah'a ve ahiret gününe inanmaya davet etmektir. Dolayısıyla onların ölüm meleğinden korkmaları düşünülemez. Bunun içindir ki bazı Şîi müfessirler ilgili rivayeti ismete aykırı bulmuş ve eleştirmişlerdir.⁵⁹ Mitolojik öğeler barındıran bu rivayet meleklerin ismet sıfatına aykırı olduğu gibi İslâm'daki sahih melek inancına da hâlel getirmektedir.

kabul edilmesi durumunda ise bunun isimsel bir şirk kabul edilebileceğini söylemiştir. Akabinde şirkten maksadın itaat şirki olduğu yönündeki rivayeti Ehl-i beyt imamlarından aktarmıştır. Ebü'l-Futûh er-Râzî ise ilgili rivayetin muhalifleri tarafından aktarıldığını ve rivayetin bu haliyle Allah'ın peygamberi ve eşi hakkında söylenmiş bir iftiradan ibaret olduğunu söylemiştir. Meclisî, Kummî'nin bu rivayeti takiyye amacıyla naklettiğini söylemiştir. Tabâtabâî rivayetin mevzu olduğunu ve Şîi rivayetlerin arasına sokulduğunu söylemiştir. Murtaşâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 31-37; Tûsî, *et-Tibyân*, 5/55; Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 4/303; Ebü'l-Futûh Râzî Hüseyin b. Ali, *Ravdu'l-cinân ve rûhu'l-cenân* (Meşhed: Astâni Kuds-ı Razavî, 1987), 9/38; Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 11/250; Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *el-Mizân fî tefsîri'l-Kurân*, 2. Bs (Beyrût: Muessetü'l-A'lemî, 1970), 8/375-377.

50 Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 4/303.

51 "Mallarında ve çocuklarında onlara ortak ol."

52 Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1967, 1/21-253.

53 Bakara 2/30-34.

54 Âl-i İmrân 3/33; Sad 38/47.

55 Bu tür rivayetler peygamberlerin ismetine gölge düşürdükleri gibi aynı zamanda Allah'ın tenzhi yönüne hâlel getirmektedir. Zira rivayette geçen "kızgınlık" beşerî bir duygudur. Oysa Allah her türlü beşerî nitelikten münezzehtir. Allah'ın münezzehe olduğu beşerî niteliklerin detayı ve temellendirilmesi için bk. Ruhullah Öz, *Ruhullah Öz, Fahreddîn e-Râzî'nin Perspektifinden Antropomorfizm ve Tenzih* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2020), 326-393.

56 Kummî, Meryem, 19/57-58. âyetlerin tefsiri mahiyetinde Hz. İdrîs'in göğe çıkarılmasıyla ilgili Ca'fer es-Sâdık'tan naklettiği rivayet özetle şöyledir: Allah bir meleğe kızmış ve kanatlarını kopararak onu bir adaya atmıştır. Melek Hz. İdrîs'e gelerek Allah'tan kanatlarının iade edilmesini dilemesini istemiştir. Hz. İdrîs de dua etmiş ve kanatları iade edilmiştir. Melek bunun üzerine Hz. İdrîs'e isteğini sormuş Hz. İdrîs de göğe çıkmak istediğini çünkü ölümden çok korktuğunu ve ölüm meleğini görmek istediğini söylemiştir. Melek Hz. İdrîs'i göğe çıkarınca ölüm meleği orada onun ruhunu almıştır. Ali b. İbrâhîm b. Hâşim el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 3. Bs (Kum: Dâru'l-Kitâp, 1967), 2/51-52.

57 Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 11/277; Bahrânî, *el-Burhân*, 3/722.

58 Bk. A'râf 7/206; Nahl 16/49-50; Enbiyâ 21/27-28.

59 Ebü'l-Futûh er-Râzî bu konudaki rivayetleri Ka'bu'l-Ahbâr'ile Vehb b. Münebbih'e (ö. 114/732) dayandırmıştır. Kummî tefsirinde aktarılan rivayetin bir benzeri İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/923) tarafından Kâ'bu'l-Ahbâr'a (ö. 32/652-53 [?]) dayandırılmıştır. Bu da imamlara isnad edilen bu rivayetin menşeiini göstermektedir. Tabâtabâî de Kummî'den nakilde bulunmuş, rivayetin hem zayıf hem de meleklerin mâsumiyetine aykırı olduğunu ve bir muhakkikin rahatlıkla bunların Ehl-i kitap'tan geldiğini anlayacağını belirtmiştir. Bk. Râzî, *Ravdu'l-cinân ve rûhu'l-cenân*, 13/94-96; Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kurân* (Muessetu'r-Risâle, 2002), 9/126; Tabâtabâî, *el-Mizân fî tefsîri'l-Kurân*, 14/126.

Bazı Şîî rivayet tefsirlerinde geçen ve ismete aykırı olan bir diğer rivayet ise Hz. Nûh ile şeytanın ağaçta ortaklığı ile ilgilidir. Ayyâşî'nin aktardığı⁶⁰ bu rivayete göre Hz. Nûh her şeyden çiftler çiftler alırken iki çeşit üzüm ağacı almış ve tufandan sonra dikmek istemiştir. Ancak İblîs buna mâni olmuş ve en sonunda her ikisi belli bir kısmının Hz. Nûh ve takipçilerine, belli bir kısmının da İblîs ve takipçilerine verilmesinde anlaşmışlardır.⁶¹ Meclisî ile Bahrânî de aynı rivayeti eleştirmeden nakletmişlerdir.⁶² Ayyâşî'nin Ca'fer es-Sâdık'a dayandırdığı diğer bir rivayete göre ise Hz. Nûh yaptığı gemiye köpek ile domuzu almış, ancak veled-i zinayı -kendi çocuğunu- almamıştır. Yani Ca'fer es-Sâdık bu çocuğun Hz. Nuh'tan olmadığını, Hz. Nûh'un bu çocuğun kendisinden olmadığını bilmediği için ona 'Yavrucuğum!' ⁶³ diye hitap ettiğini söylemiştir.⁶⁴ Meclisî ve Bahrânî de aynı rivayeti eleştirmeden aktarmışlardır.⁶⁵

Ayyâşî tefsirinde geçen ilk rivayette açık bir şekilde Hz. Nûh'un şeytan ile anlaşarak üzümden oluşan içkiye onay verdiği anlaşılmaktadır. Hz. Nûh'un buna onay vermesi ise içki nedeniyle oluşacak bütün günahlara da onay vermesi anlamına gelir ki tüm peygamberler böyle bir şeyden münezzehtir. Hz. Nûh ile oğlu hakkında aktarılan ikinci rivayette bir peygamber eşinin bu türden bir ithamla anılması ise hem eşine hem de Hz. Nûh'a büyük bir saygısızlıktır. Hz. Ali'nin peygamberlik makamı konusundaki titiz tavrı ortada iken müfessirlerin Hz. Nûh'un eşi hakkında böyle bir rivayet aktarmaları büyük bir cüretkarlıktır. Nitekim Hz. Ali'nin Hz. Dâvûd ile Uriya hakkındaki tavrı oldukça nettir. O, bu konuda şöyle demiştir: "Hz. Dâvûd'un günaha düştüğünü iddia eden birisi huzura getirilse ona biri iftira diğeri peygamberlik makamı için iki had (ceza) uygularım demiştir."⁶⁶ Şîa'da tenzih anlayışına aykırı olan bu rivayetin Ehl-i kitap âlimlerinden alındığını ve imamlar vasıtasıyla da Şîî tefsirlere girdiğini düşünmekteyiz. Nitekim bazı Şîî müfessirler de bu rivayeti Kur'an-ı Kerîm'e aykırı görmüş ve eleştirmişlerdir.⁶⁷

Şîa'daki ismet inancına aykırı olan bir başka rivayet ise Hz. İbrâhim'in başlangıçta semâvî cisimleri ilah edindiğine dair rivayettir. Bu rivayete göre Ca'fer es-Sâdık, Hz. İbrâhim'in, rabbini ararken düştüğü durumun şirk olmadığını söylemiştir.⁶⁸ Hz. İbrâhim'in diğer varlıkları ilah olarak algılaması ile ilgili rivayetler, En'âm sûresi 6/75-79. âyetlerinin tefsirinde aktarılmıştır. Enbiyâ 21/51-52 ve 60. âyetlerinin zahirinden anlaşılacağı üzere Hz. İbrâhim'e rüşünün küçükken verildiği, putlara savaş açtığı ve kavmiyle mücadeleye giriştiği belirtilmektedir. İmâmiyye Şîasının ismet konusundaki inancı ortada iken bazı Şîî müfessirlerin Hz. İbrâhim gibi bir peygamberi küçükken en büyük günah olan şirke bulaşmış olabileceğini benimsemiş olmaları dikkat çekicidir. Hz. İbrâhim'in bu sözleri söylerken küçük olduğu varsayılrsa

60 Ayyâşî, Nahl 16/67. âyetinin tefsirinde ilgili rivayeti Ca'fer es-Sâdık'tan aktarmıştır.

61 Ayyâşî, *et-Tefsîrû'l-Ayyâşî*, 1991, 2/284.

62 Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 63/489; Bahrânî, *el-Burhân*, 3/434.

63 Hûd 11/42.

64 Ayyâşî, *et-Tefsîrû'l-Ayyâşî*, 1991, 2/158.

65 Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 11/337; Bahrânî, *el-Burhân*, 3/112.

66 Tûsî, *et-Tibyân*, 8/554-555.

67 Tûsî bu konudaki rivayetlerin peygamberliğin şanına zarar verdiğini söylemiştir. Ebü'l-Fütûh er-Râzî ve Tabersî de bazı rivayetler aktarmış ve bunların zayıf ve Kur'an'a aykırı olduğunu söylemişlerdir. Ehl-i sünnet kaynaklarında geçen bir rivayete göre de "Hiçbir peygamberin hanımı zina etmemiştir." denilmektedir. Tabâtabâî böyle bir şeyin Kur'an'ın zahirinden çıkarılamayacağını ve Kur'anî anlatımın peygamberleri bu tür şeylerden tenzih ettiğini ifade etmiştir. Tûsî, *et-Tibyân*, 5/483, 486, 494; Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 5/220; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'Azîm* (Beyrût: Muessesetu Reyân, 2014), 2/1160; Tabâtabâî, *el-Mizân fî tefsîri'l-Kurân*, 10/234.

68 Kummî, En'âm sûresinin 6/75-79. âyetlerinin tefsirinde Ca'fer es-Sâdık'a dayandırdığı bir rivayette özetle şöyle denilmektedir: Hz. İbrâhim mağaradan çıkınca sırasıyla Zühre yıldızı, Ay ve Güneş'e bunlar benim rabbim demiş sonra Allah ona melekûtu göstermiştir. Ancak Ca'fer es-Sâdık'a Hz. İbrâhim'in "*Güneşi doğarken görünce de, Rabbim budur, zira bu daha büyük, dedi.*" şeklindeki sözünün şirk olup olmadığı soruldu. O da: 'Hayır! Bu ifadeler Hz. İbrâhim hakkında şirk sayılmaz. Çünkü o, rabbini arıyordu. Ancak bugün bu söz söyleyen kişi için şirktir.' demiştir. Kummî'nin aktardığı rivayeti diğer müfessirler de aktarmışlardır. Tûsî olayın vuku bulma şekli ile ilgili dört ihtimal nakletmiş ancak aralarında bir tercihte bulunmamış ve Hz. İbrâhim'in buluş çağında mağaradan çıkmış olabileceğini ve öncesinde gökyüzüne itibar nazarıyla bakmamış olabileceğini söylemiştir. Tabersî de bu ihtimalleri aktarmış ve akabinde Hz. İbrâhim ile ilgili rivayeti tarihçi ve tefsircilerin aktardığını belirterek diyerek nakletmiş ancak hiçbir eleştiriye tabi tutmamıştır. Kummî, *Tefsîrû'l-Kummî*, 1967, 1/206-208; Ayyâşî, *et-Tefsîrû'l-Ayyâşî*, 1991, 2/394-395; Tûsî, *et-Tibyân*, 4/177, 183; Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 4/73; Mollâ Muhsin Muhammed b. Şâh Murtazâ b. Şâh Mahmûd el-Kâşânî, *es-Sâfi* (Tahrân: Mektebetu es-Sadr, 1995), 2/135; Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 11/77; Bahrânî, *el-Burhân*, 2/437.

da En'âm sûresinde olayın başlarında yer alan 6/75.⁶⁹ âyeti ile olayın sonlarında yer alan 6/83.⁷⁰ âyetinde geçtiği üzere, şirk addedilebilecek ifadeleri davasını destelemek amacıyla kullandığını göstermektedir. Nitekim Şîi müfessirlerin aksine Şerif el-Murtazâ, Hz. İbrâhim'in iman konusunda hiçbir şüpheye düşmediğini ve konuyla ilgili rivayetin Kur'ân-ı Kerîm'e aykırı olduğunu söylemiştir.⁷¹ Ebü'l-Futûh er-Râzî de aynı görüşü savunmuştur.⁷²

Şîi müfessirler tarafından aktarılan ve Şîa'daki ismet inancına aykırı olan bir diğer rivayet ise Hz. İbrâhim'in eve dönerken merkebinin heybesini kum ile doldurup eşine heybedekinin olduğunu söylemesiyle ilgili rivayettir.⁷³ Hz. İbrâhim'in hanımını yanıltmaya çalışması bir peygambere yakışacak türden bir davranış değildir. Bu nedenle ilgili rivayet diğer bazı Şîi müfessirlerce de hoş karşılanmamıştır. Nitekim Tûsî ile Tabersî bu rivayeti kîle (قيل) lafzıyla nakletmişlerdir.⁷⁴ Ehl-i sünnet âlimleri ise bu rivayeti Ehl-i kitâba dayandırmışlardır.⁷⁵ Ehl-i sünnet âlimlerince rivayetin Ehl-i kitâba dayandırılması rivayetin kaynağını ortaya koyması açısından önemlidir. Muhtemelen rivayetin imamlara dayandırılmış olması Şîi müfessirlerce eleştirilmesine engel olmuştur.

Şîi anlayışa göre ismet inancına aykırı kabul edilebilecek bir diğer rivayet de Hz. Ya'kûb hakkındadır. Ayyâşî'nin Muhammed el-Bâkır'dan aktardığına göre Hz. Ya'kûb, Mısır kralının yanında başına gelen bazı musibetler hakkında yakınmış ve Allah bu yüzden onu ve ailesini cezalandırmıştır.⁷⁶ Aynı rivayeti başka Şîi müfessirler de nakletmiştir.⁷⁷ Ayyâşî'nin Ali b. Hasan'dan aktardığı diğer bir rivayete göre ise Hz. Ya'kûb'un ailesi, kapılarına gelen bir fakiri duymazdan geldikleri için imtihan edilmişlerdir.⁷⁸ Görüldüğü üzere rivayetlerde açıkça Hz. Ya'kûb ve ailesinin cezalandırıldığı belirtilmiştir. Oysaki Kur'ân-ı Kerîm'de halis kulların peygamber olarak seçildiği söylenmektedir.⁷⁹ Onların bilerek Allah'ın emrine uymamaları ve rızasına aykırı hareket etmeleri mümkün değildir. Nitekim Şerîf el-Murtazâ Allah'ın kendi peygamberini bir eyleminden dolayı cezalandırmayacağını söylemiştir.⁸⁰ Hz. Ya'kûb'un insan olması hasebiyle dünyevî sebeplere tevessül etmesi fitrata oldukça uygundur. Zira Râzî'nin de dediği gibi dünya sebepler diyarıdır ve gerçek tevekkül de ancak bunlara başvurduktan sonra olabilmektedir.⁸¹

Şîi tefsirlerde geçen ve ismet inancına aykırı olan bir başka rivayetler zinciri de Hz. Yûsuf'un zinaya meyletmesini konu alan rivayetlerdir. Bu rivayetler değil peygamberlik makamında bulunan Hz. Yûsuf⁸² hakkında normal bir insan hakkında bile hoş karşılanamayak içeriklere sahiptir.⁸³ Diğer birçok konuda olduğu gibi

69 “Böylece biz, kesin iman edenlerden olması için İbrahim'e göklerin ve yerin melekûtunu gösteriyorduk.”

70 “İşte kavmine karşı İbrâhim'e verdiğimiz delillerimiz. Biz dilediğimiz kimsenin derecelerini yükseltiriz...”

71 Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 42-46.

72 Râzî, *Ravdu'l-cinân ve rûhu'l-cenân*, 7/348-352.

73 Kummî'nin Nisâ sûresi 4/125. âyetini tefsir ederken Ca'fer es-Sâdık'a isnad ettiği bir rivayete göre Hz. İbrâhim, seferden eve dönerken ailesi boş döndüğünü düşünmesin diye hayvanın heybesini kum doldurup hayvanına yükleyip öyle eve dönmüş ve hemen uyumuş, ailesi heybeye bakınca içinin unla dolu olduğunu görmüştür. Aynı rivayeti biraz farkla diğer bazı Şîi müfessirler de aktarmışlardır. Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1967, 1/153; Ayyâşî, *et-Tefsîrû'l-Ayyâşî*, 1991, 1/303; Râzî, *Ravdu'l-cinân ve rûhu'l-cenân*, 4/4; Kâşânî, *es-Sâfî*, 1/504; Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 12/6; Bahrânî, *el-Burhân*, 2/177.

74 Tûsî, *et-Tibyân*, 3/340; Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 3/167.

75 İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1/627; Muhammed İzzet b. Abdilhâdî b. Dervîş Derveze, “Tefsir Kaynaklarındaki İsrâîliyât Üzerine”, *Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, trc. Hüseyin Zamur 10/1 (2018): 515-523.

76 Ayyâşî, *et-Tefsîrû'l-Ayyâşî*, 1991, 2/2020-2203.

77 Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 12/313; Bahrânî, *el-Burhân*, 3/196; Kâşânî, *es-Sâfî*, 3/42.

78 Ayyâşî, *et-Tefsîrû'l-Ayyâşî*, 1991, 2/178.

79 Bk. En'âm 6/124; Sâd 38/46, 47.

80 Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 100-107.

81 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahrüddîn er-Râzî, *İsmetu'l-enbiyâ* (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988), 82.

82 “Andolsun ki, kadın ona meyletti. Eğer Rabbinin işaret ve ikazını görmeseydi o da kadına meyletmişti.” (Yûsuf 12/24.)

83 Nitekim Ayyâşî'nin Ca'fer es-Sâdık'tan aktardığı rivayete göre Hz. Yûsuf, zina etmek amacıyla elbiselerini çıkarırken babası Ya'kûb'un parmağını ısırır bir şekilde silüetini görmüş ve kendisine ‘Ey Yûsuf!’ diye seslendiğini işitmiştir. Hz. Yûsuf bunun üzerine sıçrayıp zinadan vazgeçmiştir. Ayyâşî'nin yine Ca'fer es-Sâdık'tan aktardığı başka bir rivayete göre ikisi zina etmeye niyet ettiklerinde Züleyha'nın “Putumun üzerini örtene kadar böyle bekle!” demesi üzerine Hz. Yûsuf, Allah'ın kendisini gördüğünü hatırlayarak kaçmaya başlamıştır. Bu rivayetlerin değişik varyantları diğer bazı Şîi müfessirler tarafından da aktarılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1967, 1/342-343; Ayyâşî, *et-Tefsîrû'l-Ayyâşî*, 1991, 2/14-185; Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 12/300-301; Bahrânî, *el-Burhân*, 3/165-168.

burada aktarılan rivayetler de incelendiğinde bunların açık bir şekilde peygamberlerin mâsumiyetine aykırı olduğu görülecektir. Zira bu rivayetleri inceleyen Şîî müfessir ve âlimler de aktarılanların Kur'ân-ı Kerîm'e aykırı olduğunu ve bunların ancak takıyye ile izah edilebileceğini söylemişlerdir.⁸⁴ Şîî muhakkik âlimlerin burada ismet inancına göre hareket ettiği görülmektedir. Çünkü Kur'ân'da iffet konusunda övgüyle bahsedilen⁸⁵ Hz. Yûsuf'un soyunduktan ve bazı işaretler gördükten sonra zinadan vazgeçmesi Hz. Yûsuf için bir fazilet sayılmaz. Zira bir Arap bedevî bile böyle bir işaret sonrasında zina yapmaktan vaz geçecektir.⁸⁶ Rivayetlerin birbirine aykırı hususlar içermesi ve senetlerindeki bazı kişilerin sika görülmemesi⁸⁷ bir yana konu hakkındaki diğer âyetler de ilgili ayetin Ayyâşî, Kummî, Meclisî ve Bahrânî'nin aktardığı rivayetlerde geçen olay örgüsüyle açıklanamayacağını göstermektedir. Çünkü Hz. Yûsuf hakkındaki âyetler bir araya getirildiğinde bu tür rivayetlerin doğru olmadığı açık bir şekilde görülmektedir.⁸⁸

Hz. Yûsuf hakkında aktarılan rivayetlerden biri de kendisinden peygamberliğin alınması ve hapiste kalmasının sebebi olarak zikredilen olayla ilgilidir.⁸⁹ Âyette⁹⁰ onun hapiste kalma nedeni apaçık iken meseleyi Allah'ın kızgınlığına bağlamak yanlış bir tutumdur. Şerîf el-Murtazâ, bir peygamberin tevekkül ile birlikte diğer tüm vesilelere başvurması gerektiğini ve Allah Teâlâ tarafından bununla emrolunmuş olduğunu söylemiştir.⁹¹ Âyetlerde açık bir şekilde peygamberlerin Allah'ın halis kulları arasından seçildiği belirtilmektedir.⁹² Onların bilerek Allah'ın emrine ve rızasına aykırı davranışları mümkün değildir. Değişik versiyonlarıyla aktarılan rivayetin kimi Sünnî eserlerde Ehl-i kitap âlimlerine dayandırılması rivayetin kaynağını ortaya koymaktadır.⁹³ Nitekim Ebü'l-Futûh er-Râzî de rivayetteki itâbın Hz. Yûsuf'un terk-i evla bir eylemde bulunmasına ve hapiste kalmasını da Allah'ın hikmetine bağlamıştır.⁹⁴

Şîî tefsirlerde ismet inancına aykırı bir başka rivayet de bir taşın Hz. Mûsâ'nın elbisesini kaçırmaması ve Hz. Mûsâ'nın taşın ardından koşarken insanlar arasında çıplak olarak geçmesi hakkındadır.⁹⁵ Normal

84 Zira Ayyâşî tefsirinin musahhihi el-Mehallâtî, bu tür rivayetlerin takıyye ile izah edilebileceğini söylemiş ve Feyz-i Kâşânî'nin (ö. 1090/1679) bu konudaki şiddetli tenkitlerini aktarmıştır. Şerîf el-Murtazâ ise konuyla alakalı sayfalarca açıklama yapmış ve âyette geç (هَمْ) “meyletti” kelimesinden maksadın akla düşen şey olduğunu söylemiştir. Murtazâ, âyetin zahirin Hz. Yûsuf'un zinaya meylettigi gibi bir şeye delalet etmediğini ve böyle bir şey olsaydı bile ismet ilkesi gereğince âyetin te'vil edilmesi gerektiğini söylemiştir. Ayrıca Hz. Yûsuf'un iç giysisini bile çıkarmaya çalıştığını söyleyenleri cahillikle nitelemiş ve ilgili rivayetin Kur'ân-ı Kerîm'deki diğer âyetler ile çeliştiğini söylemiştir. Âyetteki (البرهان) kelimesinin ise Hz. Yûsuf'a verilen ilim anlamında olduğunu söylemiştir. Ebü'l-Futûh er-Râzî, rivayetlere değindikten sonra Kur'an, haber ve aklın böyle bir eylemden peygamberleri münezzehtir kıldığını söylemiştir. Hz. Yûsuf'a isnad edilen meyilden maksadın Züleyha'ya engel olmak olduğunu savunmuştur Ayyâşî, *et-Tefsîrû'l-Ayyâşî*, 1991, 2/184-185; Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 82-92; Râzî, *Ravdu'l-cinân ve rûhu'l-cenân*, 11/47-48.

85 Bk. Yûsuf 12/3.

86 Muhammed b. Muhammed Ebû Şehbe, *el-İsrâilîyât ve'l-mevdû'ât fi kütübi't-tefsîr* (Kahire: Mektebetu's-Sunne, 2005), 215.

87 Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyin) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Hulâsetu'l-ekvâl fi ma'rifeti'r-ricâl*, 2. Bs (Kum: Neşru'l-Fukâhe, 2011), 400.

88 Bk. Yûsuf 12/26, 33, 32, 30. Ayrıca bk. Yûsuf 12/24, 28, 29, 27; Hicr 14/39.

89 Ayyâşî'nin Yûsuf sûresinin 12/42. âyetinin tefsirinde Ca'fer es-Sâdık'tan aktardığı rivayete göre Hz. Yûsuf, kendisiyle beraber hapisaneyeye giren genc: “Efendine benden bahset.” dediği için Allah onu hapiste birkaç yıl kalmakla cezalandırır. Hz. Yûsuf günlerce bunun için ağlar. Öyle ki hapisanedekiler onun ağlamasından rahatsız olular ve gün aşırı ağlayabilmesinde anlaşılırlar. Benzer bir rivayet Kummî tefsirinde de geçmektedir. Kummî'nin Ebü'l-Hasan'dan aktardığına göre Hz. Yûsuf, babası yanına gelince ayağa kalkmadığı için kendisinden peygamberlik alınmış ve Levîoğullarına verilmiştir. Ayyâşî, *et-Tefsîrû'l-Ayyâşî*, 1991, 2/187-188; Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1967, 1/344-345, 357.

90 Yûsuf 12/42.

91 Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 95.

92 En'âm 6/124; Sâd 38/46, 47.

93 Ebü Muhammed Muhyissünne el-Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzil* (Beyrût: Dârü'l-Fikr, 2002), 2/168.

94 Râzî, *Ravdu'l-cinân ve rûhu'l-cenân*, 11/81-82.

95 Kummî tefsirinde Ca'fer es-Sâdık'a dayandırılan bir rivayete göre insanlar, Hz. Mûsâ'nın erkekliği hakkında ileri geri konuşurlar. Hz. Mûsâ birgün nehirde yıkanmak için elbiselerini bir taşın üzerine bırakıp nehre girer. Allah da Hz. Mûsâ'da bir ayıbın olmadığını göstermek için o nehirden çıplak bir şekilde çıktıktan sonra taşı elbiseleriyle birlikte uzaklaştırır. Hz. Mûsâ da halkından bazı kişilerin arasından çıplak geçmek zorunda kalır. Böylece onun hakkında söylenenlerin yalan olduğu ortaya çıkar. Aynı rivayeti Bahrânî ve Kâşânî de aktarmışlardır. Meclisî ise bu rivayeti aktarmış ve rivayetin sahih mesabesinde olduğunu, olayın peygamberin ayıplardan teberrî edilmesi için gerçekleştiğini ve rivayetin peygamberi ayıplamadığını söylemiştir. Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1967, 2/197; Kâşânî, *es-Sâfî*, 4/205; Bahrânî, *el-Burhân*, 4/497; Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 13/8-10.

bir insanın bile çıplak görülmesi kaçınılmaz bir şekilde toplum içinde alay konusu olmasına bir nedendir. Allah'ın böyle bir yöntemle onu bir iftiradan beri kılması ilâhî hikmete uygun değildir. Nitekim Şerîf el-Murtazâ, bu rivayetin sahih olmadığını ve Allah'ın kendi peygamberinin mahrem yerlerini göstererek onu rezil etmesinin mümkün olmadığını söylemiştir. Zira Allah'ın başka yöntemlerle de onu bu ithamdan kurtarabileceğini ve peygamberlere saygısı olan birinin böyle bir iftirada bulanamayacağını söylemiştir.⁹⁶ Ebü'l-Futûh er-Râzî de Allah'ın peygamberinin bir ayıbını örtmek için onun daha büyük bir ayıbını göstermeyeceğini söylemiştir.⁹⁷ Şîî gelenekte imamdan gelen rivayetlerin metin yönünden tenkit edilmemesi rivayetlerin sahih kabul edilmesini ve temel kaynaklara girmesini kolaylaştırmıştır. Aktardığımız bu rivayet söylediğimizin doğruluğunu teyit eden en bariz örneklerdendir.

Hız Mûsâ hakkında aktarılan bir diğer rivayet ise Ya'kûb neslinin bir alameti olarak kızdıklarında omuzlarından bir kılın kan fişkirtmasıdır.⁹⁸ Şîî tefsirlerde geçen bu rivayeti Kur'ân-ı Kerîm ve sahih hadislerle ilişkilendirmek mümkün değildir. Rivayet, peygamberlerin bedenî kusurlara sahip olduğu hakkında bilgiler vermekle birlikte mitolojik unsurlar da barındırmaktadır. İsrâiloğulları hakkında aktarılan bu rivayetin Ehl-i kitap âlimleri kanalıyla Şîâ kültürüne geçtiğini düşünmekteyiz. Rivayetin imamlara dayandırılması, Şîî müfessirlerce eleştirilmesine mâni olmuş ve tefsirlere geçmesine neden olmuştur.

Şîî tefsirlerde kendisine yakışmayan bilgiler aktarılanların bir peygamber de Hz. Eyyûb'dur. Rivayetlere göre şeytan Hz. Eyyûb'u hasta etmiş, bu nedenle vücuduna kurtlar girmiş ve insanlar kötü kokusundan dolayı onu çöplüğe atmışlardır. Hz. Eyyûb bu nedenle Allah ile mücadeleye girdiğinden Allah onun ağzını toprak ile doldurmuştur.⁹⁹ Bu rivayetler açık bir şekilde peygamberlerin mâsumiyetine aykırıdır ve peygamberlik makamını zedelemektedir. Hâlbuki Allah'ın Kur'ân-ı Kerîm'de "O güzel bir kuldu." diye¹⁰⁰ övdüğü birini kendisine karşı gelmesi nedeniyle ağzını toprakla doldurması mümkün değildir. Nitekim bazı Şîî müfessirler bu rivayetleri eleştirmiş, rivayetlerin peygamberlerin mâsumiyetine aykırı olduğunu ve bu rivayetlerin Ehl-i kitap âlimleri tarafından İslâmî kültüre sokulduğunu söylemiştir.¹⁰¹

Hakkında ismet inancına aykırı rivayetlerin aktarıldığı peygamberlerden biri de Hz. Dâvûd'dur. Nitekim Kummî tefsirinde Hz. Dâvûd'un bir kadına âşık olduğu, onu elde etmek için kocasını öldürdüğü ve Allah tarafından itâba uğradığı yönünde bir rivayet aktarılmıştır.¹⁰² Allah'ın Kur'ân'da üstünlüklerini övdüğü

96 Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 140.

97 Râzî, *Ravdu'l-cinân ve rûhu'l-cenân*, 16/24-26.

98 Kummî tefsirinde Yûsuf 12/77. âyeti ile Kasas 28/76-82. âyetlerinin tefsiri bağlamında; Ayyâşî tefsirinde ise Yûsuf 12/80. âyetinin tefsirinde Ca'fer es-Sâdık'a dayandırılan rivayetlere göre Hz. Ya'kûb neslinden biri kızdığı anda omuzlarından bazı kıllar çıkar ve kan fişkirtirdi. Ebü'l-Futûh er-Râzî de Kummî tefsirinde geçen rivayetin bir benzerini nakletmiştir. Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1967, 1/349; 2/144-146; Ayyâşî, *et-Tefsîru'l-Ayyâşî*, 1991, 2/197-199.

99 Kummî'nin Sâd sûresinin 38/41. âyetinin tefsirinde aktardığı bir rivayete göre Ca'fer es-Sâdık özetle şöyle demiştir: Allah İblîs'in Hz. Eyyûb'un malına, evlatlarına ve bedenine musallat olmasına izin vermiş; İblîs de onun malına çocuklarına ve en sonunda da bedenine musallat olmuş ve bedenine üfleyerek tüm bedenini yaralar içinde bırakmış; yaralar da kurtçuklar ile dolmuş ve kötü kokusundan dolayı insanlar onu köyün dışındaki çöplüğe atmışlardır. Öyle bir duruma düşmüş ki hayvanlar bile ondan uzaklaşıyor, karısı ise dilenip ona yemek alıyormuş. Hatta bir defasında eşi yemek bulamadığı için kendi saçından bir kısmını satmak zorunda kalmıştır. Ayrıca rivayete göre Hz. Eyyûb, Allah ile mücadeleye girişmiştir. Hak Teâlâ da onu bu yüzden kınamış ve ağzını toprak ile doldurmuştur. Aynı rivayeti Bahrânî de aktarmıştır. Kâşânî ise rivayetleri değerlendirirken aslı bedeninin kokmadığını ve kurtlanmadığını, kokuşan ve kurtlananın kabuk kısmı olduğunu söylemiştir. Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1967, 2/239-243; Kâşânî, *es-Sâfî*, 4/304-305; Bahrânî, *el-Burhân*, 4/660-661.

100 Sâd 38/44.

101 Kummî tefsirinin muhakkiki el-Musevî ve Meclisî, rivayeti takıyye ile izah etmeye çalışmışlardır. Onlar İmâmiyye inancına göre peygamberlerin bu tür şeylerden beri olduğunu söylemişlerdir. Tûsî de peygamberlerin tiksindirici türden sıfatlar taşıyamayacağını ancak malî ve ehli ile sınılanabileceğini söylemiştir. Ebü'l-Futûh er-Râzî ise Hz. Eyyûb ile ilgili aktarılan rivayetlerin peygamberlere reva görülemeyeceğini, bu rivayetlerin Allah'ın sünnetine uygun olmadığını söylemiş ve bu tür rivayetlerin Ehl-i kitap alimleri tarafından İslâmî kültüre sokulduğunu söylemiştir. Şerîf el-Murtazâ, müfessirlerin Hz. Eyyûb hakkında birçok iftira naklettiklerini, peygamberlerin tiksinti uyandıracak şekilde hastalanmadığını ve Allah'ın kendi peygamberini cezalandırmadığını söyledikten sonra Allah'ın kendi peygamberlerine şeytanı musallat etmeyeceğini bilmeyenlerin ilmîne itibar edilemeyeceğini ve bu nedenle aktardıkları diğer rivayetlere de itimat edilmemesi gerektiğini söylemiştir. Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1967, 2/240; Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 100-107; Tûsî, *et-Tibyân*, 8/277-278; Râzî, *Ravdu'l-cinân ve rûhu'l-cenân*, 13/259-260; Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 12/349.

102 Kummî'nin Sâd 38/22. âyetinin tefsirinde Ca'fer es-Sâdık'a isnat ettiği bir rivayete göre Hz. Dâvûd çok güzel bir kuş görmüş, kuşun peşinden giderken duvara çıkınca da Uriya'nın eşinin avluda yıkandığını görmüş ve ona âşık olmuştur. Bu kadını

peygamberlerinden¹⁰³ birinin kendisine tabi olan birinin karısına âşık olup onu öldürttüğünü ve Allah'ın böyle birini peygamber olarak seçtiğini söylemek doğru kabul edilebilir mi? Bu rivayetin kabul edilmesi mümkün değildir. Nitekim Kummî dışındaki Şîî müfessirler Hz. Dâvûd ve Uriya'nın eşi hakkında aktarılan rivayeti sert bir şekilde eleştirmiş, bu rivayetin akla ve Şîî inancına aykırı olduğunu söylemiş ve Kummî tefsirinde geçen rivayeti takıyye ile izah etmeye çalışmışlardır.¹⁰⁴ Hz. Ali'nin Hz. Dâvûd hakkında yalan uyduranlarla ilgili sert ifadesi¹⁰⁵ Şîî müfessirlerin Hz. Dâvûd aleyhindeki rivayetleri aktarmalarına engel olduğu söylenilebilir. Kummî'nin Hz. Dâvûd hakkında aktardığı ve Tevrat'taki anlatıma uygun olan¹⁰⁶ bu rivayetin Ehl-i kitap âlimlerinden alındığını düşünmekteyiz.¹⁰⁷ Aynı şekilde Ayyâşî tefsirinde Ca'fer es-Sâdık'a isnad edilen ve Hz. Dâvûd'un güya işlediği günah yüzünden günlerce hatta aylarca ağladığı yönündeki rivayetin¹⁰⁸ de ismete aykırı olduğunu ve İsrâîlî bir rivayet olduğunu düşünmekteyiz. Zira peygamberler günah işlemekten mâsum olduklarından günahları yüzünden ağlamaları da söz konusu değildir.¹⁰⁹

Şîî tefsirlerde hakkında ismet inancına aykırı rivayetlerin aktarıldığı bir diğer peygamber Hz. Süleyman'dır.¹¹⁰ Kummî'nin, Ca'fer es-Sâdık'a dayandırarak aktardığı bir rivayete göre Hz. Süleyman atları kesince, Allah ondan saltanatını almış ve şeytan onun yüzüğünü ele geçirerek yerine geçmiştir.¹¹¹ Kummî tefsirinde geçen ve Bahrânî tarafından da aktarılan rivayetin ismet sıfatına aykırı olduğu ortadadır. Zira Kur'ân-ı Kerîm'de şeytanın Allah'ın ihlaslı kullarına musallat olamayacağı açık bir şekilde belirtilmiştir.¹¹² Bu nedenle Şîî âlimler bu rivayetin ismete aykırı olduğunu ve rivayetin takıyye amacıyla nakledildiğini söylemişlerdir.¹¹³ Ebü'l-Futûh er-Râzî'nin bu rivayeti Vehb b. Münebbih'e (ö. 114/732) dayandırmış olması

almak için Uriya'yı tabutun önüne koyup öldürtmüştür. Zira İsrâîloğullarının geleneğine göre savaşlarda içerisinde atalarının kutsal eşyaları bulunan tabut savaşan askerlerin önüne konur ve tabutun önünde savaşan askerler ya ölür ya da savaşı kazanırlardı. Bk. Tûsî, *et-Tibyân*, 8/554. Rivayete göre Uriya öldürüldükten sonra âyette sözü edilen melekler ona gelmiştir. Akabinde Hz. Dâvûd affedilmek için Uriya'nın mezarına gitmiş, Allah Uriya'yı diriltmiş ve Allah'ın kendisine cenneti vadetmesi karşılığında Hz. Dâvûd'u affetmiştir. Ardından Hz. Dâvûd onun eşiyle evlenmiş ve o kadından Süleyman doğmuştur. Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1967, 2/229-234.

103 Hac 22/75; Duhân 44/32.

104 Tûsî ve Tabersî, Hz. Dâvûd'dun Uriya'yı öldürtüp eşiyle evlendiği yönünde hikayeleri nakledenlerin cahil ve peygamberlerin makamlarına ehemmiyet göstermeyen kimseler olduğunu söylemiştir. Zira bu davranışın adalet ilkesine aykırı olduğunu ve peygamberlerin adalet sıfatına aykırı hareket edemeyeceğini ve söylemesi bile hoş olmayan böyle bir davranışta bulunamayacaklarını ifade etmişlerdir. Akabinde Hz. Ali'nin Hz. Dâvûd hakkındaki sözlerini nakletmişlerdir. Tabersî de Sâd 38/25. âyetini Hz. Dâvûd'un ihmalkârlığıyla izah ettikten sonra bu görüşün peygamberlerin mâsumiyetine inanan İmâmîyye'nin görüşü olduğunu söylemiştir. Şerîf el-Murtazâ ise Hz. Dâvûd hakkında böyle bir rivayet aktarmanın caiz olmadığını söylemiştir. Ebü'l-Futûh er-Râzî, de akıl ve şeriatın böyle bir rivayete cevaz vermediğini ve bunun iğrenç ve tiksindirici olduğunu söylemiştir. Musevî ile Meclisî Kummî tefsirinde geçen rivayetin takıyye ile izah edilmesi gerektiğini söylemiş, Kâşânî ise Muhammed el-Bâkır'ın rivayeti ile bu rivayeti eleştirmiştir. Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 42-48; Tûsî, *et-Tibyân*, 8/554-555; Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 8/269-270; Râzî, *Ravdu'l-cinân ve rûhu'l-cenân*, 16/263; Kâşânî, *es-Sâfi*, 4/296-297; Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 14/23; Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1967, 2/233 bir numaralı dipnot.

105 Tûsî, *et-Tibyân*, 8/554-555.

106 Çünkü Tevrat'ta Hz. Dâvûd nefesine düşkün bir kral olarak tasvir edilmektedir. Bk. 2. Samuel, 11/2-5; II. Samuel, 12/1-11.

107 Sıradan bir insana bile yakışmayan bu rivayeti Allah'ın Kur'ân'da birkaç yerde övdüğü Hz. Dâvûd'a yakıştırmak ve hadiseyi insanileştirmeye çalışmak doğru değildir. Ayrıca âyette iki davalı suretinde ("Korkma! Biz, iki davacı grubuz. Birimiz diğerine haksızlık etmiştir. Aramızda adaletle hükmet. Zulmetme ve bizi hak yola ilet.") (Sâd 38/22.) diyerek Hz. Dâvûd'a gelenlerin iki melek oldukları ve mecazen de olsa yalan söylemiş olmaları ise meleklerin mâsumiyetin aykırıdır.

108 Ayyâşî, *et-Tefsîru'l-Ayyâşî*, 1991, 2/188-189.

109 Ayyâşî tefsirinde geçen bir başka rivayette Hz. Yûsuf, hapisteki gence "efendinin yanında beni an" dediği için Allah tarafından cezalandırılmış ve hapiste ağlamaya başlamıştır. Onun ağlamasıyla balıklar dahi ağlamıştır. Ancak hapistekiler hergün ağlamasından rahatsız olunca birgün arayla ağlaması üzerine anlaşılar. Başka bir rivayette ise hiç kimsenin Hz. Adem, Hz. Yûsuf ve Hz. Dâvûd kadar ağlamadığı aktarılmıştır. Ayyâşî, *Tefsîr*, 2/188-189.

110 Bu rivayetler, şeytanın Hz. Süleyman'ın yerine geçmesi, onun kendi oğlunu Azrail'den saklamaya çalışması ve atlarının boyun ve ayaklarını kesmesi gibi konular etrafında dönmektedir. Şîî müfessirler özellikle Sâd sûresinde onun hükümdarlığı dönemi hakkında birçok rivayet nakletmişlerdir.

111 Rivayete göre Hz. Süleyman bu yüzük sayesinde herkese hükmedebiliyorlardı. Yine rivayete göre Hz. Süleyman'ın yerine geçen şeytan onun yerine hükmetmiş hatta onun cariyeleri ve eşleriyle yatmış ve bu durum 40 gün devam etmiştir. Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1967, 2/236-238; Bahrânî, *el-Burhân*, 4/606.

112 "...ve onların hepsini mutlaka azdıracam! Ancak onlardan ihlâslı kulların müstesna.", "Şüphesiz kullarım üzerinde senin bir hakimiyetin yoktur..." Hicr 15/40, 42.

113 Mesela Şerîf el-Murtazâ, yüzük ile ilgili rivayetin cahiller tarafından aktarıldığını, peygamberliğin yüzükle olmaya-

rivayetin Ehl-i kitap kaynaklı olduğunu gösterir. Ancak rivayetin imamlara dayandırılmış olması onun bazı Şîi müfessirler tarafından da aktarılmasına neden olmuştur.

Hz. Süleyman hakkında aktarılan ve bir peygamberin konumuna yakışmayan bir rivayet de onun kendi oğlunu Azrail'den saklamaya çalışmasıyla ilgili rivayettir. Rivayet Kummî tefsirinde geçmektedir.¹¹⁴ Tûsî ise benzer bir rivayeti (قیل) kîle lafzıyla aktarmıştır.¹¹⁵ Hz. Süleyman'ın oğlunu ölümden kaçırmaya çalışarak Allah'ın kaderine karşı çıkmaya çalıştığı hakkındaki rivayet onun Kur'ân-ı Kerîm'deki sıfatlarına aykırıdır.¹¹⁶ Hz. Süleyman, bu tür bühtanlardan münezzehtir. Tabâtabâî, Hz. Süleyman hakkında çocuğunu bulutlara bırakması gibi birçok uydurma rivayetin aktarıldığını ve peygamberlerin bu tür şeylerden tenzih edilmesi gerektiğini söylemiştir.¹¹⁷

Yine Kummî tefsirinde geçen ve ravisi belirtilmeyen başka bir rivayete göre Hz. Süleyman kendisine namazı unuttuğu için atların boyun ve ayaklarını kestirmiştir.¹¹⁸ Şîi müfessirler Kummî tefsirinde geçen bu rivayeti eleştirmiş, böyle bir eylemin zulüm olduğunu ve Hz. Süleyman'ın böyle bir şeyden münezzehe olduğunu söylemişlerdir.¹¹⁹ Kuşkusuz Hz. Süleyman hakkında böyle bir hadisenin kabul edilmeyişinde Hz. Ali'den bu hadisenin doğru olmadığı ve Hz. Süleyman'ın böyle bir zulüm işlemeyeceğine yönelik aktarılan rivayet etkili olmuştur.¹²⁰ Şîa'da peygamberler mâsum kabul ediliyorken Hz. Süleyman'ın bir günahtan dolayı cezalandırıldığını veya imtihan edildiğini söylemek mümkün müdür? Bu tür nakiller Kur'ân'ın anlatımına uygun olmadığı gibi peygamberlerlik makamına da zarar vermektedir.

Şîi tefsirlerde aktarılan ve ismete aykırı olan rivayetlerden bazıları da Hârût ile Mârût hakkında nakledilmiştir. Mesela Kummî tefsirinde Muhammed el-Bâkır'dan aktarılan rivayete göre bu iki varlık Allah'ın kendilerini imtihan amacıyla gökyüzünden indirdiği iki melektir ve bunlar yeryüzüne indikten sonra şirk, içki ve adam öldürme gibi bazı eylemlerde bulunmuş ve azaba çarptırılmışlardır.¹²¹ Hârût ve Mârût ile ilgili anlatımların meleklerin mâsumiyetine aykırı olduğu açıktır.¹²² Her ne kadar Kummî, Ayyâşî ve Ebü'l-Futûh er-Râzî bu tür rivayetleri tefsirlerine almış olsalar da mutedil Şîi müfessirler bunlara şiddetle karşı çıkmış, bu rivayetlerin ismete aykırı olduğunu ve rivayetlerin takıyye amacıyla zikredilmiş olabileceğini söyle-

çağını, Allah'ın cinnî bir varlığın peygamber sıfatına girmesine ve diğer iftiralara asla izin vermeyeceğini söylemiştir. Tûsî, bu konuda aktarılan rivayetleri zikrettikten sonra hak yolunda olanların Allah ile peygamberini böyle şeylerden tenzih ettiklerini kaydetmiştir. Zira Allah seçmiş olduğu birinden peygamberliğini almayacağı gibi şeytanın onun şekline girmesine de izin vermeyeceğini söylemiştir. Benzer sözleri Tabersî de nakletmiştir. Ebü'l-Futûh er-Râzî ise ilgili rivayetin Vehb b. Münebbih'ten aktarıldığını ve Allah ile peygamberi hakkında böyle düşünenlerin imanından şüphe edilmesi gerektiğini söylemiştir. Meclisî de bu rivayetin Ehl-i sünnet rivayetlerine yakın olduğunu ve rivayetin Şîi alimlerce farklı şekilde yorumlandığını söylemiştir. Diğer birçok konuda olduğu gibi Musevî, burada da rivayeti takıyye ile izah etmeye çalışmıştır. Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1967, 2/238; Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 151-152; Tûsî, *et-Tibyân*, 8/562; Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 8/275; Râzî, *Ravdu'l-cinân ve rûhu'l-cenân*, 16/276-278; Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 14/101.

114 Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1967, 2/236.

115 Tûsî, *et-Tibyân*, 8/563.

116 Sâd 38/30, 40.

117 Sünnî alimlerden Âlûsî, Şîa tarafından Ca'fer es-Sâdik'a, Ehl-i sünnet tarafından ise Ebû Hüreyre'ye isnad edilen rivayetin peygamberlerin mâsumiyetine aykırı olduğunu ve ancak bu konuda şüphesi olanların bu tür rivayetleri aktarabileceklerini söylemiştir. Tabâtabâî, *el-Mîzân fî tefsîri'l-Kurân*, 17/207; Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseyinî el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî, fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-seb'il'm-mesânî* (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2014), 12/190.

118 Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1967, 2/234-235.

119 Şerîf Murtazâ, âyetin böyle bir şeye delalet etmediğini, Hz. Süleyman'ın onları kurban etmiş olabileceğini veya boyunlarını okşamış yahut yıkamış olabileceğini söylemiştir. Keza bir âyet ile Hz. Süleyman'ı öven Allah'ın bunun hemen sonrasındaki bir âyet ile onu yermeyeceğini belirtmiştir. Tûsî de konuyla ilgili rivayetleri aktarmış ancak bir tercihte bulunmamıştır. Tabersî ise Tûsî'ye uyarak atları kurban etmiş olabileceğini söyledikten sonra Hz. Ali'den şöyle bir rivayet aktarmıştır: Allah güneşi geri almış ve Hz. Süleyman namazı vaktinde kılmıştır. Hz. Süleyman atların boyunlarını vurmak gibi bir zulümden de beridir. Zira peygamberler günahlardan mâsumdurlar. Tabâtabâî de Hz. Süleyman'ın mâsum varlıkları cezalandırmak gibi bir eylemden beri olduğunu ve onun böyle bir şey yapmış olması en hafifinden kıymetli malların itlafı sayılacağını söylemiştir. Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 149-151; Tûsî, *et-Tibyân*, 8/561; Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 8/273-274; Tabâtabâî, *el-Mîzân fî tefsîri'l-Kurân*, 17/2004.

120 Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 8/273-274.

121 Ayyâşî ve Ebü'l-Futûh er-Râzî de Kummî tefsirindekine benzer bir rivayet zikretmiştir. Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1967, 1/55-58; Ayyâşî, *et-Tefsîrü'l-Ayyâşî*, 1991, 1: 1/71-74; 2/226; Râzî, *Ravdu'l-cinân ve rûhu'l-cenân*, 2/81-83.

122 Meleklerin faziletleri hakkında Bk. A'râf 7/206; Nahl 16/49-50; Enbiyâ 21/27-28; Bakara 2/33.

mişlerdir.¹²³ Modern dönem Şîî müelliflerinden Muhammed Hadi Ma'rifî bu iki melek ile ilgili aktarılan rivayetlerin Ehl-i kitaptan alındığını söylemiştir.¹²⁴ Muhtemelen Ehl-i kitap âlimlerinden alınan rivayetler, imamlar tarafından aktarılınca veya imamlara isnad edilince Şîî müfessirler bunların aktarılmasında bir sakınca görmemişlerdir.

Şîî müfessirler, diğer birçok peygamber hakkında ismete aykırı rivayetler aktarmışken âyetlerin zahirinden Hz. Muhammed'in azarlanmış olduğuna işaret eden âyetleri titizlikle ismete uygun bir şekilde yorumladıkları görülmektedir. Örneğin İslâm kaynaklarında Hac 22/52. âyetinin tefsirinde¹²⁵ Garânîk hadisesi olarak aktarılan¹²⁶ rivayeti kabul etmemiş ve bu rivayeti şiddetli bir şekilde eleştirmişlerdir. Kummî, âyetin tefsiri mahiyetinde nakledilen rivayetin Ehl-i sünnet tarafından aktarıldığını ve kendi taraftarları tarafından rivayet edilenin ise çok farklı olduğunu söylemiştir.¹²⁷ Şerîf Murtazâ, bu konuda aktarılanlara itibar edilmesinin gerektiğini, âyetlerin Hz. Cebrâil vasıtasıyla indirildiğini ve Hz. Peygamber'in bilerek veya sehven böyle bir cümleyi ağzına alamayacağını delilleriyle ispatlamaya ve âyeti ismete uygun yollarla açıklamaya çalışmıştır.¹²⁸ Tabersî, rivayet sahih bile olsa, âyetlere ilave edilen lafızların oradaki müşrikler tarafından Hz. Peygamber'in okumalarına dahil edildiği ve bu kişilerin şeytanın vesvesesiyle bunu yaptığı için de bu eylemin Allah tarafından şeytana izafe edildiğini söylemiştir.¹²⁹ Şîî müfessirler yine Enfâl sûresinin 8/67. âyetinin tefsirinde¹³⁰ Hz. Peygamber'e itâb olarak anlaşılan âyeti de Hz. Peygamber'e değil diğer sahabeye yorumlayarak Hz. Peygamber'i itâba uğramaktan tenzih etmeye çalışmışlardır.¹³¹

Şîî müfessirler Ahzâb sûresinin 33/37. âyetini¹³² tefsir ederken de genellikle Hz. Peygamber'i tenzih etmeye çalışmışlardır. Sadece Kummî bu hususta Şîa'daki ismet inancına aykırı bir rivayet aktarmıştır. Rivayete göre Hz. Peygamber bir gün Hz. Zeyd'in evine gitmiş ve Hz. Zeyneb'i evin ortasında uygunsuz bir şekilde görmüş ve Hz. Zeyneb onun çok hoşuna gitmiştir. Bunun üzerine Hz. Zeyneb durumu Hz. Zeyd'e bildirmiştir. Hz. Zeyd eşinin de rızasını alarak Hz. Peygamber'in yanına gitmiş ve "İstiyorsan eşimi boşayayım ve sen onunla evlen." demiştir. Hz. Peygamber de: "Hayır! Öyle bir şey yapma!" de-

123 Hasan b. Ali Askerî, *et-Tefsîru'l-mensûb ile'l-İmâm Hasan el-Askerî* (Mektebetu's-Sadûk, t.y.), 2/321, 666; Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 167-169; Tûsî, *et-Tibyân*, 1/357-376, 384; Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 1/142; Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 56/316-320.

124 Muhammed Hâdî Ma'rifî, *et-Tefsîr ve'l-mufessîrûn fi sevbihi'l-keşîb* (Meşhed: el-Câmi'etu'r-Ravdiyye li'l-'Ulûmi'l-İslâmî, 2011), 2: 2/647.

125 "(Ey Muhammed!) Biz, senden önce hiçbir resûl ve nebî göndermedik ki, o, bir temennide bulunduğu, şeytan onun dileğine ille de (beşerî arzular) katmaya kalkışmasın. Ne var ki Allah, şeytanın katacağı şeyi iptal eder. Sonra Allah, kendi âyetlerini (lafız ve mana bakımından) sağlam olarak yerleştirir."

126 Bu konuda Ehl-i sünnet âlimlerinden üç görüş nakledilmiştir. Bazı önemli Sünnî âlimlerin bu hadiseyi doğru kabul ettiği veya en azından bir aslının olduğunu kabul ettiği görülmektedir. Aktarıldığına göre Hz. Peygamber, "Lat ve Uzza'yı ve diğer üçüncüsü Menat'ı gördünüz mü?" (Necm 53/19-20.) âyetlerini okuduktan sonra şeytan buraya "Onlar şefaati umulan yüce turnalardır" cümlesini yerleştirmiştir. Bunu duyan müşrikler de Hz. Peygamber'in kendi putlarının şefaati kabul ettiğini düşünmüş ve Müslümanlarla secde etmiştir. Bu hadiseden sonra Hz. Peygamber'in çok üzülmesi üzerine Allah Hac sûresindeki ilgili âyeti indirmiştir. Âyetin nüzul sebebi olarak aktarılan bu rivayet Şîî âlimler tarafından şiddetle reddedilmiştir. Garânîk hadisesi ve konuyla ilgili Sünnî âlimlerin görüşleri için bk. İsmail Cerrahoğlu, "Garânîk", *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996), 13/361-366; Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1967, 2/85-86.

127 Kummî'nin aktardığı rivayete göre Hz. Muhammed bir yemeğe çağrılmış ve şeytana Hz. Muhammed'in kalbine Hz. Ebu Bekr ile Hz. Ömer'in yanına olmasını dilemeyi yerleştirmiştir. Sonra Allah bunu nesh edip onun kalbine yanında Hz. Ali ve Hz. Fatıma'nın da olmasını dilemeyi yerleştirmiştir. Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1967, 2/85-86.

128 Şerîf Murtazâ, ilgili âyeti iki şekilde yorumlamıştır: 1- "Senden önce gönderdiğimiz her resûl ve nebî kendisine gönderileni kavmine okuduğunda kavmi (şeytanın vesvesesi ile) onu tahrif ederdi." 2- "Senden önce gönderdiğimiz her resûl ve nebî bir şey temenni ettiğinde ve şeytan onun isteğine bir şey katmak istediğinde Allah şeytanın sözlerini nesheder ve bunların batıl olduğunu peygamberine bildirirdi." Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 169-171.

129 Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 7/144.

130 "Yeryüzünde ağır basıncaya (küfrün belini kırıncaya) kadar, hiçbir peygambere esirleri bulunması yaraşmaz..."

131 Kummî ve Tûsî'nin aktardıklarına göre Hz. Peygamber esirlerin öldürülmesini istemiş ancak sahabe fide almak istemişler ve bundan dolayı günahkâr olmuşlardır. İlgili rivayetleri Tabersî de aktarmış ve âyetin Hz. Peygamber'e hitap etmediğini söylemiştir. Aynı şekilde Tabâbâi de âyetin muhatabının Müslümanlar olduğunu ve itâbın da onlara yönelik olduğunu zira Hz. Peygamber'in bu şeye rıza gösterdiğine dair herhangi bir rivayetin olmadığını söylemiştir. Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1967, 1/270; Tûsî, *et-Tibyân*, 5/158; Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 4/858-860; Tabâtabâi, *el-Mizân fi tefsîri'l-Kurân*, 9/134-136.

132 "(Resûlüm!) Hani Allah'ın nimet verdiği, senin de kendisine iyilik ettiğin kimseye: Eşini yanında tut, Allah'tan kork! diyardun. Allah'ın açığa vuracağı şeyi, insanlardan çekinerek içinde gizliyordun. Oysa asıl korkmana lâyık olan Allah'tır..."

miş ve bunun üzerine âyet inmiştir.¹³³ Kummî tarafından aktarılan rivayet ismet inancıyla birlikte Hz. Peygamber'in ahlakına da aykırıdır. Hz. Peygamber'in çocukluğundan beri sürekli gördüğü ve bizzat Hz. Zeyd ile evlendirdiği kıza çok daha sonra birden âşık olması tabii gerçekliğe de aykırıdır. Nitekim Şîi müfessirler de bu âyeti ismete uygun tefsir etmiş ve Hz. Peygamber'in Hz. Zeyneb'e âşık olup bunu gizlemiş olduğu yönündeki rivayeti reddetmişlerdir.¹³⁴

Hız. Peygamber'e itâb olarak anlaşılabilir Tahrîm 66/1¹³⁵ âyeti Şîi tefsirlerde ismete uygun tefsir edilmiştir. Bazı müfessirler âyeti yorumlarken Resûl-i Ekrem'in helal olan bir şeyi kendisine yasakladığını, bazılarının da âyetin başkaları hakkında indiğini söylemiştir.¹³⁶ Şîi müfessirler, Hz. Peygamber hakkında nazil olduğu belirtilen Abese 80/1-4. âyetlerini¹³⁷ de onun dışındaki bazı kimselere hamletmiş ve ilgili yerde zikredilen sıfatların Hz. Peygamber hakkında olmadığını ileri sürmüşlerdir.¹³⁸

Şîi müfessirler itâb âyetlerinde olduğu gibi, Hz. Peygamber'in günah işlemiş olabileceğine işaret eden âyetleri açıklarken de onun ismetine aykırı rivayetleri aktarmamış ve âyetleri ismete uygun yorumlamışlardır. Nitekim bazıları onun günah işlediğinden değil evla olanı terk ettiğinden dolayı Tevbe 10/43. âyetindeki itâba¹³⁹ maruz kaldığını söylerken¹⁴⁰ bazıları da âyetin dolaylı bir anlatımla tüm Müslümanlara hitap ettiğini dile getirmişlerdir.¹⁴¹ Yanı sıra onlar, Zümer 39/65. âyetinin¹⁴² tefsirinde hitâbın Hz. Peygamber'e olduğunu ancak kastedilenin ümmet olduğunu belirtmişlerdir.¹⁴³ Şîi müfessirler Fetih 48/2 âyetini¹⁴⁴ tefsir ederken de Hz. Peygamber'in günah işlemediğini ve âyette kastedilenin kendi ümmetinin/şîasının günahları olduğunu

133 Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1967, 2/172-173.

134 Zira Tûsî ve Tabersî, Hz. Peygamber'in gizlediği şeyin Hz. Zeyd boşandıktan sonra Hz. Peygamber'in Zeyneb ile evleneceği olduğunu söylemişlerdir. Bahrânî'nin Ali er-Rıza'dan aktardığı rivayete göre Hz. Peygambere bu kadının kendisinin eşi olacağı bildirilmiş ancak o, bunu gizleyerek Hz. Zeyd'e eşini boşama dediği için âyet inmiştir. Rivayette Hz. Peygamber'in Hz. Zeyneb'e âşık olması ve bunu gizlemesi gibi bir şeyden mâsum olduğu söylenmiştir. Tabâtabâî de konuyla ilgili açıklama yapmış ve Hz. Peygamber'in Zeyneb'e âşık olmadığını ve âyetin zahirinden Hz. Peygamber'in isteği dışında evlendirildiğinin anlaşılacağını söylemiştir. Zira Hz. Peygamber'in evli birinin eşine âşık olmasının ilâhî terbiyeye uygun olmadığını ve İslam'da bunu meşru kılabacak bir şeyin de olmadığını söylemiştir. Tûsî, *et-Tibyân*, 8/344; Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 8/565; Bahrânî, *el-Burhân*, 4/471-473; Tabâtabâî, *el-Mizân fi tefsîri'l-Kurân*, 16/323.

135 “Ey Peygamber! Eşlerinin rızasını gözeterek Allah'ın sana helâl kıldığı şeyi niçin kendine haram ediyorsun? Allah çok bağışlayan, çok esirgeyendir.”

136 Kummî'nin bu bağlamda aktardığı rivayete göre Hz. Peygamber, Hz. Hafsa'nın (ö. 45/665 [?]) gününde onun odasında hizmetçisi Mariye (ö. 16/637) ile birlikte olur ve Hz. Hafsa bunu görür. Hz. Peygamber de kimseye söylememesi durumunda ona gizli bir bilgi vereceğini söyler. O da kabul eder. Hz. Peygamber kendisinden sonra Hz. Ebu Bekr'in (ö. 13/634) sonra da Hz. Ömer'in (ö. 23/644) halife olacağını belirtir. Ancak Hz. Hafsa bunu önce Hz. Aişe'ye (ö. 58/678) sonra da Hz. Ömer'e aktarır. Bunun üzerine Hz. Ebu Bekir ile Hz. Ömer Hz. Peygamber'i zehirlemek isterler. Tûsî, Hz. Peygamber'in Mariye ile yatmama veya Hz. Zeyneb'in yanındaki şerbetten içme gibi bir şeyi Hz. Hafsa ile Hz. Aişe'ye gizlice söylediğini onların da bunu açığa vurduğunu söyler. Tabersî, Hz. Peygamber'in helal olan bir şeyi kendisine haram kıldığı için Allah tarafından uyarıldığını ve uyarılmanın Hz. Peygamber'in büyük veya küçük günah işlediğine dair olmadığını ifade eder. Tabâtabâî ise âyetdeki itâbın hakikatte Hz. Peygamber'in eşlerine yönelik olduğunu kaydetmiştir. Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1967, 2/375-376; Tûsî, *et-Tibyân*, 10/45-46; Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 10/473; Tabâtabâî, *el-Mizân fi tefsîri'l-Kurân*, 19/330.

137 “(Peygamber), âmânın kendisine gelmesinden ötürü yüzünü ekşitti ve çevirdi. (Resûlüm! onun halini) sana kim bildirdi! Belki o temizlenecek yahut öğüt alacak da o öğüt ona fayda verecek.”

138 Kummî ilgili âyetlerin Hz. Osman hakkında indiğini söylemiştir. Tûsî ve Tabersî, âyetin Ümeyye oğullarından birinin hakkında indiğini ve Hz. Peygamber'in böyle bir ahlaktan münezzehe olduğunu belirtmiştir. Kâşânî ise âyetlerin Hz. Osman hakkında indiğini ve Hz. Peygamber hakkında indiğini söyleyenlerin de münafıklar olduğunu söylemiştir. Tabâtabâî, Hz. Peygamber'in hakkında inen birçok âyeti delil göstererek ilgili âyetin Hz. Peygamber hakkında inmediğini vurgulamıştır. Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1967, 2/405; Tûsî, *et-Tibyân*, 10/268-269; Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 10/664; Kâşânî, *es-Sâfi*, 5/285; Tabâtabâî, *el-Mizân fi tefsîri'l-Kurân*, 20/203-204.

139 “Allah seni affetti. Fakat doğru söyleyenler sana iyice belli olup, sen yalancıları bilinceye kadar onlara niçin izin verdin?”

140 Tûsî, *et-Tibyân*, 5/227; Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 5/51-52.

141 Müfessirlerin peygamberlerin mâsumiyeti bağlamında Ali er-Rızâ'dan aktardıklarına göre bu âyet ifade ettiğimiz şekilde anlaşılmalıdır. Tabâtabâî de âyetin aynı anlama geldiğini ve âyet ile Hz. Peygamber'den çok yalan söyleyenlerin kastedildiğini söylemiştir. Bahrânî, *el-Burhân*, 2/788; Tabâtabâî, *el-Mizân fi tefsîri'l-Kurân*, 9/285.

142 “Andolsun (farzimuhal) Allah'a ortak koşarsan, işlerin mutlaka boşa gider ve hüsranda kalanlardan olursun!”

143 Müfessirler, bunu genellikle Ca'fer es-Sâdık'tan “Hz. Peygamber kızım sana söylüyorum gelinim sen anla ile gönderilmiştir.” şeklinde nakledilen sözüne dayandırmışlardır. Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1967, 2/251; Tûsî, *et-Tibyân*, 2/19; Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 6/642; Kâşânî, *es-Sâfi*, 4/328.

144 “Böylece Allah, senin geçmiş ve gelecek günahını bağışlar. Sana olan nimetini tamamlar ve seni doğru bir yola iletir.”

ifade etmişlerdir.¹⁴⁵ Aynı şekilde Duhâ 93/7. âyetini¹⁴⁶ de ismete uygun bir şekilde yorumlamaya çalışmışlardır. Nitekim Kummî, âyetin “Daha önce kıymetini bilmeyen bir kavmin arasında idin. Allah onları seninle hidayete erdirdi.” anlamına geldiğini belirtmiştir.¹⁴⁷ Tûsî ile Tabersî, ilgili âyet hakkında ismete aykırı olmayan rivayet ve görüşler nakletmiş ve âyeti bunlarla tefsir etmişlerdir.¹⁴⁸ Tabâtabâî ise âyetten maksadın “Daha önce risalet hidayetine sahip değildin.” şeklinde olduğunu beyan etmiştir.¹⁴⁹ Şîî müfessirler “*Belini bükken yükünü senden alıp atmadık mı?*”¹⁵⁰ âyeti¹⁵¹ ile “*Şaşırmış bulup da yol göstermedi mi?*”¹⁵² âyetini ismete uygun tefsir etmeye gayret etmiş ve bu konudaki titizliklerini ortaya koymuşlardır.¹⁵³

145 Kummî'nin Ca'fer es-Sâdık'tan aktardığı bir rivayette şöyle denilmektedir: “Hz. Peygamber ne günah işlemeye yeltenmiş ne de işlemiştir. Ancak Allah kendi şiasının günahlarını Hz. Peygamber'e yüklemiş ve onları affetmiştir.” Tûsî, ilgili âyetten maksadın ümmetinin günahları olduğunu söylemiştir. Tabersî de ilgili rivayetleri ve görüşleri bir araya getirmiştir. Bahrânî ise âyetten maksadın Mekkeli müşrikler indindeki günahlar olduğunu bildiren bir rivayet aktarmış, akabinde Hz. Peygamber'in günahlarından maksadın Hz. Ali şiasının günahları olduğu yönündeki rivayetleri nakletmiştir. Tabâtabâî, ilgili âyeti yorumlarken Şerîf Murtaşâ'nın “Yükten maksat Mekkeli müşriklerin günahlarıdır/amelleridir. Hz. Peygamber'in affedilmesinden maksat ise Müşriklerin Hz. Peygamber'e yönelik yaptıklarını ortadan kaldırılmasıdır.” şeklindeki görüşünü benimsemiştir. Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1967, 2/214; Tûsî, *et-Tibyân*, 9/314; Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 9/168; Bahrânî, *el-Burhân*, 5/583-586; Tabâtabâî, *el-Mizân fî tefsîri'l-Kurân*, 18/256.

146 “*Şaşırmış bulup da yol göstermedi mi?*”

147 Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1967, 2/427.

148 Tûsî, *et-Tibyân*, 369; Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 10/766.

149 Tabâtabâî, *el-Mizân fî tefsîri'l-Kurân*, 20/310.

150 İnşirah 94/2-3.

151 Kummî ve Kâşânî ilgili âyetten maksadın “*Senden savaşı yükünü indirmedim mi*” olduğunu söylemişlerdir. Tûsî, Tabersî ve Tabâtabâî ise âyetin “*sana yardım ederek, davayı yücelterek ve seni galip kılarak üzerine ağır gelen yükü/üzüntüyü üzerinden kaldırmadım mı*” anlamında olduğunu beyan etmişlerdir. Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1967, 2/428; Tûsî, *et-Tibyân*, 10/372; Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 10/770-771; Kâşânî, *es-Sâfi*, 5/343; Tabâtabâî, *el-Mizân fî tefsîri'l-Kurân*, 20/315.

152 Duhâ 93/7.

153 Kummî, âyeti “*Allah seni tanımayan bir kavmi sana inandırdı.*” şeklinde tefsir etmiştir. Şerîf Murtaşâ ise ayete şu yorumları getirmiştir: “*seni peygamberlik/şariat konusunda yolunu kaybetmiş bulup peygamber yapmadı mı? veya sana şariat göndermedi mi?*”, “*Seni geçinme konusunda sıkıntıda bulup sana yol göstermedi mi?*”, “*Sen nereye gideceğini bilmiyorken sana yol göstermedi mi?*” Ayetin tefsir bağlamında Tûsî beş görüş, Tabersî de yedi görüş nakletmiş, ancak herhangi bir tercihte bulunmamışlardır. Bununla birlikte naklettikleri görüşlerin hiçbirisinde Hz. Peygamber'in ismetine aykırı bir şey yoktur. Kâşânî, âyeti “*Senin kadrini bilmeyen bir kavmi sana inandırdı.*” şeklinde tefsir etmiştir. Tabâtabâî, âyeti “*Risalet hidayetine nail olmuştun.*” şeklinde yorumlamıştır. Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1967, 2/327; Murtaşâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 167-169; Tûsî, *et-Tibyân*, 10/369; Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 10/766-768; Kâşânî, *es-Sâfi*, 5/341; Tabâtabâî, *el-Mizân fî tefsîri'l-Kurân*, 20/310-311.

SONUÇ

İnsanların peygamberlere tabi olunmakla emrolunması, peygamberlerin sahibini küçük düşüren eylemlerden ve büyük günahlardan korunmuş olmalarını gerektirmektedir. Zira peygamberlerin kötü eylemlerde bulunması şahsiyetlerine ve konumlarına zarar verecek, kendilerine tabi olan veya olmak isteyen insanların kalplerine şüphe düşürecektir. Bir peygamberin sika ve emin olmaması ise davet ettiği inancı şüpheye sokacak, Allah'ın resul ile kitap göndermesinin ardındaki hikmet ortadan kalkacak ve etraflarındaki insanların dağılmasına neden olacaktır. Bu nedenle özellikle hadis, tefsir ve tarih kitaplarında peygamberler hakkında nakledilen rivayetler bu minvalde ele alınmalı ve tahlil edilmelidir. Şîî tefsirlerde peygamberlerin mâsumiyetine aykırı birçok rivayet aktarılmıştır. İsmet inancına aykırı olan rivayetlerin bizzat imamlara dayanırılması rivayetlerin metin tenkidine tabi tutulmasına mâni olmuş ve rivayetler sahih kabul edilebilmiştir. Şîa'da gelişen ismet inancıyla birlikte bu rivayetler, peygamberlerin şahsiyetlerine ve makamlarına zarar verdiği gerekçesiyle reddedilmiştir. Ancak yine de özellikle ilk dönem eserlerde ve rivayet tefsirlerinde bu minvalde birçok rivayet zikredilmiştir.

Şîa'nın ismet konusunda takındığı katı tutumun bu anlayışa aykırı kimi rivayetlerin tefsirlerde aktarılmasına mâni olduğu söylenebilir. Zira ismet inancına aykırı olarak aktarılan bazı rivayetler Şîî kaynaklarda genellikle kesin bir dille reddedilmiştir. Ancak buna rağmen ilk dönemden itibaren bazı rivayet tefsirlerinde bu tür rivayetler bolca nakledilmiştir. Bu tür tefsirlerde ismete aykırı olan bazı rivayetler modern dönem âlimlerince takıyye ile izah edilmeye çalışılmıştır. Kanaatimizce ilk dönem ravilerin ismet konusunda müsamahakâr davranmaları veya imamlarını ismet konusunda peygamberler ile eşdeğer görmeleri kendilerinden naklettikleri rivayetleri tenkit etmeden aktarmalarına neden olmuştur. Rivayet tefsirlerinde ismete aykırı bolca rivayetin aktarılması özellikle ilk dönemden itibaren Şîa'daki ismet inancının tüm Şîî müfessirlerce aynı şekilde benimsenmediğini göstermektedir. Ancak rivayet tefsirlerine nazaran dirayet tefsirlerinde ismet anlayışına aykırı rivayetlerin genellikle kabul edilmediği de gözden kaçmamaktadır. Ayrıca Şîî tefsirlerde peygamberler hakkında ismete aykırı birçok rivayet aktarılmışken Hz. Peygamber'in ismetine çok önem verildiği ve Hz. Peygamber'in Allah'ın azarına maruz kalmış veya günah işlemiş olabileceğine işaret eden âyetlerin titiz bir şekilde Hz. Peygamber'in ismetine uygun olarak yorumlandığı görülmektedir. Diğer yandan Şîa'nın bazı rivayetleri mezhebî inançlarına uygun hale getirerek aktardıkları da gözden kaçmamaktadır.

KAYNAKÇA

- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseyinî el-. *Rûhu'l-me'âni, fî tefsiri'l-Kur'âni'l-'Azîm ve's-seb'il'mesâni*. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2014.
- Askerî, Hasan b. Ali. *et-Tefsîru'l-mensûb ile'l-İmâm Hasan el-Askerî*. Kum: Medresetu'l-İmâm el-Mehdî, 1989.
- Askerî, Hasan b. Ali. *et-Tefsîru'l-mensûb ile'l-İmâm Hasan el-Askerî*. Mektebetu's-Sadûk, t.y.
- Askerî, Murtazâ. *Me'âlimu'l-medreseteyn*. Merkezetu't-Tibâ'eti ve'n-Neşr li'l-Mecma'i'l- 'Alemî, li Ehlibeyt, 2005.
- Ayyâşî, Ebû'n-Nadr Muhammed b. Mes'ûd b. Muhammed el-. *et-Tefsîrü'l-Ayyâşî*. Beyrût: Muessesetu'l-A'lamî, li'l-Metbû'e, 1991.
- Ayyâşî, Ebû'n-Nadr Muhammed b. Mes'ûd b. Muhammed el-. *et-Tefsîrü'l-Ayyâşî*. Beyrût: Muessesetu'l-A'lamî, li'l-Metbû'e, 1991.
- Bahrânî, Hâşim b. Süleymân b. İsmâil b. Abdilcevâd el-Hüseyinî el-. *el-Burhân fî tefsiri'l-Kur'an*. 1. Bs. Kum: Muessesetu'l-Ba'se, 1995.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-. *Me'âlimü't-tenzil*. Beyrût: Dârü'l-Fikr, 2002.
- Bozan, Metin. *İmâmiyye Şiasının İmâmet Tasavvuru(4. ve 5. Asırlar)*. 1. Bs. İstanbul: İlahiyat, 2009.
- Bulut, Mehmet. *Ehl-i Sünnet ve Şîa'da İsmet İnanıcı*. İstanbul: Risale, 1984.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Garânik". *DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-. *es-Sihâh*. 3. Bs. Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, 2008.
- Cürçânî, bü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf. *Kitâbü't-ta'rifât*. 3. Bs. Beyrût: Dârü'n-Nefâis, 2012.
- Demir, Recep. "İmâmiyye Şiasındaki İsmet Doktrinini Çerçevesinde Hz. İbrâhîm'in Babasına İstiğfarı Meselesi". *Uluslararası Hz. İbrahim (a.s.) ve Nübüvvet Sempozyumu*. 1. Bs. 1. İstanbul: Nida Akademi, 2019.
- Derveze, Muhammed İzzet b. Abdilhâdî b. Derviş. "Tefsir Kaynaklarındaki İsrâiliyât Üzerine". *Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*. Trc. Hüseyin Zamur 10/1 (2018): 520.
- Ebû Şehbe, Muhammed b. Muhammed. *el-İsrâiliyât ve'l-mevdû'ât fî kütübi't-tefsîr*. Kahire: Mektebetu's-Sunne, 2005.
- Emîn, Seyyîd Muhsin el-. *A'yânu's-Şîa*. Beyrût: Dârü't-Ta'ârifî li'l-Metbû'ât, 1983.
- Günan, Ömer. *İslâm Tarihinde Müsâdere Uygulamaları(Hz. Peygamber Döneminden Emevîlerin sonuna kadar)*. 1. Bs. Ankara: İlahiyât, 2021.
- Günaydın, Fatma. "İlk Dönem Tefsir ve Hadis Literatüründe İsmet İnanıcı". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 15/1 (t.y.): 1-28.
- Günel, Mehmet Emin. "İsmet-i Enbiya İlkesinin Kur'an'a Aykırı Yorumlanması ve Bunun Sebep Olduğu İtikadî Problemler". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 19/2 (2019): 637-659.
- Hakyemez, Cemil. "İmamiyye Şiasında İsmet İnanıcı –İlk Tezahürleri, Teşekkülü ve İtikadileşmesi–". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 7/1 (2007): 167-192.
- Halebî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm Semîn el-. *'Umdetu'l-huffâz*. Beyrût: 'Alemu'l-Kütüb, 1993.
- Hillî, Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyin) b. Yûsuf b. Ali İbnü'l-Mutahhar. *Nehcü'l-hak ve kaşvü's-sıdk*. 1. Bs. Beyrût: Dârü'l-Kitâbi'l-Lübânî, 1982.
- Hillî, Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyin) b. Yûsuf b. Ali İbnü'l-Mutahhar el-. *Hulâsetu'l-ekvâl fî ma'rifeti'r-ricâl*. 2. Bs. Kum: Neşru'l-Fukâhe, 2011.
- İbn Abdurabbih, Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdirabbih b. Habîb el-Kurtubî el-Endelüsî. *el-'İkdu'l-ferid*. 1. Bs, 8 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1984.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dimaşkî eş-Şâfî. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm*. Beyrût: Muessesetu Reyân, 2014.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dimaşkî eş-Şâfî. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm*. Beyrût: Muessesetu Reyân, 2014.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-Arab*. 3. Bs, 15 Cilt. Beyrût: Dâru Sadr, 1994.
- İrfan, Abdülhamit. "İslam'da İsmet İnanıcı". *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*. Trc. İlhan Avni 9/96-97 (Ankara 1970).
- İsfahânî, Râğıb el-. *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'an*. Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 2011.
- Kâşânî, Mollâ Muhsin Muhammed b. Şâh Murtazâ b. Şâh Mahmûd el-. *es-Sâfi*. Tahran: Mektebetu es-Sadr, 1995.
- Kummî, Ali b. İbrâhîm b. Hâşim el-. *Tefsîru'l-Kummî*. 3. Bs. Kum: Dâru'l-Kitâp, 1967.
- Kummî, Ali b. İbrâhîm b. Hâşim el-. *Tefsîru'l-Kummî*. 3. Bs. Kum: Dâru'l-Kitâp, 1967.
- Küçüköner, Halide Rumeysa. "Ahmedîlik'te Hilafet Eksenli Ayrışmalar". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 14/2 (Güz 2021): 862-903.
- Küleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk el-. *el-Kâfi*. Tahran: Dârü'l-kütübi'l-İslâmî, 2008.
- Ma'rife, Muhammed Hâdî. *et-Tefsîr ve'l-mufessîrîn fî sebihi'l-keşib*. Meşhed: el-Câmi'etu'r-Ravdiyye li'l-'Ulûmi'l-İslâmî, 2011.

- Malatî, Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed b. Abdirrahmân et-Tarâifî el-Askalânî el-. *et-Tenbîh ve'r-reddu 'alâ ehli'l-ehvâi ve'l-bide'*. 1. Bs. Beyrût: el-Ma'hedü'l-İlmânî li'l-Ebhâsi's-Şarkıyye, 2009.
- Meclisî, Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî b. Maksûd Alî el-. *Bihâru'l-envâr el-câmi'etu li ahhâri eimmeti'l-athâr*. 1. Bs. Beyrût: Dâru İhyâi't-Tûrâsi'l-Arabî, 1978.
- Murtazâ, Alemü'l-hüdâ Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyin b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî eş-Şerîf el-. *Tenzîhu'l-enbiyâ*. Tahran: Medrese 'Âli Şehîd Mutahhârî, 1960.
- Öz, Ruhullah. *Ruhullah Öz, Fahreddîn e-Râzî'nin Perspektifinden Antropomorfizm ve Tenzih*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2020.
- Râzî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahrüddîn er-. *İsmetu'l-enbiyâ*. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988.
- Râzî, Ebü'l-Futûh, Hüseyin b. Ali,. *Ravdu'l-cinân ve rûhu'l-cenân*. 20 Cilt. Meşhed: Astâni Kuds-ı Razavî, 1987.
- Saffâr, Muhammed b. Hasan es-. *Besâirü'd-derecât*. Kum: Mektebetu Ayetullah el-Mer'esi, 1984.
- Sinanoğlu, Mustafa. "Kelamcıların İsmet Anlayışının Kur'an Açısından Değerlendirilmesi". *Dini Araştırmalar* 3/8 (2000): 166-188.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-nihal*. 3 Cilt. Kahire: Muessesetu'l-Halebî, 1968.
- Şen, Mustafa. "İsmet Sıfatının Kur'an Yorumuna Etkisi (Hz. Dâvûd Örneği)". *Ekev Akademi Dergisi*. 77 (2019): 297-322.
- Şeyh Müfid, Ebü Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî. *en-Nuketü'l-i'tikâdiyye*. 1. Bs. el-Mu'temeru'l-Âlemî, 1993.
- Şeyh Müfid, Ebü Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî. *Evâilü'l-makâlât*. 1. Bs. el-Mu'temeru'l-Âlemî, 1993.
- Şeyh Müfid, Ebü Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî. *Tashîhu İ'tikâdâtü'l-İmâmiyye*. 1. Bs. Kum: el-Mu'temeru'l-Âlemî, 1993.
- Şeyh Sadûk, Ebü Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyin b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî. *el-Emâlî*. Necef: el-Mektebetü'l-Hayderiyye, 1970.
- Şeyh Sadûk, Ebü Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyin b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî. *el-Hisâl*. Kum: Muessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, 1983.
- Şeyh Sadûk, Ebü Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyin b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî. *el-İ'tikâdât*. 2. Bs. Kum: Müessesetu'l-İmâmu'l-Hâdî, 2013.
- Şeyh Sadûk, Ebü Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyin b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî. *et-Tevhîd*. 1. Bs. Kum: Muessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, 1978.
- Şeyh Sadûk, Ebü Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyin b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî. *Me'âni'l-ahbâr*. Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, 1979.
- Tabâtabâi, Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin. *el-Mizân fî tefsîri'l-Kurân*. 2. Bs. Beyrût: Muessetu'l-A'lemî, 1970.
- Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-. *Câmi'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Muessesetu'r-Risâle, 2000.
- Tabersî, Ebü Alî Emînüddîn (Emînü'l-İslâm) el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl et-. *Mecma'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrût: Dârü'l-'Ulûm, 2005.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-. *Şerhu'l-Mekâsîd*. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid el-Fârûkî et-. *Keşşâfu istilâhâtü'l-funûn ve'l-'ulûm*. 2 Cilt. Beyrût: Mektebetu Lübnân Nâşirûn, 1996.
- Tûsî, Ebü Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-. *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Tûrâsi'l-Arabî, t.y.
- Türcan, Galip. "Peygamberlerin İsmeti Meselesi". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 10 (2003): 91-114.
- Ünverdi, Veysi. "Mu'tezile'de Peygamberlerin İsmeti". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15/1 (2015): 71-111.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseyinî ez-. *Tâcü'l-'Arûs*. Kuveyt: Dârü'l-Hidâye, t.y.
- Zeccâc, Ebü İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî ez-. *Me'âni'l-Kur'ân*. 1. Bs. Beyrût: Alemü'l-Kütüb, 1988.

EXTENDED ABSTRACT

It has been argued that belief in ismah (infallibility) emerged and formed by the influence of ahl al-kitâb and the development of Shiite theology in Islamic culture after the third century. However, when the historical process is examined, it will be seen that the first manifestations of the ismah belief (infallibility) existed in the Qur'an, hadiths, some narrations and then it was systematized gradually. The word ismah is used in the Qur'an in the sense of protection and there are some verses in the Qur'an that can be associated with the ismah of the prophets. While some of these indicate the ismah related to tabligh, others point to the actual ismah. There are even those who say that verses are indicating physical protection. The words of 'Alī ibn Abī Ṭālīb (d. 40/661) about ismah of Prophet David and Prophet Solomon, the claims of the Ezarika denomination about the ismah of the prophets are the early historical documents showing that that issue was at least known and defended at that time. The narrations attributed to Ali b. Husayn (d. 94/712), one of the Shiite imams, Abu Ca'fer Muhammad al-Bakir (d. 117/733) and Hisham b. al-Hakem al-Wâsiti (d. 179/795) are some of them. Various accounts of the dialogue between the Abbasid caliph Ma'mun (d. 218/833) and the eighth imam Ali er-Rıza (d. 203/819) clearly show that the ismah of the prophets was defended at that time.

Since the prophets are considered both before and after prophethood innocent in all their conscious or unconscious actions in Shia, the meaning of ismah as a term is defined differently from the definition of Ahl as Sunnah. Islamic denominations have put forward different views about which period of prophets is covered by ismah and which attributes of prophets are within the scope of ismah. However, our aim in the study is not these views themselves, but to determine and evaluate the effect of this belief on the interpretation of the verses after conveying the belief of ismah in Shiite thought and to determine and evaluate the verses that are interpreted contrary to the belief of ismah in Shiite commentaries.

The belief of ismah is very effective in evaluating the tafsir narrations in Shia. Because the narrations that may harm the innocence of the prophets and angels are not accepted, especially based on the belief of ismah. Many narrations about the prophets are rejected because they are contrary to the belief of ismah. Addressing expressions in some verses that are accepted to have been revealed about the Messenger of Allah in Ahl as-sunnah sources are either attributed to others or although it is attributed to the Prophet, it is believed that what is meant is other people. This attitude is evident in most Shiite commentators. In addition, even the acceptance of authentic narrations is attributed to the fact that they do not oppose Islamic principles. Thus, many rumours that are contrary to the ismah are rejected. For this reason, it is possible to say that Shiite scholars have a strict attitude toward ismah. However, even this did not prevent some narrations contrary to the innocence of prophets and angels from being transferred to Shiite tafsir sources. For all that, the harsh attitude of Shia about the innocence of the prophets and imams sometimes turned into a situation that would harm the ismah of the prophets and angels. Since imams are considered innocent in Shia, their words based on their cultural background on some issues may also be accepted as nas by their followers.

Many studies have been carried out on the belief in ismah. In some studies, the belief in ismah has been evaluated in terms of the science of kalam or the reflections of this belief in the Qur'an have been discussed. On the other hand, the attitude of Shia about ismah is known, but since we have not come across any previous study on the belief of ismah in Shia and its reflection in tafsir, we found it appropriate to determine the attitudes of Shiite commentators on this issue. In this study, we tried to reveal that the belief in ismah in Shia is not reflected very much in the narration commentaries, and many narrations contrary to the ismah are conveyed in the Shiite narration commentaries. For this reason, we examined the narration and wisdom interpretations of authors who had an important place in Shia from the first period such as Ayyashi (d.320/932), Kummi (d.329/941), Tusi (d. 460/1067), Tabersi (d. 548/1154), Molla Muhsin al, Kashani (d. 1090/1679), Bahrani (d. 1107/1696), Majlisî (d. 1110/1698-99 [?]) and Tabatabai (d. 1322/1904). While examining the positive and negative reflections of the belief in ismah in Shia, we mostly dealt with the narration contrary to ismah.

We can say that Shiite commentators are generally critical of the narrations about the ismah of the prophets. However, it is not possible to talk about the unity of practice on this issue in Shia tafsir and that all Shiite commentators adopt the same strict attitude towards ismah. Because some narrations can harm the ismah in some of the leading narration tafsir in the early Shiite literature. Again, it seems that these rumours are mostly about other prophets than Muhammad. It is seen that some Shiite commentators, who are very meticulous when it comes to Muhammad's ismah, do not show the same sensitivity to other prophets.

Especially in the first period and some later interpretations, there were some rumours contraries to the belief of ismah. The narration about the reason why Prophet Adam was expelled from Paradise is such a narration. According to a narration that Ayyashi attribute to Ja'fer es-Sadik (d. 148/765), God wants Adam not to look at the Prophet and his family with envy, but when Adam enters Paradise, he sees them as representations and envies them. He is expelled from Paradise for denying custody and eating the fruit of envy. The same narration was later quoted by Bahrani and Majlis. Tusi also narrated a narration that Eve made Adam eat from a tree after he got drunk, and said that it was possible. This shows us that it is not possible to talk about a consensus, at least among the commentators, on the belief of ismah, which is known to be adopted by all Shia. There are many narrations contrary to the belief of ismah, which was transmitted by Kummî and sometimes by Ayyashi and later transmitted by many commentators.

HACÎ QADİRÊ KOYÎ: DAMEZİRÎNER Û KESÊ DUYEM Ê KANONA EDEBÎYATA NETEWEYÎ YA KURDÎ

Zülküf ERGN

Zanîngeha Mardin Artukluyê Enstîtuya Zimanên Zind li Tirkiyeyê Beşa Makezanista Ziman û Çanda Kurd,
zxweshevi@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-8784-56-36>

Article Types / Makale Türü:

Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 02/01/2022

Accepted / Kabul Tarihi: 22/04/2022

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1052484>

HACÎ QADIRÊ KOYÎ: DAMEZIRÎNER Û KESÊ DUYEM Ê KANONA EDEBÎYATA NETEWÊYÎ YA KURDÎ

KURTE

Kanona edebîyata neteweyî yek ji xalên pev-girêdana edebîyat û sîyasetê ye ku di serdema modern da ji bo nûnertîya nasnameya çandî ya neteweyekê hatîye dahênan. Di edebîyata kurdî da cara pêşî Hacî Qadirê Koyî bingeha kanona edebîyata neteweyî datîne û Xanî wek bavê vê kanonê û xwe jî wek kesê duyem ê vê kanonê destnîşan dîke. Ev gotar li ser vê mijarê hûr dibe û cih dide awayên kanonkirina Hacî Qadirê Koyî. Ji ber vê gotar ji weşanên pêşî yê kurdî behsa wan kesan dîke ku dikevin bin karîgerîya ramanên Hacî Qadirî û wî wek kesê kanonîk dişayesînin. Piştî vê cih dide wan boçûnên ronakbîrên çeprew û neteweyî ku her yek ji aliyê xwe ve hewl didin li gor îdeolojîya xwe hizirên Hacî şirove bikin. Di xala sêyem da gotar bal dikêşe ser hin helbestvanên sed sala bîstî ku Hacî wek kesayetekî kanonîk şirove dikin û wî wek rêberê helbesta neteweyî nîşan didin.

Bêjeyên Sereke: Hacî Qadir, Kanon, Kanona Edebîyata Neteweyî, Helbest.

HACÎ QADIRÊ KOYÎ: THE FOUNDER AND SECOND PERSON OF THE KURDISH NATIONAL LITERARY CANON

ABSTRACT

The national literary canon is one of the points of connection of literature and politics that has been invented in the modern era to represent the cultural identity of a nation. For the first time in Kurdish literature, Haji Qadir Koyi laid the foundation of the national literary canon and he introduced Xani as the father of the Kurdish national literary canon and himself as the second person of this canon. This article focuses on this topic and describes canonizing of Haji Qadir Koyi as the second person of the Kurdish national literary canon. That is why the first Kurdish publications mention those who fall under the influence of Haji Qadir's ideas and describe him as a canonical person. It then mentions the views of leftist and nationalist intellectuals who each try to interpret Haji's thoughts according to their own ideology. In the third point the article draws attention to some twentieth century poets who describe Haji as a canonical figure and portray him as the leader of national poetry.

Keywords: Hacî Qadir, Canon, National Literary Canon, Poetry.

DESTPÊK

Kanon ji alîyê dîrokî ve ji bo wan rêzepirtûkan tê gotin ku ji bo dezgehên perwerdeyê tîn hilbijartin (Bloom, 2014: 23). Lê bi demê ra ev ji bo qada edebî jî tê veguhastin, lewra bi gotina Bloomî sînordariya temenê mirovî û zêdebûna berhemên edebî weha dikin ku hin kes ji nav vê geremolê berhemên taybetmend û resen hilbijêrin û pêşkêşî raya giştî bikin (bnr: 2014: 32, 38). Jusdanis ji vê kiryarê ra “dîroka edebîyatê ya abîdekirî” dibêje ku pirtûkên dikevin nav vê rêzbandîyê serederîya pirtûkên pîroz bi wan ra tê kirin û weha tê bawer kirin ku di nav van wan da gelek raz hene û divê hertim bi şiroveyên nû ev raz û nîyaz bînin keşifkirin (1998: 83).

Di serdema modern da bi hewldanên netewesazîyê ra manayeke taybetî li kanonê tê barkirin. Lewra her netewe hewl dide hebûna xwe bispêre serdemên kevintir û di nav îro û raborîyê da girêdaneke berdewam çê bike. Ji bo vê kanon derfetên baş pêşkêşî xwedîyên vê hizirê dike. Loma jî “kanon” û “netewe” dibin hevalbendên hev û bi vî awayî “kanona edebîyata neteweyî” di serdema modern da ji bo hebûn, nûnertî û berdewamiya neteweyekê tê pêkanîn ku xwe dispêre naverok, armanc û tesewira netewetîya modern. Bi vî awayî kanona edebîyata neteweyî yan jî bi gotineke din “kanona fermî ya edebîyatê” (bnr: Baki, 2013) dikeve bin xizmeta netewesazîya modern. Nexwe êdî ji bo daxilbûna nav kanonê “resenî” û “edebîtî” ya berhemên tîr nake û divê ev berhem bi hin amajeyên veşartî yan aşkera xizmeta pêkanîna nasnameya neteweyî yan jî armancên sîyasî yê demê jî bikin. Ji ber vê, berhemên ku di rêzbandîya vê kanonê da tînin bicihkirin bi riwangehên sîyasî û neteweyî tînin şirovekirin û li gor armancên niha yê neteweyê tînin bikaranîn.

Ev rewşa nû bêguman pêkhênerên destnîşankirina kanonê jî diguhere ku bi gotina Murat Belgeyî êdî kanon ne tenê ji alîyê nivîskar, ronakbîr, mamosta û rojnameyan ve, belkî dezgeh û kesayetên sîyasî heta gel û civak jî dibin bikerên afirandin û destnîşankirina kanonê (2009: 85). Lê di nav neteweyên bêdewlet da ji ber nebûna dezgehên fermî yê çandî û perwerdeyî ev bar bi pîranî dikeve ser milên ronakbîr, kesayetên sîyasî, helbestvan û nivîskarên neteweperwer ku di nav civata xwe da xwedî rolên giring û karîger in.

Di nav kurdan da jî em rastî heman diyardeyê tînin û Hacî Qadirê Koyî di nivê duyem ê sedsala nozdehan da li Stenbolê dema bi encamên modernîteya Ewropayê û xebatên netewesazîyê ra rûbirû dimîne bi helbestên xwe yê naverok-nû hewl dide kurdan li hember van pêşhatên nû hişyar bike. Ji ber vê di ber mijarên serxwebûnxwazî, xwendina keç û kuran, hînbûna zanistên nû (fen), hevgerîna navxweyî, nostaljiya dîrokî, xwe-cîyakerîna ji neteweyên dewrûber û rêbertîya civakî ya ronakbîrên modern ra, mijara ziman û edebîyata neteweyî jî dibe yek ji karên wî yê giring û bi vî awayî poetîkayeke nû ya edebî destnîşan dike û berpirsariyeke sîyasî û civakî dide ser milê edîbên hevçerx.

Li alîyê din Hacî bi du helbestên xwe hewla avakirina kanoneke edebî jî dide ku di yekî da “kurdîni-vîsîn”ê dike pîvana kanonê û di ya duyem da jî “hişmendîya nasnameya neteweyî” dike xala cîyaker a kanonê. Ji ber vê wek nûnerê neteweyê bêdesthilat, ji bo nîşandana hebûna edebî ya neteweya xwe li hember neteweyên mezin ên desthilatdar, herwek di helbesta “Şehsewarî Belaxetî Kurdan”ê da jî tê dîtin (bnr: Alan, 2013: 61) di çarçoveya zarên cuda yê kurdîyê da navên hin helbestvanên sereke rêz dike û wan hemûyan wek xemxwarê kurdayetîyê nîşan dide. Di vê çarçoveyê da ji nav helbestvanên Baban navên Mistefa Kurdî, Nalî, Muhemedê Fîkrî, Rencûrî, Emîn Begê Dizeyî, Keyfî, Salim, Şêx Reza, Wefayî wek nimûne tîne, ji nav helbestvanên kurmancîya jorîn (ew dibêje helbestvanên Cizîrê) navên Melayê Cizîrî, Ehmedê Xanî û Feqîyê Teyranî derdixe pêş, ji helbestvanên goran navên Mewlana Neqşebendî, Mewlewî, Mela Mistefayê Bêseranî, Mîrza Ye‘qûb, Hesenê bavê Feqî Umerî tîne, ji helbestvanên zengenyî jî behsa Muhemmed Komasi û Ehmed Derbendî dike û ji ber ku wan bi kurdîyê nivîsiye û xîreteke kurdane nîşan daye pesnê van helbestvanên navborî dide. Loma jî di dawîya helbesta xwe da di derbarê van kesan da weha dibêje: “Be fidayan dekem sed Îbnu Yemîn / Çunke derbestî xîretî kurdî” (2707: 185-191).

Herçend ji ber bikaranîna zimanê kurdî û nîşandana xîreta kurdîyê pesnê helbestvanên navborî bide û wek sermîyanê neteweyî şanazî bi wan bike jî di nav vê mîrata edebî da cihekî taybetî dide *Mem û Zîna* Ehmedê Xanî, wê wek berhema sereke ya kanona edebîyata neteweyî derdixe pêş û xwe û Xanî jî rêberên vê kanonê dide zanîn. Loma jî di helbesta xwe ya “Zemane...”yê da bi malika “Le kurdan xeyrî Hacî û Şêxî Xanî / Esasî nezmî kurdî danenawe”yê (2707: 99) nerasterast Xanî wek “bavê kanona edebîyata neteweyî” û

xwe jî wek dûajoyê wî destnîşan dike. Bêguman di vir da mebest ji “esasî nezmî kurdî”yê helbesta neteweyî ye, ne ku helbesta ku bi kurdîyê hatiye nivîsîn. Lewra bi raya wî *Mem û Zîna* Xanî ji ber ku bûye berhema temsîlî ya nasnameya kurdî bi qasî gencîneya gewheran û kîsê diravan giranbûha ye û ji hemû berhemên din cîyawaztir e. Bi vê gotinê Hacî Qadir nîşan dide ku bi awayekî hişmendane berê xwe dide vê mijarê û dibe kesê yekem ê diyarkirina kanona edebîyata neteweyî di nav kurdan da. Lewra kesê ku cara pêşî “bavîtîya Xanî” bi rengekî neteweyî derdixe pêş ew e û hizira bavîtîya Xanî di çarçoveya neteweyî da ji alîyê wî ve tê behskirin.¹ Bi vî awayî Hacî wek nerîşkikênê edebîyata kevin û avakarê edebîyata nû, dibe yek ji wan helbestvanan ku herwek Bloom ji Borgesî vediguhêze pêşiyên xwe diafirînin (bnr: Tek, 2018: 68) û dibin diyarkerên bavên xwe yên edebî. Ji ber vê jî di piraniya xebatên kurdî da ku wek qadên diyarkirina kanona edebîyata neteweyî derdikevin pêş, Xanî wek bavê vê kanonê tê pejirandin (bnr: Ergün, 2018) û Hacî jî wek “Xanîyê duyem” yan “bavê duyem” (bi taybetî ji bo zarê soranî) tê binavkirin. Dîyar e ku Hacî Qadirê Koyî, Xanî wek bavê kanona neteweyî destnîşan bike jî di bin karîgerîya pêşhatên modern ên serdema xwe da kesê ku cara pêşî hişmendîya nasnameya neteweyî dike pîvana kanonê ew e. Loma jî Xanî “bav” be jî avakarê hizira bavbûna wî, Hacî bixwe ye û damezirînerîya wî jî çavkanîya xwe ji vê xalê werdigire.

Di vê rewşê da herçend Ehmedê Xanî di serdema modern da wek “bavê netewetîya kurdî” bê şirovekirin jî bi bawerîya me herwek Fîrdewsîyê farisî damezirînerê hişyarîya etnîk e û ji alîyê teorîk ve nabe ku em wî wek pêşengê netewetîya kurdî yan jî damezirînerê kanona neteweyî bipejirînin.² Lê Hacî di nivê duyem ê sedsala nozdehan da li Stenbola paytexta dewleta Osmanî di zemîna netewetîya modern da dest bi nivîsîna helbestên xwe dike û hemû taybetmendiyên netewetîya modern di xwe da vedihewîne. Ji ber vê çendê, ew vekolerên ku di çarçoveya teorîya modernîst da diyardeya netewetîyê şirove dikin û li dijî neteweperwerîya Xanî derdikevin di vê mijarê da kok in ku Hacî Qadirê Koyî helbestvanekî neteweperwer ê serdema modern e. Ji bo vê mirov dikare berê xwe bide bîr û boçûnên Cefer Elî (2013: 157), Bruinessen (2008: 153-154) û Vali (2005: 121) ku her yek ji alîyekî ve cext li ser pêşengî û cîyawazîya Hacî dikin.

Bi rastî jî Hacî Qadirê Koyî di çarçoveya netewetîyeke romantîk da di helbestên xwe da li ser serbixweyî, hişmendîya zimanê kurdî, vejandina dîrok û qehremanên dîrokî, dijayetîya çîna şêxan, hevreyezîya civakî, giringîdana bi gelî, li hember pêşengên civata feodal pesindana edîban (ronakbîran), xurtkirina hesta neteweyî, pêşxistina hizira rasyonel, rexnegirtina li rêbaza perwerdeya medreseyên kevin, wekhevîya jin û mêran di warê xwendinê da û li ser modelgirtina modernîya ewropayî radiweste (Ergün, 2014: 11-31) û di manaya heqîqî da bingeha netewetîyeke modern datîne. Loma jî bi ragihandina pêşengîya Xanî di çarçoveya poetîkayeke nû da mirov dikare bibêje ku Hacî bingeha kanona edebîyata neteweyî jî datîne û xwe û Xanî dike xwedîyê vê “esas”a nû. Ji ber vê di dirêjahîya sedsala bîstî da herwek helbesta wî ya “Zemanê...”yê gelek peyrewên vê esasê derdikevin holê ku ji Ebdurehîm Rehmî, Pîremêrd, Kamran Bedirxan, Esîrî, Cegerxwîn, Bêkes, Qanî, Goran, Hejar û Hêminî heta Şêrko Bêkes, Letîf Hellmet û Abdulla Peşêwî dirêj dibin.

Bi vê riwangehê em dê di vê gotarê da awayê kanonkirina Hacî Qadirê Koyî vekolin. Ji bo vê pêşî em dê behsa bîr û boçûnên wan şirovekarên bikin ku Hacî Qadirê Koyî wek pêşengê netewetîyê yan jî Xanîyê duyem pênase dikin, paşê em dê di nav ronakbîrên çeprew û neteweyî da awayê şirovekirin û kanonkirina wî berbiçav bikin û herî dawî jî em dê cih bidin afirandina îmaja kanonîk a Hacî di helbesta kurdî da, da ku em bi zelalî bibînin çawa li ser bingeha wî xwendîngeheke edebî çê dibe û xelekên nû yên kanona edebîyata neteweyî zêde dibin.

1 Bêguman berî Hacî jî gelek helbestvanên kurd dikevin bin karîgerîya Xanî û di çarçoveya mesnewînûsîyê da pê ra dikevin nav peywendiyên navdeqîtîyê. Ayhan Tek di xebata xwe ya *Hamisiz Şair û Babasiz Metinê* da (Helbestvanê Bêparêzvan û Deqa Bêbav) Xanî bavê cureyê mesnewîya kurdî dide zanîn û karîgerîya wî ya li ser mesnewînûsên piştî wî destnîşan dike (bnr: Tek, 2018: 84-92). Lê kesê ku cara pêşî bi manayeke neteweyî *Mem û Zîna* şirove dike û wê dike çavkanîya edebîyata neteweyî Hacî Qadir e.

2 Di vir da pêwîst e em bal bikêşin ser cîyawazîya nasnameya etnîk û neteweyî ku bi bawerîya me ji bo “bavîtîya Xanî” û “damezirînerîya Hacî” dibe pîvaneke cîyaker. Lewra ji etnîsîzmê cudatir netewetî diyardeyeke pîrhêl e û bi amraz û pêvajoyên modernîyê ve girêdayî ye. Xebatên etno sembolîst ên mîna Smithî nîşanî me didin ku nasnameyên etnîk berî netewetîya modern peyda dibin ku dîroka wan vedigere hezar sala sêyem a berî zayînê (2002: 69). Lê netewetîya modern xwe bispêre nasnameyên etnîk jî di navbera tixûbên sîyasî û çandî da girêdaneke nû çê dike (Smith: 2002: 18) û herwek modernîstên mîna Gellnerî jî amajê pê dikin di çarçoveya çand û welatekî hevbeş da rê li ber beşdarîyên nû jî vedikin (2013: 78).

1. PÊNASEKIRINA HACÎ QADIRÊ KOYÎ WEK DAMEZIRÎNER Û KESÊ DUYEM Ê KANONA EDEBÎYATA NETEWÊYÎ

Şirovekirina Hacî Qadirê Koyî cara pêşî di rojnameya *Kurdistanê* da tê dîtin. Di sala 1898an da dema rojnameya *Kurdistanê* derdikeve Mîqdad Mîdhed Bedirxan hem nûçeya koça dawî ya Hacî dide hem jî wê helbesta wî ya navdar “Zemane...”yê diweşîne û dîyar dike ku: “Ev mirov di saxîya xwe da gelek xebitî, derheqa elimandina ilm û marîfetê da gelek beyt û eşarên kurancî dinivîsî, rêdikir welatê xwe Sora” (Kurdistan, 1991: 135). Bi vî awayî Bedirxan nîşan dide ku Hacî di nebûna rojname û kovarên kurdî da bi rêya nameyan helbestên xwe di nav gelî da belav dikir û bi vî awayî taybetmendîyeke berhemên kanonîk bi cih dianî ku ew jî populerbûn û temsîliyeta e. M. Salih Bedirxan di *Rojî Kurdê* da tevî helbestên Xanî helbestên Hacî jî şirove dike û di wê baweriyê da ye ku her xaleke qesîdeyên wan jîyan dibexşînin kurdan û bi şîret û pendan dagirtî ne. Li gor wî divê her kurdek beytên wan ji ber bike û wek stranên bike wîrdê ser zimanan (2013: 192). Bi vî gotina xwe helbestên Xanî û Hacî wek hêzeke manewî ya neteweya kurd dide zanîn û hewl dide bi rêya van helbestan neteweya kurd rake ser pêyan.

Piştî mirina Hacî, ji her kesî zêdetir Xelîl Xeyalî hewl dide wî di rêzbandîya kanona edebîyata neteweyî da wek kesê duyem bi cih bike. Ji ber vê di kovar û rojnameyên kurdî yê pêşî yê Stenbolê da piraniya nivîsarên xwe li ser boçûnên Hacî ava dike û cih dide helbestên wî. Xeyalî ji bilî ku Hacî bi gotinên rêzgirtinê mezin dike³ di çareserkerina kêşeyên wê demê û arastekirina kurdan da jî xwe dispêre bîr û boçûnên wî. Loma piştî destnîşankirina her kêmasîya kurdan wek çareserî beytên Hacî bi bîr tîne ku ji hevgirtin navxweyî heta hişmendîya zimanî û pêwîstîya xwendewariyê gelek mijarên serdema modern li xwe digirin. Bo nimûne di nivîsara xwe ya “Ji Mezinên Kurdan ra ye”yê ya *Hetawî Kurdê* da di çarçoveya bêtifaqî û nezaniya kurdan û metirsiya ermenan da cih dide helbesteke wî ya dirêj (M...X, 1331: 21-22). Her di hejmara yekem a vê kovarê da di bin sernavên “Şa‘îrî Baban û Soran” û “Hacî Ebdulqadir Qedese Sirel‘alî”yê da du helbestên wî diweşîne û dîyar dike ku pêwîst e li ser jîyannameya helbestvanên ku Hacî behsa wan kirîye xebat bîr kirin da ku nav û nîşanên mezinên kurdan wînda nebin (M...X., 1331: 26). Di hejmara duyem a *Hetawî Kurdê* da jî di nivîsara xwe ya “Derdê Kurdan Nizanim ji Çi ye”yê da di derheqê şîrîniya zimanê kurdî da dîsa bi rêzgirtineke mezin cih dide beytên wî (M...X, 1331: 27-30). Herwaha di hejmara sêyem da jî di bin sernavê “Ji Qesîde Hacî Rehmetî Têne Zanîn Ku”yê da her li ser rêça wî behsa rola xirab a çîna şêxan dike û cih dide bîr û boçûnên wî yê li ser vê mijarê (M...X, 1331: 21-22).

Dîyar e, Xelîl Xeyalî dîwana Hacî dike serçavîya hizirên netewetîya kurdî û bi nivîsarên xwe yê berdewam wî li ser textê kanonê dide rûniştandin. Ji ber vê giringîpêdana Xeyalî bi Hacî, di kovara *Jînê* da Süleymanîyeli Tevfîk (Pîremêrd) dîyar dike ku Xelîl Xeyalî berhemên Hacî Qadir “îhya dike” ku tekane şîngêrê kurdayetîyê ye (Tevfik, 1985: 365-366). Ev nîşanî me dide ku eger pêngava yekem a kanonkirina Hacî ji aliyê şexsê wî û ronakbîrên malbata Bedirxaniyan ve hatibe avêtin pêngava duyem ji aliyê Xeyalî ve hatîye avêtin û Xeyalî bûye beşdarekî giring di dîyarkirina kanona edebîyata neteweyî da. Jixwe Xeyalî di dema xwe da di nav kurdên Stenbolê da wek mamostayê kurdayetîyê dihat zanîn û bi hizirên xwe îlham dida gelek ciwanên wê serdemê (bnr: Malmîsanij, 2002: 68).

Wek rojnameya yekem a kurdî ya li Îraqê di çendîn hejmarên rojnameya *Têgeyîştinî Rastîyê* da her bi pesin behsa giringîya helbestên Hacî Qadirê Koyî tê kirin û helbestên wî yê neteweyî û nîştimanî tîr weşandin. Li gor rojnameyê, Hacî Qadir helbestvanekî bêwêne ye kurd e û gelek neteweperwer e, ji ber vê jî mîna helbestvanên din xwe bi zulf û xalên yarê mijûl nake û di helbestên xwe da behsa rewşa civakî ya qewmê kurd dike da ku ciwanên azad û neteweperwer ên kurd di paşeroja nêzik da ji bo bilindîya qewmê xwe tîbikoşin (1918: 24/3-4). Rojname di çend hejmarên xwe da berdewam behsa cîyawazîya helbestên Hacî Qadirî dike û her beyteke helbestên wî “ummana civatnasî û îslahê” dide zanîn. Li aliyê din helbestên Hacî wek çavkanîya hestên neteweyî û nîştimanî dide zanîn ku her kesê wan bixwîne nikare xwe ji bin karîgerîya van hestan rizgar bike (1918: 25/2). Loma jî weşandina helbestên wî wek xemilandina rûpelên *Têgeyîştinî Rastîyê* dide zanîn û heyraniya xwe li hember “asarî nefîsey Hacî Qadir”î derdibire û dîyar dike

3 “Edîbê mazin ê me cenabê “Hacî”, “Xudanê bifezîl û kemal qedr û qîmeta kelamê Hacî dizane”, “Hacî we ‘alîcenabek e ku çavê zemanê emsalî nedîtîye”, “Eva şairê bilind payey me Hacî Qadir” (Modanî X, 2013: 156-159). “Hezretî Hacî Ebdulqadirê Koyî quddîse sirrehu es-samî” (Bila sira wî ya bilind pîroz bibe) (M. X., 2013: 225).

ku li ku derê çavên wan bi beyteke Hacî Qadir bikeve dê bi şanzî biweşînin (1918: 33/3-4).

Hevindê Sorî di hejmarê çarem a *Hawarê* da piştî ku li ser jîyana Hacî Qadirî agahîyên giştî dide wî helbestvanê yekem dide zanîn ku helbestên neteweyî nivîsîne û karê hişyarkirina gelî girtîye ser xwe (1932: 7). Di heman hejmarê da di bin sernavê “Ey Kurdîne Wuşyar Bibin”ê da helbesteke wî ya neteweyî tê weşandin ku bi risteya “Xakî Cizîr û Botan...”ê dest pê dike (Koyî: 1932: 5). Di heman kovarê da Celadet Bedirxan jî behsa Hacî dike û cara pêşî ew bi awayekî rasterast wî wek Xaniyê duyem bi nav dike. Navborî di nivîsara xwe ya “Klasîkên Me”yê da dîyar dike ku: “Hacî Qadirê Koyî Xaniyê didowan e. Ew jî weke Xanî bi derdê miletê xwe dişewitî. Şehir û qesîdeyên wî tev da li ser milet û welêt in”. Piştî vê tesbîtê li ser dîwana wî agahî dide û di dawîya van agahîyan da helbesta “Zemane...”yê ku di rojnameya *Kurdistanê* da jî hatibû weşandin, careke din diweşîne û dîyar dike ku: “Ezê îro şihreke Hacî e neçapbûyî belav bikim. Herwekî me got Hacî perestîşkarê Xanî bû. Hacî li ser Memozîna bavê min a destnivîs şihira jêrîn nivîsandîye” (Azîzan, 2012: 564). Bi vî awayî helbesta “Zemane...”yê dibe nîşaneyê giring a kanona edebîyata neteweyî ku tê da Xanî wek bavê helbesta neteweyî tê destnîşankirin û Hacî jî wek damezirînerê wê derdikeve pêş.

Celadet Bedirxan di nivîsareke xwe ya *Roja Nûyê* da jî piştî navê Xanî navê Hacî hildide û dîyar dike ku Hacî peyama Xanî ya nivîsîna kitêbên kurdî bi hişmendîyeke modern şirove kirîye û dema gotîye: “Le dewrî ême roman û cerîde / Egerçî meqsed e zanînî baw e” baş zanîye ku ev armanc bi xwendina medreseyên berê naçe serî. Loma jî dibêje: “Belê Xanî digot ‘Bixwîne’, Koyî li gora wextê xwe, bi ser ve zêde dikir û digot: ‘Bi awayê nû bixwînin’ pê dikeve mezinên kurdan sûcdar dike ku berjewendîyên xwe di ser berjewendîyên miletî da girtine” (1943: 1).

Refîq Hîlmî di *Şî'r û Edebîyatî Kurdîyê* da di çarçoveya hizira neteweyî da bal dikêşe ser taybetmendîya kanonîk a Hacî û wî wek “bulbulî nîştîmanperwerî kurd” bi nav dike ku di sedsala 19an da navûdengê wî belav bûye. Bi dîtina wî, evîna milet û nîştîmanperwerîyê ji zarokîyê ve ketîye dilê Hacî, ji ber vê helbestên wî seranser li ser welat û miletî dizane. Hîlmî weha nîşan dide ku dilê Hacî bi hemaseta agirîn a neteweperwerîyê dagirtî bûye û ji vî alîyî ve rola Namik Kemalê helbestvanê welatperwer ê tirk dîtîye di nav kurdan da (Hîlmî, 2010: 87). Navborî li ser karîgerîya helbestên Hacî û rola wî ya kanonîk weha dibêje:

Tu gumana min nîne, ku ruhê mubarek ê Hacî li asmanê bilind agahdarê vê yekê ye ku îro helbestên wî mîna ayetên qudsî li ser qelem û zimanê kurdan carî ye. Eger bizane ew xortên ku di dema wî da xezelên rengîn ên hevrişmî ji ber dikirin, niha xezelên nayab û binirx ên Hacî ji ber dikin, dê ji xweşîya dil dev ji wî asmanê bilind berde, vegere dinyayê û bê nav me. Lê Hacî vê naxwaze! Tiştê ku ew li benda wê ye li ku ye? Hêja dûr e, gelek dûr e (Hîlmî, 2010: 91).

Elaeddîn Seccadî jî di *Mêjûy Edebî Kurdîya* xwe da dema behsa Hacî dike wî wek “pêşengê karwanê helbestvanên welatperwer, stêrkeke geş a milet û bilbilekî xweşawazê qewmîyetê” dide zanîn di lalezara *Kurdistanê* da (1389: 334). Seccadî di çarçoveya hizir û şîretên Hacî yên di derbarê nîştîmanperwerîyê da digihîje wê bawerîyê ku Hacî bi van hizir û xeyalên xwe digihîje payeya helbestvanên herî mezin ên nîştîmanî yên Ewropayê (1389: 348) û bi van gotinan xweserî û cîyawazîya wî destnîşan dike.

Ji alîyê kesayeta kanonîk a Hacî ve yek ji hewldanên herî manadar jî danîna peykereke (kotel) wî ye li Koyeyê. Piştî Peymana 11ê Adarê (1970) wek destkefteke neteweyî dema Korri Zanyarî Kurd tê damezrandin wek reflekseke neteweyî ev dezgeh ji sala damezirandina xwe ve danîna peykerê Hacî dike bernamaya xwe û di hejmarê xwe ya pêşî da jî piştî ku bal dikêşe ser payeya Hacî Qadir a di jîyana neteweyî û ronakbîrî da dîyar dike ku sala 1971ê dema li Koyeyê li ser navê Hacî ahengek hatîye lidarxistinê li ser navê Korri Zanyarî Kurdê endamê kara yê Korri Hejarî mizgînî daye xelkê *Kurdistanê* ku bi hewldanên Korri Zanyarî Kurdê dê Wezaretê Şarewanîyê peykerekî Hacî Qadir li Îtalyayê bide çêkirin û li meydana Koyeyê bê danîn (1973: 316). Herweha di heman kovarê da biryara çapkirina dîwana Hacî (1973: 530) û pirtûka Mesûd Mihemedî ya li ser jîyan û helbestên Hacî Qadirî jî tê dayîn (1973: 317). Di hejmarê duyem a *Korri Zanyarî Kurdê* jî tê dupatkirin ku dê Dîwana Hacî bi vekolîneke taybetî bê weşandin û nûçeya temamkirina peykera wî tê dayîn ku li Îtalyayê ji alîyê Xalîd Rehalî ve hatîye çêkirin. Piştî ku peykerê, Korri Zanyarî Kurdê ra du lewhe dide çêkirin û çend beyt û sala jidayîkbûn û mirina wî li ser wan dide kolandin (1974: 861). Di encamê da sala 1973yan bi ahengeke mezin serokê Korri Zanyarî Kurdê Îhsan Şêrzad li

Koyeyê perdeyê li ser peykera Hacî hildide, Mesûd Mihemed gotarekê pêşkêş dike û Hêmin jî helbestekê li ser kesayeta Hacî Qadirî dixwîne (1974: 862). Di nav gelek helbestvanên navdar da danîna peykerê Hacî ji aliyê akademîyêke zimanî ve ku pêşvebirin û yekxistina zimanî ji xwe ra kirîye armanc, karekî jirêzê nîne û ji danîna peykerekî zêdetir simbolîzasyoneke neteweyî ye ku ji hemû helbestvanên din bêhtir Hacî hêjayî ve hatîye dîtin.

Bêguman di seranserî sedsala bîstî da Hacî bi hizir, helwest û helbestên xwe dibe mijara gelek kovar, rojname, pirtûk û gotarên kurdî û bi şiroveyên cuda cuda wek Xaniyê duyem yan jî pêşengê kurdayetiyê tê pejirandin û li ser vê rêçê, hêza wî ya kanonîk tê çespanandin ku di beşên jêrîn da jî em dê cih bidin hin hûrguliyên din ên vê dîyardeyê.

2. ŞIROVEKIRIN Û KANONKIRINA HACÎ DI NAV RONAKBÎRÊN ÇEPREW Û NETEWÊYÎ DA

Çarenûsa Hacî û Xanî ew çend li hev diçe ku şirove yan şaş-şiroveyên ku li ser wan hatine kirin jî gelek nêzî hev in. Piştî salên çilî bi xurtbûna tevgera çîneyetiyê çawa ku gotara neteweyî û çînî di nav ronakbîrên kurdan da tê têkelkirin, kesayetên neteweyî û edebî jî dibin qada pevghîştina van her du gotaran. Ji ber vê herwek şaş-şirovekirina Ehmedê Xanî, Hacî Qadirê Koyî jî ji aliyê ronakbîrên çeprew ve wek kesayetekî dijberî çîna derebeg tê şirovekirin û bi têgeh û têgihîştineke çeprewane tê wênekirin. Di vê çarçoveyê da Mihemedê Mela Kerîm helbesta berî Hacî wek helbesta derebegîtiyê dide zanîn ku xwe dispêre pesindana Xwedê, Pêxember, kesayetên mezin û mijarên dildarî, qehremanî û şerî lê helbesta Hacî dijberî qeyd û bendên kevneperestiyê wek helbesteke neteweyî dide zanîn (2008: 23). Ji ber vê Hacî wek pêşeng û dilsozekî mezin ê neteweya kurd li qelem dide ku ruhê xwe ji bo pêşvebirina kurd û Kurdistanê bext kirîye. Di vir da xala balkêş ew e ku Mela Kerîm hertim nakokîya Hacî û mirovên kevneperest derdixe pêş û hewl dide vê rewşê bi çemkên çepîtiyêke şoreşgêrane berçav bike (2008: 123). Tevî vê yekê dema hin boçûnên Hacî li îdeolojîya çeprew a Mela Kerîmî naguncin bi awayekî nazikane rexne lê digire û wek neteweyêke bindest û azadîxwaz dijayetîkirina ermenan ji aliyê Hacî ve tiştêkî şaş dide zanîn. Herçend di çapa duyem a xebata xwe da vê helwesta Hacî bi netewetîya burjuvayî ya wê demê ya ermenan ve girê bide û bixwaze vê rexneya xwe binermijîne jî (2008: 142) bi angajmana xwe ya îdeolojîk ve girêdayî dimîne.

Mesud Mihemed vê helwesta ronakbîrên çeprew şaş dibîne û dîyar dike ku gelek ronakbîrên nû yên kurd ku mebesta wî ronakbîrên çep in, Hacî wek “heykelekî şekirî” didin nîşandan ku xizmeta bîr û baweriyên wan ên sîyasî bike. Li gor wî, ev kes Hacî ji dem û cihê wî dadibirin û wek kesayetekî serdema xwe şirove dikin. Ji ber vê jî bi dîtina wî ev kes dixwazin Hacî wek “kurê reş û rûtekî” berçav bikin û wî li dijî çîna burjuva û derebegan nîşan bidin û “herwek binemayeke îdeolojîya çeprew bi yek çavî li hemû gelan temaşe bike” û tu cîyawaziyê nexer navbera gelên bindest (2010/1: 14). Bi vî awayî Mesud Mihemed li dijî vê yekê derdikeve ku Hacî ji hizirên netewetiyê bê dîrxistin û di çarçoveya kanona çînî da bê nîrxandin. Li hember vê, pozîsyona Hacî di nav kanona edebîyata neteweyî da bihêz dike û dîyar dike ku ramanên Hacî di helbestên wî yên sade û rewan da bi awayekî aşkera xuya dibin û helbestên wî tu tewîlên ji mebestê dîr hîlnagirin (2010/1: 17). Loma jî Hacî wek “ewlîyayekî netewetîya kurdî” derdixe lutkeyê ku ji hemû xweşî û lezetên dunyayê dest kêşaye û nûnertîya eş û hêvîyên milletê kurd kirîye. Mirov dikare van gotinên jêrîn ên Mesud Mihemedî di çarçoveya çêkirina kanona edebîyata neteweyî da bixwîne ku bi tebîrên tesewûfî dixwaze nîştimanperwerîya Hacî nîşanî me bide û wî ji “şaş-şirovekirin”ên ronakbîrên çeprew rizgar bike.

Di wê cîhana fireh a tijî ji esbabên lezet û şehwetê da, Hacî Qadir bi qasî serê derziyê hêvîya xweşiyê û daxwaza cih û seymanê nekir. Ne ku nekarîye wan bi dest bixe, bi dilê xwe telaqê wan avêtîye û dest ji wan kişandîye û berê xwe daye eşqa milletî û sewdaya nîştimanperweriyê. Mîna ku tu bêyî kaseya tijî şerab vala bikî û bi bizotan dagirî. Hacî Qadir jî bi daxwaza xwe ew wacib xistîye stûyê xwe, dilopa dawî ya hezkirina mal û koşknîşînî û hevrîşimpoşiyê di dilê xwe da çikandîye û di cihê wê da xetîreya heqperestî, welatparêzî û miletdostiyê hilkirîye, xwe pê ron kirîye û ji bo wê şewitîye... Hacî Qadir ji yek peywendiyê zêdetir têkilîya wî bi dunyayê ra nebûye, ew jî peywendîya xewna welatperweriyê ye, ji hemû alîyan ve hezkirina axa Kurdistanê, xelkê Kurdistanê, zimanê kurdî, dîroka kurdî, mafên kurdan û hemû tiştên kurdan (2010/1: 38).

Herwekî dîyar e, Mihemed li hember “heykelê şekirî yê çeprewan” Hacîyekî “nûranî û pîroz” derdixê pêşberî me ku di dilê wî da ji bilî evîna neteweyê tu meyleke mirovî ya jirêzê nebûye, tenê ji bo kurdayetiyê jîyaye, loma jî wek ferîşteyekî kurdewariyê ji hemû qehreman û ferîşteyên din balatir e û her kesê ku bixwaze li ser vî ewlîyayê neteweperweriyê biaxive divê “bi destnimêj û tobe û îstîxfarê dest bi karê xwe bike” û di serî da ronakbîr hemû millet xwe deyndarê wî bizanin. Ji ber vê, gilî li edîbên kurd dike ku bi qasî mijûlî Pol Ropsinî dibin ew qas berê xwe nadin Hacî Qadirê Koyî û di gel ku pêwîstiya Ropsinî bi piştgirîya kurdan nîne jî bi gotina wî “ev kesên xwelîliser” parîya devê xwe derdixin û ji kesên mîna wî ra dikin xêr û sedeqe (Mihemed, 2010/1: 40). Bi vî awayî Mihemed bi awayekî aşkera li hember kanona çeprew hêz dide kanona neteweyî û Hacî Qadirê Koyî wek serkêşê vî kanonê bi pesn û mezinkirinê berçav dike.

Li hember vê, Ebdulsetar Tahîr Şerîf di çarçoveya netewetîya çeprew da li dijî boçûnên Mesud Mihemedî hewl dide Hacî bi çemkên netewetîya çeprew şirove bike. Ji ber vê di pirtûka xwe ya *Hacî Qadir Şa'îrî Şoreşgêr û Pêşketinxwaz û Dîmokratî Neteweyê Kurdê* da wênekirina Hacî ya Mesud Mihemedî wek alîgirîya çîna derebeg û şewandina rastîya Hacî dide zanîn (1977: 37). Li gor wî du cure kurdayetî hene û kurdayetîya ku Mesud Mihemed nûnertîya wê dike xwe dispêre çîna axa, derebeg û hêzên emperyalîst. Loma jî vê kurdayetiyê kurdayetîyeke sexte dide zanîn ku ji bilî wêrankirina mala xelkê tu súdeke wê nîne. Li hember vê, kurdayetîya çeprewan pêşketinxwaz, rasteqîne û dirust dide zanîn (1977: 55). Ji ber vê jî Hacî di nav bereya kurdayetîya duyem da bi cih dike û herwek ji navê pirtûka wî jê tê famkirin Hacî bi sifetên netewetîya çeprew pênasê dike:

Hacî helbestvanekî neteweyî bûye, di qonaxa xwe da hevtayê wî kêmbûn. Li Kurdistanê yek ji wan kesan e ku bi tilfyan tê nîşandan. Li bajarê Koyeyê jî bê hevtayê wî. Herweha helbestvanekî şoreşgêr bû (Şerîf, 1977: 94).

Marif Xeznedar jî di pêşgotina pirtûka navborî da piştgirî dide Ebdulsetar Tahîr Şerîfî û di çarçoveya netewetîya çeprew da Hacî şirove dike. Ji ber vê jî bi gotina wî li hember şiroveyên “paşverûyekî mîna Mesud Mihemedî” piştgirî dide hizirên “ronakbîrekî pêşketinxwaz, demokrat û sosyalîstekî mîna Ebdulsetar Tahîr Şerîfî” (Xeznedar, 1977: 7-9). Xeznedar hizirên Mihemedî yê li dijî sosyalîzmê “jihevketî, yeknegirtî, kevneperest, rizî û bêhnpekêti” dide zanîn û têgihîştina wî di çarçoveya “xwîna pak, nijada pak, mala mezin, birayê mezin” da bi faşîzmê tawanbar dike (1977: 29). Ji ber vê, Hacî li hember derebegên ku nûnerên Sultanê Osmanî, Şahê Ecem, şêx û melayan in, wek nûnerê çîna hejar dide nasîn ku xwestîye xelkê kurd di wê serdemê da ji çewsandina wan hêzan rizgar bike (1977: 19). Xeznedar pesindana hin axa û malmezinan ji aliyê Hacî ve bi aliyê wan ê mirovî ve girê dide û wî wek kesekî şoreşgêr û dijberî derebegan dide zanîn û ji bilî vê qayîl nabe ku Hacî bi tu tiştêkî din bê tewsiîfkin.

Hacî gelek realist bûye, ji ber vê pirtir behsa başîya reş û rûtan kirîye, lewra ev xwedî başîyên gelek in û kêmtir jî behsa hinek nûnerên çîna jorîn a kurdî kirîye lewra başîyên wan kêmbûn in û zîlamê baş jî di nav wan da kêmbûn derdikevin... Hacî jî şoreşgêr û dijminê derebegan pê ve tu tiştêkî din nîne, eger pesnê hinek nûnerên wê çîne jî dabe ji ber aliyê wan ê mirovî ye, lewra Hacî bi giştî li dijî kiryarên çîna jorîn e. Dîyar e, di hemû zemanekî da ji çîna jorîn zîlamên baş derketine û di nav çîna jêrîn da jî zîlamên xirab hene lê ne ew başîya kêmbûn, wan ji zulm û zora kevneperestiyê rizgar dike û ne jî ew xirabîya kêmbûn, navê çîna jêrîn reş dike (Xeznedar, 1977: 22).

Reşîd Findî jî li ser şopa Mesud Mihemedî netewetiyê wek hizireke pîroz nîşan dide û dema behsa wer-girtina hizirên netewetiyê dike ji aliyê Hacî ve weha dibêje: “Hacî xweyî hesteka nazik bû û derûnekê pakij û bijûn hebû û axeka pakij bû, bo bîrûbaweriyê neteweyî, her zûy ew şerbet vexwar û di hinav da çû û dara wî ya hozana neteweyî şîn bû û xemla xwe girt” (Findî, 1996: 68).

Ev gotara mîstîk a netewetiyê hem şeweyê çêkirina kanona neteweyî ya kurdî nîşanî me dide hem jî wê hest û hizirê berçav dike ku li pey dariştina vî kanonê ye, lewra neteweyê ku di dirêjahîya sedsalekê da di nav serhildan û serkutkirinan da li pey armancên bilind ên neteweyî be gelek asayî ye ku di çêkirina kanonê da gotareke hestî derxe pêş da ku bi rêya edebîyata neteweyî û kesayetên vî edebîyatê berê girseyên gelî bidin qada têkoşîn û fedakarî û gelek caran jî mirinê.

3. AFIRANDINA ÎMAJA KANONÎK A HACÎ QADIRÊ KOYÎ DI HELBESTA KURDÎ DA

Di sedsala bîstî da piranîya helbestvanên neteweperwer ên kurd di bin karîgerîya xwendîngeha neteweyî ya Hacî Qadirê Koyî da dimînin, pê ra dikevin nav peywendîyên navdeqîtiyê û hêz didin kesayeta wî ya kanonîk. Ev peywendî bi awayekî berbiçav di çarçoveya teyîd û guncandin û bihêzkirina ramanên Hacî da derdikevin pêşîya me ku giringîdana zimanê kurdî, perwerdekirina gelî, hevgirtina neteweyî, nostaljiya dîrokî, destkêşa helbesta eşqbazîyê, destnîşankirina dijminên derekî û navxweyî, rêbertîya helbestvanên neteweperwer û geşkirina berhemên xwemalî ji van mijaran in ku di bin sîbera wî da ji alîyê helbestvanên sedsala bîstî ve tînen behskirin (bnr: Ergün, 2017). Lê ji nav vê listeya dirêj û mijarên curbicur hinek kes rasterast û bi pesin behsa vê karîgerîyê dikin. Ji van helbestvanan hinek jê rasterast Hacî wek pêşengê vê kanonê destnîşan dikin lê hinek jî wek arasteya giştî wî wek Xaniyê duyem li qelem didin.

Esîrî di helbesteke xwe da navê Hacî di gel karakterên dîrokî yêna mîna Selaheddîn û Kerîm Xanî tîne û wî wek rizgarkerê kurdan dide zanîn: “Çawenorre giyanan bê şubhe bo rizgarî to / Şah Selaheddîn û Hacî, çend Kerîm Xanî heye” (Esîrî, 2006: 226). Ji bilî vê rola wî ya civakî û sîyasî wî wek serkirdeyê helbestvanên kurd jî dide zanîn û dibêje: “Ey Esîrî dem be dem şa‘îr le mîllet zîyad ebê / Hacî Ebdulqadirî Koyî welê serkirde ye” (Esîrî, 2006: 224). Esîrî bi van gotinan bi awayekî aşkera di kanona neteweyî da pêşengîya Hacî destnîşan dike û li ser rêbaza wî qadên sîyasî û edebî tîkelî hev dike û di her du qadan da jî pêşengîya wî destnîşan dike.

Goran di helbesta “Yadî Bêkes”ê da dema rewşa nebaş a Kurdistanê bi bîr tîne wek rêzbandîya kanona neteweyî pêşî dibêje: “di baxekî da Xanî hêstir dirijand” paşê jî cih dide Hacî û dibêje “dilê Hacî di agir da dibirja” (Goran, 1389: 252) û Bêkesê helbestvan wek mîratgirê van her du pêşengan dide zanîn. Hejar jî herwekî Goranî piştî Xanî, Hacî wek mamostayê duyem ê Bêkesî dide zanîn ku alaya kurdayetîyê ji Xanî wergirtîye û “di şevên reş û tarî û rêçên teng û zirav da” bê ku hest bi tirsê bike alaya kurdayetîyê gihandîye heta Bêkesî.

Hacî Koye le paş Xanî
Allakey xiste ser şanî
Be hengawî berz û behêz
Be dillî netirs û bê parêz
Be şewgarî reş û tarîk
Le şîw û rêy teng û barîk
Gwê nedaye ne‘retey dêw
Sillî nekird le cind û xêw (Hejar, 1391: 94)

Hejar di helbesta xwe ya “Beserhatekem”ê de, ku ji bo bîranîna heftsalî ya Şoreşa Eylûlê nivîsîye, her du pêşengên kanonîk ên edebîyata kurdî (Xanî û Hacî) bi bîr tîne, bîr û bawerîyên wan wek serçavîya tîkoşîna neteweyî berçav dike û helbestvanên mîna Goran, Bêkes û Pîremêrdî jî wek peyrewên wan her du pêşengan dide zanîn.

Ziman û edebîyatekem
Gullî hîwa û awatekem
Pêwîst e bişêtewe
Naşê le bîr biçêtewe
Debê allay Xanî hellken
Degell hewranî tîkell kem
Şî‘rî Hacî dexwênmewe
Tolle le zoll destênmewe
Goran û Bêkes yad ekem
Gîyanî Pîremêrd şad ekem (Hejar, 1391: 184)

Hejar di pêşgotina *Mem û Zînê* da dîyar dike ku dema sêzdeh çardeh salî bûye yekem car bi helbestên Hacî Qadirê Koyî hizira neteweperwerîyê nasîye û berî ku Xanî binase Hacî wek “dahênerê kurdayetîyê, bijîşkê derdên komela kurdewarî” nasîye ku dest ji pesindana axa û pîran berdaye, berê xwe daye hezkirina gel û welatî û êrîşî xwînmijên kurdan kirîye. Hejar dîyar dike ku bi rêya helbestên Hacî, “Xaniyê mezin”

nasîye û piştî nasîna Xanî têgihîştîye ku Hacî şagirdekî dilsoz ê wî bûye (Hejar, 2010). Bi vî awayî bi çendîn boneyan Hacî piştî Xanî wek mamostayê duyem ê hizira neteweyî destnîşan dike.

Belkî jî hêza kanonîk a Hacî herî baş di helbesta “Deskewtî Xebat”a Hêminî da tê nîşandan ku sala 1973yan di rêûresma danîna peykerê wî da dixwîne. Helbestvan ji ber ku Hacî wek remza rizgarîyê û qîbleya hemû kurdên pak dide zanîn axa bin pêyên wî jî hêjayî têdana ser û çavan dibîne. Bi dîtina wî, Hacî hemû jîyana xwe di rêya gelî da xerc kirîye, tevî ku gelek zehmetî dîtine jî tu carî xwe ji vê xizmetê dûr nexistîye, hertim bê tirs û şayîş li dijî bîyanîyan rawestayê û bûye remza rizgarîyê. Ji ber vê, bi raya wî, Hacî bi dengê xwe razayî hişyar, dijmin jî serberjêr kirine û berê xortên kurd daye şoreşa hevçerx. Helbestvan, bi gotina “le to fêr bûn xebat, qazî û melaman”ê jî bi awayekî amajeyî dîyar dike ku kesê ku xebata rizgarîya neteweyî fêrî Qazî Mihemed û Mela Mistefa Barzanî kirîye Hacî Qadirê Koyî bûye. Bi vî awayî xort, serkirde û hemû helbestvanên kurd wek şagirdê Hacî dide zanîn, “gotinên wî yên şîrîn ji bo kurdan pend û şîret û dijûnên wî jî binirx û baş” qebûl dike. Di dawîya helbesta xwe da ji Hacî ra dîyar dike ku ji serdema wî heta niha tu tiştekî ji bindestîya kurdan neguherîye lê li ser bingeha ku Hacî danîye êdî destjêberdana têkoşînê ne mumkîn e.

Debînin kotellî Hacî le kwê ye
Debînin kotellî şasiwarî Koyî
Ke rojêkî be pêyan lêre royî
Çilon bo surme nabê xakî şarêk
Ke Hacî pêy le ser danabê carêk
Ewe kotell nîye remzî necat e
Ewe deskewtî çend salley xebat e
Ew rûgey hemû kurdêkî pak e
Ew cêgay nîyaz e, pîr e, çak e
Bûtî sahebdişanî dillbeso ye
Ke ewro pêy denazê şarî Koye
Sillaw ey Hacî ey rolley zemanê!
Le sayey towe her cêkî hemane
Hemû jînit le rêy gel da bext kird
Heta rêgay xebatit bo text kird
Gelêkit di xerîbî û tall û siwêrî
Nebû satê le xizmet xoy bibwêrî
Be gij bêgane û xomane da çûy
Le gij dêwezme û dêwane ra çûy
Netirsay û nexecclay û nelerzî
Çi meşhûrî, çi rûsûr î, çi berz î
Hemû şagirdî ton şîrinkelaman
Le to fêr bûn xebat, qazî û melaman
Be dengî to xewall û raperrîw in
Le tirsî to ye dujmin daperrîwin
Geray eftarî to ye ballî girtin
Kewa rolley gelit seryallî girtin
Be azayî, be zanayî, be wirdî
Çekit da destî şorrişgêrî kurdî
Perrî dîwaneket genc e û xezêne
Wişey şîrînî to dujmintezên e
Hemû pend in qisey sûk û dizêwit
Wekû ballî perî pak e cinêwit
Be nirx e, taze ye, berz e, behêz e
Ewey fermût le barey pîyawî dîz e
“Eger kurdêk qisey babî nezanî
Muheqeq daykî hîz e û babî zani”
Ke şî‘rî to bizawtî hestî hestan
Hemû sewdaserî serbestî hestan

Le Kurdistan gelêk şorriş berpa bûn
Kurrî kurdî be gij bêgane da çûn
Le mêj sall e derrêjin areq û xwên
Bellam daxî giranim hêşte le kwên?
Ewêstaş derd e kurd nekira ‘ilacî
Ewêstaş kurdî koyle mawe Hacî!
Gelî kurdit nebû hêšta necatî
Be xwênî lawekan sûr e wilatî
Ewêstaş dujminî lasar û bedferr
Dekûjê kurdî bêtawan û laşerr
Ewêstaş her demanken tûrebaran
Denexşênin be xwên kollanî şaran
Ewêstaş pîrrpîrr in zîndan le lawan
Be xeyrî wey ke kurd in nîyane tawan
Ewêstaş gorrerîb zor in wekû to
Ewêstaş bê nesîb zor in wekû to
Ewêstaş bêkes û dûreweten hen
Ewêstaş şa‘îrî pîr û reben hen
Ewêstaş şî‘rî wirdî kurdî dedrrin
Zimanî şa‘îranî çakî debrin
Bellam to dillnîya be pîrî zana!
Binaxêkî wehat bo kurdî dana
Îtir senger betallkirdin mehalla e
Îtir kurd û bezîn, xewn û xeyall e (Hêmin, 2708: 255-258).

Letîf Helmet jî li ser vê şopê di helbesta xwe ya “Bo Hacî Qadirî Koyî”yê da Hacî wek pêşeng û rêberekî dide zanîn ku bi rêya wî hîn bûye çawa peyvê bike agir, helbestê bi evîne dagire û Kurdistanê bihebîne. Ji ber vê wek şagirdekî Hacî, xwe berpirsyar dizane ku zarokên kurdan hîn bike da ku helbestên wî ji ber bikin, bi tehma helbestên wî yê hingivîn bihesin û wan li ser hebikên genimên Qeracê û zinarên Hendirîne binivîsin. Li gor Helmetî di roja îro da bi milyonan kurd bi saya ramanên helbestên Hacî dijîn, zarokên Kurdistanê helbestên wî dikin stran û li ser dar û ber û xwendingehên welatî dinivîsin.

Fêrit kirdim
Çon wişe bikem be agir
Çon pîrr ewîn kem hellbestim
Çon dar û berd û awî
Kurdistanim biperistim

Minîş minallan fêr dekem
Çon şî‘rî to le ber ken
Çon tamî ken weku hengwîn
Çon şî‘rî to binûsnewe
Le ser hemû
Denke genimêkî Qerac û
Gişt taşe berdêkî Hendirîn...!
To dezanî êstake çendîn milyon kurd
Be bîrî naw şî‘rekanî to dejîn

To dezanî
Çendîn milyon minallî em Kurdistane
Şî‘rit deken be goranî
Deynûsnewe: le ser dar û
Berd û dergay qutabxane..! (Helmet, 2014: 366)

Abdula Peşew xwe wek şagirdekî biçûk ê Hacî dibîne û wî jî wîjdana zindî ya Kurdistanê dide zanîn (Peşew, 2006: 5). Ji ber vê di şirovekirina mijarên neteweyî da gelek caran amaje bi vî “zatê nûranî” dike

û hizirên wî wek çavkanîya çareserîyên kêşeyên roja îro derdixê pêş (Peşêw, 2001: 4). Her di vê çarçoveyê da di helbesta xwe ya “Duberekî”yê da Hacî wek kesayetekî pîroz û payebilind tîne ber çavan ku şevêkê di xewa xwe da diçe ser gora Hacî, li ber çok datîne û di ber da diçe secdeye, halê perîşan ê kurdan jê ra radigihîne û çareya rizgarîya ji vê rewşa xirab jî di hizirên wî da dibîne. Loma jî li ser zimanê Hacî dîyar dike ku di rewşeke weha da divê Hacî bê vejandin û di şûna wî da jî duberekîya nav hêzên sîyasî yên kurdî bê binaxkirin. Bi taybetî îmajê çokdanîn û çûna secdeyê desthilata kanonîk a Hacî bi awayekî estetîk tîne ber çavan û nîşan dide ku di roja îro da jî ramanên Hacî di nav ronakbîr û civata kurdî da zindî û karîger in.

Şew le xewma,
Aramgey Hacîm dîtewe.
Çokim dada, sujdem bird boy.
Gutim: Hacî, perêşan î!
Serî kiz kird,
Destî dana ser dillî xoy.
Gutî: “Merd be, zîndûm kewe!”

Gutim: “Gewrem,
Min ‘Îsa nîm,
Çon zîndût kemewe, bêje?”
Gutî: “Lêre derim bêne,
Duberekî
Le şwênekey min binêje!” (Peşêw, 2014: 135-136)

Hemû ev mînak nîşan didin ku di seranserî sedsala bîstî da ji ber çaresernekirina kêşeyên neteweyî yên kurdan, raman û helbestên Hacî Qadirî yên ku di nivê duyem ê sedsala nozdehan da hatibûn berhevanîn, di sedsala paşê da jî her zindî bimînin û xwendîngeha wî ya neteweyî ji aliyê peyrewên wî ve her bê geşkirin. Di rewşeke weha da kanona neteweyî ya ku Hacî bîngeha wê datîne û bavê wê destnîşan dike bi beşdarî û peyrewîya kesên nû her ku diçe xurt dibe. Bêguman ev beşdarên nû jî wek nîşaneyê şopînerîya “bavê îcad-kirî” (Xanî) û “bavê damezirîner” (Hacî) îmajê wan a kanonîk xurt dikin û hizirên wan teyîd dikin.

ENCAM

Di encamê da mirov dikare bibêje kanona edebîyata neteweyî yek ji wan mijaran e ku peywendîyeke bihêz di navbera edebîyat û netewetîyê da çê dibe û pîvanên sîyasî û edebî tîkelî hev dibe. Ji ber vê, berhemên ku di çarçoveya kanona neteweyî da tên destnîşankirin ne tenê ji ber hêza xwe ya edebî, belkî jî zêdetir ji ber naverok û temsîlyeta xwe ya neteweyî qîmet werdigirin û dibin berdevkê kesayeta manewî ya neteweyekê. Loma jî, berhemên kanonîk di dirêjahîya demê da hertim li gor pêwîstîyên sîyasî û civakî yên neteweyekê dubare tên şirovekirin û bê ku çarçoveya wan a dîrokî û nîyetên nivîskarên wan li ber çavan bên girtin wek berhemên anonîm di her dem û gavê da ji nû ve tên afirandin. Ev jî dibe sedem ku manaya derekî ya berhemê gelek caran bikeve pêşîya manaya navekî û rêçika wê dîyar bike.

Herwek neteweyên din di edebîyata kurdî da jî di çarçoveya pêşketina hizirên neteweyî da kanoneke edebîyata neteweyî tê avakirin. Di nav kurdan da cara pêşî Hacî Qadirê Koyî hewla danîna vê kanonê dide û *Mem û Zîna* Xanî wek çavkanîya kanona neteweyî destnîşan dibe. Hacî, piştî Xanî di vê kanonê da payeya kesê duyem dide xwe û di manaya heqîqî da dibe danerê kanona neteweyî. Bi vî awayî bi helbestên xwe yên neteweyî di manayeke modern da dibe nûnerê netewetîya kurdî û bi van hizirên xwe karîgerîyeke mezin li ser helbestvanên piştî xwe çê dibe. Ji ber vê di dirêjahîya sedsala 20î da ronakbîr û helbestvanên neteweperwer ên kurd, Hacî wek Xanîyê duyem û rêberê helbesta neteweyî destnîşan dikin û bi çendîn awayên cîyawaz amaje bi hizir û naveroka helbestên wî dikin. Bi vî awayî Hacî di edebîyata kurdî da wek kesayetekî kanonîk cihê xwe digire û dibe serçavîya îlhamê ji bo nifşên paşerojê.

ÇAVKANÎ

- Alan, R.. *Bendname*. İstanbul: Peywend, 2013.
- Baki, E.. *Ulusun İnşası ve Resmî Edebiyat Kanonu*. İstanbul: Libra Kitap, 2013.
- Bedirxan, M. S.. Berî Şîrê Qelem. *Rojî Kurd*. Koma Xebatên Kurdolojîyê (Amadekar) 189-194. İstanbul: Weşanên Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê, 2013.
- Bedir-Xan, C. A. Merhele. *Roja Nû*. 1,1-2, 1943.
- Belge, B. Türkiye’de Kanon, *Sanat ve Edebiyat Yazıları*. 81-93. İstanbul: İletişim, 2009.
- Bloom, H. *Batı Kanonu Çağların Ekolleri ve Kitapları*. Çiğdem Pala Mull (Çev.). İstanbul: İthaki, 2014.
- Bruinessen, M.. Mem û Zîna Ehmedê Xanî û Rola Wê ya di Pêkhatina Hişyarbûna Neteweyî ya Kurd de. *Sempozyuma Ehmedê Xanî ya Navneteweyî* (149-159). Dîyarbekir: Gün Matbaacılık, 2008.
- Eli, C. *Nasyonalizm û Nasyonalîzmî Kurdî*. Hewlêr: Endêşe bo Çap û Billawkirdnewe. 2013.
- Ergün, Z. Di Helbesta Kurdî da Destpêka Rêbaza Romantîzmê û Taybetmendiyên Romantîzma Hacî û Cegerxwîn. *Nûbihar Akademî*. 1, 11-31, 2014.
- Ergün, Z. *Nerût û Helbest*. İstanbul: Nûbihar, 2017.
- Ergün, Z. “Dahênana Mem û Zîna Xanî Wek Berhema Sereke ya Kanona Neteweyî ya Kurdî”. *Nûbihar Akademî* 9 (2018), 31-57.
- Eriksen, T. H. *Etnisite ve Milliyetçilik*. E. Uşaklı, (Çev.). İstanbul: Avesta, 2002.
- Esîrî. *Dîwanî Esîrî*. Hewlêr: Dezgay Çap û Billawkirdnewey Aras, 2006.
- Findî, R. *Xanî û Hacî*. Dihok: Çapxana Kulîja Şerî’ê, 1996.
- Gellner, E.. *Uluslar ve Ulusçuluk*. B. Ersanlı & G. Göksu Özdoğan (Çev.). İstanbul: Hil Yayın, 2013.
- Goran, E. *Dîwanî Goran*. Tihiran: Billawkirawey Panîz, 1389.
- Hejar. *Bo Kurdistan*. Sine: Pexşangay Hejar, 1391.
- Hellmet, L. *Dîwanî Letîf Hellmet*. Silêmanî: Nawendî Xezelnûs Bo Çap û Billawkirdnewe, 2014.
- Hêmin. *Dîwanî Hêmin Sercem Şî’rekanî Mamosta Hêmin*. Silêmanî: Pexşangay Azadî, 2708.
- Hilmî, R. *Şî’r û Edebiyatî Kurdî*. Hewlêr: Dezgay Çap û Billawkirdnewey Aras, 2010.
- Jusdanis, G. *Gecikmiş Modernlik ve Estetik Kültür Milli Edebiyatın İcat Edilişi*. Çev. T. Birkan. İstanbul: Metis Yayınları, 1998.
- Korrî Zanyarî Kurd. “Le Beheştî Yadi Hacî Qadirî Koyîyewe Çend Hewallêkî Nwê”. *Govarî Korrî Zanyarî Kurd*. 1, 1, 316-321, 1973.
- Korrî Zanyarî Kurd. Çend Hewallêk. *Govarî Korrî Zanyarî Kurd*. 1, 1, 526-537, 1973.
- Korrî Zanyarî Kurd. Korr û Hacî Qadirî Koyî. *Govarî Korrî Zanyarî Kurd*. 2, 1, 859-871, 1974.
- Koyî, H. Q. *Dîwan*. S. H. Mîran & K. M. Şarezan (Lêkolînewe û Lêkdanewey). Sine: Şarekîtêbî Mîdya, 2707.
- Koyî, H. Q. Ey Kurdîne Wuşyar Bibin. *Hawar*. 4, 5, 1932.
- Kurdistan*. M. E. Bozarslan (Wer. ji Tîpên Erebi bo Tîpên Latîni). Uppsala: Weşanxana Deng, 1991.
- M...X. Ji Mezinên Kurdan ra ye. *Hetawî Kurd*. 1, 19-22, 1331.
- M...X. Şa’irî Baban û Soran, Hacî Ebdulqadir Qedese Sirel’alî. *Hetawî Kurd*. 1, 24-26, 1331.
- M..X. Derdê Kurdan Nizanim ji Çi ye. *Hetawî Kurd*. 2, 25-30, 1331.
- M.X. Ji Qesîdê Hacî Rehmetî Têne Zanîn Ku. *Hetawî Kurd*. 3, 21- 22, 1331.
- M.X. Serê Vê Jimara Sisîyan da “Bextbireşî û Mahrûmîyan Kurdan. *Rojî Kurd*, Koma Xebatên Kurdolojîyê (Amadekar) (225-226). İstanbul: Weşanên Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê, 2013.
- Malmisani. *İlk Legal Kürt Öğrenci Derneği Kürt Talabe-Hêvî Cemiyeti (1912-1922)*. İstanbul: Avesta, 2002.
- Mela Kerîm, M. *Du Babet Le Barey Bîr û Şî’rî Hacî Qadirî Koyîyewe*. Hewlêr: Billawkirawey Aras, 2008.
- Mihemed, M. *Hacî Qadirê Koyî* (Beşî Yekem). Hewlêr: Dezgay Çap û Billawkirdnewey Aras, 2010.
- Modanî, X. Piroznawe. *Rojî Kurd*. Koma Xebatên Kurdolojîyê (Amadekar) (156-159). İstanbul: Weşanên Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê, 2013.
- Modanî, X. Ziman û Nezanîya Kurdan. *Rojî Kurd*. Koma Xebatên Kurdolojîyê (Amadekar) (160-162). İstanbul: Weşanên Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê, 2013.
- Peşêw, E. *Hespîm Hewre û Rikêfîm Çîya*. Kurdistan: Çapxaney Rojhelat, 2014.
- Peşêw, E. Çend Serincêkî Serpêy Derbarey Mêdya û Ziman, *Media*. 91, 3-4,11, 2001.
- Peşêw, A. *Yekgirtû*. 574, 5, 2006.

- Seccadî, E. Mêjûy Edebî Kurdî. Senendec: Billawkirdnewey Kurdistan, 1389.
- Smith, A. D. *Ulusların Etnik Kökeni*. S. Bayramoğlu & H. Kendir (Çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2002.
- Süleymanîyeli Tevfik. *Jîn*. M. E. Bozarslan (Amadekar) (365-368). Uppsala: Weşanxaneya Deng, 1985.
- Sorî, H. Hacî Qadir Koyî. *Hawar*. 4, 7, 1932.
- Şerîf, E. T. *Hacî Qadir Şa'îrî Şoreşgêr û Pêşkewtinxwaz û Dîmokratî Netewey Kurd*. Bexda: Billawkirawey Rojî Kurdistan, 1977.
- Tek, A. *Hamisiz Şair Babasız Metin*. İstanbul: Nûbihar, 2018.
- Têgeyîştinî Rastî. Edebîyatî Kurdî. *Têgeyîştinî Rastî*. 24, 3-4, 1918.
- Têgeyîştinî Rastî. Edebîyatî Kurdî. *Têgeyîştinî Rastî*. 25, 2-3, 1918.
- Têgeyîştinî Rastî. Edebîyatî Kurdî. *Têgeyîştinî Rastî*. 33, 3-4, 1918.
- Xeznedar, M. Lêkolînewey Zanistî le Edeb da Arezû û Xeyal Nîye!. *Hacî Qadir Şa'îrî Şoreşgêr û Pêşkewtinxwaz û Dîmokratî Netewey Kurd* (7-31). Bexda: Billawkirawey Rojî Kurdistan, 1977.
- Vali, A. "Kürtlerin Soykütükleri: Kürt Tarih Yazımında Ulus ve Ulusal Kimliğin İnşası". A. Vali (Amadekar) F. Adsay & Ü. Aydoğmuş & S. Kılıç (Wer.). *Kürt Milliyetçiliğinin Kökenleri* (83-134). İstanbul: Avesta, 2005.

EXTENDED ABSTRACT

The national literary canon in the modern era is applied to the existence, representation and continuity of a nation and relies on the content, purpose and vision of the modern nation. Therefore, the products that are implemented in accordance with this canon are interpreted in terms of political and national contexts and used in accordance with the current goals of the nation. Of course in defining the national literary canon there are many factors and participants such as political power, educational institutions, media, intellectuals, writers, poets, critics, anthologists, literary histories and social groups and each of these has its own importance and uniqueness. Especially among stateless nations, most intellectuals, poets and writers have the task of defining the national literary canon and playing a leading role in this regard. Among the Kurds, we come across the same phenomenon, and as a poet Haji Qadir Koyi is the first person to try to establish a literary canon within the national consciousness. Therefore, he evaluates the Kurdish literary tradition from a national point of view and bases its use on the use of the Kurdish language and consciousness of identity. In order to praise many Kurdish poets for writing in Kurdish, he puts forward Ahmad Khani as the forerunner of the national literary canon in terms of Kurdish literary content and national consciousness, and demonstrates himself as the second person of this canon. Therefore, in most of the Kurdish works that emerge as fields of literary canon, on Haji's path, Xani is recognized as the father of the national literary canon and Haji is also referred to as the "Second Xani". Just like Haji Qadir Koyi puts forward Xani as the source of the national literary canon, after his death Haji is also interpreted in the same way and is placed as a canonical figure in the order of the national literary canon. Thus, throughout the twentieth century Haji became the subject of many Kurdish journals, newspapers, books and articles with his thoughts, attitudes and poems; and he is identified as the second Xani or the pioneer of Kurdishness with various interpretations and his canonical power is intensified in this way. In this context, the role of intellectuals such as Salih Bedirxan, Khalil Xeyalî, Celadet Bedirxan, Refîq Hilmî and poets such as Esîrî, Goran, Hejar, Hêmin, Letîf Hellmet and Abdullah Peşêw is obvious. Haji's canonical power grows so much that Haji becomes a battleground between leftist and nationalist intellectuals and each of them wants to take advantage of his canonical power within the framework of his political thoughts and beliefs. Similarly, in the case of Kurdish nationalism, the name of Haji is mentioned in the first line. Because Haji Qadir Koyi focuses on the following issues in his poems in the context of a romantic nation: Independence, Kurdish language consciousness, revival of history and historical heroes, opposition to the sheikhs class, social homogeneity, giving importance to the people, praising the writers (intellectuals) against the leaders of the feudal society, strengthening national feeling, the development of a rational mind, a critique of the old madrasa education method, the equality of women and men in the field of education and seeing European modernity as role model and he lays the foundation of a modern nation in the true sense of the word. It is in this context he seeks to establish a national literary canon and for all these reasons also becomes a source of inspiration for poets after him. Thus, Haji's national themes are discussed by Kurdish nationalist poets throughout the 20th century, creating a national canon in his personality. In this context, this article focuses on the canonization of Haji Qadir Koyi and concludes that Haji Qadir Koyi is the founder of the Kurdish national literary canon in the modern era and has left his mark on the Kurdish intellectual consciousness of the twentieth century with his modern nationalist ideas.

JÎYANA MÎR İMADEDİNÊ HEKARÎ YA SÎYASÎ Û EDEBÎ Û BELGEYEKE NÛ DERBARÊ AQIBETA WÎ

Yaşar KAPLAN

Hakkâri Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Bölümü,
yasarkaplan111@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-3960-0221>

Article Types / Makale Türü:

Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 07/02/2022,

Accepted / Kabul Tarihi: 17/03/2022

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1068377>

JÎYANA MÎR ÎMADEDÎNÊ HEKARÎ YA SÎYASÎ Û EDEBÎ Û BELGEYEKE NÛ DERBARÊ AQBETA WÎ

KURTE

Mîr Îmadedînê Hekarî, hem wekî mîrekî xurt û bi hêz ê serdema xwe û hem jî wekî helbestvanekî jîr têtê nasîn. Her çend heta berî çend salan derheqê jîyana wî û helbestên da gelek kêmtîşt bihatana zanîn jî niha taybetî derheqê jîyan û bîzava wî ya sîyasî da gelek agahî berdest in. Lê bele sererayî van agahîyên berfireh derheqê aqibeta wî da agahîyên vebir nebûn. Di vê xebatê da dê li dû hinek belgeyên nû hatine peydakirin, taybetî li ser aqibeta Mîr Îmadedîn bête rawestan. Ev belgeyên nû hatîne dîtin, ew agahîyên derbarê aqibeta Mîr Îmadedîn da heyî serrast û temam dike. Di gel vê çendê dê bi kurtî li ser jîyana wî ya sîyasî û edebî jî agahî bêne danê. Herwesa di folklorê kurdî da hinek vegotinên devkî yên li ser wî hatine gotin jî dê bêne ragehandin. Di vê çarçovê da hinek stiran û serhatîyên bi wî ve girêdayî dê bêne pêşkêşkirin.

Peyvên Sereke: Mîr Îmadedîn, Sebûrî, Hekarê, Mîrgeh, Helbest.

POLITICAL AND LITERARY LIFE OF MIR IMAD AD-DIN HAKKARI AND A NEW DOCUMENT ABOUT HIS FATE

ABSTRACT

Mir Imad ad-Din Hakkari is known both as one of the wise ameer of his time and as a talented poet. Although little was known about his life and poems until a few years ago, we now have a great deal of information, especially about his political life and struggle. However, despite all this extensive information, there is no definite information about his fate. In this study, the fate of Mir Imad ad-Din will be emphasized, depending on some newly discovered documents. The newly discovered documents are confirming and completing the information about the fate of Mir Imad ad-Din. In addition, some brief information about his political and literary life has been given. In the same way, some oral narratives about him in Kurdish Folklore have been passed on. In this context, some songs and stories related to him have been presented.

Keywords: Mir Imad ad-Din, Saburi, Hakkari, Emirate, Poem.

DESTPÊK

Di navbera dîrok û edebîyata klasîk a kurdî da peywendîyek xurt heye. Ev herdû disîplîn gelek caran muhtacê hevdu ne. Taybetî di serdemê mîrgehên kurdan a edebîyata klasîk a kurmançî tê da geş bûyî û werareke baş peyda kirî, em bêhtir peywendîya di navbera van herdû beşan dihesîn. Çunkî edebîyata klasîk di bin patronajî û xwedîlêderketina mîrên kurdan ên wê serdemê da pêşve çûye. Mîrên kurdan hem piştevanîya xebatên edebî kirine hem jî ji bo geşbûna van xebatan zemîneke kêrhatî amade kirine. Mîrên kurdan yên perwerdehiyeke baş wergirtî, bi xwe jî beşdarî xebatên edebî bûne û hinek mîrên kurdan berhemên edebî dane. Ji vana navên wekî Ya'qûb Begê Zirqî (1579), Sultan Huseynê Welî yê Amêdî (1573), Qubad Begê Amêdî (1584), Mîr Îmadedînê Hekarî (piştî 1648ê), Şerefxan Begê Hekarî (1633), Êzdînşêrê Hekarî (1692), Abdullah Begê Hekarî (1780), Mustafa Paşa (Pertew Beg) (1825) û Mihemed Teyar Paşa Amêdî (1821) tene zanîn. Ev çende, peywendîya xurt a di navbera mîr û mîrgehên kurdan û helbestvan û edîben klasîk da aşkera dike.¹ Mîr Îmadedînê Hekarî an jî bi navekî dî Sebûrî yek ji mîrên kurdan e ku bi şa'irîya xwe ve tete nasîn. Navê wî taybetî ji ber helbesta hevpişk ya wî û Melayê Cizîrî ji berê da dihate zanîn. Lê belê ji ber kêmbûna agahiyên derbarê wî da baş nedihate zanîn kanê ew kî ye. Piştî hinek destxetên helbestên Mîr Îmadedîn ên bi mexlesa Sebûrî nivîsî hatine peyda kirin êdî şik tê nema ku ew Mîr Îmadedînê Hekarî ye. Agahiyên derbarê Mîr Îmadedînî bi vê çendê ve neman. Di dawîya sala 2016ê ji aliyê nivîskar Xalid Sadîni ve derbarê wî da berhemek nû hate dîtin.² Ev berhem ji aliyê yekî bi navê Temerxanê Yazicî ve bi farisî hatibû nivîsîn û li gundê Artêsê yê ser bi Elbakê (Başkale) li cem Raxib Begê yê ji binemala mîrên Hekarîyan hatibû parastin. Temerxan, katibê Yehya Begê Hekarî û kurê wî Mîr Îmadedînê Hekarî bû. Vê berhemê navekî taybet nîne. Lê bele niha wekî *Mîrname* tete bi nav kirin. Piştî vedîtina vê berhemê, fetreyek ji dîroka mîrgeha Hekarê û mîrgehên derûdora wê li ber me rasterohn bû û derbarê Mîr Îmadedînî da agahiyên bêhempa ketin ber destê me. Ev berhem hem menzûm hem jî mensûr hatîye nivîsîn. 631 rûpel bi menzûm hatîye nivîsîn ku nêzikî ji yanzdeh hezar beytan pêk têtin. Temerxanê Yazicî di berhema xwe da, ji destpêka mîrbûna Zekerîya Begê Hekarî yê bapîrê Mîr Îmadedînî heta Îmadedîn bûye mîrê Hekarîyan (1587-1633) bi berfirehî behsa rûdanên siyasî yên deverê dike. Tê da derbarê baredûxê siyasî yê kurdan û terzê rêveberîya kurdan agahiyên gelek bi qîmet hene. Lê belê mirina Temerxanê Yazicî ya bêwext muhlet nedaye wî ku berhema xwe tamam bike. Temerxanê Yazicî di destpêka rûniştina Mîr Îmadedînî ya li ser kursîka mîratîya Hekarîyan da, li derdora dawîya di sala 1633yê an jî destpêka di sala 1634ê wefat kirîye. Di sala 1696ê eqrebayekî Temerxan ê ku navê xwe dîyar nekirîye, ev berheme ditîye û xatîmeyeke menzûm bo vê berhemê çekirîye. Di vê xatîmeyê da bi kurtî behsa aqibeta Mîr Îmadedîn tete kirin. Beşa mensûr ya vê berhemê jî ji 55 rûpelên farisî pêk têtin. 42 rûpelên vê beşê di serdema Îbrahîmxan Begê Hekarî (1692-piştî 1742) ji aliyê Mîrza Mihemedê Yazicî ve hatine nivîsîn ku ew jî her kâtibe mîrî bûye. Ev beş wekî *Muxteser Ehwal Ümera* hatîye bi nav kirin. Mihemed Teyar Begê Hekarî di sala 1914ê da 13 rûpelên dî li vî metnî zêde kirine û tete da ji Mîrza Mihemed heta roja xwe behsa dîroka mîrên Hekarê kirîye.³

1 Ji bo patronajî û edebiyata kurdî lê bnr. Yakup Aykaç, *Kürt Mirliklerinde Edebi Patronaj (1514-1846)* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kürt Dili ve Kültürü Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2020); Ayhan Tek, *Hamisiz Şair Babasız Metin, Mem û Zîn ve Osmanlıca Çevirileri Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: Nûbihar, 2018); "Li Dor Behsa Patronajê Mem û Zîna Ehmedê Xanî", *Mukaddime* 3/3 (2010), 42-60; Zülküf Ergün, *Bajar Edebîyat û Cizîra Botan* (İstanbul: Nûbihar, 2014).

2 Bo çîroka peyda kirina vê berhemê bnr. Xalid Sadîni, "Hakkâri Mîrleri/Beylerin Mîrnamesi". *Kürt Tarihi Dergisi* 29, (2017, Temmuz-Ağustos-Eylül).

3 Nizar Eyûb Gulî, *Îmaret Hekarî fi'l-Ahdî'l-Osmanî* (Dihok: Weşanxana Spîrêz, 2017), 19. Beşa manzûm ya berhema Temerxanê Yazicî ji aliyê Xalid Sadîni ve ji bo çapê tete berhev kirin. Lê belê beşa mansûr ya bi navê *Muxteser Ehwal Ümera*; du wergerên osmanî/tirkî û wergerek kurdî heye. Nusxeyek wergera osmanî di sala 1947ê ji aliyê Huseyin Hilmi İstanbulî ve hatîye kirin. Di vê wergerê da hem xetê Farisî hem jî yê Osmanî heye. Ev wergerê ji layê Dündar Ali Kiliç ve hatîye weşandin. Dündar Ali Kiliç, *Abbasi Devletinden Hakkâri Beyliği'ne İrisan Beyleri* (İstanbul: Tarih Düşünce Kitapları, 2015). Wergera dî ya Osmanî jî ji aliyê Xidîr b. Ebdullah el-Xalidî Neqşebend ve hatîye kirin. Ev werger bi navê *Van Vilayeti Dahilinde ve Hakkâri Merkez ve Kazalarındaki Beylerin Tarihi Neseplerıyla Coğrafi Vesaîr Ahvalleri* ye. Berhema navborî li pirtûkxaneyê İbrahîm Hakki Konyalî di bin reqema 1985ê hatîye qeydkirin î ji aliyê Hasan Tan ve hatîye weşandin. Hasan Tan, *Hakkâri Beyleri'nin Tarihi, Muhtasar Ahval'ül-Umera: Van Vilayeti Dahilinde Ve Hakkâri Merkez Ve Kazalarındaki Beylerin Tarihi-Metin Ve Tahlili* (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 32-56. Wergera Kurdî ji aliyê Nizar Eyûb Gulî ve hatîye kirin û bi navê *Muxteser Ehwal Ümera* hatîye çap kirin. Mîrza Mihemed Yazicî, *Muxteser Ehwal Ümera*, Wergêran ji Farisî: Nizar Eyûb Gulî (Dihok: Weşanxana Spîrêz, 2012).

Ji berhema Temerxanê Yazicî û ji jêderên Osmanî û Sefewîyan da li ser jîyana Mîr Îmadedîn a sîyasî agahîyên gelek berfireh hene. Lê belê ji ber ku Temerxan Yazicî berî Mîr Îmadedîn mirîye derheqê jîyana Mîr Îmadedîn ya mayî û aqibeta wî da em gelek tiştên têr û tesel nizanîn. Piraînya jêderan wesa didin dî-yarkirin ku Mîr Îmadedîn di sala 1639/1640ê da ji aliyê Osmanîyan ve hatîye kuştin. Tenê Mîrza Mihemedê Yazicî yê serdema Îbrahîmxan Begê Hekarî da berhema xwe nivîsî, derbarê aqibeta Mîr Îmadedînê da agahîyên cûda vediguhêze. Ji ber nebûna belgeyên vebir, agahîyên ji aliyê Mîrza Mihemed Yazicî ve hatî, heta niha tam cihê xwe nedigirtin. Lê belê piştî peydabûna belgeyeke nû ya ji arşîvên Osmanî ku em dê jê behs bikin, agahîyên Mîrza Mihemed Yazicî rast derdikevin.

1. JÎYANA MÎR ÎMADEDÎNÎ

Agahîyên derbara jîyana Mîr Îmadedîn a sîyasî piranî ji berhema Temerxanê Yazicî û arşîvên Osmanî tene bidestêxistin. Mîr Îmadedîn kurê Yehya Begê (m.1617) kurê Zekerîya Begê (m.1629) kurê Zeynel Begê Hekarî ye (m.1585). Li dû agahîyên Yazicî, Îmadedînê çar birayên ji xwe biçûktir hebûn ku navên wan: Silêman Beg, Şêr Beg, Qasim Beg û Teterxan Beg bûn. Ew, texmînên di navbera salên 1590 û 1600ê da li Şaxê (Çatak/Van) hatîye dinyayê. Piştî kuştina babê wî Yehya Begê di sala 1617ê da, bapîrê wî Zekerîya Begê Îmadedîn û birayên wî yê biçûk ji bo xudankirinê teslîmî mamê wî Zeynel Begê kirin. Zeynel Begê çavê xwe nedaye birazayên xwe û ew xudan nekirine. Piştî vê çendê Îmadedîn ji welatê Hekarê derkeftîye û berê xwe daye Cizîra Botan. Şeref Begê Botî keça xwe dabû Yehya Begê. Lewra nasyarî û dostanî di navbera Mîr Şeref û Îmadedînê da hebû. Îhtîmaleke mezin nasyarîya Mîr Îmadedîn û Melayê Cizîrî di vê seredanê da çêbûye. Heyamek paşve Îmadedîn, ji wê derê derkeftîye û çûye paytextê mîrgeha Bahdînan Amêdîyê. Lê belê li vê derê qedrê wî nehatîye girtin. Mîr Îmadedîn ji Amêdîyê derbasî mîrgeha Soran bûye. Mîrê Soran, qedrê Îmadedînê girtîye. Paş muhletekê Îmadedîn ji wê derê çûye nik Şah Ebasê Sefewî (m. 1629) û salekê li wan deran maye. Ji wê derê berê xwe daye bajarê Erzeromê. Mîremîranê Erzeromê Mihemed Paşayê Abaza (m. 1634) dema zanî Îmadedîn binyat Ebasî ye, gelek keyfa xwe pê înyayê û qedrê wî girtîye. Lê belê piştî ku Abaza Paşa ji Osmanîyan pişterê bûyî û meyla Şî'iyatîyê kirî, Îmadedîn ji Erzeromê derkeftîye û hatîye Culemêrgê nik bapîrê xwe Zekerîya Begê (îhtîmaleke mezin berî 1627ê). Di wê demê Îmadedîn û birayên xwe di jar û jûrîyê da jîyana xwe derbaz dikirin. Dema Zekerîya Beg mirî, mamê Îmadedînê Îbrahîm Begê dest dana li ser Kela Culemêrgê û xwe kire mîr. Lê belê mamê wî yê dî Şerefîxan Begê bi harîkarîya Îmadedîn û birayên wî karîya Kela Culemêrgê bistîne û bibîte mîr. Şerefîxan Begê li hemberî xizmetên Îmadedînê di sala 1630ê da ew kirîye mîrê Kela Çehrîqê ya li ser sînorê Selmasê. Kela Çehrîqê, nêzikî 25 kilometreyan ji Selmasê dûr e û dikeve başûrê rojavayê wê derê. Ev keke herwesa wekî Kela Çarîyê jî tê zanîn û Simkoyê Şîkakî jî demeke dirêj tê da niştecih bûbû. Herçend ev cihe bi dilê Îmadedînê nebe jî naçar ev çende qebûl kirîye. Piştî Mîr Îmadedîn bûye mîrê Kela Çehrîqê êdî jîyana wî ya tijî şer û şûr dest pê kirîye. Mîr Îmadedînê, ji mamên xwe ewên dema hêj ew biçûk ew xudan nekirî û reftareke xirab digel wî û birayên wî kirî gelek 'aciz bû. Wî, hem dixwest heyfa xwe ji mamên xwe hilîne hem jî dixwest kursîka mîratîya Hekarîyan ji bo wî be. Bo pêkînanana vê meremê wî, çekdarên zîrek li dora xwe kom kirin û hem digel mamên xwe yê her yekî wan li devereka Hekarîyê hûkim dikir û hem jî digel hêzên Sefewî yê derdora Xoy, Meraxa û Merendê şer kirîye. Ji ber mîrxasî û wêrekîya wî hêza wî roj bo rojê zêde bûye. Piraînya deveran Selmas, Xoy, Tebrêz û Wanê êxistîye jêr destê xwe û bac jê wergirtîye. Caran hucûm dibire li ser Sefewîyan û serên wan ji bo paşayên Romî (Osmanî) rêdikir û caran jî hucûm dibire li ser Romîyan û serên wan dîyarî ji bo Sefewîyan rêdikir. Di vê navberê da karwanekî Şahê Îranê şeland û navûdengê mîrxasîya wî belavtir bû. Şerê di navbera Şerefîxan Begê û Mîr Îmadedînê xurtir lê hat. Mîr Îmadedînê hucûm bire li ser devera Elbakê (Başkale/Van) û Kela Pîzanê (di navbera Culemêrg û Elbakê). Elbak ji ber şeran kavil û wêran bû. Herwesa wî êriş bire li ser koçerê 'Eşîreta Mizûrîyan. Mizûrî 'Eşîretek bû ji devera Bahdînan û havînan dihate Deştê Geverê (Yüksekova). Mîr Îmadedîn ew 'eşîret naçar kir ji axa Hekarîyan derkeve. Şerefîxan Begê ji bo têkîbirina Mîr Îmadedînê hêzeke ji pênc hezar leşkeran pêk hatî amade kir û hate Elbakê. Lê belê ji ber nêzikbûna zivistanê û peydanebûna qûtê ordîyê, sefera xwe hêla bo demsala biharê. Dema Şerefîxan Beg têgehiştî ku bi tenê bi hêza xwe ve nikare Îmadedînê têk bibe naçar bû harîkarîyê ji Sefewîyan bixwaze û bi vê mebestê mirovekî xwe rêkir nik Şah Sefî (1629-1642) û

harîkarî jê xwest. Sefewîyan ev çende bo xwe delîve dît ku bi heceta Îmadedînê xwe nêzikî sînore Romê (Osmanî) bikin û Kela Wanê bistînin. Wan, daxwaza Şerefhan Begê qebûl kirin. Hêzên xwe nêzî sînorî kirin û ji nişkê ve Kela Wanê dorpêç kirin û cab bo Şerefhanî hinartin ku ew jî bête harîkarîya wan û piştî standina Kela Wanê dê biçin li ser Îmadedînê (1633). Her di wê gavê da Osmanîyan jî harîkarî ji Şerefhan Begê xwestin. Şerefhan Beg ma di nav sol û bizmarê da û bi hecata xwe berhevkerinê xwe giro kir. Osmanî, dema ji Şerefhanî bêhîvî bûyî, Mîr Îmadedîn ev çende delîve dît û bi lez xwe gehande hewara Kela Wanê. Murteza Paşayê mîremîranê Wanê, Îmadedîn wekî mîrê Hekarîyan yê nû pesend kir û Şerefhan ji mîratîyê êxist. Mîr Îmadedîn berê êriş bire li ser Kela Şaxê û mamê wî Zeynel Beg ji kelê derkeft û revî. Heyîvek piştî vê çendê Mîr Îmadedînê leşkerê xwe di nîveka zivistanê da bi rêka zozanên Feraşînê, di sê şev û sê rojan da gehande Culemêrgê. Şerefhanî ji ber sir û serma û befra stûr ji Îmadedînê êmin bû. Belê dema spêdê rabûyî, dît ku Îmadedînê Kela Culemêrgê muhesere kirîye. Şerefhanî her çend beravanî kiribe jî kele hatîye standin û ew jî hatîye kuştin (1633/1634). Mîr Îmadedîn bi vê çendê ve nerawesta û di heman salê da Kela Pîzanê û Kela Çelê (Çukurca) jî ji mamên xwe wergirtin. Bi vî awayî Mîr Îmadedînê hemî xaka Hekarîyan êxiste jêr destê xwe. Temerê Yazicî di berhema xwe da, heta vê derê behsê jiyana Mîr Îmadedînê dike û paşî wefat dike (1633/1634). Bi vî awayî pirtûka wî nîvco maye.⁴ Li xetîmeya vê berhema menzûm a di serdemê Îbrahîmxan Begê Hekarî da di sala 1696ê ji aliyê kesekî mirovê Temerxanê Yazicî ve hatîye nivîsîn ev agahî lê hatine zêdekirin. Dema Îmadedîn, di sala 1634 û 1635ê ji bo harîkarîya sefera Rewanê ya Osmanîyan çûye Selmasê, Zeynel Begê mamê wî û Gulayî Begê mîrê Kela Bêtenûr bi hêzekê ve xwestin Culemêrgê bigirin. Li ser vê çendê Îmadedîn bi lez vegeerî Culemêrgê û êriş bire li ser deverên Bahdînan. Kela Nêrwe, Kela Bêtenûr stand û Amêdîyê muhasere kir. Mîrê Bahdînan Yûsûf Beg naçar bû û peyman digel Îmadedînê girêda û şertên wî qebûl kirin. Piranîya mîrên kurdan yê derdorê, xwe bo Îmadedînê çemandin. Li dû vê xatîmeya Mîr Îmadedîn heft salan piştî Temerxanê Yazicî di sala 1639ê da mirîye.⁵

Di arşîvên Osmanî û Sefewîyan da derbarê hukmê Mîr Îmadedînê yê di navbera salên 1633 û 1639ê da gelek agahî hene. Li dû van agahîyan Sultanê Osmanî Miradê Çarê (m. 1640), xelat û pêşkêş ji bo wî hinartîne û herwesa Îmadedîn kirîye Mîremîranê Qersê.⁶ Mîr Îmadedîn di hewa (êriş) Osmanîyan a bi serdariya Sultan Miradê Çarê ya di sala 1635ê da, li dijî Sefewîyan şerên serkeftî kirine.⁷ Sultan Mirad piştî girtina Rewan û Tebrêzê dema dihate Wanê, ordîgaha xwe li Elbakê dana û caba Mîr Îmadedînê rêkir ku bête huzûrê. Mîr Îmadedîn li Kela Pîzanê bû û ew der gelek nêzikî cihê sultanî bû. Lê belê Mîr Îmadedîn neçû pêşwazîya sultanî û cabeka ne baş bo rêkir.⁸ Mîrên kurdan yê derdora Eyaleta Wanê hêj sultan negehiştîye Wanê di rê da pêşwazîya sultanî kirin.⁹ Sultan, ji reftara Îmadedînê 'aciz bû û mîratîya Hekarîyan da Zeynel Begê mamê Îmadedînê.¹⁰ Lê belê Osmanîyan ji ber hêza Îmadedînê neşîyan vê biryarê bi cih bînin. Her çend Mîremîranîya Qersê jê hatibe wergirtin jî Îmadedîn dîsa wekî mîrê Hekarîyan ma. Paşê Sultan Mirad bi naçarî ji Îmadedînê borî û dîyarî bo rêkirin.¹¹ Di vê navberê da peywendîyên Osmanî û Îmadedînê ji ber girtina Miksê ji aliyê Îmadedînê ve dîsa xerab bûn. Çunkî Mîr Îmadedîn, Sencaxa Miksê ji mîrê wê standibû û êxistibû jêr destê xwe da. Mîrê Miksê revî û ji Osmanîyan xwest ku sencaxa wî ji destê Îmadedînê bête standin. Her çend Osmanîyan ji Îmadedînê xwest ku Miksê radestî mîrê wê Seyîdxanî bike jî wî guh neda Osmanîyan û her bizaveka bo vegeandina Miksê têk bir.¹² Osmanîyan hem ji ber hêza Îmadedînê hem jî ji ber rewşa xeter a di navbera Sefewî û Osmanîyan neşîyan vê meselê çareser bikin. Di dema sefera Sultan Miradî ya li ser Bexdayê (1638-1639) wesa dîyar dike ku Mîr Îmadedîn çî pûte bi emrên Osmanîyan nekirîye çî bizav li dijî Sefewîyan pêk neînanê.¹³

4 Gulî, *Îmaret Hekarî fî'l-Ahdî'l-Osmanî*, 164-165

5 Ev agahî ji pirtûka Temerxanê Yazicî ya hêj wekî destxet hatine wergirtin. Ji bo xwendin û rêkirina kurteyekê ji pirtûkê gelek spasîya Dr. Nizar Eyûb Gulî dikin.

6 COA. A. {DVNS.MHM.ZYLd.9/194

7 Yunus Zeyrek, *IV. Sultan Murad'ın Revan ve Tebriz Seferi Rûznamesi* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1999), 21.

8 Yazicî, *Muxtesar Ehwal Ümera*, 69.

9 Zeyrek, *IV. Sultan Murad'ın Revan ve Tebriz Seferi Rûznamesi*, 38.

10 Mustafa Naima, *Ravzatü'l-Hüseyin fî Hulâsati Ahbârî'l-Hâfîkayn* (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1281), 3/271.

11 COA. A. {DVNS.MHMd.86/16, 341.

12 COA. A. {DVNS.MHMd.89/124.

13 Gulî, *Îmaret Hekarî fî'l-Ahdî'l-Osmanî*, 166-169, 206-207.

1.1. PEYMANA QESRA ŞİRÎN Û QEDERA MÎR ÎMADEDÎN

Sultan Miradê Çarê piştî ku Bexdad ji Sefewîyan stand, Osmanîyan û Sefewîyan peyman Qesra Şîrîn (1639) girêdan. Li dû vê peymanê Kurdistan di nava du dewletan da hate dabeşkirin. Vê peymanê kartêkirineke xerab li ser mîrgehên kurdan çêkir. Mîrên kurdan, şerên di navbera Osmanî û Sefewîyan ji bo manevrayên siyasî, bo xwe wekî delîve didîtin û dişîyan serbixwetir hereket bikin. Lê belê bi vê peymanê ve şer rawestîyan û sînor hate dîyarkirin. Vê çendê şîyana manevrakirine berteng kir. Êdî mîrên kurdan dema ji aliyekî tengav dibûn nedişîyan biçin nik aliyê di û bi vî şeklî givaşê bêxin li ser herdu dewletan. Dewleta Osmanî ev peymanê ji bo têkbirina mîrgehên kurd yê serbixwe hereket dikin, wekî derfet zanî.¹⁴ Di wê serdemê da mîrê ku ji hemîyan serbixwetir hereket dikir Mîr Îmadedîn bû. Hema piştî peyman Qesra Şîrîn di sala 1639ê da ordiyeka giran a ji hêzên romîyan û mîrên kurdan pêkhatî di bin serkêşîya Waliyê Wanê Hesên Paşa da hate li ser Kela Pîzanê a meqerê Mîr Îmadedînî. Piraniya jêderên berdest wesa dîyar dikin ku Kela Pîzanê ji aliyê Osmanîyan ve hatîye girtin û Mîr Îmadedîn jî hatîye kuştin.¹⁵ Lê belê, wekî li jêrî dê berfirehî li ser bête rawestan, tenê tehrîrateke Kemankêş Mistefa Paşa (m. 1644) û pirtûka Mîrza Mihemedê Yazicî ya bi navê *Muxteser Ehwal Ûmera* her çend behsê standina Kela Pîzanê bikin jî kuştina Mîr Îmadedînî red dikin.

2. JÎYANA MÎR ÎMADEDÎNÎ YA EDEBÎ

Mîr Îmadedîn, hem mîrekî xurt hem jî helbestvanekî hestnazik ê serdema xwe bû. Di *Dîwana Melayê Cizîrî* da helbesteke wî û Cizîrî ya hevpişk (Mûşa'ara) ya bi navê "Mîr û Mela" heye. Ji vê çendê tete zanîn ku Îmadedîn di nivîsîna helbestan da destekî bala hebû. Melayê Cizîrî di dawîya vê helbestê da medhên zanîn û helbestvanîya wî dike.¹⁶ Bi rastî wekî me berê jî gotî, heta demeke nêzik nedihate zanîn ku Mîr Îmadedînê helbest digel Cizîrî gotî, kî ye. Lê belê piştî peydakirina hinek destxetên cuda yê *Dîwana Cizîrî* û helbestên Mîr Îmadedîn, eşkera bû ku ji Mîr Îmadedîn mebest Mîr Îmadedînê Hekarî ye û wî mexlesa Sebûrî bi kar anîye. Heta niha heft helbestên Mîr Îmadedînî hatine dîtin. Pênc ji van helbestan bi kurdî ne û du jî bi farisî ne. Ji van helbestan yek helbesta wî û Cizîrî ya hevpişk e. Ji bilî vê texmîsek jî li ser xezeleke Cizîrî çêkirîye.¹⁷ Li jêrî nimûneyek ji helbesta wî heye.

*Dilê mecrûhê min pir jan e dîsa
Tijî derd û xem û kovan e dîsa*

*Neşêm derman bikem derdê dilê xwe
Hekîman bêne ser min Loqman û 'Îsa*

*Heçî di sureta dildar û dilber
Bûye heyran diçar û kefte lîsa*

*Belê min zanîye bedbextîya xwe
Çirayê min heta subhê neîsa*

*Ji lutfa te 'ecêb mame Sebûrî
Nego halit çi ye defternivîsa¹⁸*

14 Gulî, *Îmaret Hekarî fî'l-Ahdî'l-Osmanî*, 169.

15 Gulî, *Îmaret Hekarî fî'l-Ahdî'l-Osmanî*, 169-170.

16 Mela Ahmedê Cizîrî, *Dîwan*, Çev. Osman Tunç (İstanbul: Nubihar Yayınları, 2008) 528-541.

17 Ebdurrehman Muzûrî, "Sebûrî û Mîr 'Îmadedînê Hekarî", *Peyv* 60, (2012), 6-14; Tehsîn İbrahim Doskî, *Baxê Îrem* (Dihok: Weşanxana Spîrêz, 2019, 30-32.

18 Doskî, *Baxê Îrem*, 36.

3. MÎR ÎMADEDÎN DI FOLKLORA KURDÎ DA

Mîr Îmadedîn yek ji karîgertirîn û girîngtirîn mîrê Hekarîyan e ku cihê xwe li hişê civakê çêkirîye. Li devera Hekarîyan hinek stiran û serhatiyên derbarê Mîr Îmadedîn heta niha jî têne vegotin. Navê Îmadedîn di nava civaka Hekarîyan da wekî “Îmad” têtê zanîn û dema bi peyva “Mîr” ve têtê xwendin wekî “Mîremadî” têtê bilêvkin. Ev stirana li jêrî hatîye nivîsîn li ser sefera wî ya li ser Bahdînan hatîye vegotin. Wekî me jorî jî behskirî, Îmadedînî, Kela Amêdiyê muhesere kiribû û mîrê Bahdînan Yûsûf Beg naçar kiribû ku şertên wî qebûl bike.

*Mîr Culemêrgê rabû, lo mîro Mîremadî
Alayê sor hejyabû, lo mîro Mîremadî
Li Navserê peyabû, lo mîro Mîremadî*

*Mîr hate Badînkurtî, lo mîro Mîremadî
Baziyo j' davê girtî, lo mîro Mîremadî
Bahdînan birin pirtî, lo mîro Mîremadî*

*Mîr hate Çemê Maşa, lo mîro Mîremadî
Herkesê d'ket temaşa, lo mîro Mîremadî
Mîr dê detê şabaşa, lo mîro Mîremadî*

*Mîr gehişte Rebetê, lo mîro Mîremadî
Heçyê biket xilmetê, lo mîro Mîremadî
Mîr dê cildiyê detê, lo mîro Mîremadî*

*Mîr hat Çemê Mendoyê, lo mîro Mîremadî
Dest avête nîmoyê, lo mîro Mîremadî
Xwîn diçît lewnê coyê, lo mîro Mîremadî*

*Navsera Amêdiyê, lo mîro Mîremadî
Sere borîn beriyê, lo mîro Mîremadî
Agir avêt Qumriyê, lo mîro Mîremadî*

*Navsera bi teraş e, lo mîro Mîremadî
Hekaryan bestin şaşê, lo mîro Mîremadî
Badîni dane paşê, lo mîro Mîremadî*

*Ber Berê Beladînan, lo mîro Mîremadî
Kurdyê zer tê werînan, lo mîro Mîremadî
Sînorê me w Badînan, lo mîro Mîremadî*

*Berê Beladîn zer e, lo mîro Mîremadî
Kurdyê zer deyna sere, lo mîro Mîremadî
Heft salan mabû l' bere, lo mîro Mîremadî*

*Berê Beladîn birî, lo mîro Mîremadî
Kurdyê zer ser zivirî, lo mîro Mîremadî
Hekar, Badîna d'xurî, lo mîro Mîremadî*

*Ber Beladîn tevri ye, lo mîro Mîremadî
Hekaryan kir teybîre, lo mîro Mîremadî
Badînî bûn êxsîre, lo mîro Mîremadî*

*Kurdyê zêrîn eser e, lo mîro Mîremadî
Da ber kêr û xencere, lo mîro Mîremadî
Bir qereçê betere, lo mîro Mîremadî*

*Kurdyê zêrîn nîşan e, lo mîro Mîremadî
Da ber kêr û gûzane, lo mîro Mîremadî
Bir qereçê Botane, lo mîro Mîremadî¹⁹*

Stiran bi giştî behsê çûna leşkerê Hekarîyan a ser bi Amêdiyê ve dike. Di stiranê da navên wekî Culemêrg, Badînkurtî, Çemê Maşa, Rebetê, Çemê Mendo, Navsera Amêdiyê, Qumriyê û Berê Beladînan derbaz dibin. Ev dere guzergâha leşkerê Hekarîyan e. Ordîya Mîr Îmadedîn li Navsera Amêdiyê peya bûye ku ev der cihek e hindav Kela Amedîyê. Li wê derê kevîrê mezîni heye dibêjinê “Berê Beladînan”. Di zargotina Hekarîyan da wesa tete vegotin ku Mîr Îmadedîn, kurdîyê xwe, yanî kurk û ‘ebayê xwe danaye li ser vî kevirî. Bahdînî ji tîrsa kurdîyê mîrî newêriyan heft salan ji Amêdiyê bêne wê derê. Sala heştê qereçek ji Botan hatîye û ew kurdî ji bo xwe birîye. Piştî vê çendê Bahdînî ji tîrsa Mîr Îmadedînî xalî bûne.

Li devera Bahdînan jî li ser vê meselê vegotinê cuda hene. Li dû vegotina Sadiq Bahaedîn Amêdî, Mîrê Hekarê Amêdiyê muhasere kirîye û paşê nameyek bo mîrê Amêdiyê rêkirîye. Di nameyê da hatîye gotin ku kela we hatîye dorpeçkirin û hûn neşên berevanîya xwe bikin. Dive hûn herdû dergehên kelê vekin û bajêrî teslîmî min bikin. Mîrê Amêdiyê ev çende qebûl nekirîye. Paşê Mîrê Hekarê nameyek dî rêkir û tê da got ku ez dê ji nû dara hinarê biçînim. Heta ev dare mezîni dibe û ez berê wê dixwim leşkerê xwe venakêşim. Dorpeça kelê heft salan dewam kirîye. Di sala heftê da Mîrê Amêdiyê xwarina Pelavê daye çêkirin û tijî li ser goştê kewê kirîye û digel nameyekê ji bo Mîrê Hekarê rêkirîye. Di nameyê da hatîye gotin ku eve heft sal e xwarina me eve ye. Tu heft sal dî jî dorpeçê dewam bikî xwarina me dê her wiha be. Li beramberî vê çendê Mîrê Hekarê gotîye ku wesa dîyar e hema we tenê ev birince hebû, we kirîye Pelav û Xwedê dizane kanê we kewa kîjan feqîrî jê wergirtîye û biraştîye. Em tenê bi şertekî dê muhaseraya kelê rakin. Dive hûn bi şert çekên xwe danin, dergehên kelê vekin. Em dê ji dergehêkî têkevin kelê û ji dergehê dî da derkevin. Bila her kes li ser karê xwe be û em çî zererê nagehînin çî kesî. Paşê bi sond em dê leşkerê xwe vekêşin. Bahdînîyan jî naçar ev şertê Mîrê Hekarîyan qebûl kirîye. Mîrê Hekarîyan emir da leşkerê xwe ku kes di kelê da destdirêjîyan neke. Heke yek xerabîyekê bike mîrê dê guhê wî bibire. Dergehê kelê hatine vekirin û leşkerê Hekarîyan keftîye nava kelê da. Di wê gavê da darqelûna leşkerê Hekarî şkestibû û dema di nava kelê da çûye dukanekê û ji bo xwe qelûnek hilgirtîye. Dema Mîrê Hekarîyan ev çende bihîstî di cih da guhê wî birîye. Leşkerê Hekarîyan di dergehê dî yê kelê derkeftîne û çûne nik Berê Beladînan û Mîr kurkê xwe ji xwe kirîye û danaye li ser wî kevirî. Paşê wiha gotîye:

*Eve berê Beladînan e
Şahid ji her sê dînan e
Sînorê Hekarîyan û Bahdînan e*

Li ser gotina mîrî, ji ber ku gelek erdê wan dikeve di destê Hekarîyan da dîsa halê Bahdînan nexweş bûye. Yekî Bahdînî yê zana û aqîldar xwestîye vê nexweşîyê li ser Bahdînan rake. Bi vê mebestê cilên derwêşan li xwe kirîye û ji ber ku êdî Mîrê Hekarîyan vegeyîyaye Kela Culemêrgê, ew jî hatîye Culemêrgê. Vî mirovî bi xwendina helbestên dilveker ve navûdengê xwe li nav Hekarîyan belav kirîye, heta ku nave wî ber guhê mîrî jî keftîye. Mîr, derwêşî dixwaze huzûra xwe û guhdarîya helbestên wî dike. Derwêş sê şev û sê rojan dibe mêvanê mîrî û paşî destûrê dixwaze ku biçê mala xwe. Mîrî jî gote gizîrê xwe ku deh zêran bide derwêşî. Lê belê derwêşî deh zêr qebûl nekirin. Mîrî got deh zêrên dî bidenê. Derwêşî dîsa qebûl nekir. Bi wî awayî heta sed zêran dane derwêşî belê wî dîsa qebûl nekirîye. Dawîyê mîrî bi xwe gotîye derwêşî; derwêşê delal te çî divê. Ma sed zêr kê in? Derwêş lê vedigêrîne û dibêje ku; ez benî yek zêr bo min bes

19 Yaşar Kaplan, *Kaniya Stranan* (İstanbul: Nubihar Yayınları, 2015), 277-278.

e. Lê belê min ew kurkê li ser Berê Beladînan divê. Mîr dibêje eve heft sal e me kurkê xwe danîye wê derê, niha ew rizîye. Derwêş dibêje; bila mîrê min ez dîsa pê razî me. Mîr dibêje derwêş ez meqseda te têgehiştîm. Li ser xatira te min ew sînor rakir. Sînorê me dê dîsa wekî berê be.²⁰ Herwesa Badgerê oryantalist yê di navbera salên 1842-8144ê da li Bahdînan û Hekarê gerîyayî jî di pirtûka xwe da behsê Berê Beladînan dike û sefera Mîr Îmadedînî bi çavê Bahdîniyan ve vedibêje û vê bendê lê zede dike:

Berê Beladîna
Qibla hersê dîna
Tuxûbê Şembo û Badîna²¹

4. AQIBETA MÎR ÎMADEDÎNÎ

Du jêderên derbarê aqibeta Îmadedînî da agahîyên cuda didin tehrîrata Kemankêş Mistefa Paşa (m. 1644) û pirtûka Mîrza Mihemedê Yazicî ya bi navê *Muxteser Ehwal Ûmera* ne. Li dû tehrîrata Wezîrî'azam Kemankêş Mistefa Paşa ya di 21ê Nîsana 1640ê ji bo muhasîbê Sultan Miradê Çarê nivîsî da tête gotin; ji ber ku Îmadedîn di vegeza sultanî ya ji Rewanê nehatibû pêşwazîyê û dest danabû li ser Miksê û guhdariya emrê vegeandina Miksê bo xudanê wê nekiribû, min emir da Walîyê Wanê Hesen Paşa bi hêzeka mezin ve biçîte li ser Kela Pîzanê ya ku Îmadedîn eve sê sale tê da çek û cebilxanê kom dike. Mûcîbî vî emrî Kela Pîzanê hatibû girtin, malbat û mirovên Mîr Îmadedînî hatibûn êxsîrkin. Lê belê ji ber ku Îmadedîn wê gavê di kelê da nebû û li cihê dî yê Hekarîyê bû revîbû û nehatîye girtin.²² Wekî ji vê çendê tête zanîn Mîr Îmadedîn ji alîyê Osmanîyan ve nehatîye girtin. Jêdera dî ya derbarê aqibeta Mîr Îmadedînî da agahîyên cuda dide pirtûka bi navê *Muxteser Ehwal Ûmera* ye ku ji alîyê Mîrza Mihemed Yazicîyê katibê Îbrahîmxan Begê Hekarî ve hatîye nivîsîn. Li dû agahîyên vê pirtûkê dema Kela Pîzanê hatîye girtin Mîr Îmadedîn revîye û xwe gehandîye bajarê Helebê. Li wê derê hatîye girtin û bo Stenbolê hatîye rewanekirin. Li Stenbolê heft salan li zîndana Baba Ce'fer da maye. Zîndana Baba Ce'fer di Stenbolê qeraxa Xelîcê ye û vê gavê kêmek jê maye. Di sala heştê rehim bi halê wî hatîye birin, ji zîndanê hatîye derêxistin û meqamê (mîratîya) wî lê hatîye vegeandin. Dema zivirî ku bête Culemêrgê li bajarê Edenê tûşî ta'ûnê (weba) bûye û wêfat kirîye.²³ Belgeya me nû dîtî ku em dê niha behsê wê bikin, agahîyên tehrîrata Kemankêş Mistefa Paşa û *Muxteser Ehwal Ûmerayê* piştrast dike.

5. DERBARÊ MÎR ÎMADEDÎNÎ DA BELGEYEKE NÛ

Ev belgeye derbarê aqibeta Mîr Îmadedînî da agahîyên gelek girîng dide. Ji alîyê sedrazamî ve di 8î Tebaxa 1648ê da bo Sultan Îbrahîmê Osmanî (1640-1648) hatîye 'erzkin. Di vê belgeyê da tête gotin ku:

“Arz-ı bende-i bi miktar budur ki: Azametli ve şevketli padişahım, Van serhadinde Kürdistan vilayetinde Hakkari hâkimi olan Mir İmad demekle maruf şakinin ademi itaati zahir olmakla merhum padişah [IV. Murad] zamanında Van beylerbeyi kulları asker ile üzerine gönderilip firar ve hükümeti Zeynel kullarına verilmişti. Ba'dehu her ne canibe gitmiş ise ele getirilmek bende-i etraf ve eknafe emir olunmuştu. Merhum Mir İmad me'azallah bir maraza mübtela olup marazını ilaç etmeye Haleb'e geldikte kaleye ahz olunup habs olunduğunu [Haleb] beylerbeyisi bildirmekle mukaddiman arz olunmuştu. Hala [şimdi] merhum Mir İmadı [İstanbul'a] gönderip kuyucular odasına konulmakla malumu hümayunları olmak üzere arz olunmuştur. Ferman padişahımındır.”²⁴

“Erza xulamê kême eve ye ku: Padişahê min ê bi 'Ezamet û bi şewket, di serhedê Wanê di wîlayeta Kurdistanê hakimê Hekarîyê, şeqîyê [eşqîya] bernîyas yê bi navê Mîr İmad ji ber bêita'etîya xwe di serdemê padişahê merhûm da [Sultan Miradê Çarê] Mîremîranê Wanê bi leşkerê xwe ve çûbû ser û ew revîyabû. Herwesa hukumeta

20 Sadiq Bahaedîn Amêdî, *Ji Folklorê Kurdî* (Hewlêr: Dezgey Aras, 2002), 265-266.

21 George Percy Badger, *The Nestorians and Their Rituals* (London: Joseph Masters, 1852), 1/208-210.

22 COA. BEO. TS. MA. E. 730/56.

23 Yazicî, *Muxteser Ehwal Ûmera*, 69-70; Tan, *Hakkâri Beyleri'nin Tarihi, Muhtasar Ahval'ül-Umera: Van Vilayeti Dâhilinde Ve Hakkâri Merkez Ve Kazalarındaki Beylerin Tarihi-Metin Ve Tahlili*, 49; *Abbasi Devletinden Hakkâri Beyliği'ne İrisan Beyleri*, 72.

24 COA. BEO. TS. MA. E. 799/12.

wî hatibû danê ji bo Zeynel Begê. Paşî ferman ji bo xulamên her terefekê hatibû rêkirin ku ew kî ve çûbe bête girtin. Herwekî ji aliyê mîremîranî ve [ji Helebê] hatiye ragehandin û berî niha hatiye ‘erz kirin, Mîr Îmadê me behs jê kirî, Xudê me jê biparêzît tûşî nexweşiyekê bûbû û dema ji bo dermankirina nexweşîya xwe hatibû Helebê û ketîye di kelê da hatiye girtin û avêtine zîndanê. Bo zanîna we tete ‘erzkirin ku Mîr Îmadê navborî hatiye rêkirin [bo Stenbolê] û niha di Quyucular Odasî hatiye bicihkirin. Ferman ya padîşahê min e.”

Sultan Îbrahîmî li ser belgeyê nivîsîye kû belê ev agahî me’lûmê min bûye. Dema Mîr Îmadedîn hatiye girtin rewşa Babi’alî gelek aloz bû. Çunkî deh roj piştî hîngê 18î Tebaxa 1648ê Sultan Îbrahîm ji xundkarîyê hatiye wergirtin û xendiqandin û kurê wî yê heft salî Sultan Mihemedê Çarê (1642-1687) hatiye li ser textî. Vêca Îmadedîn di nava qerxeşê da îrandine Stenbolê. Herwekî ji belgeyê dîyar dibe Mîr Îmadedîn piştî keftina Kela Pîzanê ji sala 1639ê heta sala ev belgeye hatiye nivîsîn, yanî 1648ê li Helebê hatiye girtin, şîyaye xwe veşêre û xwe nedete destê Osmanîyan. Lê belê di sala 1648ê ji ber nexweşîya xwe ya giran mecbûr maye biçîte Helebê û li wê derê hatiye girtin û bo Stenbolê hatiye rêkirin û li Stenbolê hatiye zîndanîkirin. Wekî dîyar ev belge agahîyên herdû jêderên me behs kirî tamam dike. Em nizanîn kanê gelo Mîr Îmadedîn di navbera salên 1639 û 1648 li kî derê û çawan jîyaye. Bi rastî Mîr Îmadedîn li Wanê, Hekarê, Bahdînan û sînorên Sefewîyan da gelek dijmin hebûn û te’qîbata wî dihate kirin. Ji ber vê çendê mumkîn e ku xwe li Botan veşartibe. Çunkî Şeref Begê mîrê Botan keça xwe dabû Yehya Begê babê wî û ji wî gelek hez dikir. Hîngê ji Botan zêdetir erdekî ewle û êmin ji bo Mîr Îmadedînî dîyar nake. Wesa dîyar e piştî tûşî nexweşîyê bûyî mecbûr maye biçîte Helebê û li wê derê hatiye nasîn û hatiye girtin. Lê belê eve hemî hizr û boçûnên me ne. Heta hinek belgeyên vebir dest me nekevin em derbarê vê fetreyê da neşên çi gotinên qet’î bibêjîn. Herwesa derbarê aqîbeta Mîr Îmadedînî ya piştî girtina wî û jîyana wî ya Stenbolê çi agahîyên têr û tesel li ber desten me nîne. Gelo li Stenbolê çend salan li zîndanê maye û bi diristî kengî û çawan mirîye em çi jê nizanîn. Lê belê heke em pirtûka *Muxtesar Ehwal Ümerayê* ku wesa dîyar e agahîyên wê cihê bawerîyê ne, esas bigirîn tê da tete gotin; Mîr Îmadedîn heyameke dirêj (heft salan) li zîndanê maye û paşî mîratîya wî lê hatiye vegerandin û di vegeerê da li bajarê Edenê mirîye. Heke ev heşt salên piştî girtina wî ya Helebê jî bêne zêdekirin mumkîn e Mîr Îmadedîn li derdora sala 1658 miribe.

ENCAM

Mîr Îmadedîn yek ji girîngtirîn mîrê serdema xwe bû. Wekî ji bîyografiya wî ya sîyasî tête zanîn ew her çend mîrekî şervan, mêrxas, xurt û dilreq bû jî di heman demê da helbestvanekî dilnazik û zîrek bû ku karîbû digel Melayê Cizîrî helbestekê binivîse. Wekî gelek zana û edîbên kurd, jîyan û kesayetîya Mîr Îmadedîn jî di bin mij û moranê da bû. Belê piştî peydabûna hinek destxet û belgeyên nû yên derbarê wî da niha derheqê wî da em gelek tiştan dizanîn. Wesa diyar e di nav kesayetên dîrokî yên kurd da em ji hemîyan zêdetir derbarê Mîr Îmadedînî da xudan hûrgilîyên berfireh in. Bi saya berhema Temerxanê Yazicî yê katibê Mîr Îmadedîn û babê wî Yehya Begê derbarê jîyana wan ya sîyasî gelek agahî berdest in. Lê belê mixabin derbarê jîyana wî ya edebî û berhemên wî gelek kêr tişt di ber destê me da hene.

Mîr Îmadedîn kartêkirinek mezin li ser hişê civakê kirîye. Lewra di nava gel da hêj niha jî gelek stiran û serhatî li ser wî tene vegotin. Her wekî ji stiran û serhatîyên li ser wî yên di vê nivîsarê da hatine behskirin diyar dibe, di serdemê wî da Mîrgeha Hekarîyan sînoren xwe berfireh kirine û hinek deverên mîrgehên kurdan yên din hatine wergirtin. Mîr Îmadedîn di vegêranên folklorik da wekî mîrekî şerker û bi biryar tête taswîrkirin. Herwesa wekî di serhatîya derwêşê Bahdînî da hatîye vegêran, îşaret bi hezkirina wî ya bizavên edebî û xwendina helbestan hatîye diyarkirin.

Di vê nivîsarê da li ser danasîna jîyan û bizava Mîr Îmadedînê Hekarî hatîye rawestan. Ji bo vê çendê ji berhema Yazicî û arşîvên Osmanî hatîye îstîfadekirin. Li dû agahîyên berdest Mîr Îmadedîn ji sala 1633yê heta 1639ê li Mîrgeha Hekarîyan hukim kirîye. Piranîya jêderan wesa radigehînin ku di sala 1639ê ji aliyê Osmanîyan ve hatîye kuştin. Lê tenê berhema bi navê *Muxtesar Ehwal Ûmera* ya 1692yê hatîye nivîsîn agahîyên cuda dide û dibêje ku Mîr Îmadedîn 1639ê nehatîye kuştin. Li dû agahîyên vê berhemê ew revîya-ye û paşê li bajarê Helebê hatîye girtin. Ji wê derê jî bo Stenbolê hatîye rewanekirin û heft salan li zîndanê maye. Sala heştê hatîye berdan û di rêka vegeerê da li Edenê wefat kirîye. Jiber ku ev agahî çî jêderên di da derbaz nedibûn ev agahî nedihatî piştrastkirin. Lê bele piştî belgeyeke nû ji aliyê me ve hatîye dîtin wesa derkeft ku agahîyên jorî rast in. Li dû vê belgeye niha baş tête zanîn ku Mîr Îmad heta sala 1648ê sax bû. Heke agahîyên *Muxtesar Ehwal Ûmera* rast bin hîngê mumkîn e ku heta sala 1658ê jî sax be. Tiştê ji bo mirovî mereqê çêdike ew e ku gelo Mîr Îmadedîn di navbera 1639-1648ê li kê derê xwe veşartibû û hem di vê fetreyê û hem jî fetreya li Stenbolê ya di zîndanê da berhemên edebî dane an na. Heke berhemên wî yên edebî hebin gelo aqîbeta wan çî ne.

JÊDER

JÊDERÊN ARŞÎVÊ

Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi

COA. A. {DVNS.MHM.d.86/16, 341. H. 16. 02. 1046, 13 02.1047 (20 Temmuz 1636, 7 Temmuz 1637).

COA. A. {DVNS.MHM.d.89/124. H.29.09.1054 (29 Kasım 1644).

COA. A. {DVNSM.MHM.ZYLd. 9/194. H.03.04.1044 (26 Eylül 1634).

COA. TS. MA. E. 799/12, H.18. 07. 1058 (08 Ağustos 1648).

COA. TS. MA. E. 730/56, H.29. 12. 1049 (21 Nisan 1640).

BERHEM

Amêdî, Sadiq Bahaedîn. *Ji Folklorê Kurdî*. Hewlêr: Dezgey Aras, 2002.

Aykaç, Yakup. *Kürt Mîrliklerinde Edebi Patronaj (1514-1846)*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kürt Dili ve Kültürü Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2020.

Badger, George Percy. *The Nestorians and Their Rituals*. 2 vols. London: Joseph Masters, 1852.

Cizîrî, Mela Ahmedê. *Dîwan*. Çev. Osman Tunç. İstanbul: Nubihar Yayınları, 2008.

Doskî, Tehsîn İbrahîm. *Baxê Îrem*. Dihok: Weşanxana Spîrêz, 2019.

Ergün, Zülküf. *Bajar Edebîyat û Cizîra Botan*. İstanbul: Nûbihar, 2014.

Gulî, Nizar Eyûb. *Îmaret Hekarî fi'l-Ahdi'l-Osmanî*. Dihok: Weşanxana Spîrêz, 2017.

Kaplan, Yaşar. *Kaniya Stranan*. İstanbul: Nubihar Yayınları, 2015.

Kılıç, Dündar Ali. *Abbasi Devletinden Hakkâri Beyliği'ne İrisan Beyleri*. İstanbul: Tarih Düşünce Kitapları, 2015.

Muzûrî, Abdurrehman. "Sebûrî û Mîr 'Îmadeddînê Hekarî". *Peyv* 60, (2012), 6-14.

Naima, Mustafa. *Ravzatü'l-Hüseyn fî Hulâsati Ahbârî'l-Hâfikayn*. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1281.

Sadînî, Xalid. "Hakkâri Mîrleri/Beylerinin Mîrnamesi". *Kürt Tarihi Dergisi* 29, (2017, Temmuz-Ağustos-Eylül).

Tan, Hasan. *Hakkâri Beyleri'nin Tarihi, Muhtasar Ahval'ül-Umera: Van Vîlayeti Dâhilinde Ve Hakkâri Merkez Ve Kazalarında Beylerin Tarihi-Metin Ve Tahlihi*. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

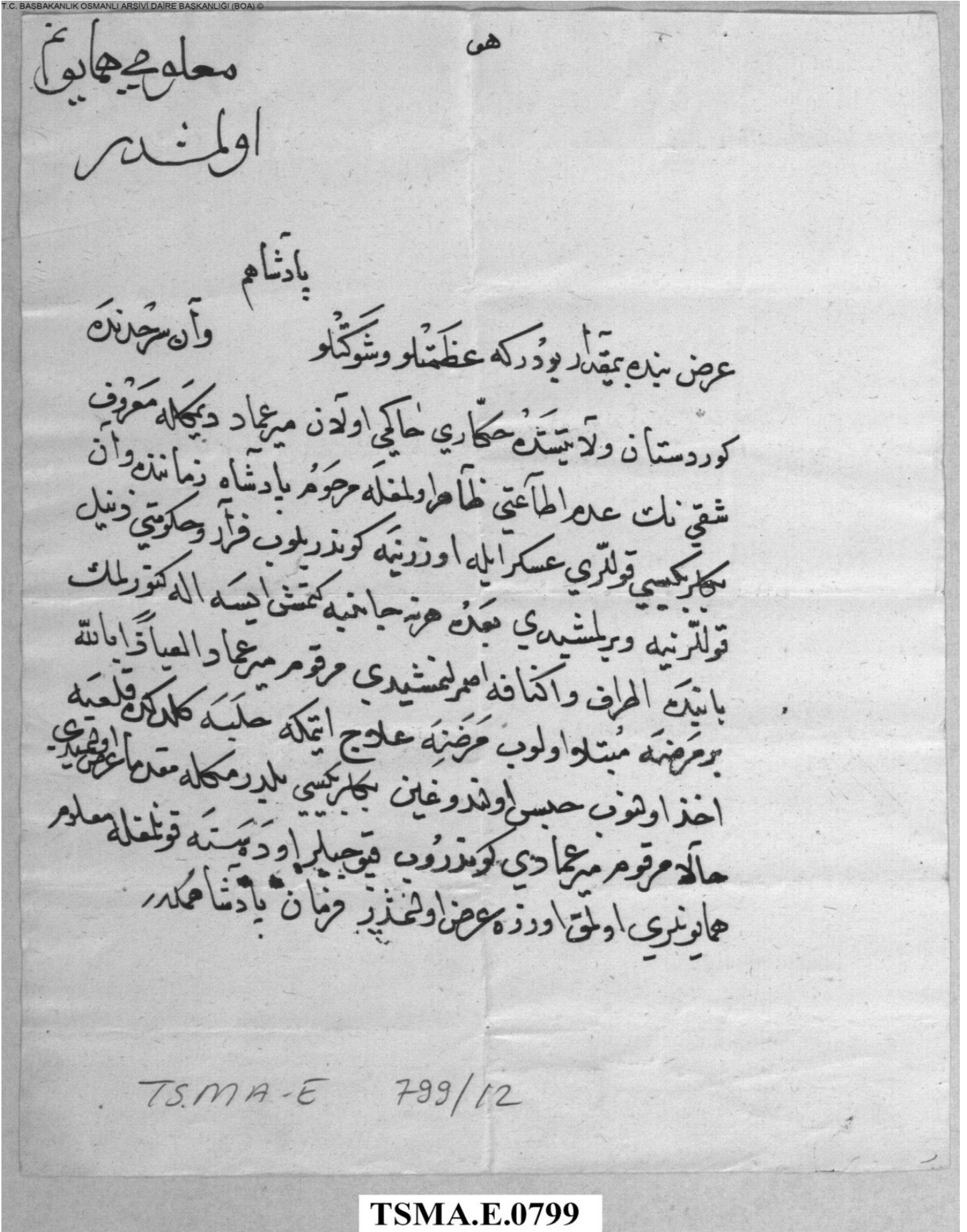
Tek, Ayhan. *Hamisiz Şair Babasız Metin, Mem û Zîn ve Osmanlıca Çevirileri Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: Nûbihar, 2018.

Tek, Ayhan. "Li Dor Behsa Patronajê Mem û Zîna Ehmedê Xanî". *Mukaddime* 3/3 (2010), 42-60.

Yazıcı, Mîrza Mihemed. *Muxtesar Ehwal Ümera*. Wergêran ji Farisî: Nizar Eyûb Gulî. Dihok: Weşanxana Spîrêz, 2012.

Zeyrek, Yunus. *IV. Sultan Murad'ın Revan ve Tebriz Seferi Rûznamesi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1999.

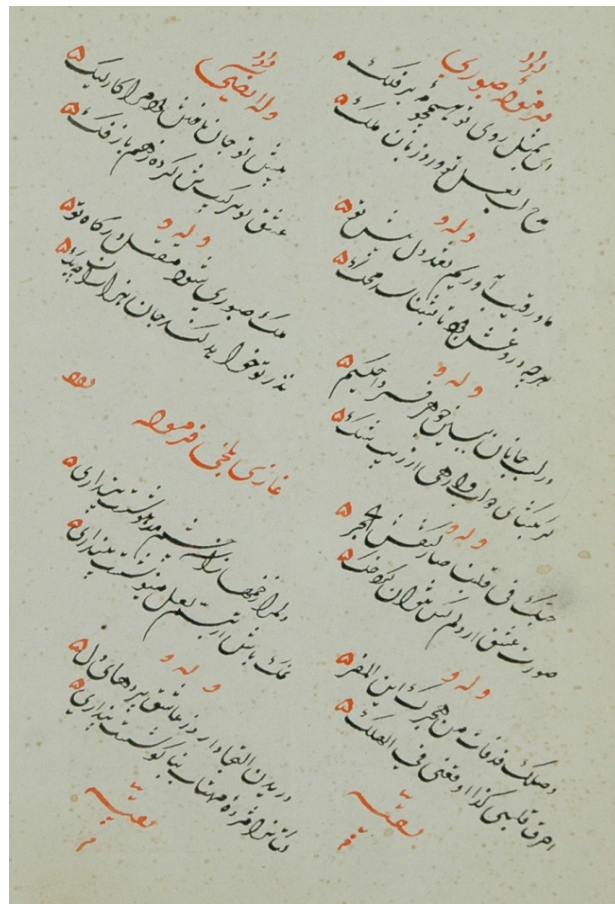
PÊVEK



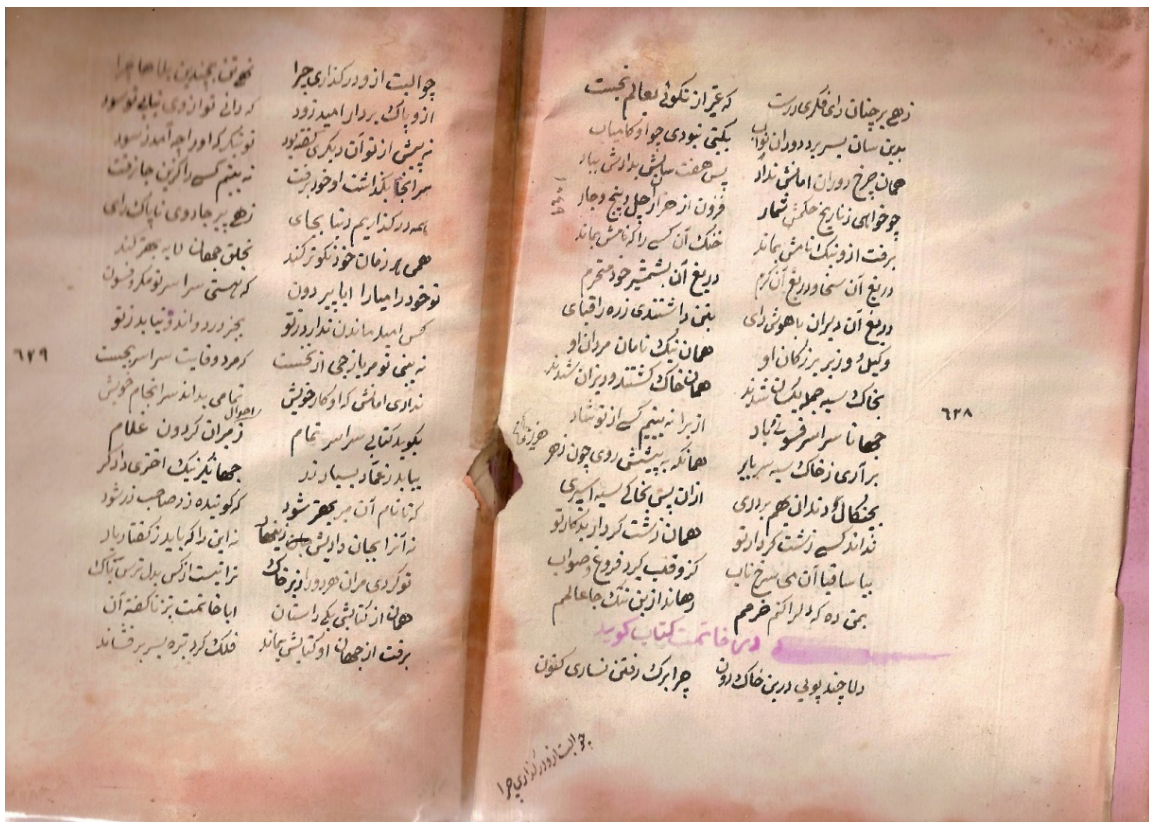
TSMA-E 799/12

TSMA.E.0799

Belge 1. Belgeya Derbarê Girtina Îmadedînî (COA. BEO. TS. MA. E. 799/12)



Belge 2. Ji Destnivîsa Mihemed Teyyar Paşa Helbesteke Sebûrî (1844)



Belge 3. Rûpelek Ji Berhema Temerxanê Yazicî



Wêne 1. Kela Çehriqê (Kela Çariyê)



Wêne 2. Kela Pîzanê

EXTENDED ABSTRACT

Classical Kurdish Literature had made prominent progress between the 16th and 18th centuries. The most momentous Kurdish poets grew up in this epoch. The Kurdish ameer played an important role in the coming out of this evolution. Kurdish ameer, whose autonomy was recognized by the Ottoman and Safavid states, supported scientific and literary studies. In addition, Kurdish emirates not only supported literary studies but also actively participated in literary life. Many folks among the Kurdish emirates put forth literary works and wrote some Diwans in different languages. In the last decades, many streamlined man of letters and literary works have been revealed in the research on Classical Kurdish literature. However, most of the acquis introduced in the mentioned period is still unknown. There is very little information about the lives and tuition of the litterateurs who lived in this period and produced some literary works. However, the situation changes if these litterateurs, which produce literary works, are one of the Kurdish ameer. Because it is much easier to access information and documents about Kurdish ameer. This information and documents can be obtained from the Ottoman and Safavid archives, as well as there are in the studies written by the Kurdish ameer about their principality histories. From this point of view, it is possible to reach a lot of information about the life of a historical figure who was both a Kurdish ameer and a literary figure. The abundance of information to be obtained about both the literary works and the person who gave it is very important to understand this period of classical Kurdish literature.

The ruler of one of the important Kurdish emirates of the period and one of the most powerful poets of the period was the ameer of Hakkari, Mir Imad ad-Din. We have many sources about the political life of Mir Imad ad-Din. The first of these is a Persian verse work written by Temerkhan Yazici. He was the clerk of Mir Imad ad-Din and his father Yahya Bey. This work includes the events in the context of the Emirate of Hakkari from 1587 to 1640. The work consists of 631 pages and contains 11.000 couplets. Temerkhan Yazici died in the year that Mir Imad ad-Din ascended the Hakkari throne (1633), and his work was left unfinished. Later, in 1696, a short 20-page afterword was added to the work by a relative of his. This work is still the manuscript and has not been published. Temerkhan Yazici's work is very punctual and reliable in terms of the information he gives, and what he conveys is confirmed by other sources of the period. Unfortunately, since the work focuses on the political life of Mir Imad ad-Din, it gives almost no information about his scientific and literary works. Apart from this study, there is a lot of information about Mir Imad ad-Din in Ottoman and Safavid sources. However, despite the abundance of documents on Mir Imad ad-Din's political life, little is known about his literary life. In fact, it has recently emerged that he is the same person as Mir Imad ad-Din, who is mentioned in the famous poem "Mir û Mela", which he wrote together with Molla al-Jazari, the most powerful poet of Kurdish literature. Apart from this poem, other six poems of her were found, four of which are Kurdish and two Persian. Mir Imad ad-Din; although he is a Kurdish poet whose literary work has very little been revealed, he is perhaps the only Kurdish poet that we have very detailed information about his life. His biography was recorded in detail by his clerk, Temerkhan Yazici. However, this biography was left unfinished due to the death of its writer, Temerkhan Yazici, when Mir Imad ad-Din ascended the throne of Hakkari principality. Ottoman and Safavid sources provide fragmented information about the political life of Mir Imad ad-Din (1633-1639).

Considering the political life of Mir Imad ad-Din, it is understood that he was one of the most powerful and active Kurdish emirates of the period. After the murder of his father, he had a very difficult childhood and adolescence. He was left alone, especially by his uncles. During his youth, Mir Imad ad-Din visited Kurdish principalities such as Botan, Bahdînan and Soran. He spent about a year in the palace of Shah Abbas, the mighty ruler of the Safavids. Then he went to Erzurum and was found next to Beglerbeg Abaza Mehmet Pasha. Later, he came to his hometown Hakkari and helped his uncle Sharafkhan to ascend to the throne of the principality. In return for these aids, Çahriq Castle, close to the Safavid border of the Hakkari Principality, was given to him. Mir Imad ad-Din made this place an important base and waged various struggles against the Safavid, Ottoman and his uncles. Imad ad-Din, who had a warlike and harsh temperament, soon became the head of the Hakkari principality and expanded the boundaries of his principality. An important part of the Kurdish principalities around the Hakkari principality had to submit to him. Especially

his military expedition on Bahdinan emirate has gained an important place in Kurdish folklore. In this aspect, besides the political and literary life of Mir Imad ad-Din, his place in Kurdish folklore is also mentioned.

With the Treaty of Qasr-e Shirin (1639) between the Ottoman and Safavid States, the war between the two sides stopped and the borders were permanently determined. Thus, the Kurdish geography was divided between the two states. One of the most important results of this agreement was that it made the situation difficult for the Kurdish ameer, who took advantage of the conflicts between the two states, increasing their maneuverability and strengthening their autonomy. Therefore, the Kurdish ameer Mir Imad ad-Din, was the worst affected by this treaty. Ottoman Sultan Murad the IV by taking advantage of this peace treaty, concentrated against the Kurdish emirs who throw cap over the windmill. Therefore, Pizan Castle, the most important base of Mir Imad ad-Din, was besieged in 1639 and as the result. Imad ad-Din was unthroned from the Emirate of Hakkari.

The darkest period of Mir Imad ad-Din's life is his fate and his situation during this time of duty as ruler of Hakkari. Most of the sources point out that he was killed during the siege of Pizan Castle in 1639. However, in the work named "Mukhtasar Ahwal Umara" written by Mirza Muhammed Yazici during the reign of Hakkari Ameer Ibrahim Bey in 1692, different information is given about the fate of Mir İmadeddin. According to the information recorded in this work, Mir Imad ad-Din fled to the city of Aleppo after the Pizan Castle fell. However, he was caught there, sent to Istanbul and thrown into the Baba Dhafer Dungeon in Istanbul. After staying here for seven years, he was forgiven and the Hakkari principality was given to him again. However, he passed away in Adana on the way back. This information, which was not reported by any other source, had been treated with suspicion until now. However, a new document that we have discovered in the Ottoman archives reveals that the above-mentioned information is true. In an article submitted by the grand vizier of the period to the Ottoman Sultan İbrahim on July 8, 1648, it is reported that the Ameer of Hakkari, Mir İmad, for whom an arrest warrant was issued by the previous sultan, was captured in Aleppo and brought to Istanbul. From this new document, we learn that Mir İmadeddin was in hiding until 1648, and then he was caught in Aleppo and imprisoned in Istanbul. This document confirms the information in the work "Mukhtasar Ahwal Umara". However, for now, our only source about Mir İmadeddin's life and fate in the dungeon is "Mukhtasar Ahwal Umara". If the information that Mir Imad ad-Din was released after being detained for seven years and died on the way back is accepted as correct, then it is clear that he was alive until 1658.

التقابل اللغوي بين اللغات العربية والتركية والكردية في تعريف الفاعل وتنكيره

Muhammed ÇİÇEK

Dicle Üniversitesi Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı doktora öğrencisi,
m.cicek49@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-3413-8107>

Article Types / Makale Türü:

Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 01/02/2022,

Accepted / Kabul Tarihi: 22/03/2022

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1066825>

Bu makale, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde devam etmekte olan et-Tekâbü-lü'l-Lugavî Beyne'l-Lügâti'l-Arabiyye ve't-Türkiyye ve'l-Kürdiyye Alâ Sa'îdeyi'l-Müsnedi ve'l-Müsnedi İleyhi adlı doktora tezinden üretilmiştir.

لقد تم إعداد هذا المقال من خلال رسالة الدكتوراه، والتي يجري إنجازها حالياً بعنوان: «التقابل اللغوي بين اللغات العربية والتركية والكردية على صعيدي المسند والمسنود إليه». وذلك تحت قبة جامعة دجلة في معهد العلوم الاجتماعية بديار بكر.

التقابل اللغوي بين اللغات العربية والتركية والكردية في تعريف الفاعل وتنكيره

ملخص

يهدف هذا البحث إلى إجراء عمل تقابلي، بين اللغات العربية والتركية والكردية، في تعريف الفاعل وتنكيره. ويتميز باهتمامه بثلاث لغات تنتمي إلى أسر لغوية مختلفة. اعتمد البحث على المنهج التقابلي، وقام من خلاله بوصف الفاعل في كل من اللغات العربية والتركية والكردية من منظور لغوي تقابلي، فتوصل إلى نتائج، من أبرزها: يسمّى الفاعل في اللغة التركية (Özne) أو (Fail)؛ بينما يسمّى في اللغة الكردية (Kirde) أو (Biker). تفرد اللغة العربية بأن الفاعل يعتبر معرفة فيها، إذا دخلته «أل التعريف»، أو كان مضافاً إلى معرفة إضافة معنوية؛ أو ورد علماً أو ضميراً أو اسم إشارة أو اسم موصول؛ ويعتبر نكرة، إذا لم يرد واحداً من هذه الأقسام. ولا توجد لتنكيره علامة حقيقية، سوى تنوين التنكير الذي تلحق بعض الألفاظ المبنيّة. ينفرد الفاعل في التركية، بعدم وجود لواحق تفيد تعريفه أو تنكيره. لذا يُستعان لتنكيره بكلمات إضافية مبهمّة. وعند إرادة تعريفه، تُهمل هذه الكلمات، أو يُستعان بنوع من الإضافة، أو يورد علماً. يتميز الفاعل في الكردية، بوجود لواحق التعريف. وهي: (ê-) للمفرد المذكر، و (a-) للمفردة المؤنثة، و (ên)، للجمع؛ وبوجود لواحق التنكير وهي: (ek-) للمفرد، و (in-)، للجمع. إضافة إلى ست لواحق أخرى صيغت من مجموع لواحق التنكير ولواحق التعريف، أو من مجموع لواحق التنكير ولواحق التصريف.

الكلمات المفتاحية: التقابل اللغوي، الفاعل، التعريف، التنكير، اللغة.

THE LINGUISTIC CONTRASTIVE BETWEEN ARABIC, TURKISH AND KURDISH LANGUAGES IN DEFINING AND INDEFINITENESS OF SUBJECT

ABSTRACT

This research aims to contrast between the Arabic, Turkish and Kurdish languages, with respect to definite and indefinite subjects. It is unique by being concerned with three languages belonging to different language families. The research relied through which it described the subject in each of these languages from a contrastive linguistic perspective. It produced the following results: The subject in Turkish is called "Özne and in Kurdish "Kirde". The Arabic language is unique in that, the subject is considered definite in it, if it is prefixed by "al of definiteness" or if it is added to a lexically definite or states as a proper noun, a pronoun, a demonstrative or a relative pronoun. The subject is however considered Indefinite, if it is free from any of these determiners. The subject in Turkish is unique by having no suffixes to make it definite or indefinite. So it is made indefinite with additional vague words. And when making it definite, these words are neglected. In Kurdish the subject is distinguished by the presence of suffixes. They are: "-ê", "-a" for the singulars, "-ên" for the plural and with the presence of the indefiniteness affixes: "-ek" for the singular, "-in" for the plural. In addition to six other suffixes.

Keywords: Linguistic Contrastive, Subject, Definite, Indefinite, Language.

مدخل

إن للمسند إليه دورا هاما في تكوين الجملة، سواء كانت الجملة عربية أو تركية أو كردية. وذلك لما يُتَّيَّن عليه ما في الجملة من مسندٍ واردٍ في مختلف الصور، فلا تلاحظ جملة مَّا دون أن يكون للمسند إليه فيها وجود. والفاعل نوع من المسند إليه. ونظرا لدور الفاعل الفعَّال في الجملة، عدَّه سيبويه (796/180) عنصرا لغويا لا يستغنى عنه في الجملة،¹ كما وصفه كثير من اللغويين بكونه "عمدة"، فقد قسَّم السيوطي (1505/911) كتابه "جمع الجوامع" إلى أقسام متنوعة، وأفرد قسما منها بالعمد، وجعل من بين العمدة الفاعل.² ولعل هذا هو السبب الأساسي الذي دفع اللغويين المهتمين بمختلف اللغات البشرية، إلى القول باستتاره، عند عدم ظهوره في الجملة.

لا يخفى أن للفاعل ظواهر لغوية مختلفة، ولكن البحث الذي نحن بصدده الآن، ينصبُّ في مجمله على بيان الفاعل من حيث التعريف والتنكير. لذا لا يهمننا من بين تلك الظواهر كلها، سوى ما تختص بتعريف الفاعل وتنكيره. وبما أن بيان الفاعل من حيث التعريف والتنكير يتطلب حكما على الفاعل، يتوجَّب علينا أن نتناول نبذة تعريفية عن ماهية الفاعل، إضافة إلى بيان تعريفه وتنكيره. وذلك لما لا يخفى من أن الحكم على الشيء فرع عن تصوُّره.

تكمن أهمية البحث في اهتمامه بثلاث لغات منتمية إلى أسرٍ لغويةٍ مختلفة. الأولى اللغة العربية، حيث إنها تنتمي إلى أسرة اللغات الحامية السامية. والثانية اللغة التركية، حيث إنها تنتمي إلى أسرة اللغات الأورال ألتية. والأخيرة اللغة الكردية، حيث إنها تنتمي إلى أسرة اللغات الهندو أوروبية. ولسنا في هذا البحث المحدِّد الأهداف، بصدد بيان تلك الأسر وما يميِّز بها الكلُّ من الخصائص والسمات اللغوية.

يتبع البحث المنهج التقابلي، فيصف الفاعل في اللغة العربية والتركية والكردية، من منظور لغوي تقابلي. ثم يقوم بإبراز أوجه الشبه والاختلاف، بين الفاعل في كلٍّ من هذه اللغات. ومن الطبيعي جدا أن يكون هناك تشابه وتباين بين طبيعة الفاعل، في كلٍّ من هذه اللغات المنتمية إلى الأسر اللغوية المختلفة. أما التشابه فنظرا إلى المفهوم العام للفاعل والذي يتمحور حول مفهوم يكاد يكون ثابتا بصورة مجملية، في كافة اللغات البشرية. وأما التباين فبناء على موجب اختلاف الطبائع والسمات اللغوية، لهذه الأسر التي ينتمي إليها كل لغة من لغات البحث، بانفراد.

وفيما يلي تفاصيل الموضوع، في أربع نقاط أساسية متبوعة بخاتمة تناولت مجمل النقاط التي توصل إليها البحث:

1. مفهوم الفاعل في اللغة العربية

يعرّف ابن الحاجب (1249/646) الفاعل في اللغة العربية، بأنه: "ما أسند إليه الفعل أو شبهه، وقُدِّم عليه على جهة قيامه به".^{3,4}

إن في هذا التعريف إشارة واضحة إلى اشتراط تأخير الفاعل عن الفعل أو شبهه، وذلك لئلا يتحوَّل إلى المبتدأ في حالة تقديمه على الفعل أو شبهه، فإنك إذا قَدِّمْتَ الفاعل "المعلم" في قولك "وصل المعلم إلى المدرسة" وقلت "المعلم وصل إلى المدرسة" أصبح "المعلم" مبتدأ، ولم يُعَدَّ فاعلا. كما أن في إضافة ابن الحاجب تعبير "أو شبهه" أي شبه الفعل في التعريف فائدة في إدراج ما يعمل عمل الفعل مما ليس بفعل. وهو إما مشتقُّ، مثل اسم الفاعل، والصفة المشبهة؛ أو جامد مثل اسم الفعل، والاسم المنسوب، والألفاظ الجامدة التي تحمل معاني المشتقات، وتعمل عمل الفعل، وغير ذلك.

ينبغي الانتباه إلى أنه لا يشترط في الفاعل أن يُجَدِّد المسند،⁵ بل يمكن أن يحدثه مثل: "كتب علي"، ويمكن أن لا يُجَدِّد، فيكتفي بالإتصاف به من غير أن يُجَدِّد، مثل: "مات أحمد". وهذه الجزئية لا يمكن التوصل إليها بطريقة مباشرة، من خلال تعريف ابن الحاجب رحمه الله الذي أوردناه آنفا. ولقد عرّفه السيوطي بتعريف أدق، حيث قال: "ما أسند إليه عامل مفرغ على جهة وقوعه منه أو قيامه به".⁶ وتبعه في ذلك من المحدثين السامرائي قائلا: "ما أسند إليه عامل مقدم عليه على جهة وقوعه منه أو قيامه به".⁷ وتكمن دقَّة التعريف في كونه يشمل كلا النوعين من الفاعل، وهما ما يُجَدِّد المسند أو يتَّصف به دون أن يُجَدِّد، على ما سبق قبل قليل.

¹ أبو بشر سيبويه عمرو بن عثمان بن قننر الحارثي سيبويه، الكتاب (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1988)، 1: 23.

² أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد الخضير السيوطي الشافعي السيوطي، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، 1: 510.

³ أبو عمرو جمال الدين عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس ابن الحاجب، الشافية في علمي التصريف والخط (القاهرة: مكتبة الآداب، د.ت)، 14.

⁴ أبو عمرو جمال الدين عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس ابن الحاجب، الكافية في علم النحو (القاهرة: مكتبة الآداب، د.ت)، 14.

⁵ فضلت مصطلح "المسند" على مصطلح "الفعل" ليعم الفعل وغيره مما يعمل عمل الفعل.

⁶ السيوطي، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، 1: 510.

⁷ فاضل صالح السامرائي، معاني النحو (القاهرة، 2003)، 2: 39.

1.1. وروده معرفة

قد يرد الفاعل في اللغة العربية معرفة. وهي كل "اسم يدل على شئ معين".⁸

يمكن القول بأنه يُستفاد لتعريف الفاعل في اللغة العربية كمبدأ أساسي من أداة التعريف. وهي "أل التعريف"؛ فمثلا إذا قلت: "انكسر قلمٌ"، الفاعل وهو لفظ "قلم"، نكرة. أما إذا أدخلت عليه أداة التعريف، وأصبح بعد ذلك "انكسر القلمُ"، صار معرفة. وهناك معارف أخرى في اللغة العربية قد ترد فاعلا، مما لا تحتاج لتحصيل التعريف فيها، إلى أداة التعريف. ويمكن تصنيف تلك المعارف ضمن الأقسام التالية:

1.1.1. العلم

يعرّف العلم بأنه "موضوع معين لا يتناول غيره".⁹ فيشير إلى شخص أو مكان أو حيوان على التحديد. مثل: "ذهب أحمد" علما لشخص، و"تطورت مصر اقتصادا" علما لبلد، و"ركض البراق" علما لدابة.

2.1.1. المضمّر

يعرّف المضمّر بأنه "اسم جامد يقوم مقام الاسم الظاهر، ويدل على مخاطب أو غائب أو متكلم"¹⁰، مثل: "سعدت الفقير" للمخاطب، و"الطائران هبطتا" للغائب، و"مكتنا في صالة الانتظار" للمتكلم.

3.1.1. اسم الإشارة

يعرّف اسم الإشارة بأنه: "ما دل على معين بواسطة إشارة حسية أو معنوية"¹¹ مثل "نجح هذا الطالب"، و"نححت هاتان الطالبتان" و"نجح هؤلاء الطلاب".

4.1.1. الاسم الموصول

يعرّف الاسم الموصول بأنه "اسم معرفة يتعين المقصود منه بجملة بعده تسمى صلة"¹² مثل "فشل الذي تكاسل"، و"فشل اللذان تكاسلا"، و"فشلت اللاتي تكاسلن".

5.1.1. المضاف إلى اسم معرفة

جدير بالذكر أن كل ما أضيف إلى اسم آخر لا يعتبر معرفة. وذلك نظرا إلى أن كسب التعريف من الإضافة في اللغة العربية، إنما يجري شريطة أن يكون الاسم مضافا بإضافة معنوية، دون لفظية. ويضبط ابن عقيل (1367/769)، الإضافة المعنوية بما: "كان المضاف غير وصفٍ أو وصفا غير عامل."¹³ مثل جاء أخو المهديس.

يستحسن أن أشير إلى أنه لا يخفى أن القسم الثالث والرابع يطلق عليهما "الأسماء المبهمة". ولقد أرجع ابن يعيش (1245/643) السبب في هذا الإطلاق، إلى كونهما يقعان على كل شيء، فلا يَحْتَصَان مَسْمَى دون مَسْمَى، كما بيّن أنه ليس الغرض من هذا الإطلاق التنكير، لأن كلا منهما معارف بعنصر خارجي بعدهما، وهذا العنصر الخارجي إما اسم جنس كما في القسم الثالث، أو جملة صلة كما في القسم الرابع.¹⁴

وأخيرا ينبغي التنبيه على أن من المعرفة، المنادى النكرة المقصودة،¹⁵ ولكنها لا تهمنا بهذا الصدد؛ لأن الفاعل لا يرد منادى. وذلك لكون المنادى يعتبر مفعولا محذوف أو لحرف النداء نفسه، أو غير ذلك على خلاف في الموضوع. وفيما يلي جدول يتناول نماذج من الفاعل المعرفة، بأشكاله المتنوعة:

جدول 1: نماذج من الفاعل المعرفة بأشكاله المتنوعة

النوع	أمثلة للفاعل
-------	--------------

⁸ إبراهيم شمس الدين، أسهل طريقة لتعلم القواعد لكل المراحل (بيروت: مؤسسة الأعلمي للطبوعات، 2009)، 27.

⁹ عبد الله بن يوسف الجديع، المنهاج المختصر في علمي النحو والصرف (بيروت: مؤسسة الريان، 2007)، 55.

¹⁰ شمس الدين، أسهل طريقة لتعلم القواعد لكل المراحل، 29.

¹¹ عاطف فضل محمد، النحو الوظيفي (عمان: دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، 2013)، 51.

¹² M. Edip Çağmar, *Alıştırılmalarla Nahiv* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 101. المراحل، 45.

¹³ Çağmar, *Alıştırılmalarla Nahiv*, 147. على ألفية ابن مالك (دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت)، 2: 4.

¹⁴ ابن يعيش، أبو البقاء موفق الدين يعييش بن علي بن يعييش بن محمد الأسدي الحلبي، شرح المفصل (بيروت: دار الكتب العلمية، 2001)، 3: 348.

¹⁵ محمد أسعد النادري، نحو اللغة العربية كتاب في قواعد النحو والصرف (بيروت: المكتبة العصرية، 1997)، 208.

الضمير	الضيوف الأجانب <u>توجهوا</u> إلى المطار.
العلم	فاز <u>علي</u> في المسابقة الشعرية.
اسم الإشارة	انقلبت <u>تلك</u> السيارة في حادثة المرور.
الاسم الموصول	لقد <u>تحقق</u> ما قلته لك.
المعرف بأل	ندم <u>المتغطرس</u> على خطأه.
المضاف إلى المعرفة	<u>حزين</u> أخي حينما فاتته موعد الاختبار.

2.1. وروده نكرة

قد يرد الفاعل في اللغة العربية نكرة. وهي عكس المعرفة، فكل ما لم يدخل تحت مفهوم المعرفة يعتبر نكرة. يعرفها الزجاجي (949/337) في الجمل،¹⁶ بأنها: كل اسم شائع في جنسه لا يُخصُّ به واحد دون آخر"، مثل مهندس، وقلم، وأرنب وغيرها. كما أنها غير مقيّدة بنوع واحد؛ لذا فإنه من الصعوبة بمكان إيراد جميع أنواعها في هذا البحث المحددة الأطراف. ولعل هذا هو السبب الذي دفع ابن مالك (1274/672) عند تعريف النكرة في التسهيل، إلى اللجوء إلى جعلها نقيضا للمعرفة، حيث قال: "والنكرة ما سوى المعرفة"¹⁷ ثم لم يتكلم حولها في شرح التسهيل، بينما تناول تفصيلات متشعبة عن نقيضها المعرفة. وذلك بناء على أن الأشياء والمفاهيم تعرف بأضدادها.

يمكن أن نضبط النكرة من خلال بعض العلامات المميّزة لها. وهي "أن تقبل دخول رب عليها"¹⁸ أو دخول "ال تعريف". وذكر ابن هشام (1360/761) علامة دخول "رب" عليها، كتعريف لها، حيث قسّم الاسم إلى معرفة ونكرة، وقال في تعريف النكرة: "الاسم نكرة، وهو ما يقبل رب".¹⁹ وبما أن النكرة بعد دخول "أل التعريف" عليها، لم تعد نكرة، يمكن القول بأنه، ليست للنكرة علامة حقيقية سوى التنوين ودخول "رب". ويتنوع التنوين عند النحاة إلى أنواع عديدة، ولكن الذي يهْمُننا هنا من بين تلك الأنواع كلها، هو تنوين التنكير الذي يتمثل في التنوين "اللاحق للأسماء المبنية، فرقا بين معرفتها ونكرتها".²⁰ وهذا التنوين لا تلحق كافة المبنيات بل تلحق بعضها.²¹ وهي إما أعلام محتومة ب "ويه"، مثل "عمرويه" أو أسماء أفعال مثل "صه" أو أصوات مثل "غاق"، وهو اسم لصوت الغراب. فإذا أردت التحدث عن شخص بعينه، قلت "ذهب عمرويه" بإهمال التنوين، أما إذا أتيت بالتنوين، فإنه لا يكون المراد منه شخصا بعينه، وإنما يكون شخصا غير معين مما أطلق عليه هذا الاسم. وكذلك الحال في "صه" و "غاق"، حيث إنك لو نَوَّنت "صه" لأفدّت التنكير، لكونك تتطلّب به من مخاطبك التكفّف عن الكلام مطلقا. أما إذا أهملت التنوين، فإنك لا تتطلّب به التكفّف عن مطلق الكلام، بل التكفّف عن الموضوع الذي يجري فيه التحدّث في وقت الكلام. وكذلك لو قلت لصاحبك: "صاح الغراب غاق" مُهْمَلًا التنوين، أردت نوعا خاصا من الصياح، كأن يكون فيه نوعٌ من الحزن مثلا، أما إذا أتيت بالتنوين، فيكون قصدك، مطلق الصياح،²² وهو يدخل في نطاق النكرة.

ينبغي الإشارة إلى أن علامة "دخول رب" لا تحمنا بهذا البحث الذي نحن بصدده الآن. وذلك لأن "رب" وإن كانت خاصة بالدخول على النكرات،²³ إلا أن مدخولها لا يأتي فاعلا. وكذلك لا تحمنا أسماء الأفعال التي تلحق بعضها تنوين التنكير، لأن أسماء الأفعال كما ذكر السيوطي "لا يُسند إليها"،²⁴ فلا ترد فاعلا، مثل مدخول "رب".

وبعد هذا القدر من البيان، تبين أن الفاعل النكرة باستثناء ما دخلته تنوين التنكير، غير مقيّدة بنوع معين، فكل فاعلٍ خارجٍ عن إطار المعرفة، يعتبر نكرة. لذا نورد في الجدول التالي، أمثلة عشوائية من الفاعل الوارد نكرة:

¹⁶ أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق النهاوندي الزجاجي، *الجمل* (الجزائر: مطبعة جول كربونل، 1926)، 191.

¹⁷ أبو عبد الله جمال الدين محمد بن عبد الله بن مالك الطائي الأندلسي الجيّاني ابن مالك الطائي، *شرح التسهيل* (جيزة: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، 1990)، 115.

¹⁸ النادري، *نحو اللغة العربية كتاب في قواعد النحو والصرف*، 207.

¹⁹ أبو محمد جمال الدين عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله بن هشام الأنصاري المصري ابن هشام النحوي، *شذور الذهب* (مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، دت)، 8.

²⁰ بهاء الدين أبو محمد بهاء الدين عبد الله بن عبد الرحمن بن عبد الله بن عقيل الهمداني ابن عقيل، *شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك* (دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دت)، 1: 19.

²¹ أبو محمد جمال الدين عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله بن هشام الأنصاري المصري ابن هشام النحوي، *أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك*، 2 ط (الرياض: دار المغني للنشر والتوزيع، 2015)، 8.

²² عوض المرسي الجهوي، *ظاهرة التنوين في اللغة العربية* (القاهرة: مكتبة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع، دت)، 14.

²³ أبو البركات كمال الدين عبد الرحمن محمد بن عبيد الله الأنباري، *أسرار العربية* (بيروت: شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم للطباعة والنشر والتوزيع، 1999)، 195.

²⁴ أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد الخضير السيوطي الشافعي السيوطي، *معجم الهوامع في شرح جمع الجوامع* (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، 3: 81.

جدول 2: أمثلة عشوائية من الفاعل الوارد نكرة

النوع	أمثلة للفاعل
تنوين التنكير	شرب <u>نفظويه</u> عصير البرتقال.
مثال عشوائي	مسحت <u>طالبان</u> السبورة.
مثال عشوائي	حضر الندوة <u>خبراء</u> من كافة أنحاء العالم.

2. مفهوم الفاعل في اللغة التركية (Özne)

لقد أضح بعد الاطلاع على معلومات واردة في الكتب المهمة بقواعد اللغة التركية،²⁵ أن للفاعل في اللغة التركية مفهوما متقاربا مما في اللغة العربية، حيث إنه عبارة عن: عنصر جوهري في الجملة التركية، ويُحدث المسند (Yüklem) تارة، ويُنصف به دون أن يُحدث تارة أخرى.

ولقد تناول كاراهان (Karahan)،²⁶ معيارا جيدا لمواطن إحداث الفاعل للمسند أو اتصافه بالمسند دون إحداثه له، حيث أوردت أن المسند إذا كان اسما، أو فعلا مبنيا للمجهول، أو فعلا يفيد الحدوث (Oluş Fiili)، وهو الفعل الذي يُحدث من تلقاء نفسه، دون تدخل للفاعل في وقوعه، مثل: "Büyüdü - Sarardı"،²⁷ بمعنى كبر- اصفر؛ فإن الفاعل في هذه الحالة، يقتصر على الاتصاف بالمسند من غير أن يُحدثه. ثم توصلت بعد إيراد هذه المواطن الثلاثة، إلى تعميم تمثل في أن الفاعل يكون مُحدثا للمسند، في كافة الصور الخارجة مما أوردتها.

بناء على المعيار السابق ذكره في تفصيل الفاعل، فإننا نُرفق فيما يلي جدولين، أحدهما يتضمن أمثلة من الفاعل الذي يُنصف بالمسند دون أن يُحدثه، مع الإشارة إلى مواطن وروده الثلاثة، وهو كما يلي:

جدول 3: أمثلة من الفاعل الذي يُنصف بالمسند دون أن يُحدثه

نوع المسند	أمثلة	المحتوى باللغة العربية
فعل مبني للمجهول	Yemek <u>pişirildi</u> .	طُبخ الطعام.
فعل يفيد الحدوث دون تدخل للفاعل	Ağacın yaprakları <u>sarardı</u> .	اصفرّت أوراق الشجرة.
اسم	Bu <u>uçaktır</u> .	هذه طائرة.

وثانیهما يتضمن مثالا من الفاعل الذي يُحدث المسند. وبما أن هذه الصورة غير محصورة بمواطن محددة، اضطررت فيه إلى أن أكتفي بمثال واحد؛ لأنه من الصعوبة بمكان، إيراد جميع المواطن التي يمكن أن يكون الفاعل فيها مُحدثا للمسند. والجدول كما يلي:

جدول 4: مثال من الفاعل الذي يُحدث المسند

نوع المسند	مثال	المحتوى باللغة العربية
غير مقيد بموطن	<u>Öğrenciler</u> bahçede oynuyorlar.	يلعب الأطفال في الحديقة.

²⁵ Banguoğlu, *Türkçenin Grameri* (İstanbul: Baha Matbaası, 1974), 525–527; Haydar Ediskun, *Yeni Türk Dilbilgisi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2017), 332; Mustafa Özkan - Veysi Sevinçli, *Türkiye Türkçesi Söz Dizimi (Kelime Çözümlemeli)* (İstanbul: Akademik Kitaplar, 2009), 109–110.

²⁶ Leyla Karahan, *Türkçede Söz Dizimi* (Ankara: Akçağ, 2020), 18.

²⁷ Bilgiyelpezi, "Anlamlarına Göre Fiiller" (الزيارة 11 يناير 2022).

1.2. تسميته

يسمى الفاعل في اللغة التركية "Özne"،²⁸ وهي كلمة مشتقة من "öz"، ولاحقة "ne-". ولقد وردت لكلمة "öz" في المعجم التركي الصادر من مجمع اللغة التركية (TDK) معانٍ، منها: " لبُ الشيء وكُنْهه والعنصر الأساسي فيه"²⁹، وكأن أصحاب الاختصاص في اللغة التركية، لمحووا بهذا الاطلاق "Özne" إلى وظيفته في الجملة التركية، من كونه عمدة وركنا أساسيا.

وقد يطلق عليه تسمية أخرى، وهي "Fail"، حتى إن أرغين (Ergin)،³⁰ اقتصر عليه، ولم يشر إلى مرادفه الحديث، عند بيان الفاعل في اللغة التركية. ولكنها تسمية لم تر قبولا لدى المتأخرين من اللغويين الترك، فهي بقيت تسمية قديمة قبل تترك الكلمة. ويدعم هذا، ما ورد لدى نطقي (Notghi)،³¹ في معجمه المهتم بالمصطلحات اللغوية، عند الحديث حول مصطلح "Özne"، من أن "Fail" مصطلح قديم. كما أنه بنفسه لم يضعها في معجمه كمصطلح لغوي مستقل، بل اكتفى بالإشارة إليه عند تناول بديله الحديث، وهو: "Özne"، كما ذكرنا.

ينبغي الإشارة إلى أنه، تبين بعد مزيد من البحث والتتبع في الموضوع، في الخطوات اللاحقة من البحث الذي نحن بصده الآن، أن بانغو أوغلو (Banguoğlu) يطلق على الفاعل في اللغة التركية "Kimse"،³² ولكنها تسمية قديمة لم تلق القبول لدى المحدثين من اللغويين الترك، مثل أختها "Özne".

وأخيرا يُستحسن لفت الانتباه إلى أنه ليست في اللغة التركية تسمية للمسند إليه، حسب نوعية الجملة المستخدم فيها، على عكس اللغة العربية، حيث تتعدّد فيها التسميات للمسند إليه، فقد يسمى "مبتدأ" أو "فاعلا" ثم إن المبتدأ قد تدخله شتى أنواع النواسخ، فتطرأ عليه تسميات أخرى حسب نوعية الناسخ، فيسمى "اسم إن وأخواتها" أو "اسم كان وأخواتها" أو "المفعول الأول لظننت وأخواتها" أو غير ذلك.

2.2. وروده معرفة (Belirli)

لا يخلو الفاعل في اللغة العربية، من أن يكون معرفة أونكرة؛ فمثلا كلمة "قلم" نكرة لا تدلّ على قلم معين بالتحديد، وعند إدخال "أل التعريف" عليها لتصبح "القلم"، تدل على قلم معيّن ومحدّد، كما سبق. أما بالنسبة للغة التركية قلم يتطرّق الكثير من اللغويين المهتمين بقواعد اللغة التركية،³³ للاسم تحت عنواني "التعريف والتنكير". وبالمقابل يوجد القليل منهم من تناول هذا التصنيف، فقد أورد أرغين (Ergin) بعد ما وضع العنوان التالي: "Belirtme" بمعنى التعريف، أنه:

"يتحصّل التعريف في اللغات بصورة عامة من عناصر خارجية، وهي حروف التعريف، كما يتحصّل التعريف في بعض من اللغات، بالشكل التصريفي للكلمة. ولا توجد في اللغة التركية حروف التعريف، كما لا توجد فيها لاصقة تعريفية أخرى. ولكن توجد فيها نوع من التعريف، وهذا التعريف مختلط بتصنيف أحوال الاسم، بمعنى أنه لا توجد في اللغة التركية، لاصقة تعريفية خاصة، ويستفاد التعريف من لواصق أحوال الاسم."³⁴

إن لواصق أحوال الاسم التي أشار إليها أرغين (Ergin)، متمثلة في أربعة أنواع،³⁵ وكلها عبارة عن لواصق. ويُطلق عليها في اللغة التركية: "Durum Ekleri" أو "Hal Ekleri". ونتيجة البحث في هذه الأنواع، تبين أن كل نوع منها يختصّ بأداء وظيفة لغوية مستقلة في الاسم الذي يدخله، وأن النوع الذي يصلح للتعريف من بينها، هو ما يفيد "تحديد الحالة" (Belirtme Durumu). وهذا النوع من اللواصق وإن كان يفيد التعريف إلا أنه لا يدخل في نطاق البحث الحالي الذي يهتم ببيانات تخص الفاعل، في كلٍّ من اللغات العربية والتركية والكردية. وذلك لما ورد عند كنجان (Gencan)،³⁶ من أن لواصق أحوال الاسم بما فيها "لاحقة تحديد الحالة"، لا تلحق بالفاعل.

وبعد هذا القدر من الكلام، يمكن التوصل إلى أن اللغة التركية باستثناء لاحقة تحديد الحالة، لا تتمتع بلواصق التعريف. ولقد ذكر أرغين (Ergin)، بأنه يستفاد التعريف في اللغة التركية، عن طريق بعض الألفاظ والأوصاف،³⁷ إلا أنه لم يفصّل في الموضوع. ولقد تبين بعد التتبع والاستقراء في الموضوع،³⁸ أنه يقصد صفات الإشارة مثل: "Bu

²⁸ Özkan - Sevinçli, *Türkiye Türkçesi Söz Dizimi (Kelime Çözümlemeli)*, 109.

²⁹ İsmail Parlatur v.dğr., "Türkçe Sözlük", *Öz* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basım Evi, 1998), 2: 1743.

³⁰ Muharrem Ergin, *Türk Dil Bilgisi* (İstanbul: Bayrak Basım Yayım Tanıtım, 2009), 399.

³¹ Hamid Notghi, "Özne", *Dilbilim ve Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1980), 118.

³² Banguoğlu, *Türkçenin Grameri*, 525–527.

³³ وغيرهما Ediskun, *Yeni Türk Dilbilgisi*; Süer Eker, *Çağdaş Türk Dili* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2021).

³⁴ Ergin, *Türk Dil Bilgisi*, 129.

³⁵ Deniz Meriç, *Temel Türkçe Dil Bilgisi* (İstanbul: Fono Yayınları, 2014), 30–31.

³⁶ Tahir Nejat Gencan, *Dilbilgisi* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1979), 155.

³⁷ Ergin, *Türk Dil Bilgisi*, 129.

³⁸ Karahan, *Türkçede Söz Dizimi*, 42–53; Kerim Demirci, *Kelime Bilgisi El Kitabı* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2017), 77–92; Eker, *Çağdaş Türk Dili*, 355–359.

"adam çocuğu kurtardı" ويعني "أُنقذ هذا الرجل الولد"، والصفات العددية مثل: "Otuz hastane çalışıyor." ويعني "يعمل ثلاثون مستشفى"، والصفات الوصفية مثل: "Kırmızı kalem yere düştü." ويعني "سقط القلم الأحمر على الأرض". وتكون الصفات في اللغة التركية على عكس الترتيب الوصفي في اللغة العربية، حيث يتقدم فيها الصفة على الموصوف. وكذلك المركبات الإضافية التي تفيد التعريف. ويطلق عليها في اللغة التركية: "Belirtili İsim Tamlaması". وهي نوع من الإضافة في اللغة التركية، وتتركّب من كلمتين أُضيفت إحداها إلى الأخرى، على وجه يفيد بأن الثانية من خواص الأولى ومتعلقاتها. ويسمى الأولى "Tamlayan" يعني مضافا إليه والثانية "Tamlanan" يعني مضافا،³⁹ على عكس الترتيب الإضافي في اللغة العربية. كما تضاف لاحقة "-in" إلى المضاف إليه، ولاحقة "-ı" إلى المضاف.⁴⁰ وذلك مثل: "Okulun ağacı meyve verdi."، بمعنى أثمرت شجرة المدرسة. يمكننا القول بأن هذا النوع من الإضافة التركية، تشابه الإضافة المعنوية في اللغة العربية، بجامع أننا نستطيع بواسطة الإضافة في كليهما، إفادة التعريف للاسم النكرة الورد مضافا.

يتوجّب علينا أن نشير إلى أن كلا من لاحقتي المضاف والمضاف إليه، لا تأتيان بنفس صورتيهما الأصليتين. فقد تتحوّل لاحقة "-in" إلى "-in" أو إلى "-un" أو إلى "-ün"، وكذلك قد تتحوّل لاحقة "-ı" إلى "-i" أو إلى "-u" أو إلى "-ü". وذلك حسب نظام التوافق الصوتي للغة العربية، مثلما في لاحقة تحديد الحالة والتي تم ذكرها قبل قليل.

يزاد قبل لاحقة "-in" حرف "n"، وقبل ولاحقة "-ı" حرف "s"، إذا احتتم كلٌّ من المضاف والمضاف إليه بحرف صائت، كما في المثالين التاليين: "Ali'nin kitabı" و"Ev'in kapısı" حيث إن المضاف إليه في المثال الأول وهو: "Ali" أنتهى بحرف صائت وهي "i"، وكذلك المضاف في المثال الثاني وهو: "Kapı" أنتهى بحرف صائت وهي: "ı".

أرى أنه من المناسب في توضيح الموضوع بشكل أفضل، أن أضع جدولا يتضمن طريقة تكوين الإضافة المعيّنة في اللغة التركية، مع الإشارة إلى تحوّل اللاحقتين فيها، وإلى الحرفين الزائدين قبلهما. وعند تصفّح الجدول ينبغي البدء من اليسار نحو اليمين، وذلك بموجب كون اللغة التركية مثل سائر اللغات التي تستخدم الأبجدية اللاتينية، تكتب من اليسار نحو اليمين. والجدول كما يلي:

جدول 5: طريقة تكوين الإضافة المعيّنة في اللغة التركية

المضاف إليه	لاحقة المضاف إليه	المضاف	لاحقة المضاف
Tamlayan	-in/-in,-un,-ün (n)	Tamlanan	(s) -ı/-i,-u,-ü
Çocuklar (أطفال)	-in	elbiseler (ملابس)	-ı

ينبغي الإشارة إلى أن أمره (Emre)،⁴¹ تناول موضوعا بهذا الخصوص مفاده: أن الاسم في اللغة التركية، يعتبر معرفة من غير حاجة إلى إضافات خارجية، إذا كان معهودا بين المتكلم والمخاطب، ومثّل له بأن يذهب ولد إلى الصيدلاني ويعطيه التقرير الطبي، والصيدلاني بعدما تناول التقرير، يقول له: "İlaç iki saat sonra hazır olacak." بمعنى أن الدواء سيكون جاهزا بعد ساعتين من الآن، علما بأن الدواء المباع في الصيدلة نفس ما هو مكتوب في التقرير، ثم بعدما رجع الولد إلى الصيدلاني وطلب منه الدواء، فإن الصيدلاني، سيعطيه نفس الدواء من غير أن يسأل عن نوعيته ومواصفاته. وهذا يعني أنه لا بدّ للحكم على الكلمة الخالية من إضافة كلمة أخرى إليها، بكونها معرفة، أن يكون بين المتكلم والمخاطب سابق عهد ومعرفة بخصوصها.

تناول بانغو أوغلو (Banguoğlu) ضمن أقسام المعرفة، العلم؛ كما أورد أن طريقة استخدام النبر في أداء الاسم، يساعد في الحكم عليه بكونه معرفة أو نكرة، ويبيّن أن النبر في اللغة التركية، يكون في أقرب كلمة إلى المسند "Yüklem".⁴² وفيما يلي جدول يتناول نماذج من الفاعل الوارد معرفة في اللغة التركية:

جدول 6: نماذج من الفاعل الوارد معرفة في اللغة التركية

³⁹ Karahan, *Türkçede Söz Dizimi*, 42.

⁴⁰ Demirci, *Kelime Bilgisi El Kitabı*, 33–34; Eker, *Çağdaş Türk Dili*, 355–356.

⁴¹ Ahmet Cevat Emre, *Türk Dilbilgisi* (İstanbul: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1945), 410.

⁴² Banguoğlu, *Türkçenin Grameri*, 121,324,325.

النوع	أمثلة للفاعل	المحتوى باللغة العربية
الكلمة مجردة من اللفظ المهم مع وجود سابق عهد بخصوصها	Yolda bir çocuk gördüm. Çocuk okula doğru yürüyordu.	رأيت طفلا في الطريق. كان الطفل يسير نحو المدرسة.
صفة الإشارة	<u>Bu adam çiftçidir.</u>	هذا الرجل مزارع.
صفة الاستفهام	Konvoya kaç araba katıldı?	كم سيارة شاركت الموكب؟
الصفة العددية	Markette üç kişi alışveriş yaptı.	تسوق في الماركت ثلاثة أشخاص.
الصفة الوصفية	<u>Eski buzdolabı bozuldu.</u>	عطلت الثلاجة القديمة.
العلم	<u>Mahmut denizde yüzüyor.</u>	يسبح محمود في البحر.
الإضافة المعينة	<u>Ahmet'in oğlu öğretmendir.</u>	ولد أحمد معلم.

3.2. وروده نكرة (Belirsiz)

بما أن لواصق التنكير لا تتواجد في اللغة التركية، لم يتناول أغلب من اهتم بقواعد اللغة التركية هذه الظاهرة،⁴³ سوى القليل منهم،⁴⁴ كما أن من تناولها لم يُفرد لها موضوعا مستقلا، فقد اكتفى أرغين (Ergin)، بالإشارة إليها عند الحديث عن التعريف، حيث قال: "لا توجد في اللغة التركية لواصق التعريف، وإن الشكل العادي للكلمات نكرة."⁴⁵ ويقصد بالشكل العادي، تلك الكلمات بشكلها المجرد من لاحقة تحديد الحالة والخالي من مصاحبة بعض الألفاظ التي تساعد في إفادة التعريف، مما شرحناها قبل قليل.

ولا تعارض بين هذا الكلام، وما ذكرناه آنفا مما تناوله أمره (Emre) من أن الكلمة قد تعتبر معرفة، من غير حاجة إلى إضافات خارجية؛ لأنه على ما يبدو من كلامه، يشترط في عدّ الكلمة المجردة معرفة، أن يكون بين المتكلم والمخاطب، سابق عهد ومعرفة، بخصوصها. وهكذا نستطيع أن نتوصل إلى أن الكلمات بصورها المجردة، قد تعتبر معرفة، وقد تعتبر نكرة؛ فتعتبر معرفة، إذا كان بين المتكلم والمخاطب بخصوصها، سابق عهد ومعرفة، وإلا تعتبر نكرة. ولم يتنبه الحنفي،⁴⁶ إلى كل هذه التفاصيل التي أوردناها بخصوص التعريف والتنكير في اللغة التركية، حيث اكتفى في بيان التعريف والتنكير في اللغة التركية، في البحث الذي حاول من خلاله التقابل بين اللغتين العربية والتركية في عدة ظواهر لغوية، بسطر من البيان مصحوب بجدول يحتوي على مثال للمعرفة ومثال للنكرة، فجعل الاسم في اللغة التركية عبارة عن معرفة ونكرة؛ ثم وصف الاسم النكرة بما استخدمت معه كلمة "Bir"، والاسم المعرفة بما أهملت فيه هذه الكلمة.

أرى أن ما ذكره الحنفي ليس مسلما على إطلاقه، وذلك لأن كلمة "Bir"، كما يقصد بها الإجماع، يقصد بها التعيين، وهو التنصيص على العدد الواحد.⁴⁷ وتكون الكلمة بهذا الاعتبار، مندرجة تحت الصفات العديدة التي تجعل الاسم المهم محدد، إضافة إلى أنه أهمل الكثير ممّا في الموضوع؛ لأن التنكير في اللغة التركية، قد يستفاد من ألفاظ أخرى غير الكلمة التي أوردتها، مما ترجع كلها إلى الصفات المبهمة. وهي كثيرة منها: "Birkaç" بمعنى "عدد" و "Nice" بمعنى "كم الخبرية" و "Bazı" بمعنى "بعض" وغير ذلك. وفيما يلي جدول يحتوي على نماذج من الفاعل الوارد نكرة في اللغة التركية:

⁴³ وغيرهما Ediskun, *Yeni Türk Dilbilgisi*; Eker, *Çağdaş Türk Dili* مثل

⁴⁴ مثل Emre, *Türk Dilbilgisi*, 410,416.

⁴⁵ Ergin, *Türk Dil Bilgisi*, 129.

⁴⁶ انظر مجدي حسنين إسماعيل حسن الحنفي، "التقابل النحوي بين العربية والتركية، دراسة تقابلية في العائلة اللغوية والمذكر والمؤنث والتعريف والتنكير والتنشئة والجموع بين اللغتين"، مجلة كلية الشريعة بجامعة باموك كالة، 8 (سبتمبر، 2017): 185-184.

⁴⁷ Ediskun, *Yeni Türk Dilbilgisi*, 137.

جدول 7: نماذج من الفاعل الوارد نكرة في اللغة التركية

النوع	أمثلة للفاعل	المحتوى باللغة العربية
الكلمة مع اللفظ المبهم	<u>Bir çocuk</u> okula doğru yürüyor.	يسير طفلٌ نحو المدرسة.
الكلمة مع اللفظ المبهم	<u>Birkaç çocuk</u> okula doğru yürüyor.	يسير عدد من الأطفال نحو المدرسة.
الكلمة مجردةً من اللفظ المبهم مع عدم وجود سابق عهد بخصوصها	<u>Çocuk</u> okula doğru yürüyor.	يسير طفلٌ نحو المدرسة.

3. مفهوم الفاعل في اللغة الكردية (Biker / Kirde)

لقد تبين بعد الاطلاع على بيانات واردة في مؤلفات اهتمت بقواعد اللغة الكردية،⁴⁸ أن للفاعل في اللغة الكردية تصوُّراً متقارباً مما في اللغة العربية، ويتمثل في أنه: ركن أساسي في الجملة الكردية، يُحدث المسند (Pêveber) تارة، ويُصِف به من غير أن يُحدثه، تارة أخرى.

1.3. تسميته

يُطلق على الفاعل في اللغة الكردية "Kirde".⁴⁹ اشتقت هذه الكلمة من جذر الفعل الماضي: "Kir" بمعنى "عمل"، ولاحقة "de-". وسمي الفاعل بما، لدوره الغالب في الجملة من كونه عبارة عن العنصر الذي يُحدث ما في الجملة. وقد وردت له عند يلدرم (Yıldırım)،⁵⁰ تسمية أخرى تمثلت في "Biker". وهي مشتقة من أصل المادة التي أُشتقَّ منها المصطلح الأول، إلا أنها تتميز بكونها أُشتقت من جذر الفعل الأمر: "Bike" بمعنى "إعمل"، ولاحقة "er-".

إن المصطلح الأول وإن استحسنته السمع والنطق واشتهرت تداوله في أوساط اللغويين الكرد، إلا أن الأخير أنسب في التعبير عن الفاعل في اللغة الكردية، لما فيه من حيث المنظور الدلالي، تركيزاً على معنى الفاعلية. وهي الدور الأساسي له في التراكيب اللغوية. وذلك لأن للاحقة "er-"، تدلُّ على معنى الفاعلية، مثل: "Kujer" بمعنى "قاتل"، و"nivîser" بمعنى "كاتب".

ولقد أضح بعد كثرة المطالعة والمراجعة في الموضوع، أن بدرخان (Bedir-Xan) يسميه "Kirar"،⁵¹ وهي تسمية يكاد ينعدم وجودها، في كتب القواعد الحديثة للغة الكردية.

تتحمَّ الإشارة إلى أنه ليست في اللغة الكردية تسمية للمسند إليه، حسب نوعية الجملة المستخدم فيها، على عكس اللغة العربية، حيث تتنوع فيها التسميات للمسند إليه، فقد يُطلق عليه "المبتدأ" أو "الفاعل" ثم إن المبتدأ قد تدخله شتى أنواع النواسخ، فتطرأ عليه تسميات أخرى حسب نوعية الناسخ، فيسمى "اسم إن وأخواتها" أو "اسم كان وأخواتها" أو "المفعول الأول لظننت وأخواتها" أو غير ذلك.

2.3. وروده معرفة (Binavkirî)

قد يرد الفاعل في اللغة الكردية، معرفة. والمعرفة هي: ما تدل على شيء معروف تماماً، من قبيل السامع وكذلك من قبيل المتكلم.⁵² يُشتعان في إفادة تعريف الفاعل في اللغة الكردية، ببعض اللواحق. ويمكن عرضها فيما يلي:

1.2.3. الأولى للاحقة "ê-"

توظف هذه اللاحقة عند تعريف الاسم المفرد المذكر،⁵³ فيقال في تعريف "Bar"، وهو اسم مفرد مذكر بمعنى "عبء"، "Barê giran" ويعني العبء الثقيل.

⁴⁸ Nezir Ocek, *Rêzimana Kurmancî* (Van: Sîtav, 2019), 266–267; Samî Tan, *Rêzimana Kurmancî* (Stenbol: Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê, 2015), 332–334; Azad Zal, *Zimanê Kurdî* (Ankara: Ajans J & J, 2015), 231–232.

⁴⁹ Bahoz Baran, *Rêzimana Kurmancî* (Diyarbakır: Wardoz, 2018), 205.

⁵⁰ Kadri Yıldırım, *Temel Alıştırma ve Metinlerle Kürtçe Dilbilgisi* (İstanbul: Mardin Artuklu Üniversitesi, 2012), 301.

⁵¹ Celadet Alî Bedir-Xan, *Elfabêya Kurdî û Bingehên Gramera Kurdmancî* (Stockholm: Nefel, 2002), 57.

⁵² Yıldırım, *Temel Alıştırma ve Metinlerle Kürtçe Dilbilgisi*, 56.

⁵³ Bedir-Xan, *Elfabêya Kurdî û Bingehên Gramera Kurdmancî*, 62.

2.2.3. الثانية لاحقة "a"-

تستخدم هذه اللاحقة عند تعريف الاسم المفرد المؤنث،⁵⁴ فيقال في تعريف "Şev"، وهو اسم مفرد مؤنث بمعنى "ليلة"، "Şev reş"، ويعني الليلة المظلمة.

3.2.3. الثالثة لاحقة "ên"-

تأتي هذه اللاحقة عند تعريف الجمع،⁵⁵ من كلا الجنسين.⁵⁶ فيقال في تعريف الجمع لـ "Pirtûkan" والذي يعني "كُتُب" "Pirtûkên min" بمعنى كُتبي. ينبغي الإشارة إلى أن هذه اللواحق، حسب فهمي في الموضوع،⁵⁷ لا تستخدم إلا داخل التراكيب الوصفية أو الإضافية.

لقد تبين بعد سرد معلومات تخص ظاهرة التعريف، أن لواحق التعريف في اللغة الكردية، تنحصر فيما ذكرناها فقط. ولكن هناك لواحق أخرى مما تذكر في سياق التصريف (Tewang) في اللغة الكردية، وتسمى بـ "Qertafên Tewangê"،⁵⁸ ولم يتطرق إليها حسب تبني في الموضوع، أحد من اللغويين الكرد ضمن لواحق التعريف. والذي يترجح لدي أن تلك اللواحق، مع كونها تحتاج إلى مزيد من البحث والاستقراء تفيد التعريف. وذلك نظرا إلى الجوانب الدلالية لتلك اللواحق.

ختاما يجدر بالذكر، أن كلا من بدرخان (Bedir Han) ولسكو (Lescot)،⁵⁹ أوردوا أن الكلمة بشكلها المجرد في اللغة الكردية، تعتبر معرفة. وذلك إضافة إلى كون الكلمة، تكتسب التعريف من اللواحق السابقة قبل قليل. إلا أن هذا التعميم لا بد أن يكون غير مسلّم، وذلك لأن الفيصل في الحكم على الكلمات المجردة بالتعريف أو التكبير إضافة إلى اللواحق، هو وجود معرفة سابقة بين المتكلم والمخاطب بخصوصها، فإذا توقّرت المعرفة بينهما تعتبر معرفة، وإلا تعتبر نكرة. فلو قال شخص في أول وهلة باشر فيها بالكلام: "Mêvan hat mala me." يعني "جاء ضيف إلى بيتنا." لم يُفهم ضيف بعينه، وذلك لعدم توقُّر سابق معرفة بين ذلك الشخص ومن يخاطبه بخصوص الفاعل "Mêvan". أما إذا سبق الكلام عن الفاعل "Mêvan" في نفس الجلسة أو في جلسات أخرى من الحديث، كأن يكون ذلك الشخص قد تكلم حوله أولا، ثم أعاد الكلام مرة أخرى، وقال: "Mêvan piştê taştê çû sûkê." يعني "ذهب الضيف بعد الفطور إلى السوق." فُهم نفس الضيف على وجه التحديد. وفيما يلي جدول يتناول نماذج من الفاعل المعرفة في اللغة الكردية:

جدول 8: نماذج من الفاعل المعرفة في اللغة الكردية

نوع اللاحقة / الكلمة	الجنس	أمثلة للفاعل	المحتوى باللغة العربية
-ê	مذكر	Lingê Hêvîdarê şikest.	انكسرت رجل هيفيدار.
-a	مؤنث	Evîna xwendinê zaf girîng e.	حب القراءة مهم جدا.
-ên	مذكر	Çemên vî bajarî bikeser diherikin.	تجري أنهار هذه المدينة بجزن.
(للمذكر والمؤنث)	مؤنث	Rojên xembar derbas bûn.	مضت الأيام الممومة.
الكلمة مع وجود سابق عهد بخصوصها	مذكر/مؤنث	Mêvan hat mala me. Mêvan piştê taştê çû sûkê.	جاء ضيف إلى بيتنا. ذهب الضيف بعد الفطور إلى السوق.

⁵⁴ Abdûrrahman Bakir, *Rêzimana Kurmancî* (Ankara: Weşanên Ar, 2020), 53.

⁵⁵ Tan, *Rêzimana Kurmancî*, 109.

⁵⁶ Bedir-Xan, *Elfabêya Kurdî û Bingehên Gramera Kurdmancî*, 62.

⁵⁷ Celadet Ali Bedir Han - Roger Lescot, *Kürtçe Gramer (Kurmanci Lehçesi)* (İstanbul: Avesta, 2004), 72–75.

⁵⁸ Ocek, *Rêzimana Kurmancî*, 60–62; Tan, *Rêzimana Kurmancî*, 92–93.

⁵⁹ Bedir Han - Lescot, *Kürtçe Gramer (Kurmanci Lehçesi)*, 72.

3.3. وروده نكرة (Nebinavkirî)

قد يرد الفاعل في اللغة الكردية، نكرة. والنكرة هي: ما تدل على شيء غير معروف تماما، لا من قبيل السامع ولا من قبيل المتكلم.⁶⁰ يُستعان لإفادة تنكير الفاعل في اللغة الكردية، بلواحق التنكير. وهي بسبب وجود ظاهرة التذكير والتأنيث فيها، إضافة إلى كيفية صياغتها، متداخلة ومعقدة نوعاً ما. ولقد ظهر بعد تصفّح مؤلفات كردية بهذا الخصوص،⁶¹ أن منها ما تناولها من حيث البنية. لذا أرى من المناسب أن أقسم لوائح التنكير في ضوء بيانات واردة في تلك المؤلفات، إلى لوائح بسيطة ولوائح مركبة. وفيما يلي بيان كل منهما على حدة:

1.3.3. لوائح بسيطة

نستطيع أن نعرّف اللوائح البسيطة، بأنها: لوائح لم ترتّب مع غيرها من اللوائح. وتتمثّل في لاحقيتين اثنتين، وهما على النحو التالي:

1.1.3.3. الأولى لاحقة "ek"

تأتي هذه اللاحقة عند تنكير الاسم المفرد، مذكراً كان أو مؤنثاً،⁶² فيقال في تنكير "Jêbir" والتي تعني "مُحاة" "Jêbirek". وقد يزداد قبلها حرف "y"، إذا كان الاسم المراد تنكيره منتهياً بحرف من حروف العلة،⁶³ فتتحوّل إلى "Yek". مثل "Rêwî" بمعنى "مسافر". كما يلاحظ أن هذه الكلمة، منتهية بحرف من حروف العلة، وهي "î". لذا فعند إضافة لاحقة التنكير، يزداد قبلها حرف "y"، لتكون صياغتها كالشكل التالي: "Rêwîyek".

لقد ورد عند أوجك (Ocek)،⁶⁴ ما يفيد عكس ذلك، من أن هذه اللاحقة، منحوتة من الضمير المبهم "Yek" والذي يعني "واحد" للإجماع. وفي هذا التقدير لا يقال بأنه يؤتى بحرف "y"، بل يمكن أن يقال إن هذا الحرف يسقط، إذا لم يتنه الاسم بحرف من حروف العلة. وهذا هو الرأي الذي يتّرجح لديّ، ويميل إليه طبعي.

2.1.3.3. الثانية لاحقة "in"

تستعمل هذه اللاحقة عند تنكير الجمع،⁶⁵ من كلا الجنسين،⁶⁶ فيقال في تنكير الجمع من "Jin" والتي تعني "مرأة"، "Jinin dixwînin"، بمعنى "تقرأ عددٌ من النساء". وقد يزداد قبلها حرف "y"، إذا كان الاسم المراد تنكيره منتهياً بحرف من حروف العلة، فتتحوّل إلى "yin"، مثل "Mirovahî" بمعنى "إنسانية". كما يلاحظ أن هذه الكلمة منتهية بحرف من حروف العلة، وهي "î". لذا فعند إضافة لاحقة التنكير، يزداد حرف "y"، لتُصاغ على النحو التالي "Mirovahîyin". لقد تناول باكر (Bakir)،⁶⁷ أن هذه اللاحقة، منحوتة من كلمة "Hin" والتي تعني "بعض".

كأن هاتين اللاحقتين تستعملان مجرّدتين، بمعنى أنهما لا تستخدمان داخل التراكيب الوصفية أو الإضافية. ويدعم قولنا هذا، أن كلا من بدرخان (Bedir Han) ولسكو (Lescot)،⁶⁸ لم يمثّلا لهاتين اللاحقتين، إلا مجرّدتين من التركيب الوصفي والإضافي، على عكس صنيعهما في اللوائح الأخرى والتي لها تعلق مباشر بقضية التنكير والتعريف في اللغة الكردية. ولكن يتوجّب عليّ أن أفيد بأنني لم أتمكن من توثيق هذه المعلومة، مهما بذلت قصارى جهدي في الموضوع.

2.3.3. لوائح مركبة

يمكننا تعريف اللوائح المركبة، بأنها: لوائح ترتّب مع غيرها من اللوائح. وتشمل ما يلي:

1.2.3.3. لوائح مركبة من لوائح التعريف والتنكير

لقد تبينّ بعد الرجوع إلى بعض المؤلفات المهتمّة بقواعد اللغة الكردية،⁶⁹ أن هذا النوع من اللوائح، خليط من مجموع لوائح التعريف والتنكير. ويتمثّل في: "ekî-" و"eke-" و"ine-". وليبيان كيفية الخلط في هذه اللوائح، يمكن القول بأنه امتزجت لاحقاً "ê-" و"a-" وهما للتعريف، بلاحقة "ek-" وهي للتنكير، فصارتا بعد المزج

⁶⁰ Yıldırım, *Temel Alıştırma ve Metinlerle Kürtçe Dilbilgisi*, 57.

⁶¹ Bakir, *Rêzimana Kurmancî*, 53–55; Ocek, *Rêzimana Kurmancî*, 85–87; Qanatê Kurdo, *Rêzimana Kurdî*, trc.Zülküf Ergün (Stenbol: Nûbihar, 2021), 57–60; Tan, *Rêzimana Kurmancî*, 110.

⁶² Bedir-Xan, *Elfabêya Kurdî û Bingehên Gramera Kurdmancî*, 64.

⁶³ Yıldırım, *Temel Alıştırma ve Metinlerle Kürtçe Dilbilgisi*, 57.

⁶⁴ Ocek, *Rêzimana Kurmancî*, 85–86.

⁶⁵ Baran, *Rêzimana Kurmancî*, 45.

⁶⁶ Bedir-Xan, *Elfabêya Kurdî û Bingehên Gramera Kurdmancî*, 64.

⁶⁷ Bakir, *Rêzimana Kurmancî*, 54.

⁶⁸ Bedir Han - Lescot, *Kürtçe Gramer (Kurmanci Lehçesi)*, 72–79.

⁶⁹ Bakir, *Rêzimana Kurmancî*, 55; Ocek, *Rêzimana Kurmancî*, 86–87.

"ekê" و "eka"، ثم أخذتا الشكل النهائي، لُصاغ لاحقتان جديدتان للتذكير. وهما "ekî" لتذكير المفرد المذكر، و "eke" لتذكير المفردة المؤنثة.⁷⁰ وكذلك امتزجت لاحقة التعريف "ên" بلاحقة التذكير "in" ، فصارت بعد المزج "inên" ، ثم أخذت الصورة النهائية، لتكون كما يلي: "ine" . وهي لتذكير الجمع من كلا الجنسين.⁷¹

وفيما يلي جدول يلخص الموضوع:

جدول 9: بيان حركة الصياغة في تركيب لواحق التعريف والتذكير

حركة الصياغة	المفرد	الجمع
لاحقتا التذكير	-ek	-in
لواحق التعريف	-ê	-ên
الصورة الأولية بعد المزج بين لاحقتي التذكير والتعريف	-ekê	-inên
الصورة النهائية بعد المزج بين لاحقتي التذكير والتعريف	-ekî	-ine

ينبغي لفت الانتباه إلى أنه لا تعارض في كون هذه اللواحق، مركبة من لواحق تدل على معنيين متناقضين تماما. وهما التذكير والتعريف. وذلك لاختلاف الاعتبارات فيها، حيث إنهما تفيد التعريف، نظرا إلى كونها تحدد الكلمات التي دخلتها بما بعدها؛ وأما تفيد التذكير، نظرا إلى كونها تدل على معان مبهمة. وهي واحد مبهم، كما في "ekî" ، وواحدة مبهمة، كما في "eke" ، ومجموعة مبهمة، كما في "ine" . فمثلا إذا قلت: "Mamosteyeke Sosinê hat" ، بمعنى "حضرت معلمة لسوسن" ، فإنها أفادت التعريف، نظرا إلى أنها خصصت "Mamoste" بمعنى "معلمة" بما بعدها وهو "Sosin" - علما لشخص - من بين كافة المعلمات، بكونها معلمة لسوسن لا غيرها؛ وأفادت التذكير، بناء على أنها دلّت على معلمة غير محدّدة، من بين كافة معلمات سوسن. وكذلك الحال في "ekî" للمفرد المذكر، و "ine" للجمع.

وأخيرا يمكن أن نستنتج من كون هذه اللواحق مصاغة من لواحق التعريف والتذكير، أنها تستخدم داخل التراكيب الوصفية أو الإضافية. وذلك لأن لواحق التعريف - كما سبق الحديث حولها في ورود الفاعل معرفة في اللغة الكردية - لا تستخدم إلا داخل التراكيب الوصفية أو الإضافية.

2.2.3.3. لواحق مركبة من لواحق التعريف والتصريف

وهي لواحق ذكر أوجك (Ocek)،⁷² أنها ترُكبت من مجموع لواحق التذكير والتصريف.⁷³ وتشمل: "ekî" و "ekê" و "inan" . إذ ذكر أنها، صيغت من مجموع لاحقتي التذكير المتمثلتين في "ek" و "in" و لواحق التصريف المتمثلة في: "ê" و "î" و "an" . وذلك لأنه امتزجت لاحقتا "î" و "ê" وهما للتصريف، بلاحقة "ek" وهي للتذكير، فصارتا بعد المزج "ekî" لتذكير المفرد المذكر، و "ekê" لتذكير المفردة المؤنثة. وكذلك امتزجت لاحقة التصريف "an" بلاحقة التذكير "in" ، فصارت بعد المزج "inan" ، لتذكير الجمع من كلا الجنسين.

إن هذه اللواحق، تستخدم في مواطن تواجد ظاهرة: "Tewang".⁷⁴ وهي ظاهرة لغوية يتغيّر بسببها، الشكل التصريفي للكلمات الكردية.⁷⁵ كما يتعلق بعض صور هذه الظاهرة، بالطبيعة الإرغاثية للغة الكردية، والتي أفردت لها كتب ورسائل علمية.⁷⁶

وفيما يلي جدول يوجز الموضوع:

⁷⁰ Abdullah İncekan, *Ez Kûrdî Hîn Dibim* (Stenbol: Nûbihar, 2020), 76.

⁷¹ Bedir-Xan, *Elfabeya Kurdî û Bingehên Gramera Kurdmancî*, 65.

⁷² Ocek, *Rêzimana Kurmancî*, 87.

⁷³ لقد ذكر أوجك في التعبير عن هذه اللاحقة: "QertafênTewangê"، ولكنني بعد صرف المزيد من الجهد، لم أتمكن من الاطلاع على التسمية العربية لها. لذا عبّرت عنها في اللغة العربية، ب "لواحق التصريف".

⁷⁴ انظر Ocek, *Rêzimana Kurmancî*, 60–62; Tan, *Rêzimana Kurmancî*, 92–93.

انظر Tan, *Rêzimana Kurmancî*, 93–94.

⁷⁵ انظر Tan, *Rêzimana Kurmancî*, 91–94; Zal, *Zimanê Kurdî*, 132.

⁷⁶ Mehmet Yavaş, *Kurmancî Kürtçesinde Ergatîf (Özegeçişlilik) Nûra Qelban Tefsiri* (Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi, 2019); İlyas Sayım, *Di Zimanên Kurmancî û Hindî de Lêkolînekê li Ser Saziyên Ergatîv* (Teza Lîsansa Bilind, Zanîngeha Muş Alparslan, 2017); Abdullah İncekan, *Geçişli Fiiller ve Ergatîv* (Stenbol: Nûbihar, 2014).

جدول 10: إيضاح حركة الصياغة في تركيب لواحق التعريف والتصريف

حركة الصياغة	المفرد	الجمع
لاحقتا التنكير	-ek	-in
لواحق التصريف	-ê	-an
الصورة النهائية بعد المزج بين لاحقتي التنكير والتصريف	-ekê	-inan

ختاماً ينبغي الإشارة إلى أن إنجه كان (Incekan)، ذكر أنه يستفاد في تنكير الجمع في اللغة الكردية، من لفظ مبهم متبوعاً باسم، وهو "Hin"،⁷⁷ بمعنى "بعض"، على أن يكون صفة له.⁷⁸ ولكن الألفاظ المبهمة في اللغة الكردية، لا تنحصر فيما أُورد، بل هي كثيرة. منها: "Çend" بمعنى "كمية"، و"Gelek" و"Zaf" و"Pir" بمعنى "كثير"، وغيرها. لذا أرى أنه لا بأس في أن يستفاد في تنكير الفاعل في اللغة الكردية، من تلك الألفاظ المبهمة.

وفيما يلي جدول يتضمن أمثلة من الفاعل الوارد نكرة بمختلف الصور:

جدول 11: أمثلة من الفاعل الوارد نكرة في اللغة الكردية

لواحق / ألفاظ مبهمة	الجنس	أمثلة للفاعل	المحتوى باللغة العربية
-ek	مذكر	<u>Diranek</u> di devê wê da nema.	لم يبق في فمها سِنَّ واحد.
(للمذكر والمؤنث)	مؤنث	Di tûrikê zozanê da <u>rastkêşek</u> heye.	في حقيبتها مسطرة.
-in	مذكر	<u>Zilamî</u> diçin dermanxaneyê.	يذهب رجالٌ إلى الصيدلية.
(للمذكر والمؤنث)	مؤنث	Li wî gundî <u>malî</u> hene.	توجد في تلك القرية بيوت.
-ekî	مذكر	<u>Cotkarekî</u> kedkar berdêlê hemû cîhanê ye.	مزارع مكافح يساوي العالم بأثره.
(للمذكر)	مؤنث	<u>Bûyereke</u> trafikê jîyana Zînê serobino kir.	حادثة مرور قلبت حياة زيني رأساً على عقب.
-eke	(للمؤنث)	Êdî <u>karî</u> baş kêmtên peydakirin.	لم يُعَد من السهل الحصول على أعمال جيدة.
-ine	مذكر	<u>Gulî</u> bêhnxweş çilmisîn.	ذَبَلَتْ وروءٌ طيبة الرائحة.
(للمذكر والمؤنث)	مؤنث	<u>Bavekî</u> ji kurê xwe ra cil kirîn.	اشترى أبٌ لولده ملابس.
-ekî	مذكر	<u>Mamosteyekê</u> xwendevana xwe xelat kir.	كافأت معلمة طالبتها.
(للمذكر)	مؤنث	<u>Koninan</u> şivan ji germê diparastin.	بعضٌ من الخيام كانت تحمي الرعاة من الحرارة.
-ekê	مؤنث	<u>Kêrînan</u> destên zarokan birîn.	قطعت سكاكين أيادي الأولاد.
(للمؤنث)	مؤنث	Di erdhêjê da <u>hîj xanî</u> hilweşîyan.	انهارت في الزلزال بعض البيوت.
-inan	مذكر		
(للمذكر والمؤنث)	مذكر		
hin/çend...	ألفاظ		

⁷⁷ Incekan, *Ez Kûrdî Hîn Dibim*, 70.

⁷⁸ Fêrgîn Melîk Aykoç, *Pêlên Zerya Rêziman* (Ankara: Weşanên Ar, 2021), 268.

4. أوجه الشبه والاختلاف بين الفاعل العربي والتركي والكردي

لقد تبين من خلال المعلومات التي أوردناها، أن هناك وجوها لغوية مختلفة وأخرى متشابهة بين الفاعل، في اللغات العربية والتركية والكردية. ولقد جعلنا تلك الوجوه نقطة انطلاقٍ لإبراز أوجه الشبه والاختلاف بين الفاعل في هذه اللغات. وفيما يلي بيان لتلك الأوجه:

يسمى المسند إليه في اللغة العربية "فاعلاً"، إذا أسند إليه فعل أو ما يعمل عمله.⁷⁹ ويسمى مبتدأً إذا أسند إليه خبر. فالفاعل في اللغة العربية، يعبر عن نوع مستقل للمسند إليه. لذا يمكن القول بأنه تختلف اللغتان التركية والكردية، في أنه لا توجد فيهما تسمية للمسند إليه، حسب نوعية الجملة المستخدم فيها، على عكس اللغة العربية، حيث تتعدّد فيها التسميات للمسند إليه، فقد يسمّى "مبتدأً" أو "فاعلاً" ثم إن المبتدأ قد تدخله شتى أنواع النواسخ، فتطرأ عليه تسميات أخرى حسب نوعية الناسخ، فيسمى "اسم إن وأحواتها" أو "اسم كان وأحواتها" أو "المفعول الأول لظننت وأحواتها" أو غير ذلك.

يسمى الفاعل في اللغة التركية "Özne"، حسب التسمية الحديثة، أو "Fail"، حسب التسمية القديمة، بينما يسمّى في اللغة الكردية، "Kirde" أو "Biker" أو "Kirar".

تتفق اللغات العربية والتركية والكردية، في أن الفاعل فيها، يشكّل أساس الجملة، فهو عمدة تنبني عليه المهام الأساسية لبناء الجملة العربية والتركية والكردية، حتى إن كوكنيل (Göknel)،⁸⁰ عمّم الكلام بهذا الخصوص، فقال: إن الجملة في اللغة التركية، مثل الجمل في كافة اللغات الطبيعية، تتكوّن من عنصرين أساسيين. وجعل من بين هذين العنصرين، الفاعل.

تتفق اللغتان التركية والكردية مع اللغة العربية، في أنه لا يشترط للفاعل فيهما أن يقوم بالمسند وتُحدثه، بل يمكن أن يحدثه تارة، ويمكن أن لا يحدثه تارة أخرى، فيكتفي بأن يتصف به بعيداً عن إحداثه له.

تطابق اللغتان التركية والكردية اللغة العربية، في أنه لا يشترط للفاعل فيهما أن يكون نكرة أو معرفة، حيث يرد الفاعل فيها نكرة كما يرد معرفة.

تتفرد اللغة العربية بأن الفاعل يعتبر فيها معرفة، إذا دخلته "أل التعريف"، أو كان مضافاً إلى معرفة إضافة معنوية؛ كما يعتبر معرفة، إذا ورد علماً أو ضميراً أو اسم إشارة أو اسم موصول. أما المنادى النكرة المقصودة، وإن كانت تحسب ضمن المعارف في اللغة العربية، إلا أنها لا ترد فاعلاً، نظراً إلى كونها مفعولاً لفعل مقدّر تقديره: أدعو، على خلاف في الموضوع.

تتفرد اللغة العربية بأن علامة التعريف في فاعلها عبارة عن سابقة، وهي "أل التعريف"، على عكس اللغة الكردية؛ لأن علامة التعريف وكذلك علامة التنكير في فاعلها عبارة عن لواحق.

تتميّز اللغة العربية، بأن الفاعل يكون فيها نكرة، إذا لم يرد واحداً من أقسام المعرفة. وهذا يعني أن علامة تنكير الفاعل في اللغة العربية، معنوية. وقد تكون علامة تنكير الفاعل في اللغة العربية ظاهرة. وهي تنوين التنكير الذي يلحق بعض الألفاظ المبنية، مثل: "حضر نَفْطُوِيَه" بالتنوين.

يختلف الفاعل في اللغة التركية، عن الفاعل في اللغتين العربية والكردية، بعدم وجود لاصقة فيها تدل على التعريف أو التنكير. ومن أجل إفادة تنكير الفاعل في اللغة التركية، يُلجأ إلى كلمات إضافية قبل الفاعل، مثل: "Bir" بمعنى "واحد" للإبهام و"Birkaç" بمعنى "عدد" و"Nice" بمعنى "كم الخيرية" و"Bazi" بمعنى "بعض"، وغير ذلك من الألفاظ المبهمة. وعند إرادة تعريف الفاعل فيها، تُحمّل هذه الكلمات أو يُستعان بالإضافة التي تفيدها، أو يورد الفاعل علماً.

تتميّز اللغة الكردية، بأنه يُستعان في تعريف فاعلها، بلواحق تتألّف في: "ê" للمفرد المذكر، و"a" للمفردة المؤنثة، و"ên" للجمع من المذكر والمؤنث.

تتفرد اللغة الكردية، بأنه يستفاد في تنكير فاعلها، بلواحق، تكوّن من: "ek" للمفرد مذكراً كان أو مؤنثاً، و"în" للجمع من كلا الجنسين.

وهناك لواحق أخرى يمكن أن توظّف في تنكير الفاعل في اللغة الكردية، مما صيغّت من مجموع لواحق التعريف والتنكير. وهي: "ekî" للمفرد المذكر، و"eke" للمفردة المؤنثة، و"ine" للجمع من غير تفريق بين المذكر والمؤنث. إضافة إلى لواحق أخرى يمكن أن تستخدم في تنكير الفاعل في اللغة الكردية، مما صيغّت من مجموع لواحق

⁷⁹ M. Edip Çağmar, *Alıştırmalarla Belâgat* (İstanbul: Mektebetu Diyarbakır, 2013), 44; Çağmar, *Alıştırmalarla Nahiv*, 184.

⁸⁰ Yüksel Göknel, *Türkçe Dilbilgisinin Yeni Tertibi*, 2014, 151.

التنكير والتصريف. وهي: "eki-" للمفرد المذكر، و"ekê-" للمفردة المؤنثة، و"inan-" للجمع من غير تمييز بين المذكر والمؤنث. كما يمكن أن يستفاد في تنكير الفاعل في اللغة الكردية، من الألفاظ المبهمه. وهي كثيرة، منها: "Hin" بمعنى "بعض"، و"Gelek" بمعنى "كثير"، وغيرهما.

خاتمة

لقد توصلنا نتيجة معلومات تناولناها بخصوص وصف الفاعل في كلٍّ من اللغات العربية والتركية والكردية، إلى عدة نتائج تقابلية. يمكن تلخيص أبرزها فيما يلي:

تنتمي اللغة العربية، إلى أسرة اللغات الحامية السامية، واللغة التركية إلى أسرة اللغات الأورال ألطية. اما اللغة الكردية فتتنتمي لى أسرة اللغات الهندو أوروبية.

يسمى الفاعل في اللغة التركية "Özne" أو "Fail"، في حين يسمّى في اللغة الكردية "Kirde" أو "Biker" أو "Kirar".

يعتبر الفاعل عنصرا أساسيا في الجملة العربية والتركية والكردية على حد سواء، فلا يمكن الاستغناء عنه بشكلٍ من الأشكال.

تنفرد اللغة العربية بأن الفاعل يعتبر فيها معرفة، إذا دخلته "أل التعريف"، أو كان مضافا إلى معرفة إضافة معنوية؛ أو ورد علما أو مضمرا أو اسم إشارة أو اسم موصول.

تتميّز اللغة العربية، بأن الفاعل يكون فيها نكرة، إذا لم يرد واحدا من أقسام المعرفة. وقد تكون علامة تنكير الفاعل في اللغة العربية عبارة عن تنوين التنكير الذي يلحق بعض الألفاظ المبنية.

يختلف الفاعل في اللغة التركية، عن الفاعل في اللغتين العربية والكردية، بعدم وجود لاصقة فيها تدل على التعريف أو التنكير. ومن أجل إفادة تنكير الفاعل فيها، تستفاد من كلمات إضافية قبل الفاعل. وعند إرادة تعريف الفاعل فيها، تُحمّل تلك الكلمات أو يُستعان بالإضافة المعيّنة، أو يورد الفاعل علما.

تتميّز اللغة الكردية، بأنه يُستعان في تعريف فاعلها، بلواحق تتمثّل في: "ê-" للمفرد المذكر، و"a-" للمفردة المؤنثة، و"ên-" للجمع من المذكر والمؤنث. ويستفاد في تنكير فاعلها، بلواحق، تكوّنّت من: "ek-" للمفرد المذكر أو المؤنث، و"in-" للجمع من كلا الجنسين. إضافة إلى ست لواحق أخرى صيغت من مجموع لواحق التنكير ولواحق التعريف، أو من مجموع لواحق التنكير ولواحق التصريف. وإضافة إلى بعض الألفاظ المبهمه التي تفيد التنكير.

المصادر والمراجع

- ابن الحاجب، أبو عمرو جمال الدين عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس، الشافية في علمي التصريف والخط، القاهرة: مكتبة الآداب، د.ت.
- ابن الحاجب، أبو عمرو جمال الدين عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس، الكافية في علم النحو، القاهرة: مكتبة الآداب، د.ت.
- ابن عقيل، بماء الدين أبو محمد بماء الدين عبد الله بن عبد الرحمن بن عبد الله بن عقيل الهمداني، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت.
- ابن مالك الطائي، أبو عبد الله جمال الدين محمد بن عبد الله بن مالك الطائي الأندلسي الجبلي، شرح التسهيل، 1 مجلد، جيزة: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، 1990.
- ابن هشام النحوي، أبو محمد جمال الدين عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله بن هشام الأنصاري المصري، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، 2 ط، الرياض: دار المغني للنشر والتوزيع، 2015.
- ابن هشام النحوي، أبو محمد جمال الدين عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله بن هشام الأنصاري المصري، شذور الذهب، مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، د.ت.
- ابن يعيش، أبو البقاء موفق الدين يعيش بن علي بن يعيش بن محمد الأسدي الحلبي، شرح المفصل، بيروت: دار الكتب العلمية، 2001.
- الأنباري، أبو البركات كمال الدين عبد الرحمن محمد بن عبيد الله، أسرار العربية، بيروت: شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم للطباعة والنشر والتوزيع، 1999.
- الجهوي، عوض المرسي، ظاهرة التنوين في اللغة العربية، القاهرة: مكتبة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت.
- الحنفي، مجدي حسانين إسماعيل حسن، "التقابل النحوي بين العربية والتركية، دراسة تقابلية في العائلة اللغوية والمذكر والمؤنث والتعريف والتنكير والتثنية والجمع بين اللغتين"، مجلة كلية الشريعة بجامعة باموك كالة، 8 (سبتمبر، 2017).
- الزجاجي، أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق النهاوندي، الجمل، الجزائر: مطبعة جول كربونل، 1926.
- السامرائي، فاضل صالح، معاني النحو، القاهرة، 2003.
- السيوطي، أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد الخضير السيوطي الشافعي، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، بيروت: دار الكتب العلمية، 1998.
- النادري، الدكتور محمد أسعد، نحو اللغة العربية كتاب في قواعد النحو والصرف، بيروت: المكتبة العصرية، 1997.
- سيويه، أبو بشر سيويه عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي، الكتاب، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1988.
- شمس الدين، إبراهيم، أسهل طريقة لتعلم القواعد لكل المراحل، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 2009.
- عبد الله بن يوسف الجديع، المنهاج المختصر في علمي النحو والصرف، بيروت: مؤسسة الريان، 2007.
- محمد، عاطف فضل، النحو الوظيفي، عمان: دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، 2013.

KAYNAKÇA / ÇAVKANÎ

- Aykoç, Fêrgîn Melîk, Pêlên Zerya Rêziman, Ankara: Weşanên Ar, 2021.
- Bakir, Abdûrrahman, Rêzimana Kurmancî, Ankara: Weşanên Ar, 2020.
- Banguoğlu, Türkçenin Grameri, İstanbul: Baha Matbaası, 1974.
- Baran, Bahoz, Rêzimana Kurmancî, Diyarbakır: Wardoz, 2018.
- Bedir Han, Celadet Ali - Lescot, Roger, Kürtçe Gramer (Kurmanci Lehçesi), İstanbul: Avesta, 2004.
- Bedir-Xan, Celadet Alî, Elfabêya Kurdî û Bingehên Gramera Kurdmancî, Stockholm: Nefel, 2002.
- الزيارة 11 يناير 2022 " Bilgiyelpazesi." Anlamlarına Göre Fiiller".

- Çağmar, M. Edip, Alıştırmalarla Belâgat, İstanbul: Mektebetu Diyarbakır, 2013.
- Çağmar, M. Edip, Alıştırmalarla Nahiv, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Cehâvî, ‘Avad el-Mursî, Zâhiretu’t-Tenvîni fi’l-Lugati’l Arabiyye, Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, t.y.
- Cuday’, Abdullah b. Yusuf, el-Minhâcü’l-Muhtasar fi ‘İlmeyyi’n-Nahvi ve’s-Sarf, Beyrut: Müessesü-Rreyyan, 2007.
- Demirci, Kerim, Kelime Bilgisi El Kitabı, Ankara: Anı Yayıncılık, 2017.
- Ediskun, Haydar, Yeni Türk Dilbilgisi, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2017.
- Eker, Süer, Çağdaş Türk Dili, Ankara: Grafiker Yayınları, 2021.
- Emre, Ahmet Cevat, Türk Dilbilgisi, İstanbul: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1945.
- Enbârî, Ebü’l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh, Esrârü’l-‘Arabiyye, Daru’l Erkam b. ebi’l-Erkam, 1999.
- Ergin, Muharrem, Türk Dil Bilgisi, İstanbul: Bayrak Basım Yayım Tanıtım, 2009.
- Gencan, Tahir Nejat, Dilbilgisi, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1979.
- Göknel, Yüksel, Türkçe Dilbilgisinin Yeni Tertibi, 2014.
- Hanefî, Mecdî Hasânîn İsmail Hasan, “et-Takâbu’l-Nahvî Beyne’l-Arabiyya ve’t-Türkiyye Dirâsetün Takâbulîyetün fi’l Âleti’l-lugâviyyeti ve’l-Müzekkeri ve’l-Müennesi ve’t-Ta’rîfi ve’t-Tenkîri ve’t’Tesniyeti ve’l-Cem’i Beynel-Lugateyn”, Mecelletu Külliyyeti’ş-Şariati fi Câmîati Pamukkale, 8.(2017)
- https://bilgielpazesisi.com/egitim_ogretim/konu_anlatimli_dersler/turkce_dersi_ile_ilgili_konu_anlatimlar/olus_filleri_olus_eylemleri_ozellikleri.asp
- İbn Akîl, Bahâeddin, Ebû Muhammed Bahâüddîn Abdullah b. Abdurrahmân b. Abdillâh b. Akîl el-Hemedânî, Şerhu İbn ‘Akîl ‘alâ Elfiyyeti İbn Mâlik, Daru’l Fikr, t.y.
- İbn Hişâm en-Nahvî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Mısırî, Şüzürü’z-zeheb fi ma‘rifeti kelâmi’l-‘Arab, Mektebetü ve Mâtbatü Mustafa el-Babî el-Halebî, t.y.
- İbn Hişâm en-Nahvî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Mısırî, Evdahu’l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik, Daru’l- Muğni, 2015.
- İbn Mâlik et-Tâî, Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâî el-Endelüsî el-Ceyyânî, Şerhu’t-Teshîl, Gîze: Hecr, 1990.
- İbn Yaîş, Ebü’l-Bekâ Muvaffakuddîn Yaîş b. Alî b. Yaîş b. Muhammed el-Esedî el-Halebî, Şerhu’l-Mufassal, Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2001.
- İbnü’l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus, el-Kâfiye, Kahire: Mektebetü’l Âdab, t.y.
- İbnü’l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus, eş-Şâfiye, Kahire: Mektebetü’l Âdab, t.y.
- İlyas Sayım, Di Zimanên Kurmancî û Hîndî de Lêkolînekê li Ser Saziyên Ergatîv, Teza Lîsansa Bilind, Zanîngeha Muş Alparslan, 2017.

- İncekan, Abdullah, Ez Kûrdî Hîn Dibim, Stenbol: Nûbihar, 2020.
- İncekan, Abdullah, Geçişli Fiiller ve Ergativ, Stenbol: Nûbihar, 2014.
- Karahan, Leyla, Türkçede Söz Dizimi, Ankara: Akçağ, 2020.
- Kurdo, Qanatê, Rêzimana Kurdî, trc. Zülküf Ergün, Stenbol: Nûbihar, 2021.
- Meriç, Deniz, Temel Türkçe Dil Bilgisi, İstanbul: Fono Yayınları, 2014.
- Muhammed, Âtîf Fadl, en-Nahvu'l Vazîf'î, Dâru'l-Mesîre, t.y.
- Nadirî, Muahmed Es'ad, Nahvu'l-Lugati'l Arabiyye, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1997.
- Notghi, Hamid, "Özne", Dilbilim ve Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1980.
- Ocek, Nezîr, Rêzimana Kurmancî, Van: Sîtav, 2019.
- Özkan, Mustafa - Sevinçli, Veysi, Türkiye Türkçesi Söz Dizimi (Kelime Çözümlemeli), İstanbul: Akademik Kitaplar, 2009.
- Parlatır, İsmail - Gözaydın, Nevzat - Zülfikar, Hamza - Türkmen, Seyfullah, "Türkçe Sözlük". Öz, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basım Evi, 1998.
- Sâmîrî, Fadl Salih, Maâni'n-Nahv, Kahire, 2003.
- Şemsüddîn, İbrahim, Eshelu Tarîkatîni li Ta'allumi'l-Kavâidi li Külli'l-Merâhil, Beyrut: Müessesetü'l-A'alamî lil-Matbuat, t.y.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr (Ebû Osmân, Ebü'l-Hasen, Ebü'l-Hüseyn) Sîbeveyhi Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî, el-Kitâb, Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1988.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfî, Hem 'u'l-hevâmi', Beyrut: Dâru'l Kütübi'l-ilmîyye, 1998.
- Tan, Samî, Rêzimana Kurmancî, Stenbol: Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê, 2015.
- Yavaş, Mehmet, Kurmancî Kürtçesinde Ergatif (Özegeçişlilik) Nûra Qelban Tefsiri, Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi, 2019.
- Yıldırım, Kadri, Temel Alıştırma ve Metinlerle Kürtçe Dilbilgisi, İstanbul: Mardin Artuklu Üniversitesi, 2012.
- Zal, Azad, Zimanê Kurdî, Ankara: Ajans J & J, 2015.
- Zeccâcî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk en-Nihâvendî, el-Cümel, Cezayir, 1926.

EXTENDED ABSTRACT

The aim of this research is to compare between the Arabic, Turkish and Kurdish language with regards to the subjects being a definite or indefinite.

The importance of the research lies in its taking into account three languages belonging to different language families. The first is the Arabic language, which belongs to the family of Hamitic Semitic languages. The second is the Turkish language, which belongs to the Ural-Altai family of languages. The latter is the Kurdish language, which belongs to the Indo-European family of languages.

The Research follows a contrastive methodology, thus, it describes the subjects in the Arabic, Turkish and Kurdish languages from the perspective of linguistic contrastive. Then it establishes the similarities and differences with regards to the subject in every language.

The information gained especially the description of the subjects in the three languages leads to many contrastive which can be summarized as follows:

The subject of a sentence in the Arabic Language is called the “Fail” if it is attached to a verb or that which functions as a verb. The subject is called a “Mubtada” if it is attached to a “Khabar” (Predicate). The “Fail” in the Arabic Language expresses an independent type of subject. Therefore it can be said that it differs from the Turkish and Kurdish Language. That is because there is nothing called a Subject in the two of them depending on the type of sentences used contrary to the Arabic Language.

The contemporary name of the subject in the Turkish Language called “Özne” and in olden times “Fail”, in the Kurdish Language it is called “Kirde”, “Biker” or “Kirar”.

The Arabic, Turkish and Kurdish languages agree that the subject is the main element in each language on the same importance, thus it is not possible to dispense of in any manner.

The Turkish and Kurdish language matches the Arabic language in that there is not a condition for the subject (Fail) to be a definite or indefinite wherever the subject is an indefinite or a definite.

The Arabic Language is unique in the manner that the subject is considered a definite when “al of definiteness” is added, or when it is possessed as it is considered a definite when it is a name or a pronoun or a demonstrative pronoun or a relative pronoun.

The Arabic Language is also different that the indicator for definiteness is added at the front of the word whereas the indicator for definiteness and indefiniteness in the Kurdish language is added at the end of the word.

The Arabic Language is distinguished that the subject is considered indefinite if it is not in one of the categories of definite. This means that the indicator for indefiniteness of the subject in the Arabic Language is not shown. The indicator for indefiniteness maybe seen in the Arabic Language and it is called “Tanween” which is found at the end of the word.

The subject in the Turkish Language is different than the subject in the two languages, Arabic and Kurdish because of the absence of prefixes and suffixes that indicate definiteness or indefiniteness. To show the indefiniteness of the subject in the Turkish Language an additional word is placed before the subject such as “Bir” which means “One” for obscureness. “Birkaç” which means “a few” and “Bazı” which means “some” and other obscure words which are used. And when definiteness is required these words that show indefiniteness are removed or possession that show definiteness or the subject is a Name.

The Kurdish Language uses suffixes to show the definiteness of the subject, “-ê” for masculine singular and “-a” for feminine singular and “-ên” for masculine and feminine plural.

The Kurdish Language is unique in the sense that suffixes are used for indefiniteness of the subject, it comprises of “-ek” for singular masculine or feminine and “-in” for plural for both genders.

There are other suffixes that can be used to make the subject indefinite in the Kurdish Language which is derived from a group of suffixes for definite and indefinite. These are: “-ekî” for masculine singular, “-eke” for singular feminine and “-ine” for plural without differentiation between masculine and feminine.

There are other additional suffixes that can be used which are derived from the group of suffixes for indefinite and declension. These are: “-ekî” for singular masculine and “-ekê” for singular feminine and “-inan” for plural without differentiation between masculine and feminine. It is also possible that the subject be considered indefinite in the Kurdish Language from obscure words and there are many. These include: “Hin” which means “some” and “Gelek” which means “many” and other than the two.

BUHARÎ'NİN HADİS İLMİNE GETİRDİĞİ BAZI ÖZGÜN YAKLAŞIMLAR

İlyas CANIKLI

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hadis ABD Öğretim Üyesi,
icanikli@ybu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0001-9340-7982>

Article Types / Makale Türü:

Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 21/02/2022

Accepted / Kabul Tarihi: 17/03/2022

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1076999>

BUHARÎ'NİN HADİS İLMİNE GETİRDİĞİ BAZI ÖZGÜN YAKLAŞIMLAR

ÖZ

Çok güçlü bir zekâ ve hafızaya sahip olan Buharî küçük yaşlarda Kur'an'ı ezberlemiş ve Arapça öğrenmiştir. On yaşından itibaren hadis dinlemeye ve ezberlemeye başlamış, on altı yaşından itibaren birçok muhaddis ve fakihin kitaplarını ezberlemiştir.

Hicri 3. asırda sahih hadisleri ilk defa bir araya getirmiş olan Buharî, hadis ilminde otorite kabul edilmiştir. Buharî'nin hadis ile ilgili en meşhur eseri *el-Câmius's-Sahih*'tir. Onun hadis ilminde otorite kabul edilmesinin başlıca sebepleri; rivayetlerdeki ince kusurları (ilel) tespit bilgisine sahip olması, hadisi nakleden raviler arasındaki görüşme şartını (mülakat) dikkate alması ve elde ettiği fıkhi görüşlere bab (konu) başlıklarında yer vermesidir. Buharî, kitabını öncelik verdiği konulara göre oluşturmuş, daha sonra elindeki hadis malzemelerini bir plan ve disiplin çerçevesinde buralara yerleştirmiştir. Buharî, *es-Sahih*'e, toplamış olduğu bütün hadisleri yerleştirme gereği duymamış, koyduğu şartlara uymayan rivayetleri kitabına almamıştır.

Daha hicri 3. asırda Buharî'nin hadislerdeki illetleri tespit etmedeki hassas tavrı, meşhur hadis kitabını oluştururken elindeki bütün rivayetleri eserine yerleştirmeye kalkışmayıp seçici davranması, hadis araştırmacılığı için önemli bir bakış açısıdır. Ayrıca o, eserinde sünnet, hadis ve rivayet ayrımının önemine dikkat çekmiştir. Bu makalede Buharî'nin hadis ilmine getirdiği bakış açısı ortaya konularak değerlendirilmesi amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis ilmi, Buhari, el-Câmiu's-Sahih, İlel, Mülakat, Fıkhi Görüşler.

SOME GENUINE APPROACHES THAT BUKHARI BROUGHT INTO THE SCIENCE OF HADITH

ABSTRACT

Bukhari, who has a very strong intelligence and memory, memorized the Qur'an at an early age and learned Arabic. He started listening to and memorizing hadiths from the age of ten and memorized many muhaddis and faqih books from the age of sixteen.

In addition to bringing together the authentic hadiths in the 3rd century Hijri, Bukhari was also accepted as an authority in the Science of Hadith. Bukhari's most famous work on hadith is al-Camiu's-Sahih. The main reasons for his acceptance of authority in the science of hadith; It is to have the knowledge of detecting the subtle flaws (*ilal*) in the narrations, to take into account the condition of meeting (interview) between the narrators who transmitted the hadith, and to include the fiqh opinions he obtained in the *bab* (subject) headings. Bukhari created his book according to the topics he prioritized, and then placed the hadith materials he had here within the framework of a plan and discipline. Bukhari did not make an effort to place all the hadiths he had collected in as-Sahih and did not take the narrations that did not comply with his own conditions into his book.

Bukhari's sensitive attitude in detecting the problems (*illats*) in the hadiths in the 3rd century A.H., and his selective behavior while creating the famous hadith book, not acting with the understanding of placing all the narrations he had in his work, is an important point of view for today and later periods. Thus, he also drew attention to the importance of the distinction between Sunnah, hadith and narration in his work. In this article, it is aimed to introduce this aspect of Bukhari by bringing it to the forefront by considering the perspective he brought to the science of hadith.

Keywords: Hadith Science, Bukhari, al-Camiu's-Sahih, Authority, Point of View, Innovation.

GİRİŞ

Buharî Maveraünnehir'in şehirlerinden Buhara'da doğmuş (194/810) Semerkand'ın Hartenk kasabasında vefat etmiştir¹ (ö. 256/870). Hadis tarihinde meydana getirdiği '*el-Camü's-Sahih*' isimli eseri ile yüksek bir ilmî konum elde eden Buharî, hadis toplamak için birçok ülke dolaşmış ve binden fazla şeyhten hadis yazmıştır. Yazdığı hadislerin tamamını ezberlediği ve her birinin isnadını bildiği nakledilmektedir. Buharî'nin hadisleri alırken gösterdiği bu titizlik, eserinin hadis literatürü içinde özel bir itibar görmesini sağlamıştır. Onun '*el-Camü's-Sahih*'te yer verdiği hadislerin sayısı muallak, mutâbi, şahid ve mevküflar dışında tekrarlar ile 7397'dir. Her ne kadar bu konuda kesin bir şey söylemek mümkün değilse de Buharî'nin toplamış olduğu 600.000 hadis ve bunlar arasından ezberlediği 100.000 hadis arasından kitabına bu kadar az rivayet alması özellikle göz önünde bulundurulması gereken bir husustur. Onun topladığı ve ezberlediği bütün hadisleri *görüp şartlarına uygun olanları tercih etmesi önemli bir yöntemdir*. Buharî asla kendi zamanına kadar gelen bütün rivayetleri bir kitapta toplama gayesi ile hareket etmemiş, bu hususta seçici davranmıştır.² Buharî'nin bu uygulaması, Hz. Peygamber'e isnad edilen her rivayeti hadis veya *sünnet* olarak *değerlendirmedini* göstermektedir. O bu durumu "*Kitabıma sadece sahih olan hadisleri aldım. Kitabın uzamasından kaçınmak için bazı hadisleri kitabın dışında baraktım.*"³ şeklinde açıklamaktadır.

Buharî, kitabına aldığı hadislerin seçiminde hangi şartları göz önüne bulundurduğunu bir başlık altında *açıklamamıştır*. Ancak kitabını '*el-Camü's-Sahihu'l-Musnedu'l-Muhtasar min umûri Rasûlillah ve Sünenihi ve Eyyâmih*' şeklinde isimlendirmesi aslında onun hangi şartları göz önünde bulundurduğuna dair ipuçları vermektedir.⁴ Ayrıca kitabının isminde yer alan '*Musned*' ifadesi, kitabına sadece isnadı muttasıl hadisleri aldığına delalet etmektedir.⁵

Buharî'nin '*el-Camü's-Sahih*' isimli eseri, yaşadığı *dönemden yaklaşık üç asır sonrasına kadar* kitabın sıhhati açısından icmaya konu olmamıştır. Hatta onun hadis kitabı hem kendi zamanında hem de sonraki dönemlerde bazı âlimler tarafından tartışma konusu yapılmıştır.⁶ Daha doğrusu, *Müslüman âlimler Buharî*'yi çeşitli açılardan tenkide tabi tutmuşlardır.⁷ Buharî'nin vefatından sonraki dönemlerde '*el-Camü's-Sahih*' *İslam dünyasında* bugünkü anlamda tanınmadığı için yeteri kadar ilgi görmemiştir. Hatta eser bilindik anlamda bir müracaat kaynağı olarak dahi kullanılmamıştır. Üzerinden bir asır geçtikten sonra Buharî'nin hadis kitabı üzerine dikkatler yönelmiş ve eser üzerinde yapılan incelemeler sonucunda zaman zaman tenkitlere uğramıştır. İlk etapta tenkitler ağır basmaktayken daha sonra gördüğü tenkitler yanında övgüye de mazhar olmuş, ancak 4. asrın başlarından itibaren genel anlamda övgü ile karşılaşmıştır. Nihayet 4. asrın ortalarına doğru eser hakkında icma fikri ile değerlendirmeler yapılmaya başlanmıştır. Her ne kadar bu fikrin başlangıcı Kadı İyad'a (ö. 544/1149) kadar götürülse de bu konuda son sözün İbn Salah (ö. 643/1245) tarafından söylendiği görüşü ağır basmaktadır. İbn Salah'ın *el-Camü's-Sahih*'teki hadislerin sıhhatine dair *ümmet icma* olduğu görüşü, sonraki İslam âlimlerini etkilemiş ve icma düşüncesi resmîyet kazanmıştır.⁸

1 Takiyuddin es-Subkî, *Tabakâtu's-Şafiiyyeti'l-Kübrâ*, (Beyrut: 1324), 2/14; İsmail b. Ömer b. Kesîr, *el-Bidaye ve'n-nihaye*, (Beyrut: 1977), 9/27; Abdurrahman b. Ahmed b. Receb, *Şerhu ileli'l-Tirmizî*, thk. Subhi Casım, (Bağdad: 1396), 491-494. Ayrıca bk., Kemal Göde, "Buharî'nin Yetiştirdiği Kültür Çevresi", Büyük Türk İslam Bilgini Buharî -Uluslararası Sempozyum-, *Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayınları*, (1996): 5-10.

2 Ahmed b. Ali el-Hatîb el-Bağdadî, *Tarihu Bağdad*, (Beyrut: trs), 2/8; Ahmed b. Muhammed b. Hallikan, *Vefeyatu'l-ayân ve enbâu enbâi'z-zaman*, thk. İhsan Abbas, (Beyrut: 1968-1972), 9/190. Ayrıca bu konuda Talat Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 298'e bakılabilir.

3 Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, İbn Hacer, *Hedyu's-sârî li Mukaddimeti fethu'l-bârî*, thk. Abdükâdir Şeybe (Riyad: 2001), 7; Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr, Kastallânî, *İrşâdu's-Sârî li Şerhi Sahihi'l-Buharî*, (Mısır: Matbatu'l-Meymene, 1306), 1/28.

4 Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, 298.

5 Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, 299.

6 Bu konuda H. Musa Bağcı'nın "Hadis Metodolojisinde Sahihu'l-Buharî'nin Sıhhat Bakımından Tasnif Edilen İlk Eser Olduğu Fikrinin Eleştirel Analizi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 45/1 (2004): 39-56 isimli makalesine bakılabilir. Mehmet Bilen, "Sahih-i Buharî'de Tekrar Meselesi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/1(2006): 149-161.

7 Bk. Mehmed Said Hatiboğlu, "Müslüman Âlimlerin Buhari ve Müslim'e Yönelik Eleştirileri", *İslami Araştırmalar* 10/1-2-3 (1997): 1-29; Selahaddin Polat, "Buharî'nin Sahih'ine Yapılan Tenkidler", Büyük Türk İslam Bilgini Buharî -Uluslararası Sempozyum-, *Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayınları*, (1996): 85-99.

8 İhsan Buğrahan, *Sahihayn Üzerinde İcmâ Meselesinin Tahlili*, (Diyarbakır: Şarkiyat Bilim ve Hikmet Yayınları, 2021), 285;

'*el-Camû's-Sahih*'in günümüzdeki anlamı ile çok önemli bir hadis kitabı haline gelmesi bir anda olmamış, eserin zamanla tanınması ve İslam âlimlerinin eser üzerine yapmış olduğu çalışmalar ilmî değerini kanıtlamıştır.⁹ Eleştiri veya övgüye konu olmak bakımından Buharî'nin hadis kitabı ile diğer hadis kitapları arasında bir fark yoktur. *İşin aslı* bu eser bir insanın ilmi çabası sonucu ortaya çıktığı için ilmî tutuma uygun olan, beşerin zaaf ve hatalarından kaynaklanan kusurlar taşıyabileceğini *göz önünde bulundurarak* değerlendirmektir.

Gerek klasik dönem ve gerekse günümüz hadis uzmanlarının '*el-Camû's-Sahih*'e yönelik icma ve diğer konulardaki eleştirilerinde haklılık payları olabilir.¹⁰ Ancak onun on altı yılda hazırlamış olduğu hadis kitabının günümüz ve daha sonraki dönemlerde ilimle iştigal eden kimseler için Hz. Peygamber'in hadislerinin tespitinde önemli bir yeri olduğu ve diğer hadis kitabı müelliflerinden farklı bakış açıları ortaya koyduğu da bir gerçektir.

'Buharî'nin Hadis İlmine Getirdiği Bazı Özgün Yaklaşımlar' başlığındaki makale çalışmasında konu beş temel nokta etrafında ele alınacaktır. Bunları Buharî'nin hadisleri tespit ederken "ilel" bilgisini kullanması, hadisi nakleden raviler ile hadis alınan şeyhin birbirlerini görmesi, bab başlıklarına rivayetleri yerleştirirken takip ettiği yol, onun fıkıhçı yaklaşımı ve Buharî'nin kalamî tartışmalarda izlediği metod şeklinde ifade etmek *mümkündür*. Makalede ön plana çıkarılan onun hadis ilmine getirdiği bazı özgün yaklaşımların bir usûl olarak *günümüzde hadis ile meşgul olan hadis taliplerinin dikkatlerine sunulması önem arz etmektedir*.

1. BUHARÎ'NİN HADİSLERDEKİ İNCE KUSURLARI (İLEL) TESPİT ETME BİLGİSİ

Dikkatli tavrı ve hadis rivayetinde uyguladığı ağır şartlara riayet ederek meydana getirdiği hadis kitabıyla İslam dünyasında yüksek bir ilmî konum elde etmiş olan Buharî, özellikle rical ve cerh ta'dil ilimlerinde de hicrî üçüncü asrın başlarında otorite kabul edilmiştir. Buharî'den önceki dönemde rical ilmi ile meşgul olanlar olsa da o meydana getirmiş olduğu *et-Tarihu'l-Kebîr*¹¹ başta olmak üzere *et-Tarihu'l-Evsat*, *et-Tarihu'l-Sagîr* ve *ed-Duafâu's-Sagîr* gibi eserler ile bu konuda da hâkimiyetini ortaya koymuştur. Çünkü sözü edilen eserler bu alanda yeni bir metotla kaleme alınmış rical ve cerh ta'dil kitapları olarak kabul edilmektedir. Hadis ilmi, gerek rivayet ve gerekse hadis metinlerindeki incelikleri bilme bakımından insanî zaafların etkili olduğu bir alandır. Özellikle Hz. Osman'ın (ö. 35/656) şehit edilmesi ile başlayan ve Hz. Ali (ö. 40/661) ile Muaviye (ö. 60/680) arasında meydana gelen siyasî çekişmelerden sonraki zamanlarda amaca uygun hadis uydurma faaliyetleri başlamış, sonuçta hadis ravilerinin sıkı bir denetime tabi tutulması zorunlu hale gelmiş ve isnad sistemi farklı bir boyut kazanmıştır. Sahabe ve tabiin döneminde şifahi olarak yapılan cerh ve ta'dil, tebeu't-tabiin döneminde bir ilim olma yolunda daha sistematik ve belirleyici şekilde yapılmaya başlamıştır. Bu dönemin sonunda cerh ve ta'dil ilmi daha düzenli ve tertipli hale gelmiştir. İşte bu aşamada Buharî eser ve değerlendirmeleri ile önemli bir münekkit tavrı sergilemiştir. Bunu yaparken adil ve tarafsız davranmaya özen göstermiştir. Diğer bir ifade ile Buharî cerh ve ta'dil ilminde mutedil bir yol izlemiş, onun bu tavrı rical değerlendirmelerinde de fark edilmiştir.¹²

Kamil Çakın, "Buharî'nin Otoritesini Kazanma Süreci", *İslami Araştırmalar* 10/1-2-3 (1997): 109.

9 Kemal Sandıkçı, *Sahîh-i Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar*, (Ankara: Diyanet, İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991), 23-167; İhsan Buğrahan, *Sahîhayn Üzerinde İcmâ Meselesinin Tahlili*, 18-30; Abdulvahab Özsoy, "Sahih-i Buharî'nin İslam Kültüründeki Yeri ve Önemi", (Kitap bölümü), İslam Geleneğinde İmam Buharî Hayatı ve Eserleri, ed. Ömer Faruk Akpınar, *Siyer Yayınları*, İstanbul (2021): 114; bk., Kemal Sandıkçı, "Sahihu'l-Buharî Üzerine Yapılan Çalışmalar", *Diyanet Dergisi*, *Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları*, Ocak-Şubat-Mart 21/2 (1985): 39-63 ve "Sahihu'l-Buharî Üzerine Yapılan Çalışmalar II", *Diyanet Dergisi*, *Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları*, Nisan-Mayıs-Haziran 21/2 (1985): 50-55; Salih Karacabey, "Sahih'i Buharî'nin İlk Şerhi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 4/4 (1992): 237-247. Ayrıca son dönemlerde rivâyetü'l-hadîs ve dirâyetü'l-hadîs eksenli Buhârî'nin *el-Camû's-Sahih*'i üzerine yeni çalışmalar yapılmıştır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Ferhat Gökçe "Rivâyetü'l-Hadîs ve Dirâyetü'l-Hadîs Ekseninde Sahih-i Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar" *Imam Bukhari International Scientific Research Center under the Cabinet of Ministers of the Republic of Uzbekistan*, Semarkand (2021): 326-346.

10 Bk. İhsan Buğrahan, *Sahîhayn Üzerinde İcmâ Meselesinin Tahlili*, 169-270.

11 Buharî'nin *et-Tarihu'l-Kebîr*'i hakkında daha fazla bilgi için bk., Ali Yardım, "Buharî ve *et-Tarihu'l-Kebîr*'i" *Büyük Türk İslam Bilgini Buharî -Uluslararası Sempozyum-*, *Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayınları* (1996): 51-57.

12 Mustafa Taş, "Buhârî'nin İlmî Şahsiyeti ve Cerh-Ta'dil İlmindeki Yeri", *Marife*, 16/1 (2016): 87-109, 107.

Cerh ve ta'dil alanında otorite olan Buhârî, bu alanın âlimlerince takdir edilmiş ve münekkitler listesine girmiştir. O rical tenkidinde hocaları ve akranları tarafından övgü ile sözü edilen bir şahsiyet olmuştur.¹³ Örneğin Ali b. el-Medinî (ö. 234/848-49) Horasanlı âlimlerin cerh ve ta'dil durumlarını Buhârî'ye sormuş, "Senin kabul ettiğin bizim için de makbuldür."¹⁴ diyerek ona ne kadar güvendiğini dile getirmiştir. Hadis ilminde Buhârî'den sonra önemli bir şahsiyet kabul edilen Muslim (ö. 261/875) de onun hadis ve rical bilgisindeki üstünlüğünü takdir etmiştir.¹⁵ Buhârî'nin illet, tarih ve isnad bilgisindeki üstünlüğü, ilel kitabı yazarı Tirmizî'nin (ö. 279/892) "Irak ve Horasan'da ilel, tarih ve isnad konusunda Buhârî'nin bir benzerini görmedim."¹⁶ şeklindeki değerlendirmesinde takdir edilmiştir. Ayrıca o, Buhârî'nin '*et-Târihu'l-Kebîr*'ini ilel çalışmalarında kaynak olarak kullandığını dile getirmiş, Buhârî'ye cerh ve ta'dil hakkında sorduğu sorulara ve aldığı cevaplara ilel kitabında yer verdiğini söylemiştir.¹⁷ Buhârî ile aynı dönemde yaşayan ve cerh-ta'dil ilminde önemli bir yere sahip olan Ebû Hâtim (ö. 277/890), tenkit metodunu ve rivayetlerdeki ricâli seçme kurallarını daha önceki dönemlerde yaşayan münekkitlerden devralanlar arasında Buhârî'ye de yer vermiştir.¹⁸ Buhârî'nin hadis bilgisi ve hadislerdeki illetleri (kusurları) bilmedeki mahareti hakkında ise İbrahim el-Havvas (ö. 291/904) "Ebû Zur'a'yı (ö. 264/878 Muhammed b. İsmail'in yanında çocuk yaşta otururken gördüm. Ebû Zur'a ona hadislerin illetlerini soruyordu."¹⁹ şeklinde nakilde bulunmaktadır. Yine Buhârî'nin hadislerdeki kusurları tespit etmedeki mahareti konusunda Ebû Hamid el-A'meşî "Muhammed b. İsmail el-Buhârî'yi Ebû Osman Saîd b. Mervan'ın cenazesinde gördüm. Muhammed b. Yahya ez-Zuhlî (ö. 258/872) ondan isimleri, künyeleri ve hadislerin illetlerini soruyordu..."²⁰ bilgisini vermektedir.

Bütün bu değerlendirmelerin Buhârî'nin rical ve ilel ilmindeki maharetini ortaya koymak için yeterli olduğunu düşünüyoruz.²¹ Buhârî'nin hadislerdeki ince kusurları bilme ve bunları uygulamada gösterdiği hassasiyet ve ustalığa dair daha çok örnek verilebilir. Ancak makale sınırları dikkate alındığında verilen örnekler onun rical bilgisindeki üstünlüğünü gösterme açısından yeterli sayılabilir. Bir hadis kitabı müellifi olarak onun cerh ve ta'dil yoluyla rivayetlerdeki illetleri bilme ve uygulama çabası, bir hadisi şeyhten alıp sonraki nesillere aktarma işleminin ötesinde bir çalışmadır. Buhârî'nin bu tavrı Hz. Peygamber'in söz (kavl), uygulama (fiil) ve onaylarını (takrîr) içeren sünnetini/hadisini sonraki nesillere aktarma titizliğini göstermesi açısından önemlidir.

Buhârî'nin isnad ve metindeki illetleri bilmesi ve bunu eserinde uygulaması takdir edilecek bir durumdur. O sadece illetleri tespit hususunda takdir edilmekle yetinmeyip bunu bir usûl olarak kitabında uygulamıştır. Buhârî'nin hadislerdeki ince kusurları bilme bilgisine sahip olmasının elbette el-Camî's-sahih'e olumlu yansıdığını söylemek mümkündür. Onun almış olduğu hadislerin isnadında yer alan ravilerin aynı asırda yaşaması ve görüşerek hadis nakletmesi şartını uygulaması, isnadda olabilecek hataları en aza indirmeye ve hadisin metninin de sıhhatli olmasına katkı sağladığı ortadadır. Şüphesiz Buhârî'nin isnad ve metindeki açık ve gizli illetleri bilmesi isnadda oluşabilecek 'tedlis ve irsali' büyük ölçüde ortadan kaldırdığı söylenebilir. Ayrıca onun bazı rivayetlerdeki kusurları tespit edebilme beceri ve bilgisine sahip olması eserinde yer verdiği hadisleri daha da güçlü hale getirdiği aşikârdır. Böylece Buhârî uyguladığı usûlle kitabına aldığı rivayetlerde etkili bir denetim sistemi kurmuştur. Buhârî'nin hadislerdeki ince kusurları tespit etme bilgisi-

13 Taş, "Buhârî'nin İlmî Şahsiyeti ve Cerh-Ta'dil İlmindeki Yeri", 107.

14 Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Bağdâdî el-Hatîb, *Târihu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 2001/1422), 2/17; Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Tehzîbu'l-Tehzîb*, thk. Adil Mürşid, İbrahim Zeybek, (Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 9/43).

15 Ebû'l-Kasım Ali b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dimaşkî eş-Şâfiî İbn Asâkir, *Târihu Medineti Dimeşk*, thk. Muhibbiddin Ebî Said Ömer el-Umerî, (Beyrut: Dâru'l-fikir), 52/68; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Târihu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhir ve'l-A'lâm*, thk: Beşşâr Avvâd Ma'rûf, (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 19/247.

16 Hatîb, *Târihu Bağdâd*, 2/348; Zehebî, *Tarihu'l-İslam ve Vefeyatü'l-Meşahir ve'l-A'lâm*, 19/ 257.

17 Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *İlelü'l-Kebîr*, (Beyrut: Âlemü'l-kutub 1989/1409) 23 vd.

18 Ebû Hâtim Muhammed b. Ahmed el-Bustî İbn Hibbân, *Kitâbu'l-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn ve'd-Duafâ ve'l-Metrûkîn*, thk. Mahmud İbrahim Zâyed, (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1412/1992) 1/57.

19 Ebû Bekr b. Hidayetullah el-Huseynî, *Tabakâtu's-Şâfiyye*, thk. Adil Nuveyhed, (Beyrut: 1979), 2/8.

20 Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Hatîb el-Bağdâdî, *Tarihu Bağdâd*, (Beyrut: Dâru'l-kitabi'l-Arabî, ts), 2/31; Huseynî, *Tabakâtu's-Şâfiyye*, 2/12.

21 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk., Taş, "Buhârî'nin İlmî Şahsiyeti ve Cerh-Ta'dil İlmindeki Yeri", 87-109.

ne sahip olması ve bunu tatbik etmesi, onu kendisinden önceki ve sonraki hadis müelliflerinden farklı kılan bir özelliktir. Ayrıca Buharî'nin hadislerdeki illetleri tespit etmedeki hassasiyeti günümüz hadis kullanma ve değerlendirmelerinde göz önünde bulundurulması gereken bir husustur. Kanaatimize göre Buharî'nin rivayetlerdeki ince kusurları tespit etme bilgisine sahip olma ile yetinmeyip, bunu sahih hadisin/ sünnetin tespitinde kullanması onun hadis ilmine getirdiği ve günümüzde de geçerliliği olan özgün bir yaklaşım olarak görmek mümkündür.

2. BUHARÎ'NİN HADİSİ NAKLEDEN RAVİLER İLE GÖRÜŞMEYİ (MÜLAKATIN) ŞART KOŞMASININ ANLAMI

Buharî'nin hadis ilmine getirdiği düşünülen özgün yaklaşım ve hadis rivayetinde şart koştuğu önemli hususlardan biri de 'Mülakat' diğer bir ifade ile 'lika' dır. Bu terim hadis rivayetinde bir kimsenin diğer bir kimseye kavuşmasını ve görüşmesini ifade eden bir kavramdır. Dolayısıyla mülakatın hadis rivayetinde önemli bir yeri vardır. Bir ravinin farklı hadis şeyhlerinden rivayet ettiği hadislerin kabul edilebilmesi için öncelikle o ravinin hadis almış olduğu şeyhle mülaki olduğunun bilinmesi gerekir. Bir hadis şeyhi ile likası/ mülaki olduğu bilinmeyen ravinin o şeyhten rivayet etmiş olduğu hadisler 'mürsel' ya da 'müdelles' olarak kabul edilmektedir. Diğer bir ifade ile bu durum isnadda inkita (kopukluk) olduğu anlamına gelir. Böyle bir durumda o ravinin hadisi başka kimselerden aldığı halde isnadda o kimselerin ismini zikretmemesi veya hadis aldığı şeyhin ismine yer vermemesi gibi bir durum ortaya çıkar. Böylece mülakatın en önemli rivayet tabirleri 'semi'tu' ve 'haddesena' ihmal edilmiş olur.²²

Aslında bir rivayetin isnadının muttasıl olmasının ve herhangi bir inkitanın oluşmamasının en sağlıklı yolu hadisi nakleden ile rivayeti alan arasında bir mülakatın olmasından geçmektedir. Hadis usulcülerinde de özellikle isnadın bu yönüne ilk zamanlardan itibaren dikkat çekmişlerdir. Örneğin Muhammed b. Yahya ez-Zuhli (ö. 258/872)'den gelen habere göre bir hadisle amel edilebilmesi için isnadı mevsul ve inkitaya uğramamış ve isnadda meçhul ve cerh edilmiş bir kimsenin olmaması gerekir. Ayrıca haber Hz. Peygamber'e ulaşınca kadar güvenilir kimseler tarafından rivayet edilmesi durumunda yazılır. Bu haberde bilinmeyen (meçhul) ve cerh edilmiş ravinin olmaması gerekir. Bu şekilde sıkı ravilerce nakledilen meçhul ve cerh edilmiş ravisi olmayan hadislerin kabul edilmesi, bunlar ile amel edilmesi ve bu özellikteki rivayetlerin terk edilmemesi düşüncesi hakimdir. Bu nitelikteki haberler salihin salih kimseden, salihin tabiînden, tabiînin sahibinden, sahibin de Rasûlüllah'tan, onun da Cibril'den naklettiği haber, rivayet özelliği taşır.²³

Hadis kaynaklarında, Buharî'nin şart koştuğu birbirlerinden hadis rivayet eden kimselerin aynı çağda yaşamasını ve birbirleriyle yüzyüze görüşmesini ifade eden mülakilik şartının esasları mevcuttur. Söz konusu şart Müslim'in (ö. 261/875) Mukaddime'sinde 'her işittiğini söylemekten nehiy babı' altında yer verilen rivayetlerde kendini göstermektedir. Bu duruma Ebû Hureyre'nin (ö. 58/678) Hz. Peygamber'den naklettiği "Kişiye her işittiğini rivayet etmesi yalan olarak yeter."²⁴ şeklindeki rivayet örnek verilebilir. Ayrıca o, Buharî'nin çok önem verdiği mülakilik şartının esasını temellendirme konusunda, her ne kadar bu konuda Buharî gibi düşünmese de bab başlıkları açarak bu konunun önemine işaret etmiştir. 'İsnadın dinden olduğu, sika kimselerden rivayet olacağı, kendilerinde bulunan kusur sebebi ile hadis ravilerini cerh etmenin caiz hatta vacip olduğu, bunun haram sayılan gıybetlerden olmadığı tam aksine dini savunmak olduğu babı' buna örnektir. Muhammed b. Sîrîn'in (ö. 110/729) "Bu ilim dindir, dininizi kimden aldığınıza dikkat ediniz."²⁵ sözü Buharî'nin diğer hadisçilere göre rivayette mülakilik şartını sıkı tutmasının ne kadar anlamlı olduğunu ortaya koymaktadır.

22 Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Neysâbü'rî, *Ma'rifetu ulûmi'l-hadis*, thk. Ahmed b. Fârisi es-Selûm, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1424/2003), 178-186; Talat Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Rehber Yayınları, 1992), 248.

23 Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kıfaye fi ilmi'r-Rivaye*, thk. Ahmed Ömer Haşım, (Beyrut: Dâru'l-kita-bi'l-Arabî, 1406/1986), 36-37.

24 Ebû'l-Huseyn Muslim b. el-Haccâc b. Muslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-sahîh Mukaddime*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), 10. Aynı rivayet Ömer b. Hattâb tarafından "بحسب المرء من الكذب ان يحدث بكل ما سمع" şeklinde rivayet edilmektedir. Muslim, *Mukaddime*, 11.

25 Muslim *el-Câmi'u's-sahîh Mukaddime*, 14.

Mülaki olma kavramı; لقيت bir şeyi karşılamak, onunla karşılaşmak ve görmeyi ifade eden²⁶ fiil kökünden geldiği şekli ile bazı rivayetlerde açıkça yer almaktadır. Örneğin bir rivayette Süleyman b. Mûsa şöyle demektedir:

لقيت طابوسا فقلت: حدثني فلان كيت و كيت. قال: ان كان صاحبك مليا فخذ منه

“Tavus’a mülaki oldum ve falan kimse bana şöyle şöyle bir hadis rivayet etti dedim. O bana ‘eğer arkadaşın bu işi yapabilecek bilgi ve güce sahipse onun rivayet ettiği hadisi al.’”²⁷ dedi.

Müslim (ö. 261/875)’in Buharî’nin ravilerde şart koştuğu aynı çağda yaşama ve yüzyüze görüşme şartını uygulama noktasında ondan farklı düşündüğüne daha önce temas edilmişti. Müslim’e göre sıkı bir ravinin kendisi gibi sıkı bir raviden hadis rivayet ettiği, her ikisinin de aynı sırada bulunmaları sebebi ile birinin ötekine kavuşup ondan işitmesi ve hadis rivayet etmesi mümkün olduğu için onların buluşmaları ve sözü şifaen konuşmaları konusunda bir haber olmasa da rivayet sabit olup ve hüccet olma niteliğindedir. Ancak ravinin, kendisinden rivayet ettiği kimse ile mülaki olmadığına ya da ondan bir şey işitmediğine dair açık bir delil olması durumunda rivayetinin sabitliği ve hüccet olması söz konusu değildir.²⁸ Müslim’e göre daha önceleri haberleri nakleden imamların çoğu zaman hadisi mürsel yaparak kendisinden hadis dinledikleri kimselerin isimlerini zikretmiyorlardı. Raviler bazı zamanlar isim zikredip haberi aldıkları durum üzerine isnad ediyorlardı. Haberleri kullanan, isnadların sıhhatini ve illetlerini araştıran Eyyûb es-Sahtiyânî (ö. 131/749), İbnu’l-Avn (ö. 151/768), Şu’betu’bnu’l-Haccac (ö. 160/776), Mâlik b. Enes (ö. 179/795), Yahya b. Saîd el-Kattân (ö. 198/813) ve Abdurrahman b. Mehdi (ö. 198/813-14) gibi selef imamlarından ve onlardan sonraki hadis âlimlerinden hiçbirinin iddia edildiği tarzda isnatlardaki işitme durumunu araştırmış olduğu bilinmemektedir.²⁹ Aslında Müslim bu görüşleri ile Buharî’nin raviler için şart koştuğu aynı çağda yaşama ve mülaki olma şartına bir nevi eleştiri getirmektedir.

Malum olduğu üzere bir hadisin sahih olmasının önemli şartlarından biri de senedin muttasıl olmasıdır. Hadis rivayet eden bütün güvenilir raviler, senedin muttasıl olmasına özen göstermişlerdir. Hadisi rivayet eden bir ravinin senedin sonuna yani Hz. Peygamber’e ulaşıncaya kadar ittisali devam ettirmesi rivayetinin sıhhati açısından önemlidir.³⁰ Ravinin bir hadisi hocasından almasının sekiz farklı şekli vardır. Bunlardan “sema, kıraat ve münavele” hadis talebesi ile hocanın hadis rivayetinde yüz yüze gelmesini ifade eder. Başka bir deyişle, hadis hocası ile talebesi arasında ‘likâ’ ve ‘mülakat’ gerçekleşmiş olur. Söz konusu hadis rivayet yolları dışındaki “icâzet, kitabet, i’lam, vasiyyet ve vicâde”de hadis rivayeti, talebe ile hocanın yüz yüze gelmesi yoluyla gerçekleşmez. Dolayısıyla hadislerin şeyhten değişik yollar ile alınması mümkündür.³¹ Buharî’nin hadis rivayet şartları arasında yer alan ve hadis rivayetinde konu olan hoca ile öğrencinin aynı çağda yaşaması, hadis rivayetinde likânın gerçekleşmesi şartını ise “sema, kıraat ve münavele”nin sağladığı ortadadır.

Buharî’nin hadis öğrenme ve öğretmede önemli gördüğü ve kitabında uygulamaya çalıştığı en önemli hadis rivayet metodu, talebenin bir hadisi, hadis şeyhinin ezberinden ya da elindeki hadis nüshasından “sema” yolu ile almasıdır.³² O hadis naklinde ‘Haddesana, Ahbarana, Enbeana’ ve ‘Semi’tu’ gibi lafızların hadis rivayetinde eşit olduğunu kabul etmektedir.³³ Buharî hadis rivayetinde ‘sema’ı en güvenilir bir yol kabul etmekle birlikte ‘kıraat’, ve ‘arz’ı da hadis tahammülünde önemli kabul etmektedir. Ayrıca o rivayet

26 Ebû’l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredat*, trc. Abdulbaki Güneş; Mehmet Yolcu, (İstanbul: Çıra Yayınları, 2010), 966.

27 Müslim *el-Câmi’u’s-Sahîh Mukaddime*, 15.

28 Müslim *el-Câmi’u’s-Sahîh Mukaddime*, 29-30.

29 Müslim *el-Câmi’u’s-Sahîh Mukaddime*, 32.

30 Neysâbü’rî, *Ma’rifetu ulûmi’l-hadis*, 138.; Ebû Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî İbnu’s-Salah, *Ulûmu’l-Hadis*, thk. Nueddin Itr, (Dimeşk: Dâru’l-fîkr, 1402/1986), 43.

31 Bk., Selahaddin Polat, “Likâ” *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, 189-190 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 27/189.

32 Bedruddîn el-Aynî, *Umdetu’l-kârî şerhu sahîhi’l-Buharî* (Beyrut: Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî, ts), 2/16.

33 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Cûfi el-Buharî, *el-Câmi’u’s-Sahîh*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), 1/21. Ayrıca bu konuda bk. Talat Koçyiğit, “İmam Buhârî ve ‘el-Câmi’u’s-Sahîh’i” *Diyanet Dergisi*, Şubat-Mart 10/9 (1971): 20.

metotlarından 'icazet', 'munavele' ve 'icazetli munavele' yi eşit derecede görmektedir. Buna mukabil Buharî hadis rivayetinde 'i'lâm', 'vasiyet' ve 'vicade' gibi rivayet yöntemlerini kabul etmemektedir.³⁴ Ancak bu konuda sözü edilen tespitlerin aksine görüş bildirenler de mevcuttur. Fuad Sezgin 'tahammulu'l-ilmîn' 'vicade' babında, İslami rivayetin herhangi bir şeyhten hadis dinlemeden veya herhangi bir şeyhe dinlemeden ya da şeyhten icazet alınmadan bir kitaptan hadis naklinin cevazını ve teferrüt bir tarafa bırakıldığı zaman bunun için 'kale' ve benzeri tabirler kullanılarak İmam Şâfiî (ö. 204/820) gibi büyük muhaddislerce de kullanılan bir yol olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla o, 'vicade' yoluyla hadis naklinin tecviz edildiğine işaret etmektedir. Sezgin Buharî'nin 'haddesena' veya 'ahberana' yoluyla değil, 'kale' lafzıyla rivayet etmiş olduğu hadislerin Şâfiî'nin tecviz ettiği 'vicade' şartına uyduğunu ifade etmektedir.³⁵ Her ne kadar Buharî'nin hadis rivayeti konusunda farklı tespitler olsa da en azından onun bu tavrından hadis rivayet metotlarını kullanırken seçici davranarak mülakata yakın yöntemleri tercih ettiğini söylemek mümkündür.

Buharî'nin hadisi nakleden ravilerin görüşmesini şart koşmasının sonucunda onun kitabına aldığı hadislerin isnad ve metin bakımından belli bir nitelikte olması tabii bir sonuçtur. Buharî'deki hadisleri rivayet eden raviler arasında aşırı bir şekilde yalancılıkla itham edilen ve hadis uydurmakla cerh edilmiş kimselerin olmaması dikkat çekicidir. Ayrıca onun ravileri arasında sahibini dinden çıkardığına hükmedilen bid'atlerle cerh edilmiş kimselerin olmadığı yönünde de kanaatler mevcuttur.³⁶

Buharî'nin emsallerine göre kitabına aldığı hadisler için uygulamış olduğu şartlar neticesinde eserin sözü edilen niteliklere sahip olmasını tabii karşılamak gerekir. Hadisi rivayet edilen raviler ile görüşme şartının sıkı bir şekilde uygulanması, Hz. Peygamber'e isnad edilen hadislerin sıhhatini kontrol etme açısından önem arz etmektedir. Buharî'nin hadis rivayetinde koyduğu şartları bizzat uygulaması ondan sonraki dönemde hadis rivayeti ile meşgul olacak kimseler için son derece önemli olmuştur. Elbette hadis ilmi ile uğraşan kimselerin tamamından Buharî'nin şartlarını kabul edip bunlara göre hareket etmesi beklenemez. Ancak Hz. Peygamber'den rivayet edilen sünnet ve hadislerin sonraki nesillere sağlıklı bir şekilde aktarılmasında Buharî'nin hadis rivayet ilkelerinin ne kadar belirleyici olduğu anlaşılmaktadır.

Kanaatimize göre Buharî'nin hadisi nakleden raviler ile görüşmeyi şart koşmasının günümüz hadis öğretimi ve araştırmalarında dikkate alınması gereken önemli yanları vardır. Klasik dönemde olduğu gibi günümüzde hadis rivayetinden söz etmek mümkün değildir. Malum olduğu üzere hadis külliyatı da elimizin altındadır. Buharî'nin Kütüb-i Sitte'nin oluşum döneminde dikkate aldığı sözü edilen şartla rivayeti sıhhatli bir şekilde kaynağından alma hassasiyetini, günümüz hadis öğretim ve araştırmalarında konu ile ilgili rivayetlerin tespit ve Hz. Peygamber'e aitliği noktasında özen gösterilmesine yardım edecek özgün bir davranış olarak değerlendirmek söz konusudur.

3. BUHARÎ'NİN RİVAYETLERİ BAB BAŞLIKLARINA YERLEŞTİRME YÖNTEMİ

Buharî 'el-Camii's-Sahih'i ile hadis kitapları arasında birçok yönden ön plana çıkarken onun rivayetleri bab başlıkları altına yerleştirmesi eseri metodik olarak farklılaştıran bir husustur.³⁷ Buharî üzerine yapılan çalışmalarda, onun bab başlıklarını kitabına yerleştirmesinde izlediği yol hakkında çeşitli tartışmalar yapılmış, birçok görüş ileri sürülmüştür. Buharî, bab başlıklarını bilinçli ve amaçlı seçmiştir. Buharî'nin bu yöntemini eleştirenlerin onu anlamadıkları anlaşılmaktadır. Bundan dolayı genel anlamda Buharî'nin bab başlıkları ile hadisler arasında bir uyumdan ziyade *el-Camii's-Sahih*'teki babların kendi aralarındaki bir uyumdan söz etmek daha uygundur.³⁸

34 Muhammet Ali Asar, "Buhârî'nin Hadis Usûlü Konularına Dair Görüşleri: el-Câmi'u's-Sahîh'in "İlim" Bölümü Çerçevesinde Bir Değerlendirme", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 20/2, 1275-1276.

35 Fuad Sezgin, *Buharî'nin Kaynakları* (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2000), 124.

36 Mücteba Uğur, "Cerh ve Ta'dil İlmi Yönünden Sahihu'l-Buhari Ravileri", *Anakara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 32 (1992): 111-120, 120.

37 Bk., Osman Aydın, *Sahîh-i Buhârî'nin Bâb Başlıklarındaki Merfû Rivâyetlerin Kütüb-i Semâniye Çerçevesinde Değerlendirilmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015).

38 Ayşegül Eroğlu, "Buhârî'nin el-Câmi'u's-Sahîh'indeki Bab Başlıkları Üzerine Yapılan Çalışmalar ve İbnü'l-Müneyyir'in el-Mütevârî'si", *Hadis Tetkikleri Dergisi* (HTD), 17/1(2019): 101-123, 122.

Buharî *el-Camû's-Sahih*'te yer verdiği bab başlıklarını bir amaca göre farklı şekillerde belirlemiştir. O eserinde bazen bir ayetin tamamını, bazen bir bölümünü, bazen bir hadisin tamamını³⁹, bazen bir kısmını, bazen de rivayetin içeriğini dikkate alarak konu başlığı oluşturmuştur. Ayrıca o, bab başlığını soru cümlesi şeklinde de vermiştir. Bunu yaparken kendi görüşünü belli etmemeye özen göstermiştir.⁴⁰

Buharî'nin bazı bab başlıklarında hiçbir şey zikretmemesi çeşitli yorum ve eleştirilere yol açmıştır. Bazı kimseler Buharî'nin bunu kasıtlı olarak yaptığını ileri sürmüş, bununla onun o babda şartına uygun hadis bulamadığını belirtmek istediğini ifade etmiştir. Bu sebeple *el-Camû's-Sahih*'in bazı nüshalarında hiçbir hadis zikredilmeyen bir babın, daha önce yer verilmeyen bazı hadislere eklendiği görülmüştür.⁴¹ Bu durumun sebebini Ebû'l-Velid el-Bâci (ö. 474/1081), Ebû İshak el-Mustemli'den (ö. 376/986) naklettiği bir haber ile şöyle açıklamaktadır: “Buharî'nin kitabını asıl nüshadan çoğalttık. Asıl nüsha Buharî'nin *el-Camû's-Sahih*'inin en önemli ravisi Muhammed b. Yusuf el-Firebrî'de (ö. 320/932) bulunmaktaydı. Bu esnada Buharî'nin kitabında tamamlanmamış yerler, ondan sonra hiçbir şeyi tespit edilememiş tercemeler ve tercemesi belirtilmemiş hadisler vardı. Biz bütün bunların hepsini birleştirerek yazdık.”⁴² Durum bahsedildiği gibi de olsa Buharî'nin sağlığında eserinde bab başlıklarına yer verdiği ve bu bab başlıklarında rivayetleri yerleştirmede kendince uygun gördüğü bir metodu izlediği anlaşılmaktadır.

Buharî'nin bab başlıklarını ne şekilde oluşturduğu ile ilgili farklı yaklaşımların olduğu açıktır. Bunlardan biri, Buharî'nin önce bab başlıklarını oluşturduğu ve bu başlıklara uygun hadisleri babların altına yerleştirdiği ve bazı başlıklara uygun hadis bulamadığı için o başlıklara hadis yazmadığı şeklindedir. Bu düşünceye sahip olanların başında İslami araştırmaları ile meşhur oryantalist Goldziher (1850-1921) gelmektedir.⁴³ Ancak bu yaklaşımı birçok yönden eleştirmek mümkündür. Öncelikle Buharî'nin bazı bab başlıklarına hadis yazmamasını onun hadisleri alırken koyduğu kurallar çerçevesinde düşünmek gerekir. Örneğin Buharî'nin '*el-Câmiu's-Sahih*'inde bab başlığı olmayan hadisler de mevcuttur. Goldziher'in iddia ettiği gibi Buharî'nin önce kendi görüşünü belirleyip sonra da ona uygun hadis arama çabası içine girdiği iddiası gerçeği yansıtmamaktadır. Bazı durumlarda Buharî kendi görüşüne uygun olduğu halde şartlarına uygun olmayan hadisleri eserine almamıştır.⁴⁴ Bütün bunlar Buharî'nin belirlemiş olduğu şartlara riayet ederek ilkesel davrandığını göstermektedir. Onunla ilgili değerlendirme ve eleştirilerde bu bütünlüğün göz önünde bulundurulması ilmî tutarlılık açısından daha isabetlidir.

Buharî'nin kitabında bab başlıklarına yer vermesi daha sonra yazılan hadis istılahları kitaplarındaki madde kalıplarının oluşturulmasına katkı sağlamıştır. Örneğin Kitabı'l-ilm'de bu konuda fazlaca bab başlığı bulunmaktadır. Ayrıca Buharî'nin bab başlıklarının hadisin ittisalinin ortaya koyan tahammül edatlarının sınırlandırılmasında da etkisi olmuştur.⁴⁵

Buharî'nin *es-Sahih*'ni ana hatları ile muhteva bakımından akide, amel ve ahlakî çerçevede ifade etmek gerekirse kitabın Buharî'nin tercihlerini ortaya koymak amacı ile oluşturulduğunu söylemek mümkündür. Kitap daha önce tasnif edilen eserler ile mukayese edildiğinde rivayetlerin benzeri olmayan orijinal bölümler ve bablar içerisine yerleştirildiği görülmektedir.⁴⁶ Bütün bunlar onun hadis kitabını gerek kendinden önceki ve gerekse ondan sonraki dönemlerde te'lif edilen hadis kitaplarından farklı bir konuma getirmektedir.

39 Saffet Sancaklı, “Ayet Hadis Bütünlüğü Açısından Buhârî'nin el-Câmi'u's-sahih'inin Bâb Başlıklarının Analizi”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/2 (2019): 20-39.

40 Eroğlu, “Buhârî'nin el-Câmi'u's-Sahih'indeki Bab Başlıkları Üzerine Yapılan Çalışmalar ve İbnü'l-Müneyyir'in el-Mütevârî'si”, 102.

41 Koçyiğit, “İmam Buhârî ve 'el-Câmiu's-Sahih'i”, 21.

42 Ebû'l-Velid Süleymân b. Halef b. Sa'd b. Ebî Eyyûb b. Vâris et-Tucîbî el-Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh li-men harrece lehu'l-Buhârî fi'l-Câmi'i's-sahih*, thk. Ebû Lübâbe Hüseyin, (Riyad: Dâru'l-livai 1431): 1/310. Ayrıca bk. Tahir b. Salih el-Cezâiri, *Tevcihu'n-Nazar* (Mısır: 1328/1910), 89.

43 Fuat Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, 105.

44 Eroğlu, “Buhârî'nin el-Câmi'u's-Sahih'indeki Bab Başlıkları Üzerine Yapılan Çalışmalar ve İbnü'l-Müneyyir'in el-Mütevârî'si”, 103.

45 Ammâr el-Harîrî, “Ulumu'l-Hadis Kaidelerinin Oluşumunda Sahihayn'ın Tesiri”, trc. Ali Arslan, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 38 (2015): 233-264, 262.

46 Ali Akyüz, “İmam Buhârî'nin Yabancı Tesirlere Karşı Tavrı ve Bunun Eserlerine Yansıması”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 11 (2003): 164.

Buharî, Goldziher ve benzer düşüncede olanların iddia ettiği gibi önce kendi görüşünü belirleyip daha sonra da bunlara uygun rivayetler bulma anlayışı ile hareket etmemiş, şartlarına uygun hadisleri bulduğunda ise bunları bab başlıklarına yerleştirmiştir. Onun hadis sıhhatini önceleyen bu tavrını geçmiş dönemde olduğu gibi günümüzde de örnek alınabilecek bir yaklaşım olarak kabul etmek mümkündür.

4. BUHARÎ'NİN FIKİHÇİ YAKLAŞIMININ EL-CÂMIU'S-SAHİH'TEKİ YANSIMALARI

Buharî'nin *es-Sahih*'inde yer alan rivayetlerin genellikle Kütüb-i Sitte'nin beş kitabından daha sahih kabul edilmesinin sebepleri arasında tenkide uğrayan rivayet ve ravilerinin diğer eserlere nazaran daha az olması, senedin ittisali açısından mülakatı şart koşması sebebi ile daha titiz olması gibi etkenler vardır. Buharî dışındaki hadis müellifleri belli ölçüde onun metodunu takip etmiş olsalar da Buharî yaş ve ilim bakımından büyük olması sebebiyle onlardan daha âli isnatlara sahip olmuştur. Küçük yaşlardan beri muhaddislik yolunda büyük mesafe kat edip bu alanda yüksek bir konuma sahip olan Buharî, hadis kitabında uyguladığı yöntem sebebiyle fıkıhçı olarak tanınır olmuştur. Onun tek bir hadisten birçok hüküm çıkarması, fıkıh konulu hadisleri başka senet ve metinlerle tekrar etmesi hadis ilmindeki seviyesini göstermektedir. Diğer bir ifade ile *el-Camû's-Sahih*, içerdiği konulara dair sahih rivayetlerin yer aldığı bir hadis, ravilerin durum ve illetlerini bilme bakımından bir rical ve illel, fikhî konuların delilleri açısından ise bir fıkıh kaynağı niteliğindedir.⁴⁷

Buharî hadis alma şartlarına göre oluşturduğu kitabında sadece rivayetlere yer vermemiştir. Buharî'nin bakış açısını ifade eden diğer bir husus ise seçmiş olduğu bab başlıklarını fikhî görüşlerini ifade edecek şekilde oluşturmasıdır.⁴⁸ Buharî için “fikhî görüşlerini kitabına ilk yansıtan hadisçi” değerlendirmesini yapmak da mümkündür. Diğer bir ifade ile eserde yer alan bab başlıkları tetkik edildiğinde onun fıkıh ve diğer hususlara dair birçok görüşünün ne olduğunun anlaşılması mümkündür. Bu durum “فقه البخاري في تراجمه Buharî'nin fıkha dair görüşleri bab başlıklarındadır.”⁴⁹ sözü ile formüle edilmiştir.

Hadis âlimleri kitap ve bab dikkate alınarak tasnif edilen hadis kitaplarında ‘kitap’ kelimesi ile aynı konudaki hadislerin ana başlığını, ‘bab’ kelimesi ile de bunların alt başlıklarını kastetmişlerdir. Bu esasa göre tertip edilen eserlerde hem ana başlık hem de alt başlıklar ‘terceme’ veya ‘teracim’ şeklinde isimlendirilmiştir. Sözü edilen metotla eser yazan Buharî, başlıkları seçmedeki başarısı ile ‘terceme (teracim)’ kavramı tarihi süreçte onun *el-Camû's-Sahih*'i için kullanılan bir hadis terimi olmuştur.⁵⁰ O bu yöntemle *el-Camû's-Sahih*'te yer verdiği başlıklarda, başlığın altındaki hadislerden anladığı manayı özetlemiş ve bir nevi hadisleri şerh etmiştir. Birden fazla anlama gelen hadisleri mutlak, mukayyed, âmm ve hâs olma bakımından konulan başlıklarda açıklamıştır. Ayrıca Buharî yeri geldiği zaman hükmü hususi olan bir hadisi umumileştirmiş, hükmü umumi olan bir hadisi de tahsis etmiştir. Görünüşte aralarında çelişki varmış gibi düşünülen hadisleri bir babda toplayarak bunların arasındaki çelişkiyi gidermeye çalışmıştır. Bazen de Buharî bir bab başlığı altında birbirinden farklı konulara yer vermiştir. Onun bunu, konuların tamamının bab başlığı ile ilişkili olduğunu göstermek için değil, asıl konuların yanına tali konuları da eklemek için yaptığı söylenebilir.⁵¹

Buharî'nin eserinde uyguladığı ‘teracim’ metodu, onun hadisçiliği yanında fıkıhçı yönünü de ortaya koymaktadır. Aslında hadisçi kimliği ile tanınan Buharî'nin fıkıhçı tarafının da eserinde görülmesini, bir hadisçinin fıkıhla bu kadar meşgul olmasının doğruluğu ya da yanlışlığı üzerinden bir tartışma malzemesi yapmak kanaatimizce doğru bir yaklaşım değildir. Klasik hadis usulü kitaplarında yer alan tanımlarda muhaddislerin hadisleri anlama faaliyeti içinde olması gerektiği ‘hadisi anlam bilgisi معرفة فقه الحديث şeklinde ifadeler ile dile getirilmektedir. Hadisleri anlama faaliyetleri noktasında İslam âlimlerinin, kıyas ve fikhî hükümler ortaya koymak yolu ile bu görevi her asırda yerine getirdikleri de bilinen bir durumdur.⁵²

47 Mehmet Eren, “Buharî'nin Te'lif Metodu ve Sahih'in Özellikleri”, (Kitap bölümü), İslam Geleneğinde İmam Buharî Hayatı ve Eserleri, ed: Ömer Faruk Akpınar, *Siyer Yayınları*, İstanbul, (2021): 119-120.

48 Bk., Mehmet Bilen, “Buharî'nin Fıkıh İlmindeki Yeri”, (Kitap bölümü), İslam Geleneğinde İmam Buharî Hayatı ve Eserleri, ed. Ömer Faruk Akpınar, *Siyer Yayınları*, İstanbul (2021): 151-170.

49 İbn Hacer, *Hedyu's-sârî li Mukaddimeti fethu'l-bârî*, 16.

50 Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buharî, *el-Câmiu's-Sahih*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992).

51 Erdiñç Ahatlı “Terceme” *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, 483-484 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 40/483-484.

52 Neysâbü'rî, *Ma'rifetu ulûmi'l-hadis*, 246.

el-Câmiu's-Sahîh şârihlerinin⁵³ büyük bir kısmının, fikhî konulara göre tasnif edilen *es-Sahîh*'in aynı zamanda bir fikhî kitabı olduğu konusunda da hemfikir olduklarını söylemek mümkündür.⁵⁴ Örneğin Nevevî (ö. 676/1277) bu konuda *el-Câmiu's-Sahîh*'in meydana getirilme amacının sahîh rivayetleri yazmaktan ibaret olmadığını, ayrıca bu hadislerden hüküm çıkarmanın da amaçlandığını söylemektedir. Ayrıca Nevevî onun bâb başlıklarında amaçladığı usûl ve furû konularındaki görüşlere delil getirmeyi de bir metod olarak benimsediğini belirtmektedir.⁵⁵ İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) de Buharî'nin kitabının sahîh hadisleri toplayan bir eser olması yanında bab başlıklarından hareketle fikhî görüşlere de yer veren bir kitap olma özelliği taşıdığını ifade etmektedir.⁵⁶

es-Sahîh'e şerh yazan Mâlikî fakihlerinden İbnu'l-Müneyyir (ö. 683/1284), Buharî'nin hadisçiliği yanında büyük bir fakîh olduğunu belirtmekte, *el-Câmiu's-Sahîh*'in hadis ve fikhî ilmini bir araya getirdiğine işaret etmektedir.⁵⁷

Son dönem âlimlerinden Fuat Sezgin (1924-2018) de Buharî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'te onun sadece bir hadis kitabı olarak kalması amacı ile hareket etmediğini zikretmektedir.⁵⁸ Ayrıca Buharî'nin hadislerin senet ve metinlerini bilmede büyük bir muhaddis olduğu, bab başlıklarını düzenlemede de bir müçtehit gibi davrandığı şeklinde görüşler mevcuttur.⁵⁹

Buharî'nin kaleme aldığı *el-Câmiu's-Sahîh* yanında, *Ref'u'l-Yedeyn fi's-Salâti*, *Fıkhu'l-Kirâati Halfe'l-İmam*, *Kitabu's-Sünen fi'l-Fikh ve Kitabu'l-Hibe* ve *Kitabu'l-Eşribe* adlı risâleleri de birer fikhî kitabı niteliğindedir.⁶⁰ Daha ilk dönemden itibaren, gerek bâb başlıklarını konu edinen müstakil kitapların yazılması, gerekse bâb başlıklarına geniş şekilde yer veren şerhlerin kaleme alınması, Buharî'nin hadiste olduğu gibi fikhî alanında da uzman olduğuna delalet etmektedir.⁶¹

Daha çok hadisçi kimliği ile tanınan Buharî'nin deliller arası tearuzu ortadan kaldırmak için takip ettiği yöntem fikhî ilmi açısından önem taşımakta ve bu durum onun fikhî yaklaşımını ortaya koymaktadır. Özellikle Buharî'nin dili kullanmadaki mahareti ve veciz bir ifade tarzı ile fikhî görüşlerine yer verdiği bab başlıkları, fikhî otoritelerinin beğenisini kazanmıştır. Bu durum sonraki dönemlerde Buharî'nin kitabına hacimli şerhler yazılmasının da önünü açmıştır. *el-Câmiu's-Sahîh*'in daha önceki hadis edebiyatında olmayan ve hadislerin fikhî konularına göre tasnifi özelliği taşıması sebebi ile bir fikhî kitabı görüntüsü verdiğini söylemek mümkündür. Ayrıca Buharî hadis toplamak için gitmiş olduğu beldelerin fikhî anlayışlarını da öğrenmiştir. Bu durum onun kitabına aldığı hadisleri seçmede ve fikhî anlayışının oluşmasında etkili olmuştur.⁶²

Buharî, ilmi kişiliği yanında sosyal ve ahlakî tavır alabilen bir kimsedir. O Mihne dönemine de şahit olmuş bir hadisçi olup, Abbasi devletinin desteği ile hareket eden Mu'tezile'nin fikirlerine karşı tavır almış ve muhalif fikirler ileri sürmüştür. Ayrıca Buharî, döneminin fikhî otoritelerine itiraz etmekten geri durmamıştır.⁶³

53 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Ferhat Gökçe, "Sahîh-i Buharî'nin Meşhur Şerhleri ve Özellikleri", (Kitap bölümü), İslam Geleneğinde İmam Buharî Hayatı ve Eserleri, ed. Ömer Faruk Akpınar, *Siyer Yayınları*, İstanbul, (2021): 217-261.

54 Bk. Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Yûsuf b. Ali el-Kirmânî, *el-Kevâkibu'd-derârî şerhu sahihi'l-Buhârî*, 1-25, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1401/1981), 17/11; Nâsiruddîn b. el-Müneyyir, *el-Mütevârî 'ala Ebvâbi'l-Buhârî*, thk. Ali Hasan Ali Abdulhamîd, el-Mektebu'l-İslâmî, (Beyrut: 1411/1990): 1/243; Ayrıca günümüz çalışmalarından olan ve Buharî şarihlerinden İbn Hacer'in Buharî'nin hadis kitabına yapılan tenkitlere verdiği cevapları içeren kapsamlı bir çalışma için bk. Mehmet Bilen, *İbn Hacer'in Buhârî Savunusu* (Ankara: Okulu Yayınları, Ankara 2013).

55 Ebû Zekerîyya Muhyuddîn b. Şeref en-Nevevî, *Mâ Temessu İleyhi Hâcetu'l-Kârî li Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Ali Hasan Ali Abdulhamîd, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye ts.), 51, 55.

56 Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî Mukaddimetu Fethi'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdulkâdir Şeybe el-Hamd, (Riyad: Mektebetu'l-Melik Fehd 1421): 10.

57 Müneyyir, *el-Mütevârî 'ala Ebvâbi'l-Buhârî*, 31, 39.

58 M. Fuad Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, 137.

59 Ali Toksarı, "Sahîhi'l-Buhârî'nin Bâb Başlıklarının Özellikleri ve Değeri", *Büyük Türk-İslam Bilgini Buhârî Uluslararası Sempozyumu*, (1996): 109-125.

60 Müneyyir, *el-Mütevârî 'ala Ebvâbi'l-Buhârî*, 31; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1/243.

61 Müneyyir, *el-Mütevârî 'ala Ebvâbi'l-Buhârî*, 31, 39.

62 Hamit Sevgili, *İmâm Buhârî'nin Fıkıh Anlayışı*, (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2015), 300.

63 Sevgili, *İmâm Buhârî'nin Fıkıh Anlayışı*, 300-301.

Önceki satırlarda temas edildiği gibi, Buharî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'ine şerh yazan şarihlerin büyük bir bölümü onun müçtehit olduğu konusunda fikir beyan etmişlerdir. O içtihatlarını Kur'an ve sünnete dayalı olarak ortaya koymuş, herhangi bir mezhebi önceleyerek hareket etmemiştir. Her ne kadar Buharî bir mesele- nin çözümünde nassı esas almış olsa da nassın bulunmaması durumunda aklî istinbat metodlarını kullan- ma yolunu takip etmiştir. Aklî istinbat sonucunun da nassın ruhu ile ters düşmemesine özen göstermiştir.⁶⁴

Buharî'nin fıkıh anlayışında Kur'an ve sünnet dışında yer alan kaynaklar önemli bir yer tutmaktadır. O sahabe kavlini bu anlamda hüccet kabul etmiş, nassı destekleyen sahabe kavline yer vermiştir. Buharî hu- kukî tasarruflarında sosyal gerçekliği, toplum telakkisini ve teamülü dikkate almıştır. Dolayısıyla o içtihat- larını yaparken maslahata büyük önem vermiştir.⁶⁵ Ancak onun fıkıh anlayışında maslahat mutlak anlamda hükmü belirleyen bir etken değildir.

Buharî'nin fıkıh konularına göre tasnif ettiği *el-Camu's-Sahih*'in her bölümünde fıkıh otoriteri arasında tartışma konusu olan hususlara yer verdiği de görülmektedir. Bu durum onun fıkıh sahasındaki derinliğini göstermesi bakımından önem arz etmektedir.⁶⁶

Buharî, döneminin çeşitli mezhebi anlayışlarının etkisinde kalmadan kendi görüşünü ortaya koyduğu gibi, rey ehlinin görüşlerine muhalefet ettiğini belirgin bir şekilde dile getirmiştir. O, muhalefet ettiği rey ehlinin ismini açıkça ifade etmese de قال بعض الناس bazı insanlar bu konuda şöyle demektedir.' kalıbı içinde muhalif olduğu hususları dile getirmiştir.⁶⁷ Buharî, kitabında yer verdiği fikhî mesele ve içtihatların herhan- gi bir mezhebin görüşüne uyup uymadığını öncelikle, ulaştığı sonuçların mezhebi anlayışlar ile örtüşüp örtüşmediğini dikkate almamıştır.⁶⁸

Buharî'nin müçtehitliği konusu daha çok, onun Ebû Hanîfe'ye yönelik fikhî itirazları üzerinden yürütü- len tartışmaların bir sonucu olarak görünmektedir. Onun görüşlerinin büyük bir bölümünün, Ebû Hanîfe'nin görüşleri ile örtüştüğünü söyleyenler olduğu gibi onu İmam Şâfiî'ye yakın görenler de olmuştur. Diğer bir görüş de Buharî'nin mutlak müçtehit olduğu şeklindedir.⁶⁹ Bu düşünceyi destekleyen görüşlerin olduğu da malumdur. Buharî'nin fikhî kişiliğini bütün bu söylenenler ışığında değerlendirmek gerekir. Buharî bab başlıklarında fikhî meselelere yer vermesi ile diğer müçtehitlerden farklı bir yöntem takip etmiştir. O, genel olarak hadisler etrafında şekillenmiş bir fikhî anlayışı benimsemiştir. Bazen birtakım fikhî mezheplerin gö- rüşlerine yaklaşarak onlara muvafakat etmiş, bazen de kendi görüşünü önceleyerek mezheplere muhalefet etmiştir. O bu tavrı ile bağımsız bir fikhî kişilik olduğunu ispatlamıştır. Sonuçta Buharî fikhu'l-hadisın bir uygulayıcısı, ehl-i hadisin usulü ile hareket eden Kur'an ve hadis metinlerini esas alarak hüküm koymaya çalışan müstakil bir müçtehit olarak tanımlanabilir.⁷⁰

Hadis rivayeti meselesi hadis kitaplarının yazılması ile tamamlanmıştır. Günümüzde mevcut rivayetlerin Hz. Peygamber misyonuna uygun bir şekilde anlaşılması ve günümüz insanının sağlıklı bir Peygamber ve sünnet anlayışına sahip olması büyük önem arz etmektedir. Bu yolda Buharî'nin uyguladığı fikhu'l-hadis yöntemi önemli bir alternatif olarak ortada durmaktadır.

5. BUHARÎ'NİN KELAMÎ TARTIŞMALARDA İZLEDİĞİ METOD

Buharî'nin hadislerdeki ince kusurları tespit etme bilgisi, hadisi nakleden raviler ile görüşmeyi şart koşması, onun rivayetleri bab başlıklarına yerleştirme yöntemi ve fikhî yaklaşımı yanında ana hatları ile de olsa kelamcı yönüne temas etmekte yarar vardır. Buharî'nin yaşadığı dönemin kelamî tartışmaları-

64 Sevgili, *İmâm Buhârî'nin Fıkıh Anlayışı*, 301.

65 Sevgili, *İmâm Buhârî'nin Fıkıh Anlayışı*, 301-302.

66 Sevgili, *İmâm Buhârî'nin Fıkıh Anlayışı*, 303.

67 Bk. Ali Akyüz, "İmâm Buhârî'nin Yabancı Tesirlere Karşı Tavrı ve Bunun Eserlerine Yansıması", *Din Eğitimi Araştır- maları Dergisi*, 11 (2003): 161-176, 173.

68 Sevgili, *İmâm Buhârî'nin Fıkıh Anlayışı*, 304.

69 Zişan Türcan, "Tarihte Buhârî Algılamaları", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/21 (2012): 73-97, 87.

70 Mehmet Cengiz, "Buhârî'nin (ö. 256/870) Fikhî/Usûlî Kimliği Üzerine Bir Analiz: İcmâ ve Kıyas Özelinde", *Ulum Dini Tetkikler Dergisi*, 4/2 (Aralık 2021): 336-361, 344-345.

na kayıtsız kalmadığı görülmektedir. Özellikle iman konusunda Mürcie ile tartışması⁷¹ kader meselesinde de Mu'tezile olan münakaşaları⁷² Buharî'nin kelimî yönünü ortaya koymaktadır. Onun 'Kitâbu'l-iman, Kitâbu't-tevhîd, Kitâbu'l-fiten ve Kitâbu'l-ahkam' bölümlerini yazmasının özel bir sebebi vardır. Özellikle Buharî'nin Kitâbu'l-iman bölümünü Mürcie'ye bir reddiye niteliğinde yazdığını klasik kitaplarda yer alan bilgiler ve bu alanda yapılan çalışmalarda görmek mümkündür.⁷³

Buharî şarihlerinden İbn Hacer (ö. 852/1449) Buharî'nin Kitâbu't-tevhid'i Kaderiyye ve Cehmiyye, Kitâbu'l-fiten'i Haricilere ve Kitâbu'l-ahkam'ı da Rafizilere reddiye olarak oluşturduğunu söylemektedir.⁷⁴ Örneğin İbn Hacer, Kitâbu'l-iman 15. babda yer alan ve Ebû Saîd el-Hudrî'den nakledilen "Cennetlikler cennete girecektir, cehennemlikler de cehenneme girecektir. Sonra Allah 'kimin kalbinde hardal tanesi kadar iman varsa onu çıkarın' buyuracaktır. Bunlar kömür gibi kavrulmuş şekilde çıkarılırlar. Sonra hayat nehrine atılırlar. Selin getirdiği taneler gibi orada biterler. Hz. Peygamber 'onu görmüyor musunuz nasıl da sarı ve kıvrak bir şekilde biter.'⁷⁵ rivayetinin, Mürcie'nin iman ve amelin birbirinden ayrı olduğu ve Mu'tezile'nin günah işleyenlerin ebedi olarak cehennemde kalacağı düşüncesine bir reddiye olduğunu söylemektedir.⁷⁶ Aynî (ö. 855/1451) de söz konusu rivayetin Ehl-i sünnetin Mürcie'ye karşı bir delili olduğunu ifade etmektedir.⁷⁷ Ayrıca Muslim şarihi Nevevî (ö. 676/1277) Buharî'nin 'babu umûri'l-iman 'babu's-salatü mine'l-iman', 'babu'z-zekâtü mine'l-iman', 'babu'l-cihadu mine'l-iman' gibi diğer bab başlıklarını 'iman amelsiz sözdür.' görüşünü savunan Mürcie'yi reddetmek amacı ile koyduğunu dile getirmektedir.⁷⁸

Buharî'nin el-Camiu's-sahih'te kelami anlamda Mürcie'ye yapmış olduğu reddiyeler örnekler ve açıklamalar üzerinden açıklanmaya çalışılmıştır. Yorum ve açıklamaların ötesinde Buharî'nin kitabında 'Mürcie' ifadesinin geçtiği rivayetin yer alması bu husustaki şüpheleri ortadan kaldıracak niteliktedir. Bu konuda Zübeyd'den nakledilen bir haber şöyledir: "Ebû Vâil'e Mürcie'yi sordum. O bu konuda şöyle dedi: Bana Abdullah b. Mes'ûd Nebî'nin şöyle buyurduğunu bildirdi: 'Müslümana sövmek fasıklık ve öldürmek ise küfürdür.'⁷⁹ Rivayette de görüldüğü gibi hadisin sıhhat durumu bir tarafa o dönemin mezhebi ve kelimî tartışmaları Buharî gibi bir şahsiyetin hadis kitabına yansımıştır.

Buharî'nin Murcie'yi üç temel noktadan eleştirdiğini söylemek mümkündür. Bunlar Mürcie'nin imanın kalp ve dil ile kabulle ilgili bir şey olduğu, amelin iman tanımına dahil edilmemesi; imanda artma ve eksilmenin olmasının söz konusu olamayacağı ve amel ile iman münasebeti çerçevesinde herhangi bir kötü amelin imana zarar veremeyeceği düşüncesidir. Mürcie'nin savunduğu bu görüşlere göre günahın imana, Allah'ın emirlerine uymanın da küfre hiçbir etkisi yoktur.⁸⁰ Buharî Mürcie'nin bu düşüncelerine Kitabu'l-iman'ın 1. bab başlığında "İman söz ve fiildir, artar ve eksilir..."⁸¹ şeklinde karşılık vermektedir. Buraya kadar verilen örnek ve açıklamalardan Buharî'nin özellikle Mürcie merkezli kelami tartışmalara bab başlıklarında ayet ve hadisler ile cevap verdiği anlaşılmaktadır.

Buharî'nin yaşadığı dönemin kelimî meseleleri doğrultusunda önceleri Kaderiyye ve daha sonraları da Mu'tezile ile çeşitli tartışmalara girdiği bilinmektedir.⁸² Buharî'nin 'Kitabu'l-kader'i, kitabının diğer bölümler gibi belli bir amaca yönelik olarak yazdığını söylemek mümkündür. Elbette Ehl-i hadis tarafından telif edilen hadis eserlerinin temel amacı kendilerince tehlikeli görmüş oldukları bid'at ve hurafeleri yok etmek,

71 İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri*, 1/200, 202, 204; bk. Kâmil Çakın, "Buharî'nin Mürcie ile İman Konusunda Tartışması", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 32 (1992): 183-198, 183.

72 H. Musa Bağcı, "el-Buharî'nin Kader Konusunda Mu'tezile ile Münakaşaları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 46/1(2005): 21-42, 21.

73 Kâmil Çakın, "Buharî'nin Mürcie ile İman Konusunda Tartışması", 84.

74 İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri*, 13/344.

75 Buharî, "İman", 15.

76 İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri*, 1/140.

77 Bedruddîn el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu sahîhi'l-Buharî*, 1/275.

78 Ebû Zekerriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Şerhu Sahîhi Muslim*, (Beyrut: Dâru İhyai't-turâsi'l-Arabî, 1431): 1/147.

79 Buharî, "İman", 36.

80 Kâmil Çakın, "Buharî'nin Mürcie ile İman Konusunda Tartışması", 186-187.

81 Buharî, "İman", 1.

82 H. Musa Bağcı, "el-Buharî'nin Kader Konusunda Mu'tezile ile Münakaşaları", 22.

yok olma tehlikesi ile karşı karşıya kalan Hz. Peygamber'in sünnetini ihya etmektir. Özellikle Buharî, döneminin sosyo-kültürel ortamında tartışılan ve konuşulan kelimî meselelerine sadece bir hadisçi anlayışı ile duyarsız kalmamış, bu tartışmalar çerçevesinde çeşitli görüşler ortaya koymuştur. Örneğin on altı babdan oluşan Buharî'nin Kader bölümünün⁸³ 5. babı العمل بالخواتيم “Ameller sonlarına göredir.” başlığından oluşmaktadır.⁸⁴ Aynî (ö. 855/1451) Buharî'nin bu başlığı Kaderiyye'nin ‘insan kendi amelinin sahibidir. İyi ve kötü olan şeyi seçmekte serbesttir.’⁸⁵ düşüncesine cevap olarak tercih ettiğini söylemektedir. Ayrıca Buharî Kader bölümünün 13. babında⁸⁶ ‘kul kendi fiilini yaratır.’ düşüncesinde olan Kaderiyye'ye bir cevap olması amacı ile söz konusu bab başlığını oluşturmuştur.⁸⁷

Buharî daha önce de ifade edildiği gibi birçok dinî düşünce ekolleri ile kelimî tartışmalara girmiş ve bunlar arasında ise Basra merkezli Mu'tezilî çevrenin önemli bir yeri olmuştur.⁸⁸ Onun yaşadığı dönemde Mu'tezile'nin savunduğu ve en çok tartışılan konuların başında Kur'an'ın mahluk olduğu خلق القرآن ve kader meselesi gelmektedir.

Buharî Kur'an'ın yaratılmış olduğu ‘halku'l-Kur'an’ meselesi ile hicrî 250 yılında Nisâbur'a geldiğinde ciddi bir şekilde yüzyüze gelmiştir. el-Hakim Ebû Abdillah Buharî Nisâbura geldikten sonra halkın hadis dinlemek için akın akın onun yanına geldiğini söylemektedir. Bir adam Buharî'ye Kur'an'ın lafız olup olmadığını sorar ve Buharî de bu soruya ‘fiilerimiz yaratılmıştır (mahluktur), lafızlarımız da fiillerimizin bir bölümüdür.’ şeklinde cevap verir. Onun bu şekilde görüş belirtmesi o muhitte büyük ihtilafa yol açar. Bu durumu fırsat bilen Muhammed b. Yahya ez-Zuhlî halkı Buharî'nin aleyhine kışkırtarak ona kelama dair konularda bir şey sormamalarını söyler. ez-Zuhlî Buharî'nin dile getirdiği görüşü hedef alarak ‘kim böyle bir şey söylerse bidat sahibidir. Onun meclisinde oturulamayacağı gibi kendisi ile de konuşulmaz.’ der. Bu kışkırtma üzerine Buharî'nin meclisine Muslim b. Haccac ve Ahmed b. Seleme dışında kimse katılmaz. Bütün bu ihtilaflar ez-Zuhlî ile Muslim'in ilişkilerine de sirayet etmiş ve bir defasına o Muslim'e hitaben ‘Dikkatli olunuz! Kur'an'ın yaratılmış olduğunu savunan, bizim meclisimizde oturmasın.’ der. Bu olay üzerine Muslim ridasını sarığının üzerine koyarak ayağa kalkar o meclisten ayrılır. O, Muhammed b. Yahya'dan yazdığı ders notlarını daha sonra ona gönderir. Buharî ise bütün bu ihtilaflı ve kışkırtıcı ortamların tehlikeli durumundan uzaklaşmak amacı ile Nisâbur'dan ayrılır.⁸⁹

Verilen bu örnekte görüldüğü o dönemin kelimî tartışmaları ez-Zuhlî ve Buharî gibi Ehl-i Hadis âlimleri arasında ciddi ihtilaflara yol açmıştır. Bir de bu tür tartışmaların Ehl-i Hadis ile Mu'tezile arasındaki görüş ayrılıklarına ne denli yansıdığı düşünülürse meselenin ciddiyeti daha iyi anlaşılır.

Konumuzla ilgisi olan Buharî'nin el-Camîu's-sahihi'nin kader kitabının bab başlıkları incelendiğinde bunların bir kısmının Mu'tezile'nin kelimî görüşlerine cevap niteliğinde olduğu anlaşılır. Örneğin o kader kitabının 13. bab başlığını ‘zorluğa ve kötü kazaya ulaşmaktan Allah'a sığınan kimse’ şeklinde oluşturarak bu konuda قل اعوذ برب الفلق من شر ما خلق ayetini⁹⁰ delil olarak göstermiştir.⁹¹ Buharî'nin bu başlığa ve buna uygun ayete yer vermesinin sebebi Mu'tezile'nin ‘Allah iyi fiilleri yaratır, kötü fiillerin Allah'a izafe edilmesi söz konusu değildir.’⁹² düşüncesine cevap vermeyi amaçlamasıdır.

Bu ve benzer örnekler Buharî'nin çekirdekten bir hadisçi olarak sadece hadis ilimleri ile ilgili meselelerle ilgilenmediğini, hadisçiliği yanında bir İslam âlimi olarak kelimî problemler başta olmak üzere çağının dinî sorunları ile ilgili görüş belirttiğini göstermesi açısından önem taşır.

83 Buharî, “Kader”, 82.

84 Buharî, “Kader”, 5.

85 Aynî, *Umdetu'l-kârî şerhu sahihi'l-Buharî*, 23/236.

86 Buharî, “Kader”, 13.

87 Aynî, *Umdetu'l-kârî şerhu sahihi'l-Buharî*, 23/247.

88 H. Musa Bağcı, “el-Buharî'nin Kader Konusunda Mu'tezile ile Münakaşaları”, 24; bk., M. Emin Özafşar, “Polemik Türü Rivayetlerin Gerçek Mahiyeti”, *İslamiyat*, 1/3 (1998): 32.

89 Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Fethi'l-Bârî bi Şerhi Sahihi'l-Buharî*, (Riyad: Dâru'l-ma'rife, 1379): 1/490.

90 Felak, 113/1-2.

91 Buharî, “Kader”, 13.

92 Ebû'l-Hasen Kadî'l-kudât Abdülcabbar b. Ahmed b. Abdülcabbar el-Hemedânî Kadî Abdülcabbar, *Şerhu'l-usûlü'l-hamse*, (Kahire: Mektebet'l-Vehbe, 1996): 324.

SONUÇ

Günümüz Özbekistan Cumhuriyetinin Buhara kentinde dünyaya gelmiş ve Semerkant'ta vefat etmiş Buharî, hadis kitapları içersinde en güvenilir hadis eserini meydana getirmiş ve bununla da İslam dünyasında yüksek bir ilmî konuma sahip olmuştur. Buharî'nin hadis kitabını diğerlerinden farklı yapan en önemli etken onun klasik bir hadisçi oluşu yanında oluşturmuş olduğu usule göre hareket ederek bir fakih gibi davranmasıdır. O sahih hadisleri sahih olmayanlardan ayırt etme düşüncesi ile hareket ederek, siret ve tefsir gibi diğer dini ilimleri de hadislerden istinbat ederek esasî *fikhu'l-hadis*'e dayanan bir metodolojinin temsilcisi olmuştur.

Hadis ilmi gerek rivayet ve gerekse hadis metinlerindeki incelikleri bilme bakımından insanî zaafaların etkisinin fazla olduğu bir alanı ifade etmektedir. Elbette Buharî'nin uygulamış olduğu ve özgün kabul edilebilecek yaklaşımlar ile hadislerin isnad ve metinlerindeki bütün illetleri eksiksiz olarak tespit ettiğini söylemek doğru değildir. Ancak onun hadislerdeki ince kusurları tespit etme bilgisine sahip olması ve bunu kitabında uygulaması, onun hadis ilmine kazandırdığı özgün bir katkıdır. Buharî gibi rivayetleri bir araya getirip hadis kitabı meydana getiren müelliflerin tamamına yakınının bu şekilde hareket ettiğini ve bunları eserlerine yansıttığını söylemek mümkün değildir. Buharî'nin rivayetlerdeki ince kusurları bilme çabası ile hareket etmesi, sonraki dönemlerde yaşayan hadis âlimlerinin ve çağdaş araştırmacıların dikkate almaları gereken bir uygulamadır.

Buharî'nin sonraki dönemlerde hadis araştırması yapacak kimselere örnek olduğu diğer yöntem, hadis nakleden ravilerin birbirleri ile görüşmesini şart koşmasıdır. Her ne kadar günümüzde klasik dönemdeki gibi hadis rivayetinden, hoca talebe ilişkisinden söz etmek mümkün değilse de rivayetlerin Hz. Peygamber'e aitliği konusunda hassas davranılması ve bir rivayet hangi hadis kaynağında olursa olsun sahihlik şartlarını ne denli taşıyıp taşımadığının araştırılmasının önemine işaret edilmektedir.

Buharî'nin önce bab başlıklarını oluşturup daha sonra rivayetleri yerleştirmedeki yaklaşımı gelişigüzel bir usul değildir. Onun, kendinden önceki dönemlerde telif edilen hadis kaynaklarına ve rivayet edilen çok sayıda hadise ulaşma imkânına sahip olduğu bilinen bir durumdur. Bu imkânna sahip olan Buharî'nin kitabını on altı senede tamamlamasının elbette bir anlamı vardır. O öncelik verdiği konulara uygun sahih hadis bulma anlayışı ile hareket ederek seçici davranmış, ulaştığı ya da elde ettiği her rivayeti kendince sahih görmemiştir.

Buharî'yi kendinden önceki ve sonraki dönemlerde farklı kılan önemli bir özellik de onun fıkıhçı yaklaşımının *el-Camu's-Sahih*'e yansmasıdır. O büyük bir kanaate göre bab başlıkları yolu ile fikhî görüşlerini hadis kitabına yansıtan ilk hadisçidir. Bu husus, "Buharî'nin fıkha dair görüşleri bab başlıklarındadır." sözüyle formüle edilmiştir. Onun bu özelliği klasik dönem âlimleri tarafından tescil edilmiştir. Buharî, seçmiş olduğu hadisler çerçevesinde ortaya koyduğu fikhî görüşlerle bazı mezheplerin görüşlerine muvafakat, bazı mezheplerinkilere ise muhalefet etmiştir. Bu konudaki cesareti, sonraki dönem hadis araştırmacıları için örnek oluşturacak niteliktedir. Buharî'nin bu metodu ayrıca rivayet döneminin sona erdiği günümüzde hadisler konusunda seçici olunması ve her rivayetin fıkha esas alınamayacağı konusunda bir çıkış yolu olarak görülmektedir.

Buharî'nin hadis alanındaki derinliği ve fıkıhçılığı yanında yaşadığı dönemin kalamî tartışmalarına girerek, kendince doğru görmediği Mu'tezile, Mürcie ve diğer bazı düşünce ekollerinin çeşitli konularda ileri sürdüğü görüşlerine alternatifler sunarak karşı durması takdire şayan bir durumdur. Onun bu tavrı özellikle günümüz ve daha sonraki dönemlerde hadis alanında uzmanlaşma çabası içerisinde olacaklar için dikkate alınması gereken bir husustur.

Sonuçta 'Buharî'nin Hadis İlmine Getirdiği Bazı Özgün Yaklaşımlar' başlığındaki makalenin günümüzde; hadis usûlü ve öğretimi açısından ufuk açıcı olacağı düşünülmektedir. Makalenin gerek belli bir programa bağlı kalarak örgün hadis eğitim ve öğretimi yapan ve gerekse yaygın hadis öğretiminin yapıldığı mekânlarda temel naslara dayalı doğru bir Hz. Peygamber tasavvurunun oluşmasına ve onun sahih sünnetinin günümüz insanının idrakine sağlıklı bir şekilde aktarılmasına metod açısından katkısı da göz ardı edilemez. Buharî'ye mahsus bazı özgün yaklaşımların günümüzde rivayetlerin sıhhatli bir şekilde tespitinde faydalı olacağını söylemek mümkündür.

KAYNAKÇA

- Ahatlı, Erdinç. "Terceme" *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, 40/483-484 İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Akyüz, Ali. "İmam Buhârî'nin Yabancı Tesirlere Karşı Tavrı ve Bunun Eserlerine Yansıması". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 11 (2003).
- Asar, Muhammet Ali. "Buhârî'nin Hadis Usûlü Konularına Dair Görüşleri: el-Câmi'ü's-Sahîh'in "İlim" Bölümü Çerçevesinde Bir Değerlendirme". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 20/2.
- Aydın, Osman. *Sahîh-i Buhârî'nin Bâb Başlıklarındaki Merfû Rivâyetlerin Kütüb-i Semâniye Çerçevesinde Değerlendirilmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.
- Aynî, Bedruddîn. *Umdetu'l-kârî şerhu sahihi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'kutubi'l-ilmîyye, 1421/2001.
- Bağcı, H. Musa. "Hadis Metodolojisinde Sahihu'l-Buhârî'nin Sıhhat Bakımından Tasnif Edilen İlk Eser Olduğu Fikrinin Eleştirel Analizi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 45/1 (2004): 39-56.
- Bağcı, H. Musa. "el-Buhârî'nin Kader Konusunda Mu'tezile ile Münakaşaları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 46/1(2005): 21-42.
- Bâcî Ebû'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd b. Ebî Eyyûb b. Vâris et-Tucîbî. *et-Ta'dil ve't-tecrîh li-men harrece lehu'l-Buhârî fi'l-Câmi'i's-sahîh*. thk. Ebû Lübâbe Hüseyin, I-III Riyad: Dâru'l-livai, 1431.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Hatîb el-. *el-Kifaye fi'l-ilmî'r-Rivaye*. thk. Ahmed Ömer Haşim, Beyrut: Dâru'l-kitabi'l-Arabî, 1406/1986.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Hatîb el-. *Târîhu Bağdâd*. Beyrut: Dâru'l-kitabi'l-Arabî, ts.
- Bilen, Mehmet. "Buhârî'nin Fıkıh İlmindeki Yeri". (Kitap bölümü), İslam Geleneğinde İmam Buhârî Hayatı ve Eserleri, ed. Ömer Faruk Akpınar, *Siyer Yayınları*, İstanbul (2021): 151-170.
- Bilen, Mehmet. "Sahîh-i Buhârî'de Tekrar Meselesi". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/1 (2006): 149-161.
- Bilen, Mehmet. *İbn Hacer'in Buhârî Savunusu*. Ankara: Okulu Yayınları. Ankara 2013.
- Buğrahan, İhsan. *Sahîhayn Üzerinde İcmâ Meselesinin Tahlili*. Diyarbakır: Şarkiyat Bilim ve Hikmet Yayınları, 2021.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrâhim el-Cu'fi. *el-Câmiu's-Sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrâhim el-Cu'fi. *et-Târîhu'l-Evsat*. thk. Muhammed b. İbrahim el-Lehîdân, Dâru's-samiği, Riyad: 1998/1418.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhim el-Cu'fi. *et-Târîhu's-Sagîr*. thk. Mahmud İbrahim Zâyed, Eserin Hadislerinin Fihristi: Yusuf Mar'âşi, Dâru'l-ma'rife. Beyrut: 1986/1406.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhim el-Cu'fi. *Kitâbu't-Târîhi'l-Kebîr*. Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut: ts.
- Cengiz, Mehmet. "Buhârî'nin (ö. 256/870) Fıkhi/Usûlî Kimliği Üzerine Bir Analiz: İcmâ ve Kıyas Özelinde". *Ulum Dini Tetkikler Dergisi*, 4/2 (Aralık 2021), 336-361, 344-345.
- Cezâiri, Tahir b. Salih. *Tevcihu'n-Nazar*. Mısır: 1328/1910.
- Çakın, Kâmil. "Buhârî'nin Otoritesini Kazanma Süreci". *İslami Araştırmalar* 10/1-2-3 (1997): 99-109.
- Çakın, Kâmil. "Buhârî'nin Mürcie ile İman Konusunda Tartışması". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 32 (1992): 183-198
- Eren, Mehmet. "Buhârî'nin Te'lif Metodu ve Sahîh'in Özellikleri". (Kitap bölümü), İslam Geleneğinde İmam Buhârî Hayatı ve Eserleri, ed., Ömer Faruk Akpınar, *Siyer Yayınları*, İstanbul (2021).
- Eroğlu, Ayşegül. "Buhârî'nin el-Câmi'ü's-Sahîh'indeki Bab Başlıkları Üzerine Yapılan Çalışmalar ve İbnü'l-Müneyyir'in el-Mütevârî'si". *Hadis Tetkikleri Dergisi* (HTD), 17/1 (2019): 101-123.
- Göde, Kemal. "Buhârî'nin Yetiştirdiği Kültür Çevresi". Büyük Türk İslam Bilgini Buhârî -Uluslararası Sempozyum-, *Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayınları*, (1996): 5-10.
- Gökçe, Ferhat. "Sahîh-i Buhârî'nin Meşhur Şerhleri ve Özellikleri". (Kitap bölümü), İslam Geleneğinde İmam Buhârî Hayatı ve Eserleri, ed. Ömer Faruk Akpınar, *Siyer Yayınları*, İstanbul (2021): 217-261.
- Gökçe, Ferhat. "Rivâyetü'l-Hadis ve Dirâyetü'l-Hadis Ekseninde Sahîh-i Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar". *Imam Bukhari International Scientific Research Center under the Cabinet of Ministers of the Republic of Uzbekistan*, Semarkand (2021): 326-346.
- Harîrî, Ammâr. "Ulumu'l-Hadis Kaidelerinin Oluşumunda Sahîhayn'ın Tesiri". çev. Ali Arslan, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2015): 233-264.
- Hatîb, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Bağdâdî. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî. 2001/1422.
- Hatiboğlu, Mehmed Said. "Müslüman Âlimlerin Buhari ve Müslim'e Yönelik Eleştirileri". *İslami Araştırmalar* 10/1-2-3 (1997): 1-29.
- Huseynî, Ebû Bekr b. Hidayetullah el-. *Tabakâtu's-Şâfiyye*, thk. Adil Nuveyhed, Beyrut: 1979.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kasım Ali b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dimaşkı eş-Şâfiî. *Târîhu Medineti Dimeşk*. thk. Muhibbiddin Ebî Said Ömer el-Umerî, Beyrut: Dâru'l-fikr. ts.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *Heđyu's-Sârî Mukaddimetu Fethi'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Abdulkâdir Şeybe el-Hamd, Riyad: Mektebetü'l-Melik Fehd. 1421.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *Fethi'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Riyad: Dâru'l-ma'rife. 1379.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *Tehzibu't-Tehzib*. thk. Adil Mürşid, İbrahim Zeybek, Beyrut: Müessesetu'r-risâle. ts.
- İbn Hallikan, Ahmed b. Muhammed b., *Vefeyâtu'l-ayân ve enbâu enbâi'z-zaman*. thk. İhsan Abbas, Beyrut: 1968-1972.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtım Muhammed b. Ahmed el-Bustî. *Kitâbu'l-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn ve'd-Duafâ ve'l-Metrûkîn*. thk. Mahmud İbrahim Zâyed, Beyrut: Dâru'l-ma'rife. 1412/1992.
- İbn Kesîr, İsmail b. Ömer b., *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Beyrut: 1977.

- İbn Receb, Abdurrahman b. Ahmed b., *Şerhu ileli't-Tirmizî*. thk. Subhi Casım, Bağdad: 1396.
- İbnu's-Salah, Ebû Amr Osman b. Abdirrahman eş-Şehrezûrî. *Ulûmu'l-Hadis*. thk. Nueddin Itr, Dımeşk: Dâru'l-fıkr. 1402/1986.
- İsfahânî, Ebû'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-., *el-Müfredat*. trc. Abdalbaki Güneş; Mehmet Yolcu, İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.
- Kadı Abdulcabbar, Ebû'l-Hasen Kadı'l-kudât Abdulcabbar b. Ahmed b. Abdilcabbar el-Hemedânî. *Şerhu'l-usûlü'l-hamse*. Kahire: Mektebet'l-Vehbe, 1996.
- Karacabey, Salih. "Sahih'i Buharî'nin İlk Şerhi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 4/4 (1992): 237-247.
- Kastallanî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. İrşâdu's-Sâri li Şerhi Sahihî'l-Buharî. Mısır: Matbatu'l-Meymene, 1306.
- Kirmânî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Ali. *el-Kevâkibu'd-derâri şerhu sahihi'l-Buhârî*. 1-25 Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1401/1981.
- Koçyiğit, Talat. "İmam Buhârî ve 'el-Câmiu'-Sahih'i". *Diyanet Dergisi*, 10/9 (1971):19-23.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Rehber Yayınları, 1992.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Müneyyir, Nâsirüddîn b. *el-Mütevâri 'ala Ebvâbi'l-Buhârî*. thk. Ali Hasan Ali Abdulhamîd, Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî. 1411/1990.
- Müslim, Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahih Mukaddime*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyüddin b. Şeref. *Mâ Temessu İleyhi Hâcetu'l-Kârî li Sahihî'l-Buhârî*, thk. Ali Hasan Ali Abdulhamid, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye. ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahya b. Şeref. *Şerhu Sahihî Müslim*. Beyrut: Dâru İhyai't-turâsi'l-Arabî, 1431.
- Neysâbüürî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-. *Ma'rifetu ulûmi'l-hadis*. thk. Ahmed b. Fârisi es-Selûm, Beyrut: Dâru İbn Hazm. 1424/2003.
- Özafşar, M. Emin. "Polemik Türü Rivayetlerin Gerçek Mahiyeti". *İslamiyat*, 1/3 (1998).
- Özsoy, Abdulvahab. "Sahih-i Buharî'nin İslam Kültüründeki Yeri ve Önemi". (Kitap bölümü), İslam Geleneğinde İmam Buharî Hayatı ve Eserleri, (ed) Ömer Faruk Akpınar, *Siyer Yayınları*, (2021).
- Polat, Selahaddin "Likâ" *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, 27/189-190 İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Polat, Selahaddin. "Buharî'nin Sahih'ine Yapılan Tenkidler". Büyük Türk İslam Bilgini Buharî -Uluslararası Sempozyum-, *Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayınları* (1996): 85-99.
- Sancaklı, Saffet. "Ayet Hadis Bütünlüğü Açısından Buhârî'nin el-Câmi'u's-sahih'inin Bâb Başlıklarının Analizi". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2019): 20-39.
- Sandıkçı, Kemal. "Sahihü'l-Buharî Üzerine Yapılan Çalışmalar II". *Diyanet Dergisi, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları* 21/2 Nisan-Mayıs-Haziran (1985): 50-55.
- Sandıkçı, Kemal. "Sahihü'l-Buharî Üzerine Yapılan Çalışmalar". *Diyanet Dergisi, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları* 21/1 Ocak-Şubat-Mart (1985): 39-63.
- Sandıkçı, Kemal. *Sahih-i Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar*. Ankara: Diyanet, İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991.
- Sevgili, Hamit. "İmâm Buhârî'nin Nasslar Arası Teâruzu Giderme Yöntemi". *Usul*, 31 (2019), 97-116.
- Sevgili, Hamit. *İmâm Buhârî'nin Fıkıh Anlayışı*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Sezgin, Fuat. *Buhârî'nin Kaynakları*. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2000.
- Subkî, Takiyüddin. *Tabakâtu's-Şafîyyeti'l-Kübrâ*. Beyrut: 1324.
- Taş, Mustafa. "Buhârî'nin İlmî Şahsiyeti ve Cerh-Ta'dil İlmindeki Yeri". *Marife* 16/1 (2016)
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *İlelü'l-Kebîr*. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1989/1409.
- Toksarı, Ali. "Sahihî'l-Buhârî'nin Bâb Başlıklarının Özellikleri ve Değeri". *Büyük Türk-İslam Bilgini Buhârî Uluslararası Sempozyumu*, (1996).
- Türcan, Zişan. "Tarihte Buhârî Algılamaları". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/21 (2012): 73-97.
- Uğur, Mücteba. "Cerh ve Ta'dil İlmî Yönünden Sahihü'l-Buhari Ravileri". *Anakara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 32 (1992): 111-120.
- Yardım, Ali. "Buharî ve et-Tarîhu'l-Kebîr'i". Büyük Türk İslam Bilgini Buharî -Uluslararası Sempozyum-, *Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayınları*, (1996): 51-57.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Tarîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhir ve'l-A'lâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.

EXTENDED ABSTRACT

al-Bukhârî achieved a high scientific position with his work named ‘*al-Jâmi‘ al-Sahîh*’, which he compiled in the History of Hadith, and he traveled to many countries to collect hadiths and wrote hadiths from more than thousand sheikhs. He saw all the hadiths he had collected and memorized and preferred the ones that were suitable for his conditions. al-Bukhârî did not act with the aim of collecting all the narrations up to his time in a book, he in fact acted selectively in this regard. al-Bukhârî’s *Jâmi‘ al-Sahîh* did not suddenly become a very important hadith book with its current meaning, but the recognition of the value of the work took time and the studies done by Islamic scholars on the work proved its scientific value. There is no difference between al-Bukhârî’s hadith book and other hadith books in terms of being the subject of criticism or praise. However, it is a fact that the hadith book that he compiled in sixteen years has an important place in the determination of the hadiths of the Prophet for those who are engaged in this science today and in the following periods, and it presents a different point of view than other hadith book authors.

In this article, the subject is discussed in five main points. These were expressed as al-Bukhârî’s use of ‘*ilal*’ (subtle flaws) knowledge while identifying hadiths, seeing the narrators who transmitted the hadith and the sheikh from whom the hadith is taken, the way he followed while placing the narrations in the chapters, his jurisprudence approach and his method in theological discussions. It is important that some of al-Bukhârî’s original approaches, which are highlighted in the article and mentioned, are brought to the attention of researchers who are dealing with hadith today as a method.

al-Bukhârî, thanks to his knowledge of detecting the subtle flaws (*‘ilal*) in hadiths, was accepted as an authority in the early third century, especially in the sciences of *rijâl* and *Jarh wa ta‘dîl*. al-Bukhârî, who is an authority in the field of *Jarh wa ta‘dîl*, was appreciated by the scholars of this field and entered the list of critics. He became a person who was praised by his teachers and peers in his criticism of *rijâl*. It is an admirable situation for al-Bukhârî to know the ‘*ilals* in the *isnâd* and *matn* and to apply this in his work. He was not content with only identifying the ‘*ilals*, but applied this as a method in his book. Of course, al-Bukhârî’s knowledge of the ‘*ilals* (subtle flaws) in the hadiths was positively reflected in *al-Jâmi‘ al-Sahîh*. It is possible to see al-Bukhârî’s knowledge of detecting subtle flaws in the narrations, and using it to determine the authentic hadith/sunna as an original approach that he brought to the science of hadith and is still valid today.

The second of the original approaches that al-Bukhârî brought to the science of hadith is that he stipulated that the narrators who transmitted the hadith should meet with each other. According to his method, the healthiest way for the *isnâd* of a narration to be conclusive and not to cause any confusion is to have an interview between the narrator of the hadith and the receiver of the narration. As a result of al-Bukhârî’s stipulation that the narrators who transmitted the hadith should meet, it is a natural result that the hadiths he included in his book were of a certain quality in terms of *isnâd* and *matn*. The fact that there are no people among the narrators who narrated the hadiths in al-Bukhârî, who were accused of lying excessively and who were condemned for fabricating hadiths, is a situation related to the condition of meeting. Although it is not possible to talk about the hadith narration and the teacher-student relationship today, as in the classical period, it is important to be sensitive about the belonging of the narrations to the Prophet and to investigate whether a narration carries the conditions of authenticity no matter what hadith source it is.

al-Bukhârî’s method of placing narrations in chapter titles is another original approaches of him. al-Bukhârî determined the chapter titles in *al-Jâmi‘ al-Sahîh* in different ways according to a certain purpose. In his work, he sometimes created a topic by taking into account the whole verse, sometimes a part of it, sometimes a whole hadith, sometimes a part of it, and sometimes the content of the narration. He also gave the title of the chapter in the form of a question sentence. While doing this, he took care not to reveal his own opinion. al-Bukhârî’s approach in creating the chapter titles and then placing the narrations is not a randomly selected method. It is a known situation that he had the opportunity to reach the hadith sources that were written in the previous periods and a large number of narrated hadiths. It certainly makes sense that al-Bukhârî, who had this opportunity, completed his book in sixteen years. He acted selectively by acting

with the understanding of finding sound hadiths suitable for the subjects he prioritized, and did not consider every narration he reached or obtained as authentic.

It is possible to accept the reflections of al-Bukhârî's approach in fiqh (jurisprudence) in *al-Jâmi' al-Sahîh* as his original approaches in hadith. Another issue that expresses his point of view is that he created the chapter titles he chose in a way to express his fiqh (judicial) views. In fact, it is not the right approach to make the fiqh aspect of al-Bukhârî, who is known for his identity / authority in the science of hadith, also seen in his work, as a discussion material on the correctness or falsity of a muhaddith's preoccupation with fiqh. The issue of hadith transmission was completed with the compilation of hadith books. It is of great importance that the existing narrations are understood in accordance with the mission of the Prophet and that today's people have a healthy understanding of the Prophet and the Sunnah. In this way, the *fiqh al-hadith* method applied by al-Bukhârî stands as an important alternative.

al-Bukhârî, with his muhaddith identity, entered the theological debates of his time and expressed his views on the related issue openly. He answered *Murjia*, *Qadariyya* and *Mu'tazila* in discussions about faith, destiny and Creation of the Qur'an through chapter titles. Thus, as a muhaddith, al-Bukhârî was not only interested in the issues related to hadith, but as an Islamic scholar, he expressed an opinion on the religious problems of his time, especially the theological problems. This attitude of him is a matter that should be taken into account, especially for those who will try to specialize in the field of hadith today and in the future.

EL-'ARABİYYE Lİ'L-HAYÂT İSİMLİ KİTAPTA YER ALAN EŞDİZİM UYGULAMALARININ ARAPÇA ÖĞRETİMİNE KATKISI

Harun ÖZEL

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı,
hozel@ksu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0003-2775-5078>

Faruk ÇİFTÇİ

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı,
fciftci@ksu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-5994-2954>

Article Types / Makale Türü:

Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 01/01/2022

Accepted / Kabul Tarihi: 30/04/2022

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1052028>

EL-'ARABIYYE Lİ'L-HAYÂT İSİMLİ KİTAPTA YER ALAN EŞDİZİM UYGULAMALARININ ARAPÇA ÖĞRETİMİNE KATKISI

ÖZ

Bu çalışmanın amacı, öğretmenlerin yaygın eşdizimli sözcükleri öğretme ve öğrencilerin kullanım hatalarını en aza indirme konusunda *el-'Arabiyye li'l-Hayât* kitabını ele alıp incelemektir. Çalışmanın omurgasını oluşturan *el-'Arabiyye li'l-Hayât* kitabının en önemli özelliği, ileri düzey metinlerle birlikte eşdizim örneklerini yalnızca metin içinde vermekle yetinmeyip bu eşdizimleri metin sonu çalışmalara taşıyarak sunduğu çeşitli aktivitelerle öğrencilere uygulama becerileri kazandırmayı hedeflemesidir. Gerek dilin aktif kullanımında gerekse çeviri yaparken önemli bir etkiye sahip olan eşdizimlerin, bolca eşdizim örnekleri içeren metinler yoluyla kademeli olarak öğretilmesi, öğretilen bu eşdizimlerin beceri düzeyine çıkarılabilmesi için metin sonu çalışmalara taşınarak standart hale getirilen çeşitli eşdizim etkinlikleriyle kavratılmaya çalışılması oldukça önemlidir. Çalışma *el-'Arabiyye li'l-Hayât* serisinin dördüncü kitabıyla sınırlıdır. Çalışmada tarama modeli kullanılmıştır. Literatür taraması yapılarak teorik bilgiler elde edilmiş, Arap ülkelerinde ve ülkemizde bazı üniversitelerde ders kitabı olarak okutulan *el-'Arabiyye li'l-Hayât* kitabında geçen bazı eşdizimli ifadeler ve eşdizim etkinlikleri belirlenmiştir. Seçilen bu örnekler ve alıştırmalar yoluyla kitabın izlediği yöntem gösterilmeye çalışılarak eşdizim konusunun Arapça ders müfredatına veya ileride hazırlanacak ders kitaplarına dâhil edilebilmesi için bazı önerilerde bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Dilbilim, Eşdizim, *el-'Arabiyye li'l-Hayât*, Eşdizim Öğretimi.

THE CONTRIBUTION OF COLLOCATION PRACTICES IN THE BOOK OF AL- 'ARABIYYA LI'L-HAYÂT TO ARABIC TEACHING

ABSTRACT

The purpose of this study is to examine the book entitled *al-'Arabiyya Li'l-Hayât* for the teaching of common collocation words by teachers and with the aim of minimizing students' misuses. The most important feature of this book is that it not only gives examples of collocations in advanced reading texts but also moves these collocations to end-of-text studies and aims to provide students with practical skills through various activities. Collocations have an important effect on the active use of languages and translation; therefore, it is very important to teach them gradually through texts that contain plenty of collocation examples and to make them grasped using standard and various collocation activities included in the end of texts in order to move the taught collocations to the level of the linguistic skill level. This study which used the scanning research method is limited to only the fourth book of the *al-'Arabiyya li'l-Hayât* series. Theoretical information was obtained by reviewing the relevant literature. Some collocational expressions and collocation activities in the book of *al-'Arabiyya li'l-Hayât* which is used as a textbook in some universities in Arab countries and in Turkey were determined and examined. The method followed by the book was shown using the selected examples and exercises, and some suggestions were made to include the subject of collocation in the Arabic course curriculum or textbooks which will be prepared in the future.

Keywords: Arabic Language, linguistics, collocation, *al-'Arabiyya li'l-Hayât*, teaching collocations.

GİRİŞ

İnsanın zihinsel faaliyeti olan dil kullanımı, karmaşık bir yapıya sahiptir. Bir kelimeyi tek başına kullanırken, temel anlamıyla yansıtan zihin, aynı kelimeyi farklı sözcüklerle kullanarak anlam aralığını genişletebilmektedir. Çünkü insan zihni, kelimeleri kullanırken onları nerede, nasıl, hangi bağlamda ve hangi kelimelerle birlikte kullanacağını, dil formuna (gramer kaideleri) uyacak şekilde seçmekte özgürdür. Bazı ifadeleri ise önceden duymak (semâ) suretiyle ya da tabii olarak hazır halde bulur. Bu şekilde zihinde, insanın yalnızca çağrışımla kullandığı iki veya daha fazla kelimedenden oluşan sabit formlar mevcuttur. Eşdizimlilik de (مصاحبة/ collocation) konuşma ve yazı dilinde sıklıkla kullanılan bu sabit formlar arasında yer almaktadır.¹

İki ya da daha fazla dil biriminin belirli sınırlılık ve düzen içerisinde genellikle aynı dizimde birlikte kullanılmaları şeklinde tanımlanan eşdizimin² önemi, bu birlikteliğin büyük oranda sözcüklerin bireysel anlamını etkilemesinden ve bizi aslî anlamlarının dışında başka anlamlara götürmesinden kaynaklanmaktadır. Bu da bir dilde sözcüklerin ses, biçim ve anlam özellikleri yanında sözdizimi içerisinde başka kelimelerle kurdukları ilişkinin de önem arz ettiğini göstermektedir. Bu tür sözcüklerin kullanımları ile ilgili olarak sözcüğün ait olduğu dili, anadili olarak konuşanlar pek fazla bir problem yaşamazken, yabancı dil olarak konuşanlar bazı sorunlarla karşılaşabilmektedir.³ Yabancı dil öğrenenlerin karşılaştığı problemlerin en başında, bu sözlük anlamlarından hangisinin hangi durumda seçileceğini anlamalarına yardım edecek uygulamaların olmamasından ve sözlüklerin bazılarında yeterli örneklerin bulunmamasından kaynaklandığı söylenebilir.

Yabancı dil öğrenenlerin sözcükleri hatalı bir şekilde kullanmalarını en aza indirmek, bu tür eşdizimli yapılara dikkat çekilmesi ve bu sözcüklerin dilin doğal yapısına uygun bir şekilde kullanılmasını sağlamakla mümkündür.

Türkiye’de Arapça eşdizimlilik üzerine çeşitli araştırmacıların eşdizimliliği konu alan makale, yüksek lisans ve doktora tezleri mevcuttur. Bu çalışmaların hemen hepsinde eşdizim hakkında teorik bilgiler verilerek örneklendirmeler yapılmıştır. Yine eşdizimlilik hakkında Arapça yaygın eşdizimli fiilleri⁴ ve bazı eşdizimli ifadeleri⁵ ele alan birkaç çalışma da bulunmaktadır. Fakat bu çalışmalar, etkinlikleri bütüncül bir metinden bağımsız olarak sunduğu ve sadece fiil eşdizimlerine yer verdiği için daha ziyade ders materyallerine yardımcı kaynak niteliğinde olduğu söylenebilir.

Çalışma konumuzu oluşturan *el-‘Arabiyye li’l-Hayât* kitabının en belirgin özelliği, metin içinde geçen eşdizimli ifadeleri metin sonu çalışmalara da taşıyarak çeşitli alışımlarla öğrencilere kademeli olarak uygulama becerileri kazandırmayı ve eşdizimli ifadelerin özümsemesine katkı sunmayı hedeflemesidir.

Çalışma iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde eşdizimin tanımı, önemi, özellikleri ve türlerinden; ikinci bölümde ise *el-‘Arabiyye li’l-Hayât* kitabında geçen eşdizim uygulamalarının Arapça öğrenimine katkısından bahsedilecektir. Konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacağı düşünüldüğünden, öncelikle eşdizimin tanımı, önemi, özellikleri ve türlerinden bahsetmek yerinde olacaktır.

1. EŞDİZİMLİLİK TERİMİ, ÖNEMİ VE TÜRLERİ

1.1. EŞDİZİMLİLİK

Eski Arap dilbilimciler eserlerinde eşdizim olgusuna dikkat çekmiş olmakla birlikte⁶ ilk olarak eşdizimlilik terimini (collocation) dilbilim dünyasına İngiliz dilbilimci Firth kazandırmıştır.⁷ Çağdaş Arap dilbilim-

1 Şeyma Gülsüm Önder, *Arap dilinde eşdizim* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 5.

2 Neticeyi Tayyibe Eken, “Eşdizimlerin saptanmasına ve betimlenmesine yönelik kuram ve yaklaşımlar”, *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 13/33 (2016), 29-30.

3 Bayram Çetinkaya, “Eşdizimli sözcükler”, *Turkish Studies* 4/4 (2009), 199.

4 Bk. Enes Balı - H. Hüseyin Köksal, *Yaygın Eşdizimleriyle Arapçada anahtar fiiller* (İzmir: Akdem yayınları, 2019).

5 Bk. Emine Dedeoğlu - Gül Şen, *İngilizce-Arapça-Türkçe Eşdizim* (Ankara: Fecr Yayınları, 2010).

6 Muhtâr İbn Kuveydir - Ahmed Emîn Bu’lâmullâh, “el-Mutelâzimâtu’l-lafziyye fî dav’i’l-ittisâki’l-mu‘cemî ve’s-siyâk’l-lugavî”, *Mecelletu işkâlât fi’l-luga ve’l-edeb* 09/2 (2020), 255.

7 Bilge Merve Karadağ, “Yabancılarla Türkçe öğretiminde eşdizimlilik: Bir model önerisi”, *Journal of Linguistics - Dilbilim*

ciler ise bu kelimenin karşılığı noktasında yeknesaklık sağlayamamış, farklı kelimeler kullanmışlardır. Bu kelimelerden bazıları şu şekildedir:

1. المصاحبة
2. التلازم
3. الإفتترانُ اللفظي
4. الرصف والنظم
5. التضام
6. قيود التوارد

Örneğin Hasan Gazâle eşdizimi: Genellikle iki, bazen üç veya daha fazla kelimededen oluşan ve dilde sıklıkla birbirine bağlı olan ve birbiriyle tekrarlanan belagat ifadeleri olarak tanımlamıştır. Gazâle, birlikteliği oluşturan kelimelerin birbirine bağlı olmalarından hareketle eşdizimi *et-telâzum* şeklinde kavramlaştırmayı tercih etmiştir.⁸ Fakat bu kavramlardan ilk defa Muhammed Ebu'l-Ferec'in kullandığı *el-musâhabe* kelimesinin diğerlerine oranla yaygınlık kazanarak ön plana çıktığı söylenebilir.⁹ *Musâhabe*'nin tanımı şu şekildedir: İki veya daha fazla kelimededen oluşan ve bu kelimelerin birbiriyle ilişkisinden dolayı tek başına ifade ettikleri kök anlamından farklı, yeni bir anlam kazanan dilsel birimlerdir.¹⁰

Firth'e göre ise, bir dilsel birim diğer dilsel birimlerle, bir bağlam içinde, aynı metin çevresinde görünmekteyse eşdizimli olarak kabul edilmektedir. Halliday eşdizimi, sözcüklerin birlikte bulunma eğilimi şeklinde tanımlamaktadır. Nesselhauf, eşdizimliliği, dilde belirli bir kullanım sıklığına sahip olması şartıyla sözcüklerin belirli bir aralık içerisindeki birliktelikleri şeklinde tanımlamakta ve genellikle kalıplaşmış yapıda sözcük örüntüleri olduğunu vurgulamaktadır.¹¹ Lyons, eşdizimlerin dizimsel (sentagmatik) ilişkilerine dikkat çekerek, sözcüklerin dilbilgisel olarak birbirine bağlı birliktelik oluşturması şeklinde tanımlamaktadır. Leech ise eşdizimi kültürel çevreyle ilişkilendirerek şöyle tanımlamaktadır: "Eşdizimsel anlam, bir sözcüğün kendisiyle birlikte bir arada bulunma eğilimi gösteren sözcüklerin çevresel ilişkilerden kazandığı çağrışımlardan oluşur."¹² Literatürde eşdizim kavramını açıklamaya yönelik farklı tanımların ortak noktası, bu birlikteliklerin en az iki kelimededen oluşması ve kullanılan sözcükler arasında dizimsel veya çevresel bir ilişki olması gerektiğidir.

1.2. EŞDİZİMLİ TERİMLERİN ORTAK ÖZELLİKLERİ

Araştırmacıların, üzerinde hemfikir oldukları bir eşdizim tanımı olmasa da farklı çalışmalarda eşdizim için ortak olarak rastlanan özellikler şöyle sıralanabilir:

a. Eşdizimliler alan-bağımlıdır: Bir alanda ele alınan metin, ilgili terminolojiye/terim bilgisine ve alan bağımlı eşdizimsellere gereksinim duymaktadır.¹³ Örneğin السوق السوداء *kara borsa* terimini anlamlandırmak, ekonomi ile ilgili yeterli bilgiye sahip olmayı gerektirmektedir.

b. Eşdizimliler nedensizdir: Dil içinde hangi sözcüklerin eşdizim oluşturacağı hangilerininin oluşturmayacağı; bir kelimenin milyonlarca kelime içinden hangisini seçip eşdizim oluşturacağı konusunda belirli bir kural yoktur.¹⁴ Örneğin "قَطِيعٌ مِنَ الْعَنَمِ/koyun sürüsü" Arapça'da sıklıkla kullanılan eşdizimlerdenidir. Ancak

Dergisi 0/34 (01 Eylül 2020), 30; Mehmet Hakkı Suçin, *Öteki dilde var olmak: Arapça çeviride eşdeğerlik*, ed. Levent Çeviker (İstanbul: Say yayınları, 2013), 140; Sa'îde Kuhîl, "et-Telâzumu'l-lafzî fi'l-Kurâni'l-Kerîm ve temârînu't-terceme", *el-Mutercim* 21 (2010), 171.

8 İbn Kuveydir - Bu'lânullâh, "el-Mutelâzimâtu'l-lafziyye", 256-257.

9 Hammâde Muhammed 'Abdulfettâh el-Huseynî, *el-Musâhebetu'l-lugaviyye ve eseruhâ fi tahdîdi'd-dilâle fi'l-Kur'ân-i'l-Kerîm* (Kahire: Ezher Üniversitesi, Doktora Tezi, 2007), 65; Yaşar Daşkıran, "Arap dilinde eşdizim ve Arapça sözlüklerde eşdizim sorunu", *Journal of Islamic Research* 1/26 (2015), 2.

10 Muhammed Abdullah Salih Eburub, "el-Mutelâzimâtu'l-lafziyye", *IUG Journal of Humanities Research* 25/1 (2016), 218.

11 Eken, "Eşdizimlerin saptanması", 30-31.

12 Suçin, *Öteki dilde var olmak*, 140.

13 Neticeyi Tayyibe Eken, *Anlatı metinlerinde sözcük birliktelikleri: Türkçe üzerine eğitim-öğretim ortamları hedefli gözlemler* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2105), 46.

14 Senem Kumova Metin - Bahar Karaoğlan, "Türkiye Türkçesinde eşdizimlerin istatistiksel yöntemlerle belirlenmesi",

bu eşdizimde “قَطِيعٌ/sürü” kelimesinin yerine, eşanlamlısı olmasına rağmen niçin “سُرْبٌ/sürü” sözcüğünün kullanılmadığı açıklanamamaktadır. İnsanların aşinalıkları dışında bu lafızların birlikteliklerini açıklayan her hangi bir sebep bulunmamaktadır.¹⁵

**c. Eşdizimliler tekrar tekrar gerçekleştirilen, kalıplar biçiminde sözlükçede depolanan dizili yapılar-
dır.** Bu özellik, bu birlikteliklerin basit birer istisna olmadığını, verilen bir bağlamda sıklıkla bir arada görülebildiklerini belirtmektedir.¹⁶ Mesela Arapçada “سَعَى بَيْنَ الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ Safa ile Merve arasında koştu.” ifadesindeki kelime örüntüleri sürekli bu şekilde tekrar edilemediği için سَعَى fiilinin yerine جرى fiilinin kullanılması mümkün değildir.

d. Sözcüksel değiştirilemezlik: Kullanılan bağlam açısından aynı anlamı ifade etse bile eşdizim örüntülerinden biri başka sözcüklerle değiştirilememektedir.¹⁷ Çünkü eşdizimler dilde hazır olarak mevcuttur. Konuşan kişi, eşdizimleri ikili ifade olarak alır ve kullanır. Aksi takdirde, konuşulan dil ana dili olan bir dinleyici, söz konusu ifadeyi duyduğunda hatalı bir kullanım olduğunu hemen anlar.¹⁸ Örneğin konuşmacı, “حَضَرَ حَسَنٌ إِلَى الْمَدْرَسَةِ Hasan okula geldi.” cümlesindeki kelimeleri seçme özgürlüğüne sahiptir. حَضَرَ yerine aynı anlama gelen جَاءَ kelimesini kullanabilir. Fakat عَلِمْتُ السَّلَامُ cümlesindeki eşdizimin parçalarını istediği gibi değiştiremez, diğer bir ifadeyle الخَيْرُ yerine السَّلَامُ diyemez.

1.3. EŞDİZİMİN ÖNEMİ

Dilin ve dil öğretiminin dil bilgisi ve sözcük bilgisi olmak üzere iki temel bileşeni vardır. Yabancı dil öğretiminde genel dil bilgisi kurallarının yanı sıra belirli bir söz varlığı da öğretilir. Söz varlığı bilgisi, yabancı dil öğretiminin önemli birimlerinden birini oluşturur. Bir yabancı dilin edinilmesinde ve dört temel dil becerisinin geliştirilmesinde dil bilgisi becerisi önemli olmakla birlikte, söz varlığı bilgisi ve sözcük öğretimi de en az dil bilgisi öğretimi kadar önemlidir. Esasen dilin etkili, doğru ve akıcı kullanılabilmesinin öğrencinin bu söz varlığı bilgisindeki yeterliğine bağlı olduğu rahatlıkla söylenebilir. Söz varlığı bilgisi, bir dilin sözcüklerini birbirinden bağımsız bir şekilde ayrı ayrı bilmek değildir. Gerçek söz varlığı bilgisinin sözcüklerin diğer sözcüklerle birlikte kullanım becerisini ve yeterliğini ifade ettiği söylenebilir. Bu anlamda sözcüklerin sözlüksel yapılarının da bilinmesi gerekir. Eşdizimler belirli sözlüksel yapıları ve grameri olan sözcük birleşmeleridir. Söz varlığı içerisinde tek sözcükten oluşan unsurların metinlerde¹⁹ diğerlerine nispeten daha fazla yer tuttuğu zannedilebilir. Ancak sanılanın aksine Hill, okunulan, yazılan, söylenen ve duyulan her şeyin %70'inin eşdizimlilerden oluştuğunu ileri sürer. Bu bilgi, yabancı dil öğretiminde ve öğrencilerin söz varlığı bilgisinin geliştirilmesinde eşdizimlilerin ne kadar önemli olduğunu göstermektedir.²⁰ Eşdizimlerin öneminin daha iyi anlaşılması için eşdizimli ifadelerin faydaları şu beş maddede ele alınabilir:

1- Eşdizimler dil üretimin önemli mekanizmalarından biri olup Arap dilini hem muazzam miktarda lafız ve anlama zenginleştirmekte²¹ hem de çeşitli birliktelikler aracılığıyla kelimelerin anlamını belirlemede önemli bir rol oynamaktadır. Mesela kişinin ailesi ve akrabaları anlamına gelen أهل kelimesi، البيت kelimesiyle ilişkilendirildiğinde أهل البيت Hz. Peygamber'in yakınları، الكتاب kelimesiyle ilişkilendirildiğinde أهل الكتاب Yahudi ve Hıristiyanlar، المدينة kelimesiyle ilişkilendirilip أهل المدينة denildiğinde ise Medine'nin sakinleri anlamına gelerek farklı manalar kazanmaktadır.²²

bilgi 78 (Yaz 2016), 256.

15 Mecdî Hâc İbrahim, Ümniyye Ahmed Abdulveys İbrahim, “Tatavvuru mefhûmi't-telâzumi'l-lafzi beyne'l-Garb ve'l-'Arab”, *Mecelletu'd-Dîrâsâti'l-Lugaviyye ve'l-Edebiyye* 12/Özel Sayı (2018), 34.

16 Eken, *Anlatı metinlerinde sözcük birliktelikleri*, 47; Paula Santillán Grimm, “Tasnîf muceddud ve muceddud li'l-mutelâzîmâtî'l-lafziyyeti'l-'Arabiyye”, *el-Mu'cemiyyetu'l-'Arabiyye kadâyâ ve âfâk*, ed. Abdulkâdir el-Fâsi (Ürdün: Kunûzu'l-ma'rife, 2014), 2/301.

17 Eken, *Anlatı metinlerinde sözcük birliktelikleri*, 48.

18 Önder, *Arap dilinde eşdizim*, 5.

19 Nuh Doğan, “Yabancılar Türkçe öğretiminde eşdizimsel farkındalık ve öğrencilerin eşdizim yeterlikleri”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/68 (2019), 116.

20 Doğan, “Yabancılar Türkçe öğretiminde eşdizimsel farkındalık”, 117.

21 İbdâh - Abeneh, “el-Musâhabetu'l-lafziyye fi Kitâbi Mutehayyeru'l-elfâz li'bni Fâris”, 225.

22 Mecdî Hâc İbrahim, Ümniyye Ahmed Abdulveys İbrahim, “Tatavvuru mefhûmi't-telâzum”, 37; el-Huseynî, *el-Musâhabetu'l-lugaviyye*, 90.

2- Eşdizimli sözcükler cümleye güzellik ve güç katar.²³ Konuşmacı, kasıtlı veya kasıtsız olarak cümlesini süslemek ve etkisini artırmak için eşdizimli sözcüklere başvurur. Eşdizimli sözcüklerin güzel, etkili ve yerinde kullanılması dil-kültür birikimine bağlıdır. Konuşmacının dil kültürüne vukûfiyeti arttıkça eşdizimli sözcükleri kullanma becerisi de artacaktır. Bu sayede kelimelerin tek başına kullanıldıklarında ifade ettiklerinden daha güçlü anlamları ifade edebilecektir.²⁴ Mesela “فُلَانٌ مَشْهُورٌ” *Filan meşhurdur.*” cümlesini, eşdizimli sözcükler kullanarak “فُلَانٌ يُشَارُ إِلَيْهِ بِالْبَتَانِ” *Filan parmakla gösterilir.*” şeklinde ifade ettiğimizde, birinin şöhreti daha güçlü ve etkileyici bir şekilde ortaya konabilmektedir.

3- Yabancıların ikinci dili öğrenme aşamalarında eşdizimli sözcükler; değişiklik, hazif (eksilti) veya eklemeyi kabul etmedikleri için dil hatalarına karşı güvenlik kalkanı oluşturarak dilin korunmasına katkı sağlar.²⁵

4- Eşdizim, bir kelimenin ardından hangi kelimenin gelebileceğinin tahmin edilmesine yardımcı olur. Tek kelimelerle karşılaştırıldığında kısa ifadelerin yani eşdizimli ifadelerin ezberlenmesi daha kolaydır.²⁶

5- Eşdizimler dil öğrenimini eğlenceli ve kolay hale getirerek, dili daha kolay edinmeye yardımcı olur. Ana dili Arapça olmayanların eşdizim konusunu bilmeden pek çok anlama gelen mecaz ifadeleri içeren eşdizimli terkiplerin ifade ettiği manaları kolaylıkla anlaması mümkün değildir. Örneğin “رَبِّي نِدَاءَ رَبِّهِ” *Rabbisinin çağrısına cevap verdi.*”, “لِحَقِّ بِالرَّيْفِيِّ الْأَعْلَى” *En yüce dosta ulaştı.*”²⁷ vb. ifadeleri eşdizim konusuna hakim olanların anlaması daha kolaydır.

Eşdizimin tanımı, özellikleri ve önemi hakkında bilgi verildikten sonra eşdizimin türlerinden bahsedilmesi faydalı olacaktır.

1.4. EŞDİZİM TÜRLERİ

Eşdizimler yapı bakımından, *serbest eşdizimler*, *sınırlı eşdizimler* ve *bağımlı eşdizimler* olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır.

1.4.1. SERBEST EŞDİZİMLER (OPEN COLLOCATION / التصاحب الحر)

Eşdizimin bu türünde, birliktelik oluşturan kelimeler arasındaki ilişki çok güçlü ve sıkı değildir.²⁸ Daha açık bir ifadeyle manayı etkilemeden eşdizimi oluşturan kelimelerden birinin rahatlıkla eşanlamlısıyla değiştirilmesi mümkündür.²⁹ Örneğin طَوِيلٌ kelimesinin aşağıdaki tabloda olduğu gibi birçok sözcükle birliktelik oluşturduğu görülmektedir:

Uzun adam	رَجُلٌ طَوِيلٌ	Uzun saç	شَعْرٌ طَوِيلٌ
Uzun bitki	نَبَاتٌ طَوِيلٌ	Uzun nehir	نَهْرٌ طَوِيلٌ
Uzun yol	طَرِيقٌ طَوِيلٌ	Uzun vakit	وَقْتُ طَوِيلٌ

23 İbdâh - Abebneh, “el-Musâhabetu'l-lafziyye fi Kitâbi Mutehayyeru'l-elfâz li'bni Fâris”, 225; Kuhîl, “et-Telâzumu'l-lafzî fi'l-Kurâni'l-Kerîm ve temârînu't-terceme”, 176.

24 Muhammed Abdullah Salih Eburrub, “el-Mutelâzîmâtü'l-lafziyye”, *IUG Journal of Humanities Research* 25/1 (2016), 80; Husâmeddîn Mustafa, *Ususu ve kavâidu san'ati't-terceme* (www.hosameddin.org, 2011), 128.

25 İbdâh - Abebneh, “el-Musâhabetu'l-lafziyye fi Kitâbi Mutehayyeru'l-elfâz li'bni Fâris”, 225.

26 Balı - Yıldız, “Arapça Fiil+İsim Birlikteliğindeki Eşdizimlerde Fiilin Türkçeye Aktarımında Farklı Anlamlar Kazanması Üzerine Bir Değerlendirme”, 686.

27 İbdâh - Abebneh, “el-Musâhabetu'l-lafziyye fi Kitâbi Mutehayyeru'l-elfâz li'bni Fâris”, 225.

28 Muhammet Kurt, “Arapça eşdizimsel ifadelerin yazılı basında yer alan spor metinleri yoluyla örneklendirilmesi”, *International Journal of Sport Culture and Science* Özel Sayı 4 (Ağustos 2015), 518; Önder, *Arap dilinde eşdizim*, 22; Muhammet Kurt, *Arapça yazılı basında yer alan spor metinlerindeki eşdizimsel ifadelerin sınıflandırılması* (Gazi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 18; Suçin, *Öteki dilde var olmak*, 149.

29 Seyyid Mahmûd Mirzâyî el-Huseynî vd., “el-Musâhabetu'l-lafziyye fi şî'ri Lebîd b. Rabî'a el-'Âmirî; dirâse dilâliyye”, *İdââtü'n-nakdiyye* 18 (2015), 122; el-Huseynî vd., “el-Musâhabetu'l-lafziyye fi şî'ri Lebîd”, 80; Enes Balı, *Medya Arapçasında siyaset konulu eşdizimler (Örnek ve çözümlenmeleri)* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 59.

Serbest eşdizimler, diğer dillerde olduğu gibi Arap dilinde de çok geniş bir alanı kapsamaktadır. Fakat bu söylediğimizden serbest eşdizimlerin hiçbir sınırlayıcısının olmadığı anlaşılmalıdır. Zira başta sözcüğe ait çevresel ve kültürel ilişkilerin yanı sıra³⁰ sözcüğün kullanıldığı bağlam, kullanılan metin türü, resmiyet derecesi gibi birçok faktör, serbest eşdizim oluşturmaya elverişli olan sözcüğün sınırlılığını etkileyen faktörler arsında yer almaktadır.³¹ Tabloda verilen örnekte, وَثَّتْ طَوِيلٌ kelimesinin طَرِيقٌ, شَعْرٌ, نَهْرٌ, وَثَّتْ gibi birçok kelimeyi niteleyerek birliktelik oluşturması mümkün olmasına rağmen Arap dilinin örf ve kültürü, “جَبَلٌ/dağ” kelimesini nitelemesine imkân vermemektedir. Çünkü Araplar “هَذَا جَبَلٌ طَوِيلٌ” *Bu uzun bir dağdır.*” demeyip “هَذَا جَبَلٌ عَالٍ” veya “هَذَا جَبَلٌ شَاهِقٌ” *Bu yüksek bir dağdır.*” demektedirler.³²

1.4.2. SINIRLI EŞDİZİMLER (RESTRICTED COLLOCATIONS / التصاحب المنتظم)

Sözdizimsel kurallarla bir araya gelen kelimelerin birtakım seçim kısıtlılıkları çerçevesinde oluşturdukları birlikteliklerdir.³³ Sınırlı eşdizimlerin serbest eşdizimlerden farklı olarak, eşdizimsel aralıkları daha dardır. Eşdizim örüntüleri arasındaki ilişki artık daha kuvvetli ve semantik olduğundan ve birbiriyle sürekli tekrar edilmelerinden dolayı eşdizimi oluşturan kelimelerden birinin başka bir kelimeyle değiştirilmesi veya başka bir eklemeyi kabul etmesi mümkün değildir.³⁴ Bir diğer özelliği ise, birlikteliği oluşturan kelimelerden birinin gerçek anlamının dışında mecâzî anlamda kullanılmasıdır.³⁵ Alıcı dilsel örf ve dil kültür birikimine göre bu kelimelerden birini duyduğunda kolaylıkla diğerini tahmin edebilmektedir.³⁶ Sınırlı eşdizime bazı örnekler şöyledir:

Namazı kıldı.	أَقَامَ الصَّلَاةَ
Allah'ın selamı sizin üzerinize olsun.	السَّلَامُ عَلَيْكُمْ
Safa ile Merve arasında koştu.	سَعَى بَيْنَ الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ
Kâbe'nin etrafını tavaf etti.	طَافَ حَوْلَ الْكَعْبَةِ

Eşdizimin bu türünde eşdizim aralığı, birliktelik oluşturan kelimeleri deyimisel ifadelere dönüştürecek boyutlarda olmayıp aksine, serbest eşdizimlerden biraz daha dar bir anlam aralığına sahip olmaktadır. Verilen örneklerden أَقَامَ fiilinin birtakım kelimelerle birliktelik oluşturması örneğin “أَقَامَ حَفْلَةً” *Tören düzenledi.*”, “أَقَامَ باراجَ inşaa etti.”, “أَقَامَ العَدْلَ” *Adaleti sağladı.*” şeklinde söylenmesi doğru kabul edilirken, dilsel örf “الصلاة” kelimesinin “أَقَامَ” fiilinden başka bir fiil ile birliktelik oluşturmasına müsaade etmemektedir. Bu durumda أَقَامَ fiilinin الصلاة kelimesiyle birlikteliği serbest eşdizim, الصلاة kelimesinin أَقَامَ fiiliyle birlikteliği ise sınırlı eşdizim olarak değerlendirilmektedir.³⁷

1.4.3. BAĞIMLI EŞDİZİMLER (BOUND COLLOCATION / التصاحب المحدد)

Sözcüklerin birbirinden neredeyse ayrılamayacak kadar sık kullanıldığı eşdizim çeşididir. Bağımlı eşdizimlerde, artık sözcükler tam anlamıyla birbirleri ile anlamsal bütünlük oluşturduğu için, uygunluk bakımından diğer eşdizim çeşitlerine göre en üst seviyede yer alırlar.³⁸ Bu tarz eşdizimlerde kullanılan bir sözcük neredeyse diğer sözcüğü çağırıştırır ve onsuz anlamı tam olarak ifade edemez.³⁹ Eşdizimliliğin bu türüne şu örnekler verilebilir:

30 Zeynep Abdurrahman İbdâh - Yahyâ Abebneh, “el-Musâhabetu'l-lafziyye fi Kitâbi Mutehayyeru'l-elfâz li'bni Fâris”, *IUG Journal of Humanities Research* 28/3 (2019), 222.

31 Suçin, *Öteki dilde var olmak*, 150.

32 İbdâh - Abebneh, “el-Musâhabetu'l-lafziyye fi Kitâbi Mutehayyeru'l-elfâz li'bni Fâris”, 222.

33 Eken, “Eşdizimlerin saptanması”, 36.

34 Önder, *Arap dilinde eşdizim*, 24; İbdâh - Abebneh, “el-Musâhabetu'l-lafziyye fi Kitâbi Mutehayyeru'l-elfâz li'bni Fâris”, 80.

35 el-Huseynî vd., “el-Musâhabetu'l-lafziyye fi şî'ri Lebîd”, 123.

36 İbdâh - Abebneh, “el-Musâhabetu'l-lafziyye fi Kitâbi Mutehayyeru'l-elfâz li'bni Fâris”, 222; el-Huseynî, *el-Musâhabetu'l-lugaviyye*, 80; Ş. Cengiz Arslan, *Arap basınında eşdizimsel ifadeler* (Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 25.

37 İbdâh - Abebneh, “el-Musâhabetu'l-lafziyye fi Kitâbi Mutehayyeru'l-elfâz li'bni Fâris”, 223.

38 Önder, *Arap dilinde eşdizim*, 25.

39 Kurt, “Arapça Eşdizimsel İfadeler”, 519.

Şiddetli savaş	حَرْبٌ صَّرُوسٌ	İğrenç suç	جَرِيمَةٌ نَكَرَاءُ
Şiddetli fırtına	عَاصِفَةٌ هَوَّجَاءُ	Beyaz saray	الْبَيْتُ الْأَبْيَضُ

Bağımlı eşdizimler, örneklerden de anlaşıldığı üzere, örüntüleri başka kelimelerle yer değiştiremeyecek kadar birbirlerine bağlı olan yapılardır.⁴⁰ Birliktelik oluşturan kelimelerin birbirleri ile olan irtibatından dolayı, bağımlı eşdizimlerin, deyimlerle eşdizimler arasında bir köprü olarak nitelendirilmesi mümkündür.⁴¹ Zira bağımlı eşdizimlerin kullanımını yaygınlaştıkça ve tekrar ettikçe deyimisel ifadelere dönüşmektedir.⁴²

2. EL-'ARABIYYE Lİ'L-HAYÂT KİTABI'NDA GEÇEN EŞDİZİM UYGULAMALARI

Ülkemizde üniversitelerde okutulan *Arapça Dil Serisi/Silsiletü'l-Lisan*⁴³ ve *Kırâe Serisi*⁴⁴ gibi Arapça ders kitapları incelendiğinde bu kitaplarda yer alan metinlerde birçok eşdizim örüntüleri geçmesine rağmen, kitapta geçen eşdizimlerin eşdizim olduğunu sadece konuya hâkim olanlar bilmektedir. Diğer hocalar, özellikle de öğrenciler böyle bir konunun varlığından habersiz oldukları için bazı sözcüklerin (eşdizim örüntülerinin) sürekli birlikte zikredildiğini dahi fark edememektedir. Ayrıca ülkemizde takip edilen bu dil serilerinde, eşdizimli sözcüklerle alakalı alıştırmalara yer verilmediği için doğal olarak eşdizim konusuna hâkim olan hocaların bile bu konuya dikkat çekmedikleri veya diğer etkinliklerden dolayı buna fırsat bulamadıkları söylenebilir. Arapça eğitimi sırasında eşdizimli sözcüklere dikkat çekilmemesi, öğrencileri kelime öbeklerinin tüm imkânlarını kullanmaktan mahrum bırakmaktadır. Özellikle ileri düzeyde yabancı dil öğrenenlerin, sözcükleri hatalı kullanmalarını önleyebilmek veya azaltabilmek, sözcüklerin aynı dizim içerisinde sıkça birlikte oldukları diğer sözcükleri bir arada gösteren eşdizimli sözcüklere dikkat çekilmesi ve dil becerilerini kazandırmaya yönelik çeşitli etkinliklerle desteklenmesiyle mümkündür. Bu ihtiyacı karşılamak için bazı Arap ülkelerinde ve geçmiş yıllarda ilk üç kitabı ülkemizde bazı üniversitelerde ders kitabı olarak okutulan *el-'Arabiyye li'l-Hayât* serisinin önemli bir ders materyali olduğu söylenebilir.

Seri, Suudi Arabistan Riyad Melik Suûd Üniversitesi hocaları Mahmut İsmail Sînî ve arkadaşları tarafından hazırlanmış olup dört kitaptan oluşmaktadır. Bir dildeki yazılan, söylenen, okunulan ve duyulan şeylerin yarından çoğunun eşdizimli sözcüklerden oluştuğu dikkate alındığında, seriyi oluşturan kitapların hepsinde eşdizimli sözcüklerin yer alması kaçınılmazdır. Fakat eşdizim bilgisi hedef dille alakalı belirli bir dil birikimi ve kültür seviyesi gerektirdiği için, eşdizimlere serinin üçüncü kitabıyla birlikte dikkat çekilmeye başlanılmıştır. İki ciltten oluşan dördüncü kitapla birlikte ise her okuma parçasında eşdizimli ifadelerle alakalı birbirinden farklı etkinliklere yer verildiği görülmektedir. Muhadese (diyalog) ağırlıklı dersler ve alıştırmaların yanı sıra gramer konularını da işleyen bir tarzı vardır. Eşdizimlilik açısından söz konusu kitabın en belirgin özelliği, metin içinde geçen eşdizimli ifadeleri metin sonu çalışmalarına da taşıyarak çeşitli aktivitelerle öğrencilere uygulama becerileri kazandırmayı hedeflemesidir.

Arapçada eşdizimli sözcükler fiil+isim, fiil+fiil, isim+isim, isim+sıfat, fiil+ilgeç, fiil+zarf, isim+ilgeç+isim, sıfat+zarf, girişik tamlama ve cümle gibi çeşitli dilbilgisel konularda gelebilmektedir.⁴⁵ Çalışma konusunu oluşturan *el-'Arabiyye li'l-Hayât* kitabındaki eşdizim etkinlikleri genel olarak fiil+isim ve isim+isim birlikteliklerinden oluştuğu için konunun bu iki başlık altında incelenmesi uygun görülmüştür.

2.1. FİİL+İSİM BİRLİKTELİĞİ

Arap dilinde fiil+isim birlikteliğinde gelen eşdizimlerde fiil ile birlikte kullanılan sözcüğün (mef'ûlün bih veya fâil) bağlam içerisine dâhil edilmesi sonucu fiilin anlamını değiştirip ona farklı anlamlar kazandırdığı ile ilgili pek çok örnekle karşılaşmak mümkündür. *el-'Arabiyye li'l-Hayât* serisinin en önemli özel-

40 Önder, *Arap dilinde eşdizim*, 25.

41 Suçin, *Öteki dilde var olmak*, 152.

42 İbdâh - Abeneh, "el-Musâhabetu'l-lafziyye fi Kitâbi Mutehayyeru'l-elfâz li'bni Fâris", 223-224.

43 Muhammed Abs vd., *Arapça Dil Serisi/Silsiletü'l-Lisan* (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Yayınları, 2016).

44 Süleyman Kablan, *Kırâe Serisi* (İstanbul: Mektep Yayınları, 2019).

45 Suçin, *Öteki dilde var olmak*, 155.

liklerinden biri, söz konusu bu durumu metin sonu alıştırmalara taşıyarak metin içinde geçen fiil ve fiilin aldığı en yaygın 3 birliktelik ile göstermeye çalışmasıdır. Mesela IV. kitabın II. cildinin 9. sayfasında yer alan 5. alıştırmada ذَهَبَ, حَمَلَ, أَكْرَمَ ve فَتَحَ fiillerinin her biriyle alakalı yaygın üçer tane eşdizim verilerek altı çizili bu sözcüklerin anlam farklılıklarının söylenilmesi istenmiştir. Bu fiillerden ikisinin aldığı eşdizimleri görmek için aşağıdaki tablo incelenebilir.

أَدْرَأَ fiilinin aldığı birliktelikler:	
Çocuk sevdiği programı izlemek için televizyonu açıyor.	يُدِيرُ الطِّفْلُ جِهَارَ التِّلْفِيزِيُونِ لِيَشَاهِدَ بَرْنَامَجَهَ الْمُحِبِّبِ.
Kararını açıklamadan önce iyice düşünmen gerekir.	عَلَيْكَ أَنْ تُدِيرَ الْفِكْرَةَ فِي عَقْلِكَ جَيِّدًا قَبْلَ أَنْ تُصَدِّرَ قَرَارَكَ.
Televizyon temsilcisi fakültenin dekanıyla bir röportaj yapmaktadır.	يُدِيرُ مَنْدُوبُ التِّلْفِيزِيُونِ جَوَارًا مَعَ عَمِيدِ الْكَلِيَّةِ. ⁴⁶

فَتَحَ fiilinin aldığı birliktelikler:	
Teknoloji bilimsel gelişmenin önünde geniş ufuklar açmaktadır.	تَفْتَحُ التَّكْنُولُوجِيَا آفَاقًا وَاسِعَةً أَمَامَ التَّقَدُّمِ الْعِلْمِيِّ.
Anne temiz havanın girmesi için pencereyi açıyor.	تَفْتَحُ الْأُمُّ النَّافِذَةَ لِتَدْخُلَ الْهَوَاءُ النَّقِيَّ.
Ordusuyla ilerlemeyi sürdüren komutan teker teker şehirleri fethetmeye başladı.	ظَلَّ الْقَائِدُ مُتَقَدِّمًا بِجَيْشِهِ يَفْتَحُ بِلَدًا بَعْدَ بِلَدٍ. ⁴⁷

el- 'Arabiyye li'l-Hayât kitabının eşdizimlerin anlam farklılıklarını göstermek ve pekiştirmek için IV. kitapta yer alan her metin sonu çalışmaların tamamında 5 numaralı etkinliği bu tarz alıştırmaya tahsis ederek bunu standart hale getirdiği görülmektedir. Somut örnek teşkil etmesi adına IV. kitap 28. sayfada yer alan ve Arap dilinde çok yaygın olarak kullanılan birkaç eşdizimli fiilin daha, burada tablo halinde sunulması isabetli olacaktır.

قَطَعَ fiilinin aldığı birliktelikler:	
Deve sabırlı bir şekilde çölleri kat etti.	قَطَعَ الْجَمَلُ الصَّحَارَى فِي صَبْرٍ.
İşçi ağacı kesti.	قَطَعَ الْعَامِلُ الشَّجْرَةَ.
Spiker onun sözünü kesti.	قَطَعَ الْمَذِيْعُ كَلَامَهُ. ⁴⁸

وَضَعَ fiilinin aldığı birliktelikler:	
Coğrafyacılar rehber kitaplar yazdılar.	وَضَعَ الْجُغْرَافِيُّونَ كُتُبَ الدَّلِيلِ.
Öğrenciler kitapları sıraların üzerine koydu.	وَضَعَتِ الطَّالِبَاتُ الْكُتُبَ عَلَى الْمَكَاتِبِ.
Anne güzel bir çocuk doğurdu.	وَضَعَتِ الْأُمُّ مَوْلُودًا جَمِيلًا. ⁴⁹

Kitabın eşdizim uygulama becerilerini kazandırmak için sunduğu aktivitelerden biri de eşdizimli fiillerle anlamlarının eşleştirilmesidir. Örneğin el- 'Arabiyye li'l-Hayât'ın IV. kitabının II. cildinde, وَضَعَ fiilinin aldığı 8 tane yaygın eşdizim örneği ve Arapça anlamları verilerek bunların eşleştirilmesi istenmiştir. Bahsi geçen eşdizim etkinliği aşağıda tablo halinde verilmiştir:

تَعَدَّاهُ إِلَى رَقْمٍ جَدِيدٍ	ضَرَبَ عَلَى يَدِهِ.
مَنَعَهُ	ضَرَبَ خَمْسَةَ فِي سِتَةٍ.
سَكَ وَطَبَعَ	ضَرَبَ الْخِيَامَ.
أَوْقَعَ عَلَيْهِ الضَّرْبَ	ضَرَبَ الرَّقْمَ الْقِيَاسِيَّ فِي الْجَرِيِّ 50.

دَهَبَ وَأَبْعَدَ	ضَرَبَ الْعُمْلَةَ.
كَرَّرَهُ	ضَرَبَ الْوَالِدُ أَخَاهُ.
ذَكَرَهُ وَمِثْلُ لَهُ بِهِ	ضَرَبَ لَهُ مِثْلًا.
أَقَامَهَا وَنَصَبَهَا	ضَرَبَ فِي الْأَرْضِ.

46 Mahmud İsmail Sînî vd., el- 'Arabiyye li'l-hayât el-kitâbu'r-râbi' (Suûdi Arabistan: 'Îmâdetu şuûni'l-mektabât-Câmiatu'l-Melik Suûd, 1989), 2/9.

47 Sînî vd., el- 'Arabiyye li'l-hayât el-kitâbu'r-râbi', 2/9-10.

48 Sînî vd., el- 'Arabiyye li'l-hayât el-kitâbu'r-râbi', 2/28.

49 Sînî vd., el- 'Arabiyye li'l-hayât el-kitâbu'r-râbi', 2/28.

50 Mahmud İsmail Sînî vd., el- 'Arabiyyetu li'l-hayât el-kitâbu'r-râbi' (Suûdi Arabistan: 'Îmâdetu Şuûni'l-Mektabât-Câmiatu'l-Melik Suûd, 1989), 2/85.

Kitapta yer alan eşdizim aktivitelerinden bir diğeri de soru yöneltilip bu soruya sorunun hemen önünde parantez içinde verilen eşdizimli sözcüklerle cevap verilmesinin istenilmesidir. Kitabın sonuna kadar tekrarlanan soru-cevap tarzındaki bu alıştırmalarda 5 soru cümlesi bulunmaktadır. Bu tür etkinlikler, öğrencinin kendisine söz düşeceği ihtimali ile metinde geçen eşdizimlere dikkatini ve ilgisini arttırır, eşdizimli sözcüklerle verdiği cevap sayesinde konuşma yaratıcılığını ve becerilerini geliştirir. Söz konusu etkinlik aşağıda tabloda verilmiştir.

(يُتِيحُ الْفُرْصَةَ)	لماذا اختار المسؤول هذا الطفل الصغير لتقديم البرنامج.
(يُنْفِقُ الْوَقْتَ)	كيف يقضي أخوك عطلة الأسبوعية؟
(يَأْخُذُ بَعَيْنِ الْاِعْتِبَارِ)	ما رأيك في هذا الاختبار؟ ⁵¹
Bu etkinlikte yöneltilen soruların, verilen eşdizimlerin kullanıldığı aşağıdaki cümlelerle cevaplandırılması mümkündür:	
Görevli yeteneklerini göstermesi için ona bir fırsat sundu.	أَتَّاحَ الْمَسْئُولُ لَهُ فُرْصَةً لِيُظْهِرَ مَهَارَاتِهِ.
Vaktini kitap okuma ve film seyretmede harcıyor.	يُنْفِقُ وَقْتَهُ فِي قِرَاءَةِ الْكُتُبِ وَمُشَاهَدَةِ الْأَفْلامِ.
Bana göre bu sınavın sorularının zorluğu göz önünde bulundurulmalıdır.	بِرَأْيِي يَجِبُ أَنْ تَأْخُذَ صُعُوبَةَ سُئَالِهِ هَذَا الْاِخْتِبَارِ بَعَيْنِ الْاِعْتِبَارِ.

Kitapta geçen diğer yaygın eşdizimli fiillerden birkaç örnek ve bunların çevirisi için aşağıdaki tabloların incelenmesi yararlı olacaktır:

1- دَفَعَ fiilinin aldığı birliktelikler:	
Sonbaharda rüzgâr gemi yi ters yöne iter.	فِي فَصْلِ الْخَرِيفِ تَدْفَعُ الرِّيَّاحُ السَّفِينَةَ فِي انْتِجَاهِ مَعَاكِسِ.
Otelden ayrılırken konuk, hesabı öder.	عِنْدَ مُغَادَرَةِ الْفُنْدُقِ يَدْفَعُ النَّزِيلُ الْحَسَابَ الْمَطْلُوبَ.
Bizi denize çıkar an bir yolda yürüdük.	مَشِينَا فِي طَرِيقٍ يَدْفَعُ بِنَا إِلَى الْبَحْرِ. ⁵²

2- أَلْقَى fiilinin aldığı birliktelikler:	
Yazar okuyucuların anlaması için konuya açıklık getiriyor.	يُلْقِي الْكَاتِبُ الصُّوْءَ عَلَى الْمَوْضُوعِ لِكَيْ يَفْهَمَهُ الْقُرَّاءُ.
Çocuk taşı suya atıyor.	يُلْقِي الْوَلَدُ الْحِجْرَ فِي الْمَاءِ.
İmam mescitte hutbe veriyor.	يُلْقِي الْإِمَامُ الْخُطْبَةَ فِي الْمَسْجِدِ. ⁵³

3- رَجَعَ fiilinin aldığı birliktelikler:	
Öğretmen dersten sonra eve döndü.	رَجَعَ الْأُسْتَاذُ إِلَى الْبَيْتِ بَعْدَ الدَّرَاسَةِ.
Öğretmen dersten önce kitaba müracaat etti.	رَجَعَ الْأُسْتَاذُ إِلَى الْكِتَابِ قَبْلَ الدَّرْسِ.
Öğretmen tartışmanın ardından düşüncesinden vazgeçti.	رَجَعَ الْأُسْتَاذُ عَنْ رَأْيِهِ بَعْدَ الْمُنَاقَشَةِ. ⁵⁴

Fiil+isim birlikteliğinde isim; fail veya mefulün bih olarak gelebilmektedir. Tablolar halinde verilen eşdizimli fiil örneklerinden de anlaşılacağı üzere, el-'Arabiyye li'l-Hayât kitabında geçen fiil+isim birlikteliklerinde, isimlerin genellikle mefulün bih konumunda geldiği görülmektedir.

2.2. İSİM+İSİM BİRLİKTELİĞİ

Çalışmamıza temel teşkil eden el-'Arabiyye li'l-Hayât kitabı sadece fiil+isim veya fiil+harf-i cer birlikteliklerini değil isim+isim (sıfat+mevsuf / muzâf+muzâfun ileyh) birlikteliklerinden oluşan eşdizim örnekleri de içermektedir. Mesela aşağıdaki tabloda eşdizimli sözcükler muzâf+muzâfun ileyh birlikteliğinden oluşmaktadır.

51 Sînî vd., el-'Arabiyye li'l-hayât el-kitâbu'r-râbi', 2/11.
52 Sînî vd., el-'Arabiyye li'l-hayât el-kitâbu'r-râbi', 1/86.
53 Sînî vd., el-'Arabiyye li'l-hayât el-kitâbu'r-râbi', 2/64.
54 Sînî vd., el-'Arabiyye li'l-hayât el-kitâbu'r-râbi', 2/64.

مطلع kelimesinin aldığı birliktelikler:	
Araplar rüzgârın yönüyle yıldızların konumunu irtibatlandırdı.	ربط العرب اتجاه الرياح مطلع النجوم .
Kasidenin girişini okudum, hoşuma gitti.	قَرَأْتُ مطلع القصيدة فأعجبني.
O gece, tan yerinin ağarmasına kadar bir esenliktir.	سلام هي حتى مطلع الفجر . ⁵⁵

Sıfat+mevsuf birlikteliğinden oluşan eşzidimli sözcükler için ise aşağıdaki tabloya bakılabilir:

دقيقة kelimesinin aldığı birliktelikler:	
Bilim adamları ülke hakkında doğru bilgiler topladılar.	جمع العلماء معلومات دقيقة عن البلاد.
Fabrikada iş bir dakika bile durmadı.	لم يتوقف العمل في المصنع دقيقة واحدة .
Teleskop sayesinde çıplak gözle göremeyeceğimiz çok küçük canlıları görürüz.	نرى بالمجهر كائنات دقيقة لا نراها بالعين المجردة. ⁵⁶

Kitapta öne çıkan bir diğer özellik de eşdizime konu olan kelimelerin metinde bir defadan fazla yer almasıdır. Kelimelere aynı metin içinde ve farklı metinlerde tekrar tekrar yer verilmesi, öğretilmesi amaçlanan kelimelerin bilgi düzeyinden beceri düzeyine yükseltilmesine büyük katkı sağlayacaktır. Örnek olarak *معلومات دقيقة* ifadesine IV. kitap II. ciltte 22. sayfada peş peşe iki paragrafta yer verilmiştir:

الرحلات السياسية

في عصور الازدهار السياسي، كانت الدولة الإسلامية دولة شاسعة المساحة، فأصبح من الضروري وجود مهام إدارية سياسية متنوعة. وتطلب النظام الإداري المركزي شق طرق المواصلات، وتعداد منازل البريد، وتحديد المسافات بينها، ولزم أيضاً جمع **المعلومات الدقيقة** من ولايات الدولة وتقسيماتها الإدارية، والوقوف على أحوال البلاد التي فتحت حديثاً.

أما شؤون المال والخراج فاقتضت معرفة الأماكن المأهولة عن الأقاليم ونوع الاقتصاد السائد كالمحاصيل الزراعية والمنتجات الصناعية والنشاط التجاري، وتقدير قيمة الخراج والزكاة. وأثرت السياسة في الرحلات من ناحية أخرى. حيث احتاجت الدولة - سواء في أيام الحرب أم السلم - إلى **معلومات دقيقة** عن الدول الأخرى وبخاصة المجاورة لها. فأوفدت السفارات وتبادلتها مع الدول ذات العلاقة، وعاد أسرى الحرب إلى بلادهم، وجمع هؤلاء وأولئك معلومات نافعة للدولة.

el-'Arabiyye li'l-Hayât kitabındaki eşdizim alıştırmaları kimi zaman boşluk doldurma kimi zaman kelime oyunları, kimi zaman da aynı kökten türeyen farklı kelimelerle boşluk doldurma şeklinde kendini göstermektedir. Örneğin, IV. kitabın II. cildinde sayfa 10'daki 8. alıştırmada (ع ل م) kökünden türeyen kelimelerden boşluğa hangisinin geleceğini isteyerek öğrencinin bir kökten türeyen kelimelerden cümledeki bağlamına göre hangisinin gelebileceğini öğrenmesi ve bunu beceri düzeyine çıkarması beklenmektedir.

الاستعلام	١- تَوَجَّهْتُ قَوْرَ وَصُولِي الْمَطَارَ إِلَى مُوظَّفٍ..... وَعَرَفْتُ جَمِيعَ الْبَيِّنَاتِ.
العَلَمَ	٢- رَفَعَ الْجُنُودُ..... قَوْقَ الْمَوْقِعِ بَعْدَ اسْتِبْلَائِهِمْ عَلَيْهِ .
الإعلام	٣- إدارة التليفزيون في هذا البلد تابعة لوزارة.....
المعلومات	٤- كيف استطعت أن تجمع كل هذه..... الدقيقة عن حياة (الجاحظ) .
العلماء	٥- أخذنا بآراء..... المتخصصين في هذا المجال.
مُعَلِّمًا	٦- يعمل أخي..... في المرحلة الثانوية

Kitapta bu tarz alıştırmalara sıklıkla rastlanmaktadır.

el-Arabiyyetu li'l-Hayât kitabında yer alan en eğlenceli bir o kadar da faydalı olan alıştırmalardan biri de gruplar halinde oyun etkinliği düzenleyerek çoklu öğrenmeye teşvik etmesidir. Bu tür etkinlikler IV. kitaptaki metin sonu alıştırmaların tamamında yer almaktadır. Dil öğretimi etkinliklerinde öğrenilen konularla ilgili olarak organize edilen oyunlar, öğrenilen teorik bilgilerin bir anlamda uygulanması anlamına gelmektedir. Oyun gruplar halinde düzenlendiği için, bireysel başarıdan çok grup başarısı esas alınmaktadır. Bu da belli düzeylerde tatlı bir rekabetin olması anlamını taşımaktadır. Özellikle dil öğre-

55 Sînî vd., *el-'Arabiyye li'l-hayât el-kitâbu'r-râbi'*, 1/87.

56 Sînî vd., *el-'Arabiyye li'l-hayât el-kitâbu'r-râbi'*, 2/28.

timinde bu tür oyunların öğrenme başarısını büyük oranda yükselttiği ifade edilebilir. Zira öğrencilerin çoğu düzenlenen bir oyunu denemek, oyunda daha uzun süre almak ve kendileri ve takımları için puan kazanmak isterler. Örneğin IV. kitabın ikincisinde 17 ve 18. sayfalarda yer alan ve ikişerli uygulanmasını istediği oyun ve kuralları şöyledir:

1-İki arkadaş birinci grupta yer alan 10 kelimeyi birlikte okur.

2- Birinci öğrencinin, aralarında her hangi bir ilişki olan bu kelimelerden dördünü seçmesi, ardından seçtiği bu dört kelimeyi eşdizimlilik, şekil, tür, nahiv, sarf vs. hangi kriterleri esas alarak sınıflandırdığını arkadaşına açıklaması gerekir.

3- Aynı şekilde diğer öğrenci de farklı 4 kelime seçer ve hangi esaslara göre sınıfladığını arkadaşına açıklar.

4- Bu esnada öğretmen gruplar arasında dolaşarak, aralarında çıkabilecek görüş farklılıklarıyla alakalı onlarla tartışır, oyun sonunda karşılaştığı ilginç mülâhazaları sınıfla paylaşır.

سكين - طبق - صندوق - مسطرة - كرنب - قنينة - آلة كاتبة - شاكوش - كتاب - موز.	المجموعة الأولى
مدرسة - حديقة - شارع - كلية - شرطي - رسالة - قلم - جامعة - سيارة - معهد.	المجموعة الثانية
تليفزيون - ملعقة - كوب - راديو - فنجان - تليفون - صحيفة - شوكة - مجلة.	المجموعة الثالثة
يلعب - بحر - يقرأ - أرض - يدرس - نظرة - نهر - يكتب - سمك - سماء.	المجموعة الرابعة

Kitabın eşdizimlilik konusunu bu kadar yoğun aktivitelerle desteklemesinin sebebi, kelimelerin birbiriyle kurduğu ilişkiler, bu ilişkiler neticesinde kazandığı anlamlar, bir kelimenin başka bir kelimeyle yer değiştirip değiştiremeyeceği, olası değişiklikler sonucunda ortaya çıkabilecek muhtemel anlam aralıkları, hangi kelimelerin birbiriyle daha yakın bir ilişki içinde olduğu ve sözcüklerin rastgele seçilemeyeceğine yönelik farkındalığın kazandırılması gibi hususlar, dil öğrenen bireyler açısından son derece önemli olduğu içindir.⁵⁷ Kısacası, eşdizimlilik bilgisi, öğrencinin metin üretiminden kaynaklanan dil bilimsel işlem yükünü azaltır, konuşma ve bilhassa yazma becerilerindeki yetkinliğini artırır, yazılı ve sözlü ifadesinin bir ana dili konuşur gibi doğal ve akıcı olmasını sağlar.⁵⁸ Ayrıca eşdizimlerin öğrenilmesi tercüme faaliyeti sırasında hataların azaltılmasına ve çevirilerin eksiksiz olmasına katkıda bulunur. Zira kelimeler arasındaki birlikte bulunma eğilimine yönelik bilgi ve farkındalık eksikliği, özensiz, hatalı ve eşdizim uyumsuzluklarının olduğu çevirileri de kaçınılmaz olarak beraberinde getirecektir.⁵⁹

57 Balı - Yıldız, "Arapça Fiil+İsim Birlikteliğindeki Eşdizimlerde Fiilin Türkçeye Aktarımında Farklı Anlamlar Kazanması Üzerine Bir Değerlendirme", 686.

58 Doğan, "Yabancılar Türkçe öğretiminde eşdizimsel farkındalık", 117.

59 Balı - Yıldız, "Arapça fiil+isim birlikteliği", 685.

SONUÇ

Dil öğreniminde dilbilgisi vukûfiyeti, kelime dağarcığı her ne kadar önem taşısa da tek başına yeterli değildir. Yabancı dil öğrenenlerin sözcük hatalarının en aza indirilmesi, konuşma ve yazma becerilerinin gelişmesi, ana dili seviyesinde akıcı ve doğru konuşabilmesi için, bu sözcükleri dilin doğal yapısına uygun bir şekilde kullanmaları gerekmektedir. Modern dilbilim çalışmaları içerisinde önemli bir yere sahip olan eşdizimlilik, Arap dilini öğrenenlerin mutlaka bilmesi gereken konulardan biridir.

Eşdizimler, söz varlığının büyük bir bölümünü oluşturmasına ve dil ediniminin ve dil yeterliliğin temel bileşeni olmasına rağmen, ülkemizde üniversitelerde takip edilen *Arapça Dil Serisi/Silsiletü'l-Lisan* ve *Kirâe Serisi* gibi ders kitapları incelendiğinde, bu kitaplarda eşdizimlilikle ilgili etkinliklerin yer almadığı görülmektedir. Dolayısıyla bu kitaplarda geçen eşdizimlerin, eşdizim olduğunu sadece konuya hâkim olanlar bilmektedir. Diğer hocalar, özellikle de öğrenciler böyle bir konunun varlığından habersiz oldukları için bazı sözcüklerin (eşdizim örüntülerinin) sürekli birlikte zikredildiğini dahi fark edememektedir. Ayrıca ülkemizde takip edilen bu dil serilerinde, eşdizimli sözcüklerle alakalı alıştırmalara yer verilmediği için doğal olarak eşdizim konusuna hâkim olan hocaların da bu konuya dikkat çekmedikleri veya diğer etkinliklerden dolayı buna fırsat bulamadıkları söylenebilir.

Arapçanın iyi ve etkili bir şekilde öğretilmesi amacıyla hazırlanmış olan *el-'Arabiyye li'l-Hayât* kitabı, içerdiği eşdizimli sözlüklerle bir dilin yabancı dil olarak öğretilmesi açısından kullanışlı bir kaynak olması yanında sözcükler arasındaki anlam ve sözdizimi ilişkisini ortaya koyması yönünden de önem arz etmektedir. Sözcüklerin birlikte kullanımlarını veren bu eserin anadil kullanıcıları kadar Arapça öğrenenler için faydalı olduğu ifade edilebilir. Eşdizimli sözcüklerin usta bir şekilde kullanılması hedef dil ve kültürü hakkında tam bilgi sahibi olmakla gerçekleşir. *el-'Arabiyye li'l-Hayât* kitabı Arap kültürünü yansıtan metinler ve bol sayıda eşdizim örüntüleri içerdiği için öğrencinin bu kitabı okumak suretiyle hem Arap kültürüne vakıf olması hem de eşdizim sözcük bilgisini zenginleştirmesi mümkün olabilir.

Arapçada eşdizimli sözcükler fiil+isim, fiil+fiil, isim+isim, isim+sıfat, fiil+ilgeç, fiil+zarf, isim+ilgeç+isim, sıfat+zarf, girişik tamlama ve cümle gibi çeşitli dilbilgisel konularda gelebilmektedir. *el-'Arabiyye li'l-Hayât* kitabında bulunan eşdizimli sözcüklerin daha ziyade fiil+isim ve isim+isim birlikteliğinden oluştuğu görülmektedir. Çalışmada verdiğimiz اَدَارَ, فَتَحَ, قَطَعَ, وَصَعَ, صَرَبَ, أَنَاَحَ; اَنْفَقَ, دَفَعَ; اَلْفَى fiillerinin hepsinin aldığı birlikteliklerde birlikteliği oluşturan isimlerin mefulün bih; اَخَذَ ve رَجَعَ fiillerinin ise, fiil+zarf birlikteliğinden oluştuğu görülmektedir. Bu da kitabın, isimlerden daha ziyade özellikle eşdizimli fiillerin öğretimine önem verdiğini göstermektedir. İsimsel eşdizimlerin ise مَطَّلَعِ örneğinde olduğu gibi muzaf+muzâfun ileyh veya دَقِيقَةَ örneğinde olduğu gibi sıfat+mevsuf şeklinde kullanıldığı fakat kitabın, fiilsel eşdizimlere kıyasla isimsel eşdizimlere daha az dikkat çektiği görülmektedir.

Söz konusu kitabın en belirgin özelliği ise, eşdizim örneklerini yalnızca metin içinde kullanmakla yetinmeyip, ayrıca bu eşdizimleri metin sonu çalışmalara da taşıyarak, çeşitli aktivitelerle öğrencilere uygulama becerileri kazandırmayı hedeflemesidir. Zira kitaptaki eşdizim çalışmaları, kimi zaman boşluk doldurma kimi zaman kelime oyunları, kimi zaman aynı kökten türeyen farklı kelimelerle boşluk doldurma, kimi zaman da dil oyunları şeklinde kendini göstermektedir. Bu özellikleriyle *el-'Arabiyye li'l-Hayât* kitabının, eşdizimlilik konusu ve örneklerinin bundan sonra hazırlanacak Arapça ders kitaplarına sistemli bir şekilde yerleştirilmesi noktasında model teşkil ettiği ifade edilebilir.

KAYNAKÇA

- Abs, Muhammed vd. *Arapça dil serisi/Silsiletü'l-lisan*. 6 Cilt. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Yayınları, 9. Baskı., 2016.
- Arslan, Ş. Cengiz. *Arap basınında eşdizimsel ifadeler*. Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Balı, Enes. *Medya Arapçasında siyaset konulu eşdizimler (Örnek ve çözümlemeleri)*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Balı, Enes - Köksal, H. Hüseyin. *Yaygın eşdizimleriyle Arapçada anahtar fiiller*. İzmir: Akdem yayınları, 2. basım., 2019.
- Balı, Enes - Yıldız, Musa. "Arapça fiil+isim birlikteliğindeki eşdizimlerde fiilin Türkçeye aktarımında farklı anlamlar kazanması üzerine bir değerlendirme". *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10/2 (Temmuz 2020), 681-689.
- Çetinkaya, Bayram. "Eşdizimli sözcükler". *Turkish Studies* 4/4 (2009).
- Daşkiran, Yaşar. "Arap dilinde eşdizim ve Arapça sözlüklerde eşdizim sorunu". *Journal of Islamic Research* 1/26 (2015), 1-9.
- Dedeoğlu, Emine - Şen, Gül. *İngilizce-Arapça-Türkçe Eşdizim*. Ankara: Fecr Yayınları, 2010.
- Doğan, Nuh. "Yabancılara Türkçe öğretiminde eşdizimsel farkındalık ve öğrencilerin eşdizim yeterlikleri". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/68 (2019), 116-122.
- Eburrub, Muhammed Abdullah Salih. "el-Mutelâzimâtü'l-lafziyye". *IUG Journal of Humanities Research* 25/1 (2016), 76-89.
- Eken, Neticeyi Tayyibe. *Anlatı metinlerinde sözcük birliktelikleri: Türkçe üzerine eğitim-öğretim ortamları hedefli gözlemler*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2105.
- Eken, Neticeyi Tayyibe. "Eşdizimlerin saptanmasına ve betimlenmesine yönelik kuram ve yaklaşımlar". *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 13/33 (2016), 28-47.
- Grimm, Paula Santillán. "Tasnif mücedded ve müceddid li'l-mutelâzimâti'l-lafziyyeti'l-'Arabiyye". *el-Mu'cemiyetu'l-'Arabiyye kadâyâ ve âfâk*. ed. Abdulkâdir el-Fâsi. 2/297-356. Ürdün: Kunûzu'l-ma'rife, 2014.
- Huseynî, Hammâde Muhammed 'Abdulfettâh el-. *el-Musâhebetu'l-lugaviyye ve eseruhâ fi tahdîdi'd-dilâle fi'l-Kur'ân-i'l-Kerîm*. Kahire: Ezher Üniversitesi, Doktora Tezi, 2007.
- Huseynî, Seyyid Mahmûd Mirzâyî el- vd. "el-Musâhebetu'l-lafziyye fi şî'ri Lebîd b. Rabî'a el-'Âmirî; dirâse dilâliyye". *İdâatu'n-nakdiyye* 18 (2015), 121-145.
- İbdâh, Zeynep Abdurrahman - Abebneh, Yahyâ. "el-Musâhebetu'l-lafziyye fi Kitâbi Mutahheyru'l-elfâz li'bni Fâris". *IUG Journal of Humanities Research* 28/3 (2019), 216-241.
- İbn Kuveydir, Muhtâr - Bu'lânullâh, Ahmed Emîn. "el-Mutelâzimâtu'l-lafziyye fi dav'i'l-ittisâki'l-mu'cemî ve's-siyâki'l-lugavi". *Mecellethu işkâlât fi'l-luga ve'l-edeb* 09/2 (2020), 255-266.
- Kablan, Süleyman. *Kirâe serisi*. 4 Cilt. İstanbul: Mektep Yayınları, 2019.
- Karadağ, Bilge Merve. "Yabancılara Türkçe öğretiminde eşdizimlilik: Bir model önerisi". *Journal of Linguistics - Dilbilim Dergisi* 0/34 (01 Eylül 2020). <https://doi.org/10.26650/jol.2020.003>
- Kuhîl, Sa'îde. "et-Telâzumu'l-lafzî fi'l-Kurâni'l-Kerîm ve temârînu't-terceme". *el-Mutercim* 21 (2010), 163-195.
- Kurt, Muhammet. "Arapça eşdizimsel ifadelerin yazılı basında yer alan spor metinleri yoluyla örneklendirilmesi". *International Journal of Sport Culture and Science Özel Sayı 4* (Ağustos 2015), 515-525.
- Kurt, Muhammet. *Arapça yazılı basında yer alan spor metinlerindeki eşdizimsel ifadelerin sınıflandırılması*. Gazi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Mecdí Hâc İbrahim, Ümniyye Ahmed Abdulveys İbrahim. "Tedavvuru mefhûmi't-telâzumi'l-lafzî beyne'l-Garb ve'l-'Arab". *Mecellethu'd-Dirâsâti'l-Lugaviyye ve'l-Edebiyye* 12/Özel Sayı (2018), 32-52.
- Metin, Senem Kumova - Karaoğlan, Bahar. "Türkiye Türkçesinde Eşdizimlerin istatistiksel yöntemlerle belirlenmesi". *bilig* 78 (Yaz 2016), 253-286.
- Mustafa, Husâmeddîn. *Üsûsu ve kavâidu san'ati't-terceme*. www.hosameldin.org, 2011.
- Önder, Şeyma Gülsüm. *Arap dilinde eşdizim*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Sînî, Mahmud İsmail vd. *el-'Arabiyye li'l-hayât el-kitâbu'r-râbi'*. 2 Cilt. Suudi Arabistan: 'İmâdetu şu'ni'l-mektebât-Câmiatu'l-Melik Suûd, 1989.
- Suçin, Mehmet Hakkı. *Öteki dilde var olmak: Arapça çeviride eşdeğerlik*. ed. Levent Çeviker. İstanbul: Say yayınları, 2. basım., 2013.

EXTENDED ABSTRACT

Collocation is a linguistic phenomenon that is common to all human languages and is not limited to a specific language. The Arabic language includes many collocations, especially in the Qur'an. The importance of collocation defined as a habitual juxtaposition of a particular word with another word or words is due to the fact that this association largely affects the individual meaning of words and directs us to other meanings beyond their lexical meanings. This shows that in the syntax of a language, the relationship between words and other words as well as their characteristics regarding sound, form and meaning are also important. Regarding the use of these words, we find that native speakers of a language do not have many problems; however, those who speak it as a foreign language may encounter some problems. For example, learners of Arabic do not have a problem using the words in collocations such as وَضَعْتُ الطَّالِبَاتُ الْكُتُبَ عَلَى الْمَكَاتِبِ (The students have put the books on the desks.); however, they can encounter problems interpreting such structures and using them in their own expressions in sentences like وَضَعَ الْجُغْرَافِيُونَ كِتَابَ الدَّلِيلِ (Geographers have written handbooks. or وَضَعَتِ الْأُمُّ مَوْلُودًا جَمِيلًا (The mother has given birth to a beautiful child. Although the lexical meanings of the words is known, this problem in their use arises from the user's inability to master the other words with which they are frequently occur in that language.

Collocations constitute a large part of vocabulary and they are an essential component of language acquisition and proficiency; however, when textbooks such as the *Arabic Language Series/Silsiletü'l-Lisan and Kirâe Series* used in universities in Turkey are examined, it is seen that these books do not include collocation activities. Therefore, although there are many collocation patterns in the texts of these books, only those who have knowledge of the subject know that these patterns are collocations. Other teachers, and especially students, are unaware of the existence of such a subject, so they do not even realize that some words (collocation patterns) are usually used together. In addition, since these language series do not include exercises related to collocation words, even the teachers who have a good command of the subject of collocations do not draw attention to this subject or nor find the opportunity to do so due to other activities. Failure to draw attention to collocation words during Arabic education deprives students of using all the possibilities of phrases.

There are papers, master's theses and doctoral dissertations on collocations in Arabic in Turkey. Almost all of these studies include several examples and give theoretical information about collocations. There are also some other studies on collocations that discuss common Arabic collocation verbs and collocation expressions. However, since these studies present the activities independently of a holistic text and only include collocations of verbs, it can be argued that they are rather supplementary sources for course materials. The series consists of four books prepared by the teachers of King Saud University Mahmut İsmail Sîni and his colleagues. In a language what is written, spoken, read and heard of things and all of this considered, lots of words consists of collocation words, it is unavoidable that all the books that make up the series contain collocation words.

The aim of this study is to examine the book *al-'Arabiyya li'l-Hayât* about teaching common collocation words by teachers and minimizing the wrong uses of students. The most important feature of this book is that it does not only give examples of collocations in advanced reading texts, but also moves these collocations to end-of-text studies and aims to provide students with practical skills through various activities. It is very important to gradually teach collocations, which have an important effect both in the active use of the language and in translation, through texts containing plenty of collocation examples, and to try to grasp them with various collocation activities that are standardized by moving to the end of the text in order to raise these taught collocations to the skill level. The study is limited to the fourth book of the *al-'Arabiyya li'l-Hayât* series. Scanning model was used in the study. Theoretical information was obtained by scanning the literature, and some collocational expressions and collocation activities in the book of *al-'Arabiyya li'l-Hayât*, which is used as a textbook in some universities in Arab countries and in our country, were determined. By trying to show the method followed by the book through these selected examples and exercises, some suggestions were made to include the subject of collocation in the Arabic course curriculum or in the textbooks to be prepared in the future.

DEDE KORKUT HİKÂYESİNDE KÜLTÜREL BELLEĞİN TAŞIYICI ÖGESİ OLARAK RENKLER VE SAYILAR

Okan ALAY

Hacettepe Üniversitesi Türkçe ve Yabancı Dil Uygulama ve Araştırma Merkezi,
okanalay@hacettepe.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0003-3065-5705>

Article Types / Makale Türü:

Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 04/02/2022

Accepted / Kabul Tarihi: 22/03/2022

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1068373>

DEDE KORKUT HİKÂYELERİNDE KÜLTÜREL BELLEĞİN TAŞIYICI ÖGESİ OLARAK RENKLER VE SAYILAR

ÖZ

Dede Korkut Hikâyeleri, Türk edebiyatının en önemli eserlerinden biri olup edebiyat, dil, din, tarih, sosyoloji, halkbilimi gibi pek çok disiplin için önemli bilgiler içerir. Özünde kendinden önceki dönemlerin kültür dünyasını yansıtan birçok somut ve soyut değeri barındırdığı gibi, çalışma konumuz olan renkler ve sayılar konusunda da nicel ve nitel yönden dikkat çeken bir kaynaktır. Bu çalışmada, Dede Korkut Hikâyeleri'nde geçen renkler ve sayılar tespit edilerek, onların kültürel bellek bağlamındaki işlevselliklerinin değerlendirilmesi ve sembolik anlamlarının yorumlanması amaçlanmıştır. Bu bağlamda tespit edilen renklerin ve sayıların metin örnekleri verilerek, hikâyelerdeki diğer kültürel değerler gibi salt belirli bir dönemin değil, kendinden önceki dönemlerin de bir yansıması olarak var oluş, saklama ve aktarma süreciyle kültürel belleğin birer taşıyıcı ögesi oldukları örneklerle değerlendirilmiştir. Metinlerin bütüncül yapısı içinde renkler ve sayıların köklü geçmişin göstergeleri olarak yüklendikleri anlamlarla birlikte bir nevi kültürel bir kod niteliğinde olduğu görülmüştür. Söz konusu kültürel değer ve kodlar tespit edilip bağlamdaki kullanımı, sembolik ve formel özellikleri irdelendiğinde, aslında geçmişten günümüze değin Anadolu sahasında kimi değişim ve dönüşümlerle de olsa kültürel belleğin önemli taşıyıcı öğeleri oldukları sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Halkbilimi, kültürel bellek, Dede Korkut Hikâyeleri, renkler, sayılar.

COLORS AND NUMBERS AS THE CARRIER ELEMENT OF CULTURAL MEMORY IN DEDE KORKUT STORIES

ABSTRACT

Dede Korkut Stories are one of the most important works of Turkish literature and contain important information for many disciplines such as literature, language, religion, history, sociology and folklore. In its essence, it contains many tangible and intangible values that reflect the cultural world of the previous periods, as well as a quantitative and qualitative source on the subject of our study, colors and numbers. In this study, it is aimed to determine the colors and numbers in Dede Korkut Stories, to evaluate their functionality in the context of cultural memory and to interpret their symbolic meanings. In this context, by giving text examples of the colors and numbers determined in the stories, it has been evaluated with examples that they are not only a certain period, like other cultural values in the stories, but also a reflection of the previous periods, as a carrier element of cultural memory with the process of existence, preservation and transmission. Within the holistic structure of the texts, it has been seen that colors and numbers are a kind of cultural code, with the meanings they ascribe as indicators of the deep-rooted past. When these cultural values and codes are determined and their usage in the context, their symbolic and formal features are examined, it is concluded that they are important carrier elements of cultural memory from past to present, even with some changes and transformations in the Anatolian field.

Keywords: Folklore, cultural memory, Dede Korkut Stories, colors, numbers.

GİRİŞ

Türk edebiyatının en önemli kaynak eserlerinden biri olan Dede Korkut Hikâyeleri gelenekler ve yanı sıra onlara akseden inanışlar, somut ve soyut değerler açısından oldukça zengin bilgiler içerir. Hikâyelerin kimin tarafından ve ne zaman kaleme alındığı bilinmese de Kuzeydoğu Anadolu ve Kafkasya kavşağında 15. yüzyılın ikinci yarısında yazılı edebiyata kazandırıldığı kabul görür. Yazıya aktarılması sonucu bu önemli eser, kültür, edebiyat, dil, din, tarih, halkbilimi gibi birçok disiplin için yadsınamaz bir kaynak olur. Öyle ki bu hususta ünlü edebiyat tarihçisi M. Fuat Köprülü, “Bütün Türk edebiyatını terazinin bir gözüne, Dede Korkut’u öbür gözüne koysanız, yine Dede Korkut ağır basar.”¹ diyerek mübalağa etmiş olsa da, eserin ne kadar önemli bir yere sahip olduğunu dikkatlere sunmaktadır.

Dede Korkut Hikâyeleri, kendinden önceki dönemlerin değer yargılarını, inançlarını, yaşam felsefesinin izlerini destansı anlatımın özellikleriyle ortaya koyarken aslında her bir hikâye geçmiş yüzyılların ortak hafızasının yansımaları olarak birçok kültürel unsur, sembolik değeri de barındırır.² Hikâyelerde ait olduğu dönemin gereği olarak Türklerin İslamiyetle yoğrulan kültürel değerlerinin yanı sıra İslam öncesi dönemi de yansıtan pek çok somut ve soyut öge, bilgi, destansı tip ve karakterler, inanışlar, gelenekler ve çalışma konumuz olan sembolik anlamı olan renk ve sayılar yer edinir.³

Dede Korkut hikâyelerinin yazıldığı süreçte Oğuz boyları her ne kadar Müslüman olsalar da eski inançlarından tamamıyla kopmuş değildir. Bu bağlamda hikâyelerde İslam öncesi anlayışın tezahürü olarak zaman zaman kendini gösteren şarap, kırmızı içme; at eti yeme; dağ, ağaç, su üzerine yemin etme; kendi ecdadı olarak kurdu, aslanı gösterme vs bu gerçekliğin belirmesi olarak yaşam bulur.⁴ Doğal olarak sözü edilen diğer kültürel değerler ve örnekler gibi renkler ve sayılar da bu bütüncül yapı içinde var oluş, saklama ve aktarma süreciyle kültürel belleğin taşıyıcı ve yansıtıcı öğeleri olarak ortaya çıkar. Bu anlamda kültürel bellek açısından renkler ve sayılar aynı zamanda aktarım öğeleri ve kültürel kod olarak köklü bir geçimişin göstergesidir.

Bu çalışmamızda halkbilimi açısından Dede Korkut Hikâyeleri’ndeki kadim değerlerin taşıyıcısı olarak var olagelen renklerin ve sayıların anlamsal değerleri somut örneklerle saptanarak kültürel bellek bağlamında değerlendirilecektir. Zira Eilade’nin dile getirdiği biçimiyle, “Hiçbir nesne kendi varoluşsallığı içinde soyutlanmış değildir: Her şey sıkı bir karşılıklar ve özümlemeler sistemiyle bir arada durur”⁵ ifadesinde görüleceği üzere anlamsal bir bütünlük ve uyum içinde konumlanır. Bu saikle söz konusu hikâyeler odağında tarihsel süreç ve coğrafya çerçevesinde sosyal yaşamdaki karşılıkları ve etkileri irdelenecek, böylece hikâyelerin birçok kültürel değeri ihtiva ettiği gibi sembolik anlam içeren renkler ve sayılar bakımında da nitel ve nicel yönden zengin bir içeriğe sahip olduğu dikkatlere sunulacaktır.

1. RENKLER

Renkler doğal kullanımları gereği niteledikleri varlıkların salt rengini belirten, onları tanımlamak için kullanılan nitel öğeler olmayıp aynı zamanda insanların belli bir kültürel geçmişle birlikte onlara yüklediği duygusal anlamları da taşıyan kültür öğeleridir. Evrensel bazı anlamları yanında bir milletin estetik değerleri ve kültürel birikimiyle de ilintili olarak ayrıca gerçek ve mecaz anlamlar yüklenirler.

Renkler, kültürel kullanımları bakımından özellikle edebî eserlerde farklı imaj ve imgelerle birlikte kullanılarak âdeta geçmişten bugüne değerler taşıyan semboller biçiminde ortaya çıkar. Bu hususta Seyfi Karabaş şöyle bir tespitte bulunur: “Renk sıfatlarını büyük ustalıklarla kullanan evrensel boyuttaki yapıtların arasına Dede Korkut’un da girmesi gerekiyor.”⁶

1 Muharrem Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1984), 5.

2 Gülnaz Çetinkaya, “Dede korkut Hikâyelerinde Kültürel Belleğin Söylem Haritası Olarak Giyim-Kuşam ve Yeme İçme Sembolleri”, *Milli Folklor*, 107, (2015): 83-84.

3 Okan Alay, “Dede Korkut Hikâyelerinde Geçen Geleneklerdeki Dinsel Etki ve Geleneklerin Günümüzdeki Yansımaları”, *Türk Akademik Arastırmalar Dergisi Uluslararası Multidisipliner Kongresi Tam Metin Sempozyum Bildiriler Kitabı*, (Antalya: 12-14 Ekim 2018), 668.

4 Ahmet Pirverdioğlu, “Dede Korkut ve Şamanizm”, *Uluslararası Dede Korkut Bilgi Şöleni*, (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları 2000), 353-362.

5 Mircea Eliade, *İmgeler Simgeler*, (Ankara: Gece Yayınları, 1992), 215.

6 Seyfi Karabaş, *Dede Korkut’ta Renkler*, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996), 12.

Dede korkut Hikâyeleri'nde renkler bu yönleriyle bir çeşit kültürel kod biçiminde rol alarak pek çok anlamın oluşumunda ve onların geçmişten günümüze taşınmasında bize yardımcı olur. Ancak bu renklerin simgesel değerlerini tam olarak tespit etmek öyle sanıldığı kadar kolay değildir, çünkü herhangi bir rengin ne anlamda kullanıldığını açık seçik gösteren bir değinme, bilgi olmadığı için, bu anlatılarda sözü edilen ayrı ayrı renklerin ne anlama geldiğini belirlemek zordur ve ayrıca bu belirleme çabası çok da güvenilir değildir. Böyle olunca da bu anlatılarda değinilen renkler doğal olarak okuyucu/dinleyicedeki birikime ve renklere simgesel anlamlar çervesinde tepki gösterme birikimine göre değerlendirilebilir.⁷

Burada hikâyelerde çokça geçen başlıca renkleri alarak onların taşıdıkları duygusal ve sembolik anlamın kültürel bellek bağlamındaki yeri ve önemi vurgulanacaktır.

1.1. AK/BEYAZ

Dede Korkut Kitabı'nda kara/siyah rengin karşıtı olarak en çok kullanılan renklerin başında gelir. Başta bizzat Türk kültüründe önemli bir kült değer olarak “ak sakallı/saçlı” bilge kişi temsilinde olduğu gibi aklık ayrı bir öneme sahiptir ve bu anlamda kitaba adını veren Dede Korkut'un şahsında da görüleceği üzere bu renk başat bir role sahiptir. Ak/beyaz, kültürel yaşamda olumlayıcılık ögesi olarak iyi, uğurlu, saf, muteber, ak sakallı örneğinde olduğu gibi bilgeliği, ermişliği temsil eder.

Mukaddime kısmında Dede Korkut'un, Oğuz halkı için taşıdığı kutsiyet uzun uzadıya anlatılırken aslında onun Oğuz halkının atalar ruhunu taşıyan ulu rehberi, yani yüce bireyi olduğu dikkate sunulur. Bu misyonuyla serüvenin başarıya ulaşmasında kahramanın destekçisi ve rehberi olarak konumlanır ve yüce birey arketipinin yansıması olarak bilgeliği “aksakal” rolüyle ifa ederek hikâyelerdeki kahramanları da hayata hazırlar.⁸

Henüz birinci hikâyede; “ak” otağın oğlu olanlara, “kızıl” otağın ise kızı olanlara ayrılmasında “ak” ve “kızıl” renklerinin olumluluk ve üstünlük sembolü olarak kullanıldığını görmekteyiz⁹.

Yine aşağıda başka örneklerde de “ak/beyaz” rengin bu olumluluk anlamlarını görebiliriz:

_ *Bamsı Beyrek düşman tarafından tutsak olunca yedi kız kardeşi ak çıkarıp kara elbiseler giyerler.*¹⁰

_ *Kam Gan oğlu Han Bayındır yerinden kalkmıştı. Kara yerin üzerine ak otağını dikmişti. Alaca gölge-liği gökyüzüne yükselmişti.*¹¹

Bu son örnekte, “kara yerin üzerine “ak” otağı dikilir”ken “ak” yine yüceltilen bir renk olarak öne çıkar. Hikâyelerde bu yüceltme ve olumlama anlamıyla aydınlığı da sembolize ederek mutlu ve güvenilir bir yuva için “ağ/ak ban”, “otağ/çadır” kavramlarıyla yer alır. Hülasa “ak” renk evrensel düzeyde diğer tüm renklerin anası olarak açıklanırken Türk kültüründe ayrıca tercih edilerek güçlü bir şekilde vurgulanır.¹² Bu minvalde gerek Dede Korkut Hikâyeleri'nde gerekse bir bütün olarak Türk kültüründe ak rengin ifade ettiği başlıca anlamlar şöyle sıralamak mümkündür: “ululuk, siyasi hâkimiyet, itibar, saygınlık, meşruluk, dinî-mitolojik kutsallık.”¹³

Günümüzde; “*Alın ak olmak, aksakallı elinden şerbet içmek, ak saçlarına hürmet etmek*” ifadelerinde de görüleceği üzere kültürel belleğin taşıyıcı ögesi olarak varlığını sürdürdüğü görülür.

7 Seyfi Karabaş, *Dede Korkut'ta Renkler*, 61.

8 Fevziye Alsaç, “Dede Korkut Hikâyelerinde Kültürel Bellek Bağlamında Gelenekler”, *Journal of Turkish Language and Literature*, 4/1, (2018): 20.

9 Ergin, *Dede Korkut Kitabı-1*, 78.

10 Ergin, *Dede Korkut Kitabı-1*, 130.

11 Ergin, *Dede Korkut Kitabı-1*, 199. 216.

12 Kârnîl Veli Nerimanoğlu, “Türk Dünya Bakışında Reng”, *Nevrzu Ve Renkler*, (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1996), 17.

13 İhsan Toker, “Renk Simgeçiliği ve Din: Türk Kültür Yapısı İçinde Ak-Kara Renk Karşıtlığı ve Bu Karşıtlığın Modern Türk Söylemindeki Tezahürleri Üzerine”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 50/2, (2009): 101.

1.2. KARA/SİYAH

Kara ya da siyah, renk olarak hikâyelerde çokça geçen renklerden olup genellikle çağrışım alanı bakımından kötü, uğursuz, zor, hain gibi anlamları içinde barındıran bir olumsuzluk ögesi olarak kullanılsa da birkaç yerde ise makbul, nadir bulunan anlamında olumluluk unsuru olarak da kullanılmaktadır.

Kitapta daha ilk hikâyede, Dirse Han Oğlu Boğaç Han destanında; Oğlu kızı olmayanın “kara” otağa kondurulup, altına “kara” keçe döşenip önüne “kara” koyun yahnisinden getirilmesinde, “kara” rengi uğursuzluk veya önemsenmezlik sembolü olarak geçmektedir.¹⁴ Günümüz Anadolu inanışlarında kara rengi buradaki gibi olumsuzluk anlamıyla koşut olarak; “kara tavuk, kara kedi, kara bayram, kara baht, kara cahil” anlamında nitelemelerde kullanılmaktadır.

Aynı hikâyede “kara”yla ilgili olarak başka bir örnekte ise şöyle denilmektedir: “*Kara ölüm geldiğinde...*”¹⁵ Ölüm için kara ön adının kullanılması, kara veya karanlık arasındaki ilişkiyle de ilintili olarak belirsizlik, zor, bilinmezlik anlamlarını çağrıştırarak olumsuz bir anlamda kullanılması dikkat çekicidir.

Bir başka hikâyede ise “kara”nın; hain, uğursuz, kötü anlamlarına karşılık olarak kullanıldığını görmekteyiz: Kazan, düşman elinde esirken düşman için “*Kara kılıcını çal boynuma kes başımı*” der.¹⁶

Hikâyelerde; “*Kara başım bunaldı*”¹⁷ ve “*Kam Gan oğlu Han Bayındır yerinden kalkmıştı. Kara yerin üzerine ak otağını dikmişti*”¹⁸ ifadesinde olumsuzluk olarak “kara; dertli” anlamına gelirken; “*Segrek kara koç atına biner*”¹⁹, “*Kara koç cins at*”²⁰, ifadesinde ise “kara; makbul” anlamında “kara koç cins at” olarak kullanılmaktadır.

Buradaki kullanıma benzer olarak bazı yörelerde; “*Kara at makbuldür, anlayışı ve yine halk dilinde; “Gözü kara yiğit”* tamlamasındaki gibi ifadelerde görüleceği üzere, az da olsa olumlayıcı bir niteleme ögesi olarak rastlamak mümkündür.

Hikâyelerde kara aynı zamanda başat yas rengi yansıtıcısı olarak öne çıkmaktadır: Bamsı Beyrek düşman tarafından tutsak olunca yedi kız kardeşi ak çıkarıp “kara” elbiseler giyerler.²¹

Yas rengi olarak hemen hemen bütün dünyada kara/siyah renk kullanıldığı gibi bu hikâyede ve benzeri birçok masal ve hikâyede de yas rengi olarak öne çıktığı görülür. Özellikle beden dili ve giyside tercih edilerek yas durumunun açıklayıcı sembolik kodu olarak yer alır. Tam da bu minvalde “ak” çıkarıp “kara” giymek, “kızıl kına ağ ele yakmamak” gibi yası içeren söylemler algıya dayalı sembolik kodlamayı örneklemesi bakımından dikkat çekicidir.²²

Bu örneklerin yanı sıra yedinci ve dokuzuncu hikâyelerde de kara renginin bu kez “kara yer” tamlamasıyla yeryüzü, kara parçası anlamında kullanıldığı ve yine arzın kara, göğün ak olarak zıtlıklar içinde birbirinin tamamlayıcıları olduğu adeta imlenmektedir.

1.3. KIZIL/KIRMIZI

Hikâyelerde “kara-siyah” ve “ak-beyaz” renkleri kadar çokça kullanılan renklerden biri de “kızıl-kırmızı” rengidir. Bu renk, ergenlik, güç, mutluluk, bereket sembolü olarak olumluluk yönleriyle öne çıkan bir renk olarak kullanılmaktadır.

14 Muharrem Ergin, *Dede Korkut Kitabı-1*, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2009), 78.

15 Ergin, *Dede Korkut Kitabı-1*, 94.

16 Ergin, *Dede Korkut Kitabı-1*, 236.

17 Ergin, *Dede Korkut Kitabı-1*, 244.

18 Ergin, *Dede Korkut Kitabı-1*, 199, 216.

19 Ergin, *Dede Korkut Kitabı-1*, 229.

20 Ergin, *Dede Korkut Kitabı-1*, 247.

21 Ergin, *Dede Korkut Kitabı-1*, 130.

22 Gülnaz Çetinkaya, “Dede korkut Hikâyelerinde Kültürel Belleğin Söylem Haritası Olarak Giyim-Kuşam ve Yeme İçme Sembolleri”, 85.

Türklerin eski inançlarında yer alan al ruhu veya al ateş adı verilen ateş tanrısı koruyucu bir ruhtu.²³ Yine Anadolu’da “*albastı, al karısı*” olarak bilinen bir inanış vardır ki özellikle lohusa kadınlara kötülük yaptığını inanılmaktadır.

Şimdi aşağıdaki örneklerde birincisinde; “ak”ın “kızıl”a göre daha önemsendiği, ikincisinde ise tam tersi bir durumda “kızıl”ın “ak”a göre üstünlük bağlamında kullanıldığını görmekteyiz:

_ *Oğlu olanlar ak otak, kızı olanlar ise kızıl otağa yerleştirilir.*²⁴

_ Bamsı Beyrek gelin hediyesi olarak gelen *kızıl* kaftanı giyince, arkadaşları müteessir olur. Beyrek; “*Niye saht (müteessir) oldunuz?*” deyince, onlar da, “*Nasıl saht olmayalım, sen kızıl kaftan giyiyorsun, biz ak kaftan giyiyoruz*”²⁵ dediler.

Görüldüğü gibi burada Bamsı Beyrek sevgilisinden gelin hediyesi olarak “kızıl” kaftan güveyiliği giymektedir. Bamsı Beyrek’in arkadaşları, beylerinin kızıl kaftan giymesini karşısında üzülmemektedir. Çünkü bilirler ki; Oğuz Türklerinde güveyiler, nişanlılar kızıl/kırmızı kaftan giyerken bekârlar ak/beyaz kaftan giyer.²⁶

Aynı şekilde Kazak, Kırgız hikâyelerinde kızıl kaftan; eski Başkurlarda ise kızıl cepken, güveyilik alameti olarak karşımıza çıkar.²⁷

_ Kan Turalı hikâyesinde ise; Trabzon tekfurunun kızını almak isteyen Kan Turalı sırasıyla üç canavarı yenince kırk yerde *kızıl* alaca gelin odası dikilir. Kan Turalı ile kız bu gelin odasına koyulur.²⁸

Kızıl renk Anadolu’da ve yakın komşu coğrafyada; “*Gelinin başına allık adı verilen kırmızı örtüyle örtülmesi, belinin de kırmızı kuşakla bağlanması*” geleneğinde olduğu gibi üretkenlik, bereket ve canlılık rengi olarak önem arz etmektedir. Bu önem atfetme biçimi Dede Korkut Hikâyeleri’ndeki anlayışla benzer bir durum göstererek Anadolu’dan İran, Orta Asya ve Hint coğrafyasındaki diğer toplumlardaki halk kültüründeki gibi canlı bir renk olarak dikkat çekmekte, çok sevilmektedir.

1.4. SARI

Kitapta “kara/siyah” ve “ak/beyaz”, “kızıl/kırmızı” renkleri kadar olmasa da “sarı” rengiyle ilgili kullanımlara da rastlamaktayız. Sarı renk aslında Türk kültüründe merkezi temsil eden bir renk olup egemenliği, zenginliği ifade etmek için kullanılan bir renktir.

Sarı rengi hikâyelerde başta altıncı hikâyede Kan Turalı’nın ağzıyla; “*Üç canavarı öldürüp güzeller sultanı sarı elbiseli Selcen Hatun’u alsam*”²⁹ ifadelerinde yer alan Selcen Hatun’un ön adı olarak dikkat çekmektedir. Kitapta sarı renk ayrıca birçok kişinin ön adı olarak geçmektedir. Kazan Bey uğruna şehit olan kişiler arasında adı geçen kişinin adı: *Eylik Koca Oğlu Sarı Kulmaş*’tır.³⁰ Yine bir başka hikâyede, sarı rengi, Yigenek’in babasını düşman elinden kurtarmak için Yigenek’e yardıma gelen Oğuz beyleri arasında yer alan bir beyin adıdır: *Soğan Sarı*.³¹ Bir diğerinde ise Aruz’un çobanının adıdır: *Konur Koca Sarı Çoban*.³² Bu bağlamda sarı renk tasvirde yer alarak erkeklerde güçlü kişiliği, kadınlarda güzelliğin sembolü olarak konumlanır. Ancak bu olumluluk anlamı taşıyan sembolik anlamı yanında aşağıda vereceğimiz örneklerde görüleceği gibi hikâyelerde iki yerde olumsuzluk ifadesi olarak da geçmektedir:

23 Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi II*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1995), 516.

24 Ergin, *Dede Korkut Kitabı-1*, 78.

25 Ergin, *Dede Korkut Kitabı-1*, 129.

26 Engin Yılmaz, “Dede Korkut Kitabı’nda Tasvir Dünyası”, *TDAY Belleten I*, (2003), 136.

27 Abdülkadir İnan, *Makaleler ve İncelemeler I*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1987), 189.

28 Ergin, *Dede Korkut Kitabı-1*, 193.

29 Ergin, *Dede Korkut Kitabı-1*, 187.

30 Ergin, *Dede Korkut Kitabı-1*, 97.

31 Ergin, *Dede Korkut Kitabı-1*, 201.

32 Ergin, *Dede Korkut Kitabı-1*, 207.

Birinci hikâyede Dirse Han kocasıyla söyleşirken; “*Sarı yılan sokmadan akça tenin kalkıp şişiyor*” derken sarı, yılanlar arasında en tehlikeli yılanlar için kullanılmaktadır. Diğer kullanıma da Deli Dumrul hikâyesinde rastlamaktayız: “*Azrail’e buyruk verilir, Deli Dumrul’a görünüp onun benzini sarart*” denilir. Burada da sarı olumsuzluk anlamıyla kullanılmaktadır.

Bu hikâyelerde gerek kişi adı olarak gerekse olumsuzluk anlamı olarak “*yüzün sararması*” veya “*sarı yılan*” tamlamasındaki sarı rengin belirleyiciliği dikkat çekse de genel itibarıyla yukarıda da değinildiği üzere merkezi ve gücü ifade eder. Aynı zamanda altın rengi olması sebebiyle de ayrıca değer atfedilen sarı renk, Anadolu’da birçok yörede “sarı yılan” tamlamasının yanında, “*Sarı saçlı kişilerin nazarının çok olacağı*” inanişindeki gibi kötülüğün, düşmanlığın, nazarın da simgesi olabilmektedir.

1.5. MAVİ

Hikâyelerde “gök/görklü” adlarıyla geçen mavi renk, İslamiyet öncesi dönemde Gök Tanrı dinine inanan Türkler için ululuğu temsil eden bir renktir. “Göğün rengi olarak doğuya ve saltanata karşılıktır. Manevi güç bağlamında ‘görklü’ gökyüzüne Tanrı’nın gücüne ve Ona yakın olmaya işarettir.”³³

Hikâyelerde bu anlamlarından uzak bir çağrışımla kullansılrsa da yine de geçmiş kültürel kodun yansıması olarak aşağıdaki örneklerde görüleceği gibi otağ rengi olarak geçmekte ve yeni bağlam da kazanarak kara renk ile birlikte yas törenlerinin rengi olarak yer alır.

“Karalı mavili otağı sorar olsam gölge kimin?”³⁴, “Atlas ile yapılınc mavi gölgelikli otağ”³⁵ örneklerinde mavinin Oğuz beylerinin atlastan yapılmış otağlarının rengi olarak kullanıldığını ve bazen de kara rengiyle birlikte de geçtiğini görmekteyiz.

“Kara elbiseli, mavi demirli altı yüz kâfir seçti.”³⁶ Bu örnekte ise düşman askerinin tasvirinde olumsuzlayıcı bir renk olarak kara renkle birlikte geçmektedir.

“Kırk elli yiğit kara giyip mavi sarındılar. Kazan Bey’e geldiler. Sarıklarını yere vurdular.”³⁷

Bu son örnekte ise mavinin başat yas rengi olan kara ile birlikte bu kez ölü ardından tutulan bir yas töreninde konumlanarak ayrıca dikkat çekmektedir.

Burada yer verilen örnekler çerçevesinde mavi rengin, Türk halk kültüründe ak/beyaz, kara/siyah, sarıyla birlikte sıkça kullanılan ve önemsenen renkler arasında yer aldığını söylemek mümkündür.

1.6. YEŞİL

Yeşil renk Dede Korkut Hikâyeleri’nde diğer renklerle karşılaştırıldığında çokça tercih edilen bir renk değildir. Ancak yine de hikâyelerde aşağıdaki örneklerde görüleceği gibi doğayla bağlantılı olarak ya çimen: “Lapa lapa karlar yağsa yaza kalmaz, yapağılı yeşil çimen güze kalmaz”³⁸, “Yeşil düzlüğe, güzel çimene çadır diktirdi”³⁹ örneklerindeki gibi betimleyici canlı bir renk olarak kullanılmaktadır. Aşağıdaki örneklerde de niteleyici bir unsur olarak ağaçla birlikte geçmektedir:

“Koca ağacın kurumuşt u yeşerdi ahir”⁴⁰, “Koca ağaçta dal budağın kurumuşt u filizlenip yeşerdi ahir.”⁴¹

33 Fevziye Alsaç, “Dede Korkut Hikâyelerinde Kültürel Bellek Bağlamında Gelenekler”, *Journal of Turkish Language and Literature*, 4/1, (2018): 28.

34 Ergin, *Dede Korkut Kitabı-1*, 139.

35 Ergin, *Dede Korkut Kitabı-1*, 200.

36 Ergin, *Dede Korkut Kitabı-1*, 193.

37 Ergin, *Dede Korkut Kitabı-1*, 249.

38 Ergin, *Dede Korkut Kitabı-1*, 150.

39 Ergin, *Dede Korkut Kitabı-1*, 251.

40 Ergin, *Dede Korkut Kitabı-1*, 150.

41 Ergin, *Dede Korkut Kitabı-1*, 227.

Bu örneklerde görülen yeşil/yeşerme doğadaki canlılığı, yaşamı, güzelliği nitelerek için bütün toplum-
larda en dinamik renk olarak kullanıldığı gibi haliyle genel olarak Orta Asya'dan Anadolu'ya, Balkanlara
kadar yayılan sahaya yayılan Türk kültür hayatında da yeşil renk bu ve benzeri çağrışımlarla kullanılmak-
tadır.

1.7. KARIŞIK RENKLER (ALA/BOZ)

Hikâyelerde kırmızı, siyah, beyaz, sarı, mavi, yeşil gibi düz/sade renklerin yanında ala ve boz gibi ka-
rışık renkler de kullanılmaktadır. Her iki renk de genellikle olumlu özellikleri bakımından birer ön ad
olarak önüne geldikleri ismi nitelerek, onu farklılığıyla belirgin kılmaktadır.

Türk mitolojisinde boz renk muteber olduğu gibi Orhun Abileri'nde Kültigin'in ve Başğu'nun boz ata
bindiği görülür.⁴² Yine Göktürklerde özellikle boz-kurt, Manas destanında da boz-aygır kutsiyet atfedilecek
kadar kıymetli addedilir. Bu anlamda geçmiş köklü birikimin devamı olarak sonraki dönemlerde Dede Kor-
kut Hikâyeleri'nde de aynı renk kültürel belleğin taşıyıcısı ögesi olarak yerini alır.

Hikâyelerde boz rengin kullanıldığı yerler şu şekildedir:

Boz renk; birinci hikâyede Boğaç'ın hayatını kurtaracak ilacı söyleyen Hızır'ın “boz atı” vardır.⁴³ Üçün-
cü hikâyede Bamsı Beyrek'in “boz bir aygırı” vardır⁴⁴, yine ağabeyini esaretten kurtarmaya çalışan Segrek
“ak-boz ata” binmekte⁴⁵, aynı şekilde Salur Kazan'ı esaretten kurtarmaya giden Uruz'un atı da “ak-boz bir
attır”.⁴⁶

Boz renk bu kullanımlarda görüldüğü gibi nitelendiği hayvan ve nesne için onu yüceltici, övücü bir nitelik
olarak öne çıkar.

Ala renk de eski Türk inanışlarında önemli bir yer teşkil eder. Bu bağlamda ak, boz ve mavi renkle
birlikte Gök Tanrı inancıyla ilgili başat renkler arasında yer alır.⁴⁷ Aynı ala renk yüzyıllar sonra aşağıdaki
örneklerde görüldüğü üzere kullanılır: Yedinci hikâyede Yigenek'e göre Emen'in Kazılık Koca'yı yağlı
elinden kurtarmasının en önemli nedenlerinden biri askerlerinin “ala gözlü yiğitleri” yanına almamış ol-
masıdır.⁴⁸ Begil'in bacağı, ala bir geyiği kovalarken kırılır⁴⁹, yine Segrek, ağabeyi Egrek'i düşman elinden
kurtarmak için yemin edince karısı, kayınvalidesi ve kayınpederiyle konuşurken Segrek için “ala gözlü”
olduğunu söyler.⁵⁰

Bu kullanımlara bakıldığında “ala gözlü yiğitler” ve “ala geyik” olumsuz yönleriyle dikkat çekiyor gibi
görünse de aslında ala renk nitelendiği iki kavramın sıradan olmadıklarını, farklı olduklarını, kahramanları
zorlayan başat öğeler konuma sokmaktadır. Son örnekte de düşmanını yenmek isteyen Segrek'in gözleri
cesaret ve intikam arzusuyla bağlantılı olarak ala renklidir ve ala renk burada Segrek'i yüceltici bir nitelik
olarak kullanılmaktadır.

Yine alaca renk için; “*Kam Gan Oğlu Han Bayındır yerinden kalkmıştı. Kara yerin üzerine ak otağını
dikmişti. Alaca gölgeliği gökyüzüne yükselmişti.*”⁵¹ kullanımları ayrıca dikkat çekmektedir. Burada “ala-
ca” renk, kara ve ak renkle birlikte önemsenen renkler arasında yer almaktadır.

42 Hatice Şirin User, *Köktürk ve Ötüken Uygur Kağanlığı Yazıtları*, (Konya: Kömen Yayınları, 2009), 217-218.

43 Ergin, *Dede Korkut Kitabı-1*, 88.

44 Ergin, *Dede Korkut Kitabı-1*, 121.

45 Ergin, *Dede Korkut Kitabı-1*, 226.

46 Ergin, *Dede Korkut Kitabı-1*, 240.

47 Fuzuli Bayat, “Oğuz Kağan Destanı Üzerine Yeni Düşünceler”, *Türkler Ansiklopedisi*, (Ankara: ?, C. 3, 2002), 523.

48 Ergin, *Dede Korkut Kitabı-1*, 203.

49 Ergin, *Dede Korkut Kitabı-1*, 218.

50 Ergin, *Dede Korkut Kitabı-1*, 229.

51 Ergin, *Dede Korkut Kitabı-1*, 216.

2. SAYILAR

Sayılar yaşamın her alanında olduğu gibi insanlık tarihi boyunca içinde barındırdığı pek çok katmanla gelişerek bilimden sanata, dinden antropolojiye, tarihten folklorla kadar pek çok alanda kullanılagelmiştir. Böylece bir sayıbiliminin yanında bir sayı gizemi ve büyüğü ile gelişip serpilen sayılar sembolizmi ortaya çıkmaktadır.

Sayı sembolizmi çeşit çeşittir ve hâlâ farklı kültürler sayıları yorumlamada şaşırtıcı benzerlikler gösterdiği keşfedilebilmektedir.⁵² Dünyanın pek çok yerinde edebî eserlerde, halk inanışlarında, gündelik yaşamda pek çok benzer yönleriyle kullanılan gizemli sayılar vardır. Bu sayılardan “1, 3, 7, 9, 13, 40” en çok kullanılanları olup bizim de kültür ve sanat hayatımızda kendine çokça yer bulabilmektedir.

Annemarie Schimmel, *Sayıların Gizemi*⁵³ adlı kitabında bu sayılar için “Küçük Sayılar Sözlüğü” adı altında uzunca analizler yaparken, burada Dede Korkut Hikâyeleri’nden alarak çalışmamızda yer verdiğimiz sayılardan “3” için; “kapsayıcı sentez”, “7” için; “bilgeliliğin sütunları”, “9” için; “büyütülmüş kutsal 3” ve “40” için de; “hazırlama ve tamamlama” adlandırmalarını yapmaktadır.

Bahaeddin Ögel’in *Türk Mitolojisi*⁵⁴ adlı çalışmasında da adını zikrettiğimiz bu sayılarla ilgili olarak sırasıyla şu dizinsel ifadelerle yer verilmektedir: “3” için; üç ağaç, üç at, üç ata, üç defa reddetme, üç kat gök, üç ok...; “7” için; yedi ata, yedi başlı dev, yedi bölge, yedi siyah çadır, yedi vezir, yedi, yedi yıl...; “9” için; dokuz ağaç, dokuz dev, dokuz gün, dokuz kız, dokuz oğul...; “40” için ise; kırk elçi, kırk pencere, kırk yiğit, kırk gün, kırk gece...

Burada Dede Korkut Hikâyeleri’nde de çokça geçen sayılardan “3, 7, 9 ve 40”ı, ayrıca “diğer sayılar” alt başlığı altında da “24, 33 ve 72”yi alarak bunların kullanım alanlarını göstermeye çalışacağız. Bu sayılar dünya halk edebiyatları ve kültürlerinde ilginç bir şekilde benzer ortak “bilinçaltı” veya “bilinçdışı” alanlarıyla bağdaşık bir şekilde kullanılarak çağrışımlarda bulunduğu gibi Türk halk kültüründe de bu sayıların masallardan, halk hikâyelerine, halk inanışlarından gündelik yaşama kadar pek çok yerde rol aldığı görülmektedir.

Dede Korkut Kitabı’nda geçen başlıca sayılar ve geçtikleri bağlam sırasıyla şöyledir:

2.1. “3” SAYISI

Üç sayısı salt bu hikâyelerde değil pek çok halkın mitolojisinde ve kültüründe sıkça kullanılan başı, sonu ve ortası olan bir sayı olması yönüyle dikkat çeker.

— “Üç dana tüyü”, “Üç keçi derisi”, “Attığı taşın düştüğü yerde üç yıla kadar ot bitmez”, “Üç kanatlı kayın oklar atıldı.”⁵⁵

— Dede Korkut, Deli Karçar’dan kız kardeşini Bamsı Beyrek’e verdiğini “üç” defa ikrar eylemesini ister.⁵⁶

— Kan Turalı Trabzon tekfurun kızını almak için üç canavarı yenmesi gerekir.⁵⁷

— Gürcistan’dan gelen haraçtan üçü (kılıç, çomak, yay) Begil’e verilir.⁵⁸

— Segrek, kara koç atına binerek üç gün üç gece at koşturdu.⁵⁹

İslam kültüründe ve onun etkisiyle Anadolu ve yakın komşu coğrafyalarda Türklerin yanı sıra Kürt, Arap ve Farslarda da üç sayısı; “Allah’ın hakkının üç olması, üç kez talak edilirse hanımın boş olması, üç

52 Annemarie Schimmel, *Sayıların Gizemi*, (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2000), 9.

53 Annemarie Schimmel, *Sayıların Gizemi*, 7.

54 Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi I*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1993), 609-644.

55 Ergin, *Dede Korkut Kitabı-1*, 95-115.

56 Ergin, *Dede Korkut Kitabı-1*, 126.

57 Ergin, *Dede Korkut Kitabı-1*, 188-192.

58 Ergin, *Dede Korkut Kitabı-1*, 216.

59 Ergin, *Dede Korkut Kitabı-1*, 229.

kez tekrarlar dua okunması ve âmin denilip hakkın helal edilmesi” örneklerinde olduğu gibi yaygın olarak kullanılmaktadır.

Anadolu ve Balkanlar coğrafyasında etkin olan Alevi-Bektaşî inancında da üç sayısı çokça kullanılır. Özellikle Alevi-Bektaşî erkanında, “eline, beline, diline” sahip olunması düsturu ve “telkin, libas, ahadiyet” adı verilen üç merteye somut örneklerdendir.⁶⁰ Dolayısıyla gerek halk hikâyelerinde gerek masallarda ve gerekse gündelik yaşamda üç sayısı geçmiş yüzyılların bir değer birimi olarak kültürel bellek çerçevesinde yukarıdaki kullanım özellikleriyle benzer bir biçimde kendine yer bulabilmektedir.

2.2. “7” SAYISI

Mitoloji, din ve halk kültürlerinde “bir, üç, kırk”la beraber çokça kullanılan sayılardan biri de “yedi”dir. Doğal olarak Dede Korkut Hikâyeleri’nde de kendine yer bulur:

- _ Kazan Bey ordusuyla düşmanı yenince “yedi gün yedi gece” şenlik yapılır.⁶¹
- _ Bamsı Beyrek’in yedi kız kardeşi ak çıkarıp kara giydiler.⁶²
- _ Kan Turalı kırk yiğidi ile yedi gün yedi gece at koşturur.⁶³
- _ “Tekür’ün karısı der: Yedi yaşında bir kızcağzım ölmüştür.”⁶⁴

Hülasa kahramanlık ritüellerinin bir geleneği olan av, yedi gün yedi gece sürer, esaretler yedi yıl sürer. Beylerin uykusu yedi gün sürer, bu uyku küçük ölüm olarak değerlendirilir.⁶⁵

Söz konusu bu örneklerin yanı sıra Asya’dan Avrupa’ya ve diğer kıtaların mitolojilerinde ve halk edebiyatlarında da çoğunlukla yedi sayısının kutsî bir değeri olduğuna inanılır, zira gök yedi kattır, yeryüzü yedi günde yaratılmıştır, cennetin yedi kapısı vardır. Bu inanışların etkisiyle yedi sayısı, türkülerde, masallarda, halk hikâyelerinde, deyimlerde sıklıkla kullanılmakta, bu yönleriyle Dede Korkut Hikâyeleri’ndeki kullanımlarla örtüşmektedir.

2.3. “9” SAYISI

Dede Korkut Hikâyeleri’nde “üç, yedi ve kırk” kadar olmasa da yer alan sembolik sayılardan biri de “dokuz”dur. Ancak diğer sayılara göre daha az yer bulur.

- _ “Dokuz kara gözlü, güzel yüzlü, saçı ardına örülü kâfir kızları.”⁶⁶
- _ “Dokuz Tümen Gürcistan’ın haracı geldi.”⁶⁷

Söz konusu bu iki örnekte geçen dokuz sayısı aslında İslam öncesi dönemde daha çok önem atfedilen sayılar arasındadır. Türk hakanlarının hâkimiyetini temsil eden “dokuz davul ve tuğ” bunun somut örneğidir. Ancak değişen koşullar beraber Dede Korkut Hikâyeleri’nde dokuz sayısı, üç, yedi ve kırk kadar yaygın olarak geçmez.

Günümüzde dokuz sayısı atasözlerinde, “Doğru söyleyeni dokuz köyden kovarlar” da çokluk belirtirken, bir başka örnekte, “Bildiğin dokuz, bilmediğin doksan dokuz” ifadesinde azlık belirtir ve doksan

60 Nilgün Çıblak Coşkun, “Tahtacılar Üç Sayısı ve Üçleme”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaşî Veli Araştırmaları Dergisi*, 56, (2010): 74.

61 Ergin, *Dede Korkut Kitabı-1*, 115.

62 Ergin, *Dede Korkut Kitabı-1*, 134.

63 Ergin, *Dede Korkut Kitabı-1*, 187.

64 Ergin, *Dede Korkut Kitabı-1*, 235.

65 Fevziye Alsaç, “Dede Korkut Hikâyelerinde Kültürel Bellek Bağlamında Gelenekler”, *Journal of Turkish Language and Literature*, 4/1, (2018): 29.

66 Ergin, *Dede Korkut Kitabı-1*, 95.

67 Ergin, *Dede Korkut Kitabı-1*, 216.

dokuz ise çokluğu ve abartıyı gösterir.⁶⁸

2.4. “40” SAYISI

Kütlür hayatımızda ve edebiyatta kırk sayısı çokça kullanılan sayı formellerinden biridir. Gizem ve güç anlamında olgunluk, tamlığı temsil eder, öyle ki Hz. Muhammed kırk yaşında peygamberlikle müjdelendir.⁶⁹

Hikâyelerdeki başlıca örnekler şunlardır:

_ “Dirse Han ’ın kırk yiğidi vardır”, “Dirse Han ’ın eşinin kırk ince kızı vardır.”⁷⁰

_ “Salur Kazan ’ın kırk yiğidi vardır”, “Kazan ’ın kırk ince belli kızı vardır.”⁷¹

_ Beyrek kırk yiğidi ile oturuyor.⁷²

_ Uruz ’un kırk arkadaşı, yiğidi vardır”, “Burla Hatun ’un kırk ince belli kızı vardır.”⁷³

_ Deli Dumrul yaptırdığı köprüden geçenden otuz üç akçe, geçmeyeninden kırk akçe alırdı.⁷⁴

_ Deli Dumrul kırk yiğit ile içip oturur.⁷⁵

_ Kan Turalı hikâyesinde meydandaki üç canavarı sırasıyla yener. Neticede kırk yerde otağ, kırk yerde kızıl alaca gelin odası diktirilir”, “Kan Turalı ’nın kırk yiğidi vardır.”⁷⁶

_ Ya Cebrail, var şu kuluma kırk er kadar kuvvet verdim.⁷⁷

Söz konusu bu örneklerle paralel olarak Türk halk kültüründe geçmiş birikimin bir yansıması biçiminde; “Bir çocuğun kırkı çıktı mı kutlama yapılması, anlatılan hikâye ve masalarda kırk gün kırk gece düğünlerin yapılması ve ölünün ardından kırkıncı günde mevlit okutulması” gibi uygulamalarda kırk sayısı halk arasında sembolik ve biçimsel bir değer olarak olarak görülür.

2.5. DİĞER SAYILAR

Dede Korkut Hikâyeleri’nde bu sayılardan, “24” (yirmi dört), “33” (otuz üç) ve “72” (yetmiş iki) sayılarıyla ilgili örnekler şunlardır:

_ Bayındır Han Buyurdu, yirmi dört sancak beyi geldi.⁷⁸

_ Deli Dumrul yaptırdığı köprüden geçenden otuz üç akçe, geçmeyeninden kırk akçe alırdı.⁷⁹

_ Senin bir Tanrın var ise, benim yetmiş iki put hanem var, der kâfir.⁸⁰

Burada hikâyelerde öne çıkan sayılardan yetmiş ikiyle ilgili olarak; “Yetmiş iki milletten insan var bu âlemde” ifadesinde olduğu gibi yetmiş ikinin kullanımına benzer ifadelere günümüzde de rastlamak mümkündür. Ayrıca yirmi dört ve otuz üç sayıları da belirtici ve pekiştirici öge olarak sözlü ve yazılı bağlamlarda görev almaktadır.

68 Erkan Hirik, “Türk Dünyası Atasözlerinde Sayılar ve Anlam Alanları”, *International Journal of Languages Education and Teaching*, 5/1, (2017): 234-235.

69 Fevziye Alsaç, “Dede Korkut Hikâyelerinde Kültürel Bellek Bağlamında Gelenekler”, *Journal of Turkish Language and Literature*, 29.

70 Ergin, *Dede Korkut Kitabı-1*, 88.

71 Ergin, *Dede Korkut Kitabı-1*, 97.

72 Ergin, *Dede Korkut Kitabı-1*, 129.

73 Ergin, *Dede Korkut Kitabı-1*, 161, 173.

74 Ergin, *Dede Korkut Kitabı-1*, 177.

75 Ergin, *Dede Korkut Kitabı-1*, 178.

76 Ergin, *Dede Korkut Kitabı-1*, 187, 188, 193.

77 Ergin, *Dede Korkut Kitabı-1*, 224.

78 Ergin, *Dede Korkut Kitabı-1*, 201.

79 Ergin, *Dede Korkut Kitabı-1*, 177.

80 Ergin, *Dede Korkut Kitabı-1*, 224.

SONUÇ

Dede Korkut Hikâyeleri, Türk edebiyatının en önemli kaynak eserlerinden biri olup edebiyat, dil, din, tarih, halkbilimi gibi pek çok disiplin için önemli bilgiler içerdiği gibi bünyesinde çalışma konumuz olan renkler ve sayılara dair de nicel ve nitel yönü zengin olan öğeler taşır. Bu anlamda renkler ve sayılar önceki dönemlerin kadim değerlerini bünyesinde toplayarak, kültürel belleğin taşıyıcı öğeleri olarak yadsınamaz bir role sahiptir. Söz konusu renkler ve sayılar, metinlerdeki kullanımlarının yanı sıra Türk mitolojisi ve kültür tarihinde, yanı sıra halk inanışları, atasözleri odağında bazı örnek ve uygulamalarla birlikte değerlendirildiğinde aslında her birinin tarihsel süreç içinde, zaman ve mekân perspektifinde başlı başına birer kültürel değer olduğu görülür.

Çalışmamızda Dede Korkut Hikâyeleri'nde kültürel bir kod biçiminde rol alan ve sembolik anlamlar içeren renkler ve yanı sıra gizemle ilintili olarak kullanılan sayılar somut örnekler çerçevesinde tespit edilip yorumlanmaya çalışarak neye tekabül ettikleri irdelenmiştir. Bu minvalde kara renginin genellikle uğursuzluk, kötülük ve yas; kırmızının güç, bereket ve canlılık; ak rengin ululuk, saflık, hâkimiyet ve saygınlık; ala ve boz renklerin de farklı ve değerli addedildikleri bazı temel eserler ve örneklerden de yararlanılarak değerlendirilmiştir. Sayılardan ise "3, 7, 9, 40" başta olmak üzere kendine yer bulan her biri diğer halk kültürlerindeki bazı kullanımlarla genel geçer bazı benzerlikler taşımakla beraber Türk kültür hayatı içinde ayrıca kendine özgü biçimde konumlandıkları tespit edilmiştir. Söz konusu sayıların din ve mitolojiden halk inanışlarına, atasözlerinden tamlamalara değin geniş bir yelpazede etkin bir çağrışıma sahip olup metinlerin anlam dünyasına katkı sundukları yargısına ulaşılmıştır.

Sonuç olarak somut örneklerden hareketle, Dede Korkut Hikâyeleri'nin renkler ve sayılar bakımından da oldukça zengin olduğu, özü itibariyle önemli bilgiler içerdiği ve her birinin kendinden önceki dönemin izlerini taşıyarak birer kültürel bellek ögesi olduklarına dikkat çekilmiştir. Ayrıca renkler ve sayıların sembolik ve formel özellikleriyle Anadolu sahasında geçmişten günümüze değin bazen olduğu gibi, bazen değişim ve dönüşümlerle ulaştığı, bazılarının ise eski anlamlarını yitirerek başka bir bağlama evrildiği sonucuna varılmıştır.

KAYNAKÇA

- Alay, Okan, “Dede Korkut Hikâyelerinde Geçen Geleneklerdeki Dinsel Etki ve Geleneklerin Günümüzdeki Yansımaları”, *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi Uluslararası Multidisipliner Kongresi Tam Metin Sempozyum Bildiriler Kitabı*, (Antalya: 12-14 Ekim 2018): 668-682.
- Alsaç, Fevziye, “Dede Korkut Hikâyelerinde Kültürel Bellek Bağlamında Gelenekler”, *Journal of Turkish Language and Literature*, 4/1, (2018): 17-35.
- Bayat, Fuzuli, “Oğuz Kağan Destanı Üzerine Yeni Düşünceler”, *Türkler Ansiklopedisi*, (Ankara: ?, C. 3, 2002): 520-526.
- Coşkun, Nilgün Çıblak, “Tahtacılar Üç Sayısı ve Üçleme”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi*, 56, (2010): 73-91.
- Çetinkaya, Gülnaz, “Dede korkut Hikâyelerinde Kültürel Belleğin Söylem Haritası Olarak Giyim-Kuşam ve Yeme İçme Sembolleri”, *Milli Folklor*, 107, (2015): 83-96.
- Hirik, Erkan, “Türk Dünyası Atasözlerinde Sayılar ve Anlam Alanları”, *International Journal of Languages Education and Teaching*, 5/1, (2017): 223-241.
- Eliade, Mircea, *İmgeler Simgeler*, Ankara: Gece Yayınları, 1992.
- Ergin, Muharrem, *Dede Korkut Kitabı*, İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1984.
- Ergin, Muharrem, *Dede Korkut Kitabı-1*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2009.
- İnan, Abdülkadir, *Makaleler ve İncelemeler I*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1987.
- Karabaş, Seyfi, *Dede Korkut'ta Renkler*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996.
- Nerimanoğlu, Kârnîl Veli, “Türk Dünya Bakışında Reng”, *Nevzu Ve Renkler*, (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1996): 63-73.
- Ögel, Bahaeddin, *Türk Mitolojisi I*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1993.
- Ögel, Bahaeddin, *Türk Mitolojisi II*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1995.
- Pirverdioğlu, Ahmet, “Dede Korkut ve Şamanizm”, *Uluslararası Dede Korkut Bilgi Şöleni*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2000: 353-362.
- Schimmel, Annemarie, *Sayıların Gizemi*, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2000.
- Toker, İhsan, “Renk Simgeçiliği ve Din: Türk Kültür Yapısı İçinde Ak-Kara Renk Karşıtlığı ve Bu Karşıtlığın Modern Türk Söylemindeki Tezahürleri Üzerine”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 50/2, (2009): 93-112.
- User, Hatice Şirin, *Köktürk ve Ötüken Uygur Kağanlığı Yazıtları*, Konya: Kömen Yayınları, 2009.
- Yılmaz, Engin, “Dede Korkut Kitabı'nda Tasvir Dünyası”, *TDAY Belleten I*, (2003): 123-150.

EXTENDED ABSTRACT

Dede Korkut Stories are one of the most important works of Turkish literature and contain important information for many disciplines such as literature, language, religion, history, sociology and folklore. In its essence, it contains many tangible and intangible values that reflect the cultural world of the previous periods, as well as a quantitative and qualitative source on the subject of our study, colors and numbers. Although it is not known by whom or when the stories were written, it is accepted that they were brought to the written literature in the second half of the 15th century at the intersection of Northeast Anatolia and the Caucasus. In the stories, there are many concrete and intangible elements, knowledge, belief, tradition, colors and numbers with symbolic meaning, reflecting the pre-Islamic period as well as the cultural values of the Turks kneaded with Islam. Attention is drawn to the traces of the old beliefs of the Oghuz Turks. In this context, wine, which is the manifestation of pre-Islamic understanding in the stories, drinking kumiss; eating horse meat; swearing by the mountain, the tree, and the water; there are also values such as showing the lion, which he founded as his own ancestor.

In this study, it is aimed to determine the colors and numbers in Dede Korkut Stories, to evaluate their functionality in the context of cultural memory and to interpret their symbolic meanings. White is one of the most used colors in the Book of Dede Korkut. As an affirmative element in cultural life, white represents good, auspicious, pure, credible, wisdom and holiness, as in the example of a “aksakkal” (white beard / wise old man). Black is one of the colors frequently mentioned in stories. It usually contains meanings such as bad, sinister, difficult, treacherous, but it is also rarely used as an element of positivity in the sense of acceptable and valuable. One of the most used colors in the stories is the color red. This color attracts attention with its positive aspects as a symbol of adolescence, power, happiness and fertility. In the book, it is possible to come across yellow, although not as much as black, white and red. The color yellow is actually a color that represents the center in Turkish culture and expresses sovereignty and wealth. The color blue, which is mentioned as “sky, magnificent” in the stories, is a color that represents the greatness for the Turks who believed in the Sky God religion in the pre-Islamic period. Green is not a preferred color when compared to other colors in stories. It is used to describe the vitality, life and beauty in nature. In addition to simple colors such as red, black, white, yellow, blue and green, mixed colors such as ala and gray are used in the stories. Both colors are usually a forename as an affirmative feature and make the name they come in front of with their distinctiveness.

Numbers are also used a lot in stories. There are mysterious numbers used in literary works, folk beliefs and daily life in many parts of the world. Among these numbers, “1, 3, 7, 9, 13, 40” are the most used numbers. Among the numbers in Dede Korkut Stories, “3”: is an inclusive synthesis, “7”: “column of wisdom”, “9”: “magnified holy 3” and “40”; evaluated in terms of preparation and completion. The number three draws attention because it is a number with a beginning, an end and a middle, which is frequently used not only in these stories, but also in the mythology and culture of many peoples. The number seven is believed to have a sacred value, because the sky is sevenfold, the earth was created in seven days, and heaven has seven gates. The number nine represents the dominance of Turkish khans (sultans). The nine drums and tugs are the epitome of this. The number forty is one of the most used number formulas. It represents maturity, completeness, in the sense of mystery and power. Example: “Dirse Khan has forty valiants”. “Dirse Khan’s wife has forty thin daughters. The stories also include examples of the numbers “24”, “33” and “72”. Example: “Twenty-four bannermen have arrived”. “Thirty-three akçe.” “If you have a God, I have seventy-two idol houses,” the unbeliever says. It has been concluded that the numbers in question have an effective connotation in a wide range from religion and mythology to folk beliefs, from proverbs to phrases, and that they contribute to the meaning world of the texts.

In this context, by giving text examples of the colors and numbers determined in the stories, it has been evaluated with examples that they are not only a certain period, like other cultural values in the stories, but also a reflection of the previous periods, as a carrier element of cultural memory with the process of existence, preservation and transmission. Within the holistic structure of the texts, it has been seen that colors and numbers are a kind of cultural code, with the meanings they ascribe as indicators of the deep-rooted past.

It has been pointed out that Dede Korkut Stories are also very rich in terms of colors and numbers, contain important information in essence, and that each one of them is a cultural memory element by carrying the traces of the previous period. In this sense, colors and numbers have an undeniable role as the carrier elements of cultural memory by incorporating the ancient values of previous periods. When these cultural values and codes are determined and their usage in the context, their symbolic and formal features are examined, it is concluded that they are important carrier elements of cultural memory from past to present, even with some changes and transformations in the Anatolian field.

MRTYU: HİNDUİZM'DE ÖLÜM

Sevinç AKSİN

Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Dinler Tarihi,
sevinc.aksin@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-5496-6164>

Canan SEYFELİ

Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi,
cseyfeli@yahoo.com, <https://orcid.org/0000-0002-3379-2812>

Article Types / Makale Türü:

Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 01/02/2022,

Accepted / Kabul Tarihi: 01/05/2022

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1066730>

Bu makale, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Dinler Tarihi Bilim Dalında Prof. Dr. Canan Seyfeli danışmanlığında devam etmekte olan "Hinduizm'de Yaratılış: Evren ve İnsan Algısı" künyeli tezden üretilmiştir.

MRTYU: HİNDUİZM'DE ÖLÜM

ÖZ

Makalenin konusu *mrtyu*, yani Hinduizm'de ölümdür. Ölüm (*mrtyu*) fikri yaratılış, tanrıça *Mrtyu*, ruhgöçü ve *mokşa*, cenaze ritüeli ve ölüm sonrası hayat fikirleriyle ilişkisi doğrultusunda ele alınmıştır. Böylece yaratılıştan ahiret fikrine ölüme yüklenen anlamlar üzerinden Hinduizm'deki bütünlüğü ortaya koyma hedeflenmiştir. İlk yaratılışta Mutlak Bir'den kaynaklı olarak varlık sonsuzdur ve ölümün köken miti ölümsüzlüğe son vermeyi anlatır. Ölüm, Upanişadlar felsefesiyle gelişen ruhgöçü fikriyle yakından ilişkilidir. Her şeyin başlangıcı Mutlak Bir'dir. Dolayısıyla nihai hedef (*mokşa*) tekrar ona ulaşmaktır. Ulaşamayan ruh ruhgöçüne tabi olur. Yeniden doğuş *karma* yasasıyla işler. *Karma* tanrısal alemde cennet ve cehennem ve ruhgöçüyle yeniden doğumun nasıl olacağını belirleyen ilkedir. Sürekli ruhgöçü, ruhun döngüsel olarak ilüzyon (*avidya*) içerisinde tutsak kalmasıdır. Her ruhgöçü yeni bir karmayla bu yanılgıdan kurtulma imkanıdır. Kurtuluşun gerçekleşmesi ise *mokşaya* ulaşma ve bu döngüden kurtulmadır. Hinduizm'de ruh ölümsüz, beden ise ölümlü ve maddi aleme aittir. Ölümsüz olan ruh Mutlak Bir'de sonsuzluğa ulaştığında *samsara* çarkından kurtulmuş olur. Hinduizm'de ölümün doğum (başlangıç, yaratılış) anlamı, ruhgöçü fikrinden dolayı diğer dinlere göre yaşamı daha derinden etkiler. Bu nedenle ölüm bir son değil yeni bir yaşamdır. Hindu cenaze ritüeli de buna göre biçimlenmiştir. Cesetin yakılması ruhun diğer dünyaya geçişini rahatlatmak için Agni'ye kurban sunusudur. Ateş, Brahman'ın alevidir. Kıyamet ise evrenin ölümüdür ve yeniden doğmasının sebebidir. Buna evrenin yeniden doğumu veya evrensel ruhgöçü denebilir. Bu yüzden Hinduizm'de ruhgöçü evrenin yeniden doğumu fikriyle de doğrudan ilişkilidir. Buna göre evrensel ölüm ve doğum, kıyametin kopması ve evrenin yeniden yaratılmasıdır. Evrenin ölümü ve doğumu *kalpa* ve *yuga* terimleriyle açık hale gelir. Ruhgöçü, evrenin kıyametine yeni *kalpa* anlamı yüklerken yenilenme anlamı da taşır. Şimdi Kali Yuga çağıdır. Bu çağın kıyametini Kalki gerçekleştirecektir. Vişnu her kalpanın başı ve sonunda evreni yeniler. Bu yenileme kıyamet ve yaratılışın başlangıç zamanına tekrar dönüş anlamına gelir. Ancak bu dönüş evrensel anlamda Mutlak Bir'e ulaşma anlamı taşımaz. Sadece evrenin başlangıcına dönülerek yenilenmesidir.

Anahtar Kelimeler: Mrtyu, Ölüm, Ruhgöçü, Mokşa, Cenaze Ritüeli, Ölüm Sonrası Hayat.

MRTYU: DEATH IN HINDUISM

ABSTRACT

The subject of the article is *mrtyu*, that is, death in Hinduism. The idea of death (*mrtyu*) is discussed in relation to the ideas of creation, the goddess *Mrtyu*, reincarnation and *moksha*, the funeral ritual, and the afterlife. Thus, it is aimed to reveal the integrity in Hinduism through the meanings attributed to death to the idea of the hereafter from creation. Originating from the Absolute One in the first creation, existence is infinite, and the origin myth of death tells about ending immortality. Death is closely related to the idea of reincarnation, which developed from the Upanishads philosophy. The beginning of everything is the Absolute One. So the ultimate goal (*moksha*) is to reach it again. The soul that cannot reach it is subject to reincarnation. Rebirth works by the law of *karma*. *Karma* is the principle that determines what heaven and hell and rebirth will be like in the divine realm. The soul, which cannot reach salvation, is cyclically trapped in the illusion (*avidya*). Every reincarnation is an opportunity to get rid of this illusion with a new karma. As for the realization of liberation, it is reaching *moksha* and getting out of this cycle. In Hinduism, the soul is immortal, while the body is mortal and belongs to the material realm. When the immortal soul reaches eternity in the Absolute One, it is freed from the wheel of *samsara*. The birth (beginning, creation) meaning of death in Hinduism affects life more deeply than other religions due to the idea of reincarnation. Therefore, death is not an end but a new life. The Hindu funeral ritual was also shaped accordingly. The cremation of the corpse is a sacrificial offering to Agni to ease the soul's passage to the other world. Fire is the flame of Brahman. When it comes to the apocalypse, it is the death of the universe and the reason for its rebirth. This might be called the rebirth of the universe or the universal reincarnation. Therefore, reincarnation in Hinduism is also directly related to the idea of the rebirth of the universe. According to this, universal death and birth is the breaking and re-creation of the apocalypse. The death and birth of the universe becomes clear in terms of *kalpa* and *yuga*. While reincarnation gives the meaning of new *kalpa* to the apocalypse of the universe, it also carries the meaning of renewal. Now is the age of Kali Yuga. Kalki will bring about the apocalypse of this age. Vishnu renews the universe at the beginning and end of every *Kalpa*. This renewal means a return to the origin, the origin of the apocalypse and creation. However, this return does not mean reaching the Absolute One in the universal sense. It is simply the renewal of the universe by returning to its beginning.

Keywords: Mrtyu, Death, Rebirth, Moksha, Funeral Ritual, Afterlife.

GİRİŞ

Makalenin konusu Hinduizm’de *mrtyu* olarak isimlendirilen ölümdür. Hinduizm’de ölüm (*mrtyu*) fikri yaratılış fikriyle, tanrıça *Mrtyu* ile, ruhgöçü ve *mokşa* fikirleriyle, cenaze ritüeliyle ve ölüm sonrası hayat fikriyle doğrudan ilişkisi bulunan bir konudur. Bu nedenle ölüm fikri bu yönleriyle ele alınmıştır. Çalışmanın bu doğrultudaki temel amacı ölümün mitolojiden cenaze ritüeline, başlangıç fikrinden son fikrine kadar bir bütünlük arz ettiğini ortaya koymaktır.

Hinduizm’de ölüm mutlak bir son olmayıp yaratılış ve yeniden doğum fikrini de barındırır. Veda, Brahmana, Upanişad, Mahabharata ve Darmaşatraya gibi ilk dönem Hindu kutsal metinlerinde ölüm kelimesi Sanskritçe “*mrtyu*” kavramı ile ifade edilmiştir. Hinduizm’de ölüm, nihai anlamda ruh için söz konusu değildir. Çünkü ruh Mutlak Bir’endir ve nihayetinde ona döneceği için ölümsüzdür. Dolayısıyla ölüm beden için söz konusudur ve ruhgöçünde beden sadece bir kaptır. Ruh fikrinde ölüm ruhgöçüyle anlam bulur. Yaşayan insan için ruhgöçü, ölüm ve yeniden doğumdur, dolayısıyla ölümün sadece bedensel olduğunu değil de ruhun ölümü şeklinde de algılar. Çünkü ruhun ölümsüzlüğü ya da yeni hayatlarına akışı-geçışı dünya gözüyle görülmez. Bu durum ölüme yüklenen anlamların ve ölümlle ilgili inanç ve uygulamaların genişlemesine ve çeşitlenmesine yol açar.

Mrtyu kelimesi Hindu mitolojisinde ölüm tanrısı/tanrıçasına da isim olmuştur. Vedalarda ölümlle ilgili tanrı ve tanrıçalar *Mrtyu*, Yama ve Mara’dır. Tanrıça *Mrtyu*, Hinduizm kutsal metinlerinde, mitolojide ateş tanrısı Agni, rüzgar (hava) tanrısı Vayu ve Güneş tanrısı Aditya ile de ilişkilidir. Yaratılışta rol oynayan bu üç tanrı ölümün (*Mrtyu*’nun) soluğu olarak da tanımlanmıştır.

Veda yaratılış mitlerinde, Mutlak Ruh’un yerinde Brahma yaratıcı tanrı olarak vardır ve evreni ve içindeki canlı-cansız tüm varlıkları yaratandır¹. Hinduizm kutsal metinlerinden Mahabharata destanında yaratıcı tanrı Brahma’nın ölüm tanrıçası *Mrtyu*’yu yaratması ölümün köken mitini ifade eder. Ölümün köken mitinde Brahma sürekli yaratılışa, yaratılanların ölümsüzlüğüne ve sürekli çoğalmasına bir son vermek için tanrıça *Mrtyu*’yu ve ölümü (*mrtyu*) var etmiştir. Hint mitolojisinde tanrıça adı ve felsefi olgu olarak *mrtyu*, Brahma’nın yaratma rolünün devamını sağlayan ilke ve yaratılışın veya yaratılmış varlıkların bir sebebi olarak yer alır. Bu nedenle ölüm her yaratılışta anlam ve ifadesini bulmuş, her varlıkta mevcut ve içiçe olmuştur. Bu durum, yani ölümün hem yaratılışta hem de sona birlikte mevcudiyeti ve sembolik ifadesi Hint mitolojisinin genelinde vardır. Buna göre *mrtyu*, ölümün iki yüzünü; son ve başlangıç, ölüm ve doğum, yaratılış ve ahiret anlamını birlikte kuşatmıştır.

Hinduizm’in ölüm kavramında çok açık olmayan, gizli bir anlamı vardır. Bu anlam doğum, başlangıç ve yaratılış manasındadır ve Upanişadlar felsefesiyle gelişen ruhgöçü fikriyle yakından ilişkilidir. Ruhgöçü bireyin ölümünde yeniden bedenlenme anlamına gelirken *kalpalar* çağı fikrinde ise evrenin kıyametine ve yenilenmesine, başka bir ifadeyle evrenin ruhgöçüne işaret etmektedir. Ruhgöçünde yeniden doğumun ilkesi *karmadır*. *Karma* cennet ve cehennemde kalışın ve dünyaya yeniden doğumun nasıl olacağını belirleyen ilkedir. Yeniden doğum döngüsü acıları sürekli uzatma anlamı taşır. Bu nedenle kurtuluş, yani *mokşa* gerekir. *Mokşa* nihai sonsuzluk ve özgürlüktür. Çünkü ölüm-doğum döngüsünden kurtuluş Mutlak Bir’e, herşeyin başlangıcı olan tek sonsuza ulaşmak anlamına gelir. Bu nedenle ruhgöçü ve bundan kurtulma anlamındaki *mokşa*’nın ölüm fikriyle ilişkisini açıklığa kavuşturmak çalışmanın hedeflerinden birisidir.

Hinduizm’in ölüm kavramında çok açık olmayan, gizli bir anlamı vardır. Bu anlam doğum (başlangıç, yaratılış) manasındadır ve Upanişadlar felsefesiyle gelişen ruhgöçü fikriyle yakından ilişkilidir. Ruhgöçü birey için ruhun ölüm sonrasında tekrar dünya bedeninde doğması anlamına gelirken *kalpalar* çağı fikrinde evrenin kıyametine ve yenilenmesine, başka bir ifadeyle evrensel ruhgöçüne işaret etmektedir. Ruhgöçünde yeniden doğumun ilkesi *karmadır*. *Karma* ruhun cennet ve cehennemde kalışının ve dünyaya yeniden doğumunun nasıl olacağını belirleyen ilkedir. Yeniden doğum döngüsü acıları sürekli uzatma anlamı taşır. Bu nedenle kurtuluş, yani *mokşa* gerekir. *Mokşa* nihai sonsuzluk ve özgürlüktür. Çünkü ölüm-doğum döngüsünden kurtuluş Mutlak Bir’e, herşeyin başlangıcı olan tek sonsuza ulaşmak anlamına gelir. Bu nedenle

¹ Ashok Kumar Das, *A Study of the Interface Between Vedic Thoughts and Modern Physics with Reference to Creation of the Universe* (Silchar: Assam University, Degree Of Doctor, 2007), 64.

ruhgöçü ve bundan kurtulma anlamındaki mokşanın ölüm fikriyle ilişkisini açıklığa kavuşturmak çalışmanın hedeflerinden birisi olmuştur.

Çalışmanın temel amacı, *mrtyu*nun kutsal metinlerde (mitolojide) yaratılış, dünya hayatı ve ölüm sonrası hayat fikirlerinde tuttuğu anlamlar ve bunların evren ve insan fikriyle ilişkisini ortaya koymak, bütünlüğünü açığa çıkarmaktır. Hinduizm'de ölümün özellikle ruhgöçü ve evrenin yeniden doğumu fikriyle doğrudan ilişkisi vardır; ölüm ve doğum neredeyse birbirinden ayrılmayan tek figür gibidir. Bu, insanda ruhgöçü fikriyle açığa çıkarken evrensel ruhgöçü de denebilecek evrenin yenilenmesi ise *kalpa* çağı fikriyle açık hale gelir. Bu nedenle çalışmada ölümün hem insanda hem yaratılmış evrende yenilenme anlamıyla yer aldığını ve bunun ruhgöçü ve *mokşa* fikriyle işlevini açığa çıkardığını ortaya koymak ikincil hedeflerdendir.

Ölümün Hint mitolojisinde ve kutsal metinlerde çeşitli anlamları vardır. Aynı zamanda ölümün farklı tanrıçalarla ilişkisi kurulmuştur. Ancak insan yaşamına yansımada ölüm ve yeniden doğum anlamıyla ruhgöçü fikrinde önemli rol oynar. Son ve kıyamet anlamıyla ise yaşamda ölüm ritüelini biçimlendirirken kıyamet ve ahiret fikrini de etkilemiştir. Bu nedenle, makalede bu hususlar dikkate alınarak konu sırasıyla, “Hint Kutsal Metinlerinde Ölümün Yaratılışla İlişkisi”, “Hint Mitolojisinde Ölüm: Mrtyu'nun Üç Soluğu (Agni, Vayu ve Aditya)”, “*Mrtyu*: Ölümün Ruhgöçü, Karma ve Mokşayla İlişkisi” ve “*Mrtyu*: Ölümün Cenaze Ritüeli ve Ölüm Sonrası Hayatla İlişkisi” başlıkları altında ele alınmıştır.

1. HİNT KUTSAL METİNLERİNDE ÖLÜMÜN YARATILIŞLA İLİŞKİSİ

Mrtyu, Sanskritçe bir kelimedir ve en genel anlamıyla ölüm manasındadır². Bu kelime, ölme anlamı ve Ölüm Tanrısına isim olması³ yanında ek olarak oluşturulan birçok Sanskritçe kelimeye ölüm anlamını mün-demiç bir şekilde farklı anlamlarda da kullanılmıştır⁴. Aslında sadece ölüm için kullanıldığını söylemek mümkündür. Ölüm anlamında kullanılan başka bir kelime *Marana*dır. Ancak öldürmek kökünden gelmektedir⁵. Dolayısıyla doğrudan ölümü ya da ölüm mefhumunu anlatan bir kelime değildir.

Hinduizm'in ölüm fikrini doğrudan ilgilendiren öğretilerin başında ruhgöçü gelir. Ancak ruhgöçü (*punar janma*)⁶ yanında *karma* (eylem), *mokşa* (kurtuluş) gibi ölümle ilişkisi belirgin olan diğer kavramların ilk dönem kutsal metinlerde bulunmadığı görülür. Bu kavramlar Upanişadlarda, özellikle de Naçiketasa⁷ ile Ölüm Tanrısı Yama arasında geçen ölüm, ruh, ruhun ölümsüzlüğü, ölüm sonrası hayata dair diyaloglar metni olan Katha Upanişad'da⁸ geliştiği bilinmektedir.⁹ Bununla birlikte ölümün kutsal metinlerden itibaren Hint düşüncesinde bir konsept içeren kavramsal biçimlenme yaşadığı anlaşılmaktadır. Bu biçimlenmenin Hinduizm'in bugünkü temel özellikleriyle bir din haline geldiği ve aynı zamanda kutsal metinlerin oluştuğu süreçte gelişmesi akla yatkındır. Bu durumda ölüme yüklenen “ölümde doğum” anlamının, yani ruhgöçü fikrinin aynı süreçte geliştiği söylenebilir. Ruh karmik birikimlere göre dünya aleminden tanrısal aleme (*Devayana*), atalar alemi (*Pitriyana*) ve dünya alemine tekrar dönüş şeklinde üç farklı güzergahta yol alır¹⁰. Ruhgöçü yaratılmış varlıklarda dünya aleminden tanrısal aleme oradan tekrar dünyaya gelme biçiminde gerçekleşir. Ruhun yeniden doğumuna benzer bir durum evrenin yenilenmesi fikrinde de yer alır. Bu, Hinduizm'de *kalpa*larla ifade edilen evrenin yeniden doğmasıdır ve buna evrensel ruhgöçü denebilir. Evrenin yeniden doğumu, önce ölümü gerektirir ve bu yaratılmış tanrısal alemin kuşattığı evrenin bir çağının ölmesi ve yeni bir çağının doğması şeklinde işler. Hinduizm, dini sisteminin merkezine birey ve evrenin ötesinde

2 “Mrtyu: English Translation of the Sanskrit Word”, *Sanskrit Dictionary.org* (Erişim 29 Ekim 2021).

3 Gian Giuseppe Filippi, *Mrtyu: Concept of Death in Indian Traditions*, çev. Antonio Rigopoulos (New Delhi: D.K. Printworld, 1996), 242.

4 “Mrtyu: Sanskrit Dictionary for Spoken Sanskrit”, *Learn Sanskrit.cc* (Erişim 29 Ekim 2021).

5 “Marana: Sanskrit Dictionary for Spoken Sanskrit”, *Learn Sanskrit.cc* (Erişim 29 Ekim 2021).

6 Klaus K. Klostermaier, *A Concise Encyclopedia of Hinduism* (Oxford: Oneworld Publications, 2003), 151.

7 Constance A. Jones - James D. Ryan, *Encyclopedia of Hinduism* (New York: Facts On File, 2007), 299.

8 *Upanishadlar*, çev. Korhan Kaya (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008), 245.

9 Veenat Arora, “Death Beliefs in Hinduism: An Analysis of Hindu Sacred Texts”, *Summerhill: IAS Review* XXVI/2 (2020), 12.

10 Ali İhsan Yitik, *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi* (İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1996), 90,91.

herşeyi kuşatan Mutlak fikrini yerleştirmiştir. Nihai kurtuluş (*mokşa*) fikri de Mutlak Ruh'a ulaşma anlamındadır. Dolayısıyla burada kaynağı Mutlak Ruh olan tüm ruhların tekrar Mutlak Ruh'a ulaşması fikri yer almaktadır. Ruhgöçünden nihai kurtuluş ise sonsuza doğmaktır, ölümü olmayan doğumdur. Bunun içinse önce ölmek gerekir ve buna sürekli ölümlerden kurtaran nihai ölüm denebilir. Nihai ölüme ise Mutlak Ruh'a ulaşmada temel döngüsel zincirden kurtuluş ve mutlak doğumun gerçekleşmesini sağlayan mutlak ölüm denebilir.

Hindu yaratılış fikrini barındıran temel metinlerden Rig Veda'da ölüm ölümsüzlükle birlikte stabil bir şekilde anılır. Başlangıçta, “*Ne ölüm vardı ne de ölümsüzlük. ... Sadece Tanrı (Mutlak Bir) kendi gücüyle rüzgârsız nefes aldı. Tanrı dışında hiçbir şey yoktu.*”¹¹. Bu ifadeler ölüm ve ölümsüzlüğü birbirinin karşıtı olarak vermiştir. Ezeldeki durumda bunlar yoktur, dolayısıyla yaratılışla varlık sahasına çıkmaları söz konusudur. Yaratılışta yaratılışın efendisi konumundaki Prajapati, Vedik kahinler tarafından Mutlak Bir'in kişileştirilmiş hali olarak kabul edilmiştir. Özellikleri arasında “ölümsüzlük ve ölüm bahşeden” de vardır¹². Ölüm ve ölümsüzlük yine karşıt şekilde ifade edilirken böylece varlık sahasına da çıkmışlardır. Bu ifadeler Prajapati'nin iradesiyle ölümün “*bir yaşam formunun gizli durumuna geri dönmesi*” anlamına geldiği şeklinde yorumlanmıştır¹³. Burada ölümün mahiyeti belirsiz olsa da bu kutsal metinlerdeki ölüm-ölümsüzlük birlikteliği (aralarındaki sebep-sonuç ilişkisi) Hint düşüncesinde ölüme doğum anlamının yüklenmesinde etkili bir kaynak niteliğindedir. Çünkü ölüm, ruhgöçünde yeniden doğumla ölümlü olmayı, ancak bunun tersine nihai ölümlü ölümsüzlüğe (*mokşa*) doğmayı ifade etmiştir. Dolayısıyla ilk metinlerde açık olmasa da ruhgöçü fikri ölüm fikrine paralel olarak zamanla gelişmiştir. Böylece kutsal metinleri biçimlendiren akıl ölüm fikrini ve ölümlü ilgili kavramları da geliştirmiştir.

Ölüm konusu Rig Veda'da ikinci bir şekilde geçerken ölümü uzakta tutmak, ölümü uzatmak gibi anlamlarda yer almıştır¹⁴. Atharvaveda'da ise ölüm hem *Mrtyu* hem de Yama ile ilişkili olarak geçmiştir. İkisi de ölüm tanrısıdır. Ancak ölümlü ilgili farklı işlevleri vardır. *Mrtyu* tüm yaratılmış varlıkların efendisidir ve canlıların dünyasına hükmeder. Yama ise ölmüşlerin, yani Ataların efendisidir ve onlara hükmeder. Nihayetinde her ikisi de varlıkların hayatıyla ilgilenirler¹⁵.

Hindu kutsal metinlerinin her biri, kendi döneminde önceki döneme eklenme ve öncekilerin bir yorumu olarak şekillenme özelliğine sahiptir. Bu nedenle ölüm fikri de metinlerin sürecine paralel olarak belirginleşmektedir. *Mrtyu*nun yaratılışla ilişkilendirildiği metinler Ayurveda yorumu olan Satapatha Brahmana, Upanişadlar ve Mahabharata'dır. Bunlardan Satapatha Brahmana'da yaratılış konusu önceki metinlere paraleldir, ancak başlangıçta ölüm ve ölümsüzlüğün yokluğu yerine sadece yokluk olduğunu ifade eder¹⁶. Upanişadlara gelince ölüm yaratılışla ilişkisi bakımından daha açık hale gelir. Brihadaranyaka Upanişad'da yaratılış öncesine işaret ederek şöyle geçer: “*Başlangıçta hiçbir şey yoktu. Her şey ölümlü, açlıkla örtülmüştü, çünkü açlık ölümdür.*”¹⁷ Buradaki açlık, ölüme gerçek anlamı dışında bir anlam yüklenmiştir. Advaita Vedanta¹⁸ okulunun modern dönem temsilcilerinden Swami Sivananda'nın¹⁹ öğrencisi olan Krishnananda²⁰,

11 *The Vedas: An English-only, indexed version of the 4 Veda Samhitas in one document* (Dharmic Scriptures Team, 2002), 1.10.129.

12 *The Vedas*, 1.10.121.

13 Arora, “Death Beliefs in Hinduism”, 11.

14 *The Vedas*, 1.8.18; 1.10.18.

15 Nagendra Kr. Singh, *Vedic Mythology* (New Delhi: S.B. Nangia A.P.H. Publishing Corporation, 1997), 89.

16 *The Satapatha-Brahmana According to the Text of the Madhyandina School: Kanda V-VII*, thk. F. Max Müller, çev. Julius Eggeling (Oxford: Clarendon Press, 1894), 6:1:1.

17 *Upanishadlar*, 4.

18 **Advaita Vedanta**: Hinduizm'de Vedaların otoritesini kabul eden altı felsefi ekol (Nyaya, Vaisesika, Samkhya, Yoga, Mimamsa, Vedanta) vardır. Bkz. Ali İhsan Yitik - Hammet Arslan, “Vedalar ve Kaynağı Üzerine”, *Milel ve Nihal* 8/1 (2011), 246; Advaita Vedanta ekolü Vedanta (Uttara Mīmāṃsā) grubunda yer alır ve dokuzuncu yüzyılda Şankara tarafından kurulmuştur ve on üç yüzyıl boyunca Hindistan'da en fazla takipçiye sahip olan büyük bir okuldur. Bkz. Fuat Aydın, “Hint Düşüncesinde Varlığın Birliği ya da Şankara'nın Advaita Vedantası'nın Varlık Anlayışı”, *Tarihten Günümüze Tartışmalı İnanç Meseleleri-II*, ed. Mehmet Bulgen - İsmail Taşpınar (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 231.

19 Klostermaier, *A Concise Encyclopedia of Hinduism*, 173.

20 Jones - Ryan, *Encyclopedia of Hinduism*, 244,245.

ölümü herşeyi yutan, yok eden açlık anlamında yorumlamıştır²¹. O, Hinduizm kutsal metinlerinden Brihadaranyaka Upanişad'da yaratılışla ilgili mitte geçen *mrtyu* kelimesini “ölüm ilkesi” şeklinde ifade etmiştir. Krishnananda ölüm anlamlı açlığı, bilinen somut açıklıktan ziyade metafizik bir ilke, kozmik bir unsur olarak görmüştür. Başlangıçta hiç birşeyin olmayışı herşeyin ölümle yani açlıkla kaplı oluşu herşeyi yutan tüketen bir ölüm ilkesi ile açıklanmıştır. Ölümüne açlık anlamı yüklemeyi devam ettirerek nesnelere kavrama dürtüsünden kaynaklı onu kapma ve yutma açlığı, hiçbirşeyin olmama olgusu ölümle sembolize edilmiştir. Ayrıca *mrtyu*, bölünmez olan Mutlak'ın yaratma dürtüsüyle kendini bölme özelliği²², çeşitlilik, çokluk biçiminde tezahür etme durumu ve şeylerin orijinal durumunu yok etme olarak tanımlanır²³.

Doğu dinleri ve özelde Hinduizm ile ilgili çalışmalar yapan Max Müller de Sanskritçe “*mrityu (mrtyu)*” kelimesini “ölüm” şeklinde açıklamıştır. Ancak Max Müller Brihadaranyaka Upanişad'da geçen *mrtyu* kelimesini hem yaratılan ilk varlık hem de yokluk ve açlık anlamlarında kullanmıştır²⁴. Bu da *mrtyu* kavramının yaratılış ve son anlamını barındırdığını gösterir niteliktedir.

Vedalara göre yaratılış öncesinde aslında Mutlak Bir'den başka bir şey yoktu ve bu yokluk yaratılışla varlığa çıkacak olanların yokluğu anlamında ölümle ve açlıkla ifade edilmiştir. Dolayısıyla buna göre ölümden yaratılış ve varlık çıkmıştır. Buradaki yokluk, ölüm ve açlık, varlığa çıkma sonradan olanlar, yani yaratılanlar için geçerlidir. Bunun gerçekleşmesi yaratılış öncesindeki “Mutlak Bir” vasıtasıyladır. O, yokluktan (*ölüm ve açıklıktan*) varlığı çıkarır, bunu düşünme ile yaratarak gerçekleştirir²⁵. Burada, ayrıca sonradan var olanların sonluluğu veya yaratılmışların ölümlülüğü vurgulanmış olur. Bu nedenle ölüm ve ölümsüzlük sonraki kutsal metinlerde veya mitolojide, Hindu yaşamında ve ahiret fikrinde rol oynarken bunlara mekân olarak iki alem biçilmiştir. Yani iki alemde ölüm ve ölümsüzlük söz konusudur. Bu alemler insan evreni ve tanrısal (yaratılmış) evren diye ifade edilebilir.

Mahabharata'ya geldiğinde ölümle ilgili inançlar açığa çıkmaya başlamaktadır. Öncelikli olarak Hindu yaşamını biçimlendirmede en etkili metinlerden olan Mahabharata destanı ölümün doğuş mitine yer verir. Buna göre *Mrtyu*'nun ölüm tanrıçası olarak doğuşu, aynı zamanda ölümün ve ölümlü olmanın da başlangıcı anlamına gelmektedir. Buradaki ölüm yaratılmışların ölümüdür ve Mutlak Bir yine bir tanrısal varlık olan yaratıcı Brahma olarak kişileştirilmiştir. Bunu Upanişad Brihadaranyaka metninden anlamak mümkündür. Mutlak Bir düşünce ve tapınımın primordiyal suyu, sonra suların gerçeğini (*satyam*), yani Brahma'yı yaratır. Brahma Prajapati'yi, o ise tanrıları yaratır²⁶. Tanrısal alemde diğer tanrısal varlıklar yaratıldıktan sonra “gerçek”, yani yaratılmışların gerçeği Brahma prototip bir davranış olarak tapınır. Yaratılışın şekillendiği Mahabharata'da ise Brahma'nın evreni ve içindeki canlıları yaratması ölümün başlangıç mitini barındırmaktadır. Buna göre yaratılan canlılar yaratıcı gibi göksel ve ölümsüzdür. Sürekli yaratılışla dünya ölümsüz varlıklarla dolar. Yeryüzü dolunca Tanrıça Bhumi bu durumdan acı ve rahatsızlık duyar ve bu durumdan rahatsız olan Brahma'ya haber verir. Brahma çözüm bulamaz, sonunda gökyüzü ve yeryüzü arasını ateşe vererek yeryüzünde yıkımı başlatır. Bunun üzerine yıkım tanrısı Şiva “*Sen tüm dünyanın Yaratıcısı ve velinimetisin. Neden onları yok etmeye çalışıyorsun, ya Rab?*” diyerek Brahma'yı uyarır. Daha önce dünyayı yaratma görevinden vaz geçen Şiva öfkeyi iyi bilir ve Brahma'dan kendisini toparlamasını ister. Brahma, çözüm için çabalarken kaşlarını çatmıştır ve kaşlarının arasından kırmızı, esmer ve dili dışarı sarkmış dişi bir tanrıça ortaya çıkar. Bu, Brahma'nın gazabından doğan *Mrtyu*'dur. Tanrıça *Mrtyu*'nun yaşamdaki rolünü anladığında gülümsemesi sona erer. Brahma, *Mrtyu*'dan yarattığı canlıları öldürmesini ister. Ancak *Mrtyu*, ızdırap içerisinde çaresizce ağlar. Bu kendisinden istenen günahın yasıdır. Ayrıca, sağlıklı insanların canını alma görevinden dolayı lanetlenmeden korkan *Mrtyu* yüzbinlerce yıl boyunca inzivaya çekilir. Brahma, kefaret anlamlı davranış üzerine *Mrtyu*'ya suçluluk ve günahın kurtulması için yaşam döngüsünde ölümün gerekliliğini açıklayarak onu görevine ikna eder. *Mrtyu*'nun gözyaşları ise insanları

21 Swami Krishnananda, *Brihadaranyaka Upanishad* (Sivananda Ashram, Rishikesh: The Divine Life Society, ts.), 45.

22 Krishnananda, *Brihadaranyaka Upanishad*, 44-47.

23 M. B. Kulkarni, *Brahmanic Mythology: A Study Based on Six Important Brahmanas* (Cass, Poona: The University of Poona, Ph. D. In Sanskrit, 1973), 681.

24 *The Sacred Books of East, The Upanishads*, çev. F. Max Müller (Oxford: At The Clarendon Press, 1884), 2/75,76.

25 *Upanishadlar*, 4.

26 *Upanishadlar*, 68.

yok eden hastalıklara dönüşür. Böylece yaratılmışların ölümsüzlüğü sona ermiş ve ölümlülük kazanmışlardır, ancak tanrısal özelliklerinin hepsini kaybetmemişlerdir. Ayrıca ölüm ve yaşam döngüsü bu kayıp için bir kefaret sayılmıştır. Brahma, varolan tüm canlılarda açgözlülük, kin, kıskançlık gazap gibi insanın vücudunu etkileyen duyguların olduğunu ifade eder. Canlıların kalplerinde yeniden doğmalarını sağlayacak arzu ve öfke olacağından ölüm bir yok oluş olmayacaktır. Brahma evrendeki canlıların yok edilmesiyle *Mrtyu*'nun kendi darmasını takip edeceğini söyler.²⁷ Böylelikle ölüm tanrıçası *Mrtyu*, yeniden yaratılış için ölüm görevini üstlenir.²⁸ Ölüm fikrinin kökenine dair mitoloji bir yandan başlangıç zamanında neler olup bittiği ile ilgili bilgi verirken öbür taraftan insanın neden ölümlü bir varlık olduğunu açıklar.²⁹

Hindu felsefesinde ölüm ile yaratılıştaki çeşitlilik arasında da bağ kurulmuştur. Buna göre evrenin yaratılışında ölümle (açlıkla) çeşitliliğin var olduğu düşüncesi vardır. Yaratılış öncesindeki yokluk ve sadece “Mutlak Bir”in var olması, ilk dönem kutsal metinlerde açıktır. Bu, evrensellik diye tanımlanmıştır ve yokluğun yok olmasıyla, yani ölümüyle yaratılışın meydana geldiği düşüncesi söz konusudur. Aslında bu düşünce, yaratılış öncesindeki “Mutlak Bir” ile ölüm (açlık) fikrini yorumlama ve birleştirerek birbirine uygun hale getirme çabasıdır. Burada ölüm yine yok oluş değildir ve evrenselliğin ölümü³⁰ evrensel bilincin (Mutlak'ın bilincinin) geçici olarak ortadan kalkması anlamındadır³¹. Ortadan kalkma, aktif ve pratik amaçlarda etkin olan bilincin kaybolması anlamındaki dünya ölümü ile paralel ve eşdeğer olduğu düşünülmüştür. Dolayısıyla bu bir yok olma değil metafiziksel anlamda bilincin kendini geri çekmesidir. Mutlak ise uzay, zaman, mekân gibi yaratılmış unsurlardan arınıktır, bu nedenle O'nda çokluk ve çeşitlilik tezahür etmez. Tezahürün gerçekleşmesi içinse *mrtyu*, yani ölüm ve ölüm prensibi gerekir. Bu yaratılış fikrinde ölüm, bedensel yok oluş anlamında değil tanrısal alemin doğuşu anlamındaki ölüm ilkesidir, metafiziksel-dir. Yaratılış, içinde maddi evrenin tohumunu barındıran evrensel tohumla (Hiranyagarbha) gerçekleşirken Mutlak bilinç ölüm ilkesiyle geçici olarak geri çekilir. Bu evrenselin yeni tezahürüdür³². Evrensel tohum (Hiranyagarbha) varoluşun potansiyel halidir ve evren, canlı ve cansız varlıklar ondan meydana gelmiştir.³³ Tohum yaratılış öncesi “Mutlak Bir”i ifade eder ve tüm yaratılmışların özüdür.

Evrensel tohum ve ondan tezahür eden evrensel çeşitlilik banyan ağacı ve tohumu ile sembolize edilmiştir. Banyan ağacı küçüktür, ama göklere yükselen devasa bir ağaçtır³⁴. Tohumuna bakıldığında, hatta kesildiğinde içinde bu ağacı gösteren bir şey bulunamaz. Kendisinde çeşitliliği barındıran Hiranyagarbha da aynı şekilde çeşitliliğin potansiyel tohumudur³⁵. Başka bir benzetme ayna benzetmesidir. Bu, aynı zamanda çokluk ve çeşitliliğin yanılısına olmasıyla da ilişkilidir. Kişi ve aynadaki yansıması yaratılışta asıl gerçeklik olan evrenin özne, canlıların ise nesne olmasına benzetilir. Kişinin aynadaki yansımasını kendisi zannetmesinde olduğu gibi dünya hayatında insanlar asıl gerçekliğin nesne (canlılar) kendilerinin ise özne olduğu yanılısına kapılır.³⁶ Dolayısıyla yanılıgı, asıl gerçekliği algılayamama, yıkım ve ölümdür. Ölüm ise sonsuz gerçekliğe değil yeniden dünyaya doğum döngüsü anlamına gelir. Yaratılışta ise Mutlak'ın konununun bu tersine çevrilmesi, tek tohumdan yaratılmış çokluğa geçiş *mrtyu*, yani ölümden doğuşa geçiştir. Mutlak'tan uzay, zaman, neden tezahür ederken bilinçten maddeye dönüşme olur. Benlik, aynada olduğu gibi kendini görür ve öteki olarak algılar. Bu yaratılıştır. Yaratılış, evrenin Benlik'in bir nesnesi haline gelmesi, öznenin nesne olmasıdır. Bu yanılıgı halinden kurtularak bilincin kendi Öz'üne dönüşü, yaratılışın ve yaşamın nihai amacını oluşturur³⁷. Yaşam ve ölüm, yani döngü kozmosun kendini gerçekleştirme amacına

27 *The Complete Mahabharata: Drona Parva*, thk. Ramesh Menon, çev. S. B. Pillay (New Delhi: Rupa, 2014), Canto 52.

28 Wendy Doniger, *Hindu Myths* (London: Penguin Books, 1975), 26.

29 Mircea Eliade, *Mitlerin Özellikleri* (İstanbul: Alfa Mitoloji, 2016), 24.

30 Heinrich Zimmer, *Hint Sanatı ve Uygarlığında Mitler ve Simgeler*, ed. Josebh Campbell, çev. Gül Çağalı Güven (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2004), 56.

31 Krishnananda, *Brihadaranyaka Upanishad*, 52.

32 Krishnananda, *Brihadaranyaka Upanishad*, 53.

33 Pradnya Konarde, *Evolution of Matsya : A Study* (Pune: Tilak Maharashtra Vidyapeeth, 2010), 34-36.

34 Swami Krishnananda, *The Essence of The Brihadaranyaka Upanishad* (Sivananda Ashram, Rishikesh: The Divine Life Society, 1977), 13.

35 Krishnananda, *Brihadaranyaka Upanishad*, 54.

36 Krishnananda, *Brihadaranyaka Upanishad*, 56,57; Krishnananda, *The Essence of The Brihadaranyaka Upanishad*, 28.

37 Hatice Çiçek Avcı, *Vedanta Sistemi Çerçevesinde Hinduizm'deki Mistik Unsurlar* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Doktora, 2019), 58.

ulaşmada araçtır. Yaşam ve ölüm kendi içlerinde son olmayıp bir devinim halinde evrensel Öz'e ulaşmaya doğru sürekli akan bir süreçten ibarettir.³⁸ Mutlak'ın bilincinin yansımalarının insanın kişiliğinin bir yapısı olduğu söylenebilir. Ancak Tanrı bilincinin yansıması olan akıl, insan beyninde bu bilincin olduğu anlamına gelmez. İnsan bilinci niteliksel olarak tanrı bilincine eşdeğer olmayıp eksik, bozulmuş halidir. Suya yansıyan güneş örneği bu duruma örnek verilebilir. Suya yansıyan güneş, güneş gibi görünse de ısı verme, yakma açısından gerçek güneş gibi değildir. Suya yansıyan güneş ısıtmaz³⁹.

Yaratılış ve ölüm fikrinde olduğu gibi Hint düşüncesinde ölüm ve yaşam birbirinin zıttı ya da iki farklı bakış açısı değil bir madalyonun iki yüzüdür. Bu nedenle dönüşen bir şeyin ilk hali *mṛtyu* (ölüm), yeni hali ise doğumdur. Bu olgu kutsal metinde ateşe atılan suyun buhara dönüşmesi örneği ile ifade edilir. Sıvı haldeki su ölümü, buhar halindeyken yeniden doğuşu temsil eder. Bu sembolizm, cenaze ritüelinin de merkezinde yer almıştır⁴⁰. Cenaze merasiminde cesedin yakılması ölümü, havaya dağılan küllerinin suyla buluşması ise ölümden yeniden doğuşu sembolize eder. Sular, Hint evren algısında evrenin rahmini sembolize eder ve rahme dönmek ise ölmektir.⁴¹ Aynı zamanda doğmaktır.

2. HİNT MİTOLOJİSİNDE ÖLÜM: MRTYU'NUN ÜÇ SOLUĞU (AGNİ, VAYU VE ADİTYA)

Tanrıça *Mṛtyu*, Hint mitolojisinde okyanus tanrısı Varuna, Soma⁴² ve yaratıcı tanrı Prajapati gibi tanrılarla ilişkilidir. Ancak doğrudan ölüm fikrinin farklı yönleriyle ilişkilendirilenleri ise ateş tanrısı Agni, rüzgâr tanrısı Vayu (Indra) ve güneş tanrısı Aditya'dır.⁴³ Bu üçlüden Agni ölümle savaştığından ölüme isim olarak da verilmiştir⁴⁴. Bu üçü mitolojide *Mṛtyu*'nun kendisini üç forma dönüştürdüğü üç soluğu olarak tanımlanmıştır⁴⁵. Buna göre yaratılış sürecinde *Mṛtyu*, beden ve düşünce sahibi olmayı arzular, ibadet eder ve bunun sonucu olarak sular oluşur. Suların köpüğü toprağa dönüşür. *Mṛtyu* kendisini bu dünyada ortaya koyar, çabalar. Ancak yorulup ısındığında *tejas* (ısı, kızgınlık, parıltı) ve *rasa* (öz) Agni'ye dönüşür. Ardından *Mṛtyu* kendisini üç yönlü nefesini oluşturan Agni, Vayu ve Aditya'ya dönüştürür.⁴⁶ Böylece tüm dünyayı işgal eden bir bedenle suya yerleşir⁴⁷. Satapatha Brahmamana'da bu oluşum şu şekilde ifade edilir: "...Kendini (ölüm) üçe katladı – (Agni üçte birdir), Aditya üçte bir ve Vâyü üçte bir: bu üç katlı nefestir. Doğu çeyreği başıydı, şu ve bu (ara çeyrekler) ön ayakları, batı çeyreği kuyruğu, şu ve bu (ara çeyrekler) uylukları, güney ve kuzey çeyrekleri yanları; gök sırtı, hava göbeği ve bu (yer) göğsü--: sular üzerine her yerde kurulmuştur ve gerçekten öyledir."⁴⁸

Yaratılış sürecinde tanrısal varlıkların kazandığı özellikler insan yaşamındaki işlevlerini de belirleyicidir. *Mṛtyu*'nun üç yönlü nefesi dünya yaşamında insan bedenini mesken edinir. Üçlü tanrılar insan bedeninde yaşar ve beden organlarında işlev görür. Ölüm gerçekleştiğinde üçlü tanrılar bedenden ayrılır. Aditya (Güneş) gözle ilişkilidir ve yaşam sürdüğü müddetçe Aditya'nın bir parçası olan varlık gözün işlevlerine yardım etmeye devam eder. Agni (Ateş) konuşma ve sözü (Vac), Vayu (rüzgâr-nefes) ise yaşam gücünü (Prana) gerçekleştirir. Mitolojide genel olarak tasavvur edilemeyen *Mṛtyu*, bazen Aditya'da, yani Güneş yörüngesinde bir adam şeklinde de tanımlanır⁴⁹. Bununla birlikte sağ gözdeki kişi sembolü de kullanılır. Göz ile ilişkilendirilen Aditya ile görme işlevini sağlayan Prana *Mṛtyu*'dur⁵⁰. Bu da yaşam bahşeden her

38 Swami Krishnananda, *The Secret of the Katha Upanishad* (Sivananda Ashram, Rishikesh: The Divine Life Society, 1977), 52,53.

39 Krishnananda, *Brihadaranyaka Upanishad*, 56,57.

40 Filippi, *Mṛtyu: Concept of Death*, 6.

41 Doniger, *Hindu Myths*, 1975, 11.

42 Singh, *Vedic Mythology*, 90.

43 W. J. Wilkins, *Hindu Mythology Vedic and Puranic* (Calcutta, London: Thacker, Spink & Company, 1900), 14.

44 Jan Gonda, *Prajapati and the Year* (Amsterdam, Oxford, New York: North-Holland Publishing Company, 1984), 43.

45 Kulkarni, *Brahmanic Mythology*, 682.

46 *The Sacred Books of East, The Upanishads*, 2/75-77.

47 Kulkarni, *Brahmanic Mythology*, 684.

48 *The Satapatha-Brahmana According to the Text of the Madhyandina School: Kanda VIII-X*, thk. F. Max Müller, çev. Julius Eggeling (Oxford: Clarendon Press, 1897), 10:6:5.

49 *The Satapatha-Brahmana: Kanda VIII-X*, 10:5:2.

50 Kulkarni, *Brahmanic Mythology*, 681.

soluğun ölüm ile tanımlandığını gösterir. Vedic mitolojide rüzgâr ya da hava tanrısı Vayu, duyuları hareket ettiren hayati gücü de temsil eder. Bedeni hareket ettiren, yiyecekleri sindiren, kanı dolaştıran hayati enerji Prana'dır. Prana yaşam veren soluktur (nefes). Prana aracılığıyla duyu organları işlev görür. Tüm pranaların toplamı Brahma'dır⁵¹. Duyuları hareket ettiren Prana, *Mrtyu*'nun üstesinden gelebileceği bir ilke olarak kabul edilir⁵². Bedenden pranaların ayrılması Vayu aracılığıyla gerçekleşir. Vayu ölüm anında cennete giden ve rüya halinde çalışan süptil bedeni kaba bedenden ayırır ve dünya yaşamındaki amellere göre ya yüksek âlemlere ya kötü âlemlere ya da her ikisinin karışımı olan insanlar âlemine götürür. Vayu kişiyi bu dünyadan öbür âlemlere götürürken kişiyi bir tekerleğin deliği gibi bir yer açarak Aditya'ya ulaşana kadar yükseklere götürür. Ölüm esnasında organların işlevine yardım eden varlıklar yardım etmeyi bırakır ve kendi benlikleri ve baş tanrıları olan Agni, Aditya ve Vayu ile birleşirler. Kişi başka bir beden aldığı anda ilgili organlar baş tanrılarıyla birlikte yeni bedenler edinirler.⁵³

Hindu cenaze ritüelinde Agni, Vayu ve Aditya ölüm sonrası yeni bir yaşama geçişte etkin rol oynarlar. Hindu inancında bu dünya yaşamına bağımlı bedenin ebedi ruhtan ayrışmasını kolaylaştırmak amacıyla ölüleri yakma ritüeli gerçekleştirilir⁵⁴. Bedenin maddi temel unsurları olan hava, su, ateş ve akaşadan ayrılması için ölü ateşe sunulur. Ateşe yani Agni'ye kutsal kurban olarak sunulan bedenden⁵⁵ çıkan ruh, ötelere doğru ilerlemeye başlar. Nasıl ki anne ve babadan yeni bir doğum gerçekleşiyorsa, Agni'de ölen kişinin bedeni yok olarak ateşten yeniden doğum gerçekleşir⁵⁶. Bu, yine ölümden doğum çıkması anlamındadır. Bu, Rigveda'nın şu ifadelerinde şöyle geçer: "*Agni, bu bedeni küle çevir; zarar verme, derisini ve parçalarını dağıtma, bu beden doğru şekilde yandığında ruhunu atalarına götür.*"⁵⁷. Bu ifadelerle göre Agni ölü bedeni tüketen ve ruhu tanrısal alemdeki önceki ölümlerin, yani ataların diyarına götüren ölüm tanrısıdır. Bu, aynı zamanda bedenin yakılmasının kutsal metinlerdeki önfigürüdür.

3. MRTYU: ÖLÜMÜN RUHGÖÇÜ, KARMA VE MOKŞAYLA İLİŞKİSİ

Hinduizm'de *mrtyu* bir geçiş ve dönüşüm durumudur.⁵⁸ Geçiş ve dönüşüm ruhgöçü veya *mokşada* anlam bulur. Geçişler bir zaman aralığını ifade eder. *Mrtyu* ile ilişkilendirilen zaman, "yıl" ifadesiyle somutlaştırılır. Bu sebeple Hinduizm'de zaman ve yıl *mrtyu* olarak tanımlanmıştır⁵⁹. *Mrtyu*'nun yıl olarak ifadesine kutsal külliyatın genelinde mitolojik ve sembolik ifadelerle rastlanır. Vedalarda yıl yaratılıştaki, yani yokluktan varlığa geçişte ölüm ile anlamlandırılmıştır. Brahmanalarda ölümün zaman ve yıl olarak tanımı şu ifadelerde açıktır: "*Zamandır; her şeyin sona erdiği belirli bir yıldır; her zaman belirli bir zaman aralığıdır; bir varlığın günlerini sonlandırmasını sağlar. "Yıl, gerçekten ölümdür; çünkü gece ve gündüz aracılığıyla ölümlü varlıkların yaşam sürelerine son veren ve sonra ölen O'dur (bir kişi olarak yıl); dolayısıyla yıl ölümdür.*"⁶⁰ Burada zamanın ölüm diye nitelendirilmesi, yaratılmışlar için geçerlidir. Buna göre yaratılmışlar sonludur ve dolayısıyla başlangıçları vardır, başlangıçlarıyla sonları arasında sınırlı bir zaman dilimi yıl diye ifade edilirken aynı zamanda ölüm, bu sınırlı zamanın kendisi ve bu zamanın sona ermesidir. Ancak ölüm de ölümlüdür, bu ise ölümün başlangıç miti ve yaratılışıyla ilişkisinde Mutlak Bir karşısında bu özelliğe sahiptir. Dolayısıyla Brahmanalarda ölüm, hem zamanın yasanını yöneten hem de zamanın görevlendirdiği herşeyin efendisidir⁶¹. Son bulma yıl, yıl ise ölümdür. Yıl da sonludur, bunun için ölümden sonra ölüm de ölümlüdür. Ölümün veya yılın başka bir yönü sona erdikten sonra yeniden varlığa çıkma veya yeni yıl

51 Sri Swami Sivananda, *What Becomes After Death?* (Tehri Garhwal, India: The Divine Life Society, 1999), 7.

52 Krishnananda, *Brihadaranyaka Upanishad*, 92.

53 Sivananda, *What Becomes After Death?*, 18.

54 Cemil Kutlutürk, "Hinduizm'de Cenaze Törenleri (Antyeşti Samskara)", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi (Journal of Oriental Scientific Research)* 8/1 (2016), 181.

55 Filippi, *Mrtyu: Concept of Death*, 140.

56 Doniger, *Hindu Myths*, 1975, 21.

57 *The Vedas*, 1.10.16.

58 Fabrizio M. Ferrari - Yudit Kornberg Greenberg, "Death in Hinduisim", *Encyclopedia of Love in World Religions* (Santa Barbara, California: ABC-CLIO, 2008), 1/147.

59 Gonda, *Prajapati and the Year*, 13.

60 *The Satapatha-Brahmana: Kanda VIII-X*, 10:4:3.

61 Zimmer, *Hint Sanatı ve Uygarlığında Mitler ve Simgeler*, 14.

doğurma anlamına gelmesidir. Burada ölüm, yani yıl varolma ile yok olmada etkili neden olarak iş görür.⁶² Dolayısıyla doğumdan ölüm ve ölümden doğum çıkması söz konusudur. Upanişad metinlerinde de yıl ile ölümün bu anlam ve ilişkisini ortaya koyan mantralar vardır: “Yıl bazı şeylerin yok olmasına neden olur ve bazılarının var olmasını sağlar.” ve “Yıldan bütün canlılar doğar. Yıldan çıkan canlılar büyürler ve yıl içinde kaybolurlar.”⁶³. Hindu teolojide mutlak tanrı Brahman’ın ölümü yaratma anlatısında yıl diye ifade edilen zamanın yaratılışı da zikredilmektedir. Bu şöyledir: “O ‘ikinci bir ben edinmek’ istedi. O (açlık ve ölüm) akıl aracılığıyla sözle (vaç) birleşti. Sonra tohum yıl oldu. Bundan önce yıl yoktu. O (Vaç) yıl boyunca giden zamanı doğurdu. Sonra onu uzun zamanlar olarak çıkardı. O çıkınca Ölüm ağzını açtı. ‘Bhan!’ diye bağırdı. Bu söz oldu.”⁶⁴ Burada ölümün başlangıcı Brahman’a atfedilir. Bunun anlamı ölümden sonraki doğuşta yönelişin yine Brahman’a olduğunu gösterir.

Ölümün sınırlı bir zaman dilimi olarak ifadesi Hinduizm’in doğum, yaşam, ölüm, ruhgöçü, *karma* ve *mokşa* öğretileriyle doğrudan ilişkisi vardır. Katha Upanishad, Yajurveda’ya ait *yajna* (kurban) sunumuyla ilgili bir anlatıyı geliştirmiştir. Bu, Naçiketa isminde bir çocuğun ölüm tanrısı Yama ile karşılaşma hikayesidir. Hikayenin sonunda Yama, Naçiketa’ya yaşam ve ölümün sırrını açıklarken fiziksel bedeninin altında hiç ölme-yen bir benlik (*atman*) olduğunu, beden öldüğünde *atmanın* ölmediğini söyler. Ölümün sırrı ise bu derinlerde yatan asıl benliğin varlığını idrak etmektir. Bu, sadece kurban sunumuyla değil, aynı zamanda meditasyon yoluyla bu derinlerde yaşamayı öğrenmeyle mümkündür. Yama, aynı yerde bunu savaş arabası benzetmesiyle de açıklar⁶⁵. Burada ruhgöçü ve *mokşa* fikrinin daha açık hale gelerek geliştiği görülmektedir. Asıl benliği idrak etmeden ölenlerin eylemlerine (*karma*) bağlı olarak ya yeniden doğması (*punar janam*=reenkarnasyon) ya da daha düşük bir evrimsel duruma geri dönmesi söz konusudur. İdrak ederek ölenler ise doğum ve ölüm döngüsünden (*samsara*) kurtularak (*mokşa*) sonsuza dek ebedi huzurda kalırlar⁶⁶.

Hinduizm’de beden ölümlü, ruh ise ölümsüzdür. Bu nedenle her şey ruh içindir ve beş elementten oluşan fiziksel beden yakılıp yok edilirken ruha hizmet etsin diye yapılır. Ölümle tanrısal aleme doğan ruhun tekrar bedenlenerek doğumu ruhgöçü anlamına gelir. Ruhgöçünün temel nedeni ruhun geldiği yere, sonsuzluğa dönmesi hedefiyle kurtuluş için yeni deneyimler kazanması, bir daha denemesidir. Dolayısıyla ruhgöçü, ruhun özgürleşene ve mutlak gerçeklikle birleşene kadar insan, hayvan veya bazen bitki formunda yeniden doğmasıdır⁶⁷. Manu’ya göre akıldan, konuşmadan ve bedenden kaynaklanan eylem iyi ya da kötü sonuçlar doğurur. Bu eylemler insanın şartlarının en yüksek, orta ve en düşük olmasına neden olur. Bir insan, iyi veya kötü zihinsel eylemlerin sonucunu zihninde, sözlü bir eylemin sonucunu konuşmasında, bedensel bir eylemin sonucunu ise vücudunda yaşar. Bedenle yapılan günahkar eylemin sonucu cansız beden, sözle işlenenlerinki bir kuş veya bir canavar bedeni⁶⁸, zihinsel bir eyleminki ise düşük bir kاستtır⁶⁹.

Ruhun bedene girmesiyle yaşam, bedenden göçmesiyle de ölüm gerçekleşir. Ölüm ile bireysellik sona erer. Ancak ruh ebedi evrensel ruhla (Brahman) birleşene kadar ruhgöçüne tabi olmak zorundadır. Ruhgöçü doğumu, ölümü, tanrısal alemde duruşu, yeniden doğum döngüsünde her aşamada ve her döngüde sonluluğu, yani zaman, mekân ve nedensellik sınırlılığı, bu nedenle acı ve ızdırabı ifade eder. Bunların ötesinde olan Evrensel Brahman’da bir olma esastır ve ruhgöçü sonsuzluğa ulaşma aracıdır. Geçitler arasında yolculuk anlamındadır ve bununla iyi bir *karma* imkanı sunar. Bununla birlikte varolan tek gerçeklik evrensel ruh Brahman’dır. Gerçekte dünya hayatına ne kimse gelir ne de gider. İnsanın eskiyen bir giysiyi çıkarıp yeni giysiler giymesi gibi ruh da eskimiş bedeni atarak yeni beden giyinir. Hint felsefesinde ölüm ve yaşam, uyku ve uyanmaya benzetilmiştir. Bedenin dağılması yani ölüm uyku, doğum ise uyanmaktır. Bu sebeple ölüm daha iyi deneyim kazanmak için hayat kapısını açan altın anahtarlı melek olarak görülmüştür.⁷⁰

62 Gonda, *Prajapati and the Year*, 13.

63 *Upanishadlar*, 333,334.

64 *Upanishadlar*, 4.

65 Kenneth Paul Kramer, *The Sacred Art of Dying: How World Religions Understand Death* (Mahwah, New Jersey: Paulist Press, 1988), 30.

66 Arora, “Death Beliefs in Hinduism”, 12.

67 Jones - Ryan, *Encyclopedia of Hinduism*, 364.

68 Yitik, *Karma İnançının Tenasüh İnançıyla İlişkisi*, 107.

69 “Manu Smriti Sanskrit Text With English Translation” (Erişim 07 Kasım 2021),12.3, 8-9.

70 Sivananda, *What Becomes After Death?*, 4, 5.

Ruhgöçü kötü *karma* ile dolan ruhun arınarak kurtuluşu için bir fırsattır. Ruh bir bedende arınma imkanı bulunduğu en azından yeni bir bedende akıl sahibi bir varlık olarak doğarak iyi-kötü seçme özgürlüğüne ulaşabilir. Ruh, bu iyi *karma* fırsatıyla başarılı olursa ebedi Brahman bilgisine erişebilir ve sonsuz mutluluk, özgürlük hali *mokşaya* ulaşmış olur⁷¹. *Mokşa*, Mutlak Brahman bilgisine ulaşmadır, bu olduğunda ruh göçü son bulur.⁷²

Hint düşüncesinde ruh döngüsünü ilişkilendiren *samsara* ve *karma* terimleri birbirleriyle doğrudan ilişkilidir. *Samsara* tüm varlıkların tabi olduğu doğum ve ölüm döngüsüdür⁷³. Sanskritçe *samsara* terimi “dolaşmak”, “birlikte akmak”, “geçmek”, “gezinmek” anlamına gelir. *Samsara*, ölüm ve yeniden doğuş durumlarından geçme haline verilen addır⁷⁴. Sanskritçe *karma* terimiye “yapmak”, “ortaya koymak”, “etmek” anlamına gelen “*kri*” kökünden türemiş bir kelime olup bedensel ve zihinsel her türlü eylem, hareket anlamına gelmektedir⁷⁵. *Karma* iradi fiiller, davranışlar sonucunda meydana gelen manevi, mistik güç; iradi fiiller sonucu adaleti düzenleyen prensip olarak da tanımlanır⁷⁶. Bu bağlamda *karma* geçmiş hayatın şimdi ki hayatı, şimdiki hayatın da geleceği belirlemesini sağlayan bir bağ şeklinde düşünülebilir⁷⁷.

Nihai hedef bütün bağlardan özgürleşerek mutlak tanrı Brahman’da bir olmaktır. Bu, *samsara* çarkından kurtulmak anlamına gelir. *Samsara* doktrini bireydeki evrensel ruh Atman’ın ölümden bedeni terk ederek kişinin eylemlerine bağlı olarak farklı bedenlerde dolaşmak zorunda kalmasıdır. *Samsara* birçok bedende yaşamlar boyunca devam edebilir. Bu, *samsara* çarkında kalmak anlamını taşır. *Samsara* çarkından kurtulmak, *mokşaya* ulaşma anlamına gelir⁷⁸. Sanskritçe “kurtulmak”, “özgür olmak” anlamına gelen “*muc*” kökünden türemiş olan “*mokşa*” kelimesi, acı ve ızdırap veren *samsara* çarkından kurtulmaya karşılık gelir. *Mokşa* ifadesinin ilk dönem Upanişad metinlerinde yer almasına karşın Vedalar ve Brahmalarda yer alması, *samsara* ve *karma* fikriyle birlikte ortaya çıktığı görüşünün ileri sürülmesine yol açmıştır⁷⁹.

Samsara doktrininin tarihsel gelişimi çok açık değildir. Ancak Upanişad dönemiyle ortaya çıktığı söylenebilir. Yeniden doğuş teorisi Vedalarda görünmese de yeniden ölüm fikri mevcuttur. Bu da ölüm fikrinin yeniden doğum fikrini şekillendirdiği anlamına gelir⁸⁰. *Samsara* çarkında varlıkların ruhgöçünün hangi formda, bedende olacağını *karma* yasası belirler. Ruhgöçüyle yeni doğulan yaşamı belirleyen önceki yaşamda biriktirilen eylemlerdir. Dolayısıyla *samsara* döngüsünün belirleyici meyvesi *karma* yasasıdır.

Samsara döngüsünden kurtuluş, bedenden ve bedenlenmeden kurtuluş, dolayısıyla Mutlak Ruh’ta bir olma ve daha önemlisi ruhun asıl kaynağına, yani Ebedi Ruh’a geri dönmesi anlamındadır. Hindu inancına göre beden, kişinin eylemlerinin, yani *karmalarının* bir sonucudur. Hindu inancında her şeyin ötesinde biçimsiz, niteliksiz, sonsuz ve değişmez olan Ebedi Ruh’u idrak eden kişi ölümden kurtulur⁸¹. Hindu yaşamında kişi eylemlerinin sonucuna göre yaşamlar arası ruh göçünü yaşar. *Karma* yasası ise yeniden doğumların sayısını belirler⁸².

Ölüm ve yeniden doğum, ruhun ana yaşam soluşunu (*mukha prana*); duyu organları ve aklını, *avidyayı*, *karmayı* ve önceki varlığının bıraktığı izlenimlerini yanına alarak eski bedeni terk etmesi ve yeni bir beden kazanmasıdır. Ruh, eylemlerinin sonuçlarının karşılığını aldıktan sonra yeniden bedenlenerek dünyaya döner. İnsanoğlu dünya mekânında hem iyi hem de kötü eylemde bulunabilir. *Karma* yasasına göre bir

71 Sivananda, *What Becomes After Death?*, 40.

72 “Liberation”, *Brill’s Encyclopedia of Hinduism*, ed. Knut Axel Jacobsen (Leiden: Brill Academic Publishers, 2010), 789.

73 Ali İhsan Yitik, *Doğu Dinleri* (İstanbul: İsam Yayıncılık, 2014), 29; Jones - Ryan, *Encyclopedia of Hinduism*, 379.

74 Gananath Obeyesekere, “The Rebirth Eschatology and Its Transformations: A Contribution to the Sociology of Early Buddhism”, *Karma and Rebirth in the Classical Indian Traditions*, ed. Wendy Oflaherty Doniger (Berkeley, Los Angeles, London.: University of California Press, 1980), 58.

75 Yitik, *Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi*, 41; Anil K. Rajvanshi, *Nature of Human Thought* (India: Nari, 2010), 3.

76 Fuat Aydın, “Karma ve Samsara Döngüsünde İnsan”, *Doğu Batı Düşünce Dergisi* 48 (2009), 162.

77 Yitik, *Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi*, 53.

78 “Liberation”, 788.

79 Hammet Arslan, *Hint Dinlerinde Bir Arınma Ve Aydınlanma Yolu Olarak Yoga* (İzmir: Dokuz Eylül, Doktora, 2013), 40,41.

80 Obeyesekere, “The Rebirth Eschatology and Its Transformations”, 3.

81 Sivananda, *What Becomes After Death?*, 3, 4.

82 Jones - Ryan, *Encyclopedia of Hinduism*, 364.

doğumda her iki tür *karmanın* çalışması mümkün değildir. Ruhun iyi *karması* cennette karşılığını almasına karşın kötü *karması* onu farklı formlarda ya da hastalığa muzdarip bir yaşamla tekrar dünyaya düşürebilir⁸³.

4. MRTYU: ÖLÜMÜN CENAZE RİTÜELİ VE ÖLÜM SONRASI HAYATLA İLİŞKİSİ

Hint kutsal metinlerinde, mitolojide ölüm mefhumu şekillenirken bir taraftan da insan yaşamını ve cenaze ritüelini biçimlendirmiştir. Aynı zamanda ölüm sonrası hayat fikri de yaratılış fikrine paralel gelişmiş, hem de kutsal metinlerde ölüme yüklenen anlama göre biçimlenmiştir. Aslında bu ruhgöçü ve *mokşa* fikrinde özetlenebilir. Ölümün yaşamla ilgili son fiili yönü ölüm olayı ve cenaze ritüelidir. Bunlar insanın ölümüyle ilgili konulardır, yani bireysel ölüm ve onun etrafında şekillenen hususlardır. Yaratılış nasıl evren ve insan üzerine kuruluysa son da bu ikisi üzerine kuruludur. Bu nedenle evrenin ölümü kıyamet olarak da ifade edilebilir. Kıyamet sonrası yaşam ise ölüm sonrası hayat, yani ahiret fikridir. Dolayısıyla ölümün ruhgöçü fikrine bağlı iki boyutu vardır, ilki insanın ölümüdür, ikincisi insanın da içinde bulunduğu evrenin ölümüdür. İlki bireyin ölümü ve cenaze ritüeli, ikincisi ise kıyamet ve ölüm sonrası hayat fikri üzerinden işlenmiştir. Buna göre konu “Mrtyu: Ölüm ve Cenaze Ritüeli” ve “Mrtyu: Ölümün Ölüm Sonrası Hayatla İlişkisi” alt başlıklarıyla ele alınmıştır.

4.1. MRTYU: ÖLÜM VE CENAZE RİTÜELİ

Hinduizm’de ölümün, ölüm sonrası hayatta yürünen bilinmeyen ve gözle görülmeyen iki yolu vardır. İlki yeniden bedenlenmeye, ikincisiyse *mokşaya* çıkan yoldur. İkisi de Hindu yaşamını biçimlendirirken kişiyi iyi *karmaya* yönlendirir. İyi *karma* ise hayatı dine uygun yaşama anlamı taşır. Yaşam ölüme yüklenen anlamıyla yaşanırken ölüme hazırlık mahiyetindedir. Bu, iyi bir ölümle ölmek fikrini doğurur. Cenaze ritüeli de buna göre şekillenir. Hinduizm’de ölüm ya kurtuluş ya da yeniden doğuş olduğu için, özellikle ikincisi cenaze ritüelini biçimlendirir. Çünkü buna göre ölüm bir son değil, bir sonraki yaşama hazırlıktır. Bu nedenle ölüm üzücü bir durum olmanın yanısıra *mokşaya* erişmek ya da bu olmazsa iyi bir doğumla yeniden doğmak için bir kutlamadır. Böylece burada ölümün yaratılış ve doğuş anlamı açığa çıkar.

Hinduizm’de beden ve ruh fikri ölüm, ölüm sonrası hayat, ahiret, ruhgöçü ve *mokşa* fikriyle doğrudan ilişkilidir. Hinduizm’de beden ve evrenin maddi yönü olumsuz kabul edilmemiştir, çünkü her şey mutlak iyi olan Mutlak Bir’den çıkmıştır. Ancak ruh da Mutlak Bir’dir ve ruhun asıl vatanı ve kurtularak ulaşması gereken yer de Mutlak Bir’dir, ona ulaşmaktır. Bu nedenle Hinduizm’de kurtuluş ruh içindir. Beden ise geçici duraklardır. Bedenin ruhu kuşatma ve hapsedme özelliği vardır. Bu nedenle Hindular ruhun duraklarda kalmasını engellemek ve başka bedenlere geçişini hızlandırmak amacıyla ölümlerin yakılması geleneğini geliştirmişlerdir⁸⁴.

Hindu inancına göre cenaze ritüelinde, ateşin alevleri yaratıcı tanrı Brahma’yı temsil eder ve ateş yeni doğum için ruhu temizler. Hindular ölümü bir sürecin sonu olarak görmediğinden cenaze ritüellerinde odaklanılan ve amaçlanılan şey yaşamın ötesinin güçlendirilmesidir⁸⁵. Cenazede bedenın yakılması bir yok oluşturdur. Ancak bu bedensel yok oluşturdur ve birey için geçerlidir. Bu anlam evrensel yeniden doğum, yani *kalpa* çağları söz konusu olduğunda evrensel bedenın yok oluşu anlamına gelir. Evrenın yeniden bedenlenmesi, Bhagavat Gita’da Şri Bhagavan (Krişna)’ın sözünde açıkça görülür. Şri Bhagavan, evrende *dharma* azalıp *adharmaya* yükseldiğinde (her *yugada*) iyiler korunarak ve kötüler yok edilerek *dharmanın* yeniden kurulması için yeniden bedenlendiğini söyler⁸⁶.

Hindu geleneği cenazeyle ilgili inanç ve uygulamaların ayrıntılarında farklılıklar barındırır da temelde aynıdır. Hindu inancına göre ölmekte olan kişi için Brahmin (din adamı) kişinin ailesiyle birlikte kutsal

83 Sivananda, *What Becomes After Death?*, 20.

84 *Hinduism: Grade 12 World of Religions: A Canadian Perspective* (Manitoba, Canada: Manitoba Education, 2019), 74.

85 “Funeral Rites Across Different Cultures”, Юго-Западный государственный университет, 37.

86 *Bhagavad-Gītā: As It Is Complete Edition* (New York: Collier Books, 1972)4.7-8; Ayr. bkz. *Bhagavadgita: Hinduların Kutsal Kitabı*, çev. Korhan Kaya (Ankara: Dost Kitabevi, 2001)4.7-8.

metinleri okur. Ölmekte olanın ruhunun bir sonraki hayata rahat geçişinin sağlanması için kişi yataktan yere bırakılır. Ölmekte olana kutsal Ganj Nehri'nin suyu verilir ya da üzerine su serpilir⁸⁷. Temiz bir yere yatırılan cenazenin başı güneye doğru gelecek şekilde olmalıdır. Bu esnada ölen kişinin yakınında yakılan ateşe tereyağı, süt gibi çeşitli sunular takdim edilirken cenazenin sağ eline dokunulur ve çeşitli ilahiler okunur. Ölen kişinin başında icra edilen bu uygulama erken dönemde kurban merkezli din anlayışının cenaze geleneği olan “*homa*” ritüelinin devamı şeklindedir. Ancak zaman içerisinde bu uygulama önemini kısmen kaybetmiştir. Bu yüzden nadiren uygulanmaktadır⁸⁸. Günümüzde ise bireyin bileğine ip bağlanır, diline kutsal fesleğen yaprağı konur. Kutsal fesleğen yaprağı tıbbi özelliklerinin yanı sıra evrenin koruyucusu ve yaşatıcısı tanrı Vişnu'nun sembolüdür. Ölümünden kısa bir süre sonra aile ölenin etrafında dualar eder. Ancak dua edenler kirli sayıldığından ölene dokunamazlar. Bu sebeple kutsal iplikler ve dini nesnelere ölenin üzerinden çıkartılmaz⁸⁹. Sonlu beden kirli olması fikri, ruhun ondan kurtulması fikrini de doğurmuştur. Dolayısıyla asıl, kutsal ve ölümsüz olan ruhtur. Çünkü Atman, Brahman'dan gelir ve nihai kurtuluşa da geldiği yere geri döner.

Kutsal metinlere dayalı Hindu geleneğinde ölenin en büyük oğlu veya küçük oğlu cenaze ve yasta önemli bir yerde durur. Çünkü Hindu kutsal metinleri ortanca oğlun son ayinleri gerçekleştirmesini yasaklar. Ölenin oğlu yoksa bu görev aileden başka bir erkek tarafından icra edilmesi gerekir⁹⁰. Cenaze ritüelinde vefat eden kişi öncelikle yıkanır, daha sonra ona beyaz ve yeni geleneksel Hint kıyafetleri giydirilir. Ölen kişiye giydirilen yeni elbiseler ölümden sonraki hayata geçişi sembolize eder.⁹¹ Ölen kişi kadın ise pembe veya kırmızı sarı giydirilir⁹². Ölen kişiye giydirilen giysiler genellikle kadının babası ya da erkek kardeşi tarafından temin edilir. Daha sonra çiçekler konulmuş tabuta yerleştirilir. Hindu inancına göre ölen kişi 24 saat süre zarfında yakılmalıdır. Geleneksel olarak bir yaşın altındaki çocuklara yakılma yerine gömme ritüeli uygulanır. Ölü yakma ateşi ile Agni'nin sunak ateşi tekrar yakılmış olur⁹³. Sunak yılın gecelerine denk gelen 360 tuğla ile ve günlerine karşılık gelen 360 *yajusmati* tuğlasıyla inşa edilir. Ateş sunağının inşası hem zamanın hem de dünyanın yeniden yapılanmasıdır⁹⁴. Bu ölümün yıl ve zaman anlamıyla da ilgilidir. Sınırlı-ölümlü bir sürenin dolması ve yenisinin başlaması anlamındadır.

Hindistan'da ölü yakma genel olarak birçok kentte ve Ganj Nehri yakınlarında bulunan elektrikli krematoryumlarda yapılır. Bunun dışında köylerde ise ceset, bambulardan yapılmış bir sedyeye konularak ölenin erkek akrabalarının omuzları üzerinde yakma ritüeli alanına götürülür. Ölü yakma alanlarında cesedin başı kuzeye, yani Himalayalardaki Kailasha Dağı yönüne bakacak şekilde odun yığınının üzerine yerleştirilir. Odunların ateşte yanmasını kolaylaştırmak için öncelikle “*ghee*” veya arıtılmış tereyağı dökülür⁹⁵. Ardından ölenin oğlu, erkek kardeşi ya da erkek kardeşinin oğlu tarafından dualar, yani mantralar okunur. Bu mantralar ruhun beş *pranasının* ve yaşam solğunun bedenden ayrılması için okunan ilahilerdir. Çağrılan ruh havayla karışabilir. Beden kendini oluşturan toprak, su, ateş, hava ve eter bileşenleriyle çözülmeye bırakılır. Bu sebeple odunlar ateşe verilir ve beden ateşe sunulur. Ateşe sunmayla ruhun ötelere ilerlemesi sağlanır⁹⁶. Odunların hızlı yanması için pahalı bir ağaç olan sandal ağacı en uygundur. Cesedin ateşe verilmesi esnasında yas tutan kişiler ateşe meyve, çiçek, kokulu baharatlar ve tütsü atarlar. Cenaze ritüelinin ateşi söndükten sonra ateşi yakan erkek birey *kapol kriya* ritüelini gerçekleştirir. Bu ritüelde kafatası uzun bir sırıyla kırılarak ruhun çıkması sağlanır⁹⁷. Cenaze ritüelinin dördüncü ya da üçüncü gününde yas tutan kişi

87 Shirley Firth, “End-of-life: A Hindu view”, *Lancet* 366/ (01 Ağustos 2005), 683.

88 Kutlutürk, “Hinduizm’de Cenaze Törenleri”, 182.

89 “Funeral Rites”, 37.

90 *Hindu Funeral Rites and Rituals* (London: Shree Kutch Satsang Swaminarayan Temple (Mandir), 2006), 23.

91 Kutlutürk, “Hinduizm’de Cenaze Törenleri”, 182.

92 “Funeral Rites”, 37.

93 Aditi G. Samarth, *The Survival of Hindu Cremation Myths and Rituals in 21st Century Practice: Three Contemporary Case Study* (The University of Texas, 2018), 63.

94 Mircea Eliade, *Kutsal ve Kutsal-Dışı*, çev. Ali Berktaş (İstanbul: Alfa Mitoloji, 2017), 68.

95 “Funeral Rites”, 38.

96 Sivananda, *What Becomes After Death?*, 7.

97 Aditi G. Samarth, *The Survival of Hindu Cremation Myths and Rituals in 21st Century Practice: Three Cotemporary Case Study* (The University of Texas at Dallas, 2018), 48.

tarafından tüm küller toplanarak isteğe bağlı olarak ya kutsal Ganj Nehri'ne ya da başka bir nehre bırakılır⁹⁸. Odun yakma ritüelinde ateşte erimeyen kişiye ait mücevherler yas tutanlar arasında verilen bir yemekte dağıtılır. Genelde yas yemeği haşlanmış pirinç ve mercimek karışımı “*kticheree*” adı verilen yemektir.⁹⁹

Hindistan'da resmi yas süresi genelde on üç gün sürer¹⁰⁰. Cenazeden sonra aile üyeleri taziyeleri kabul eder. Yas tutan kişiler eve girmeden önce giysilerini yıkamalı ve değiştirmelidir. Bu süre zarfında ölenin yakın erkek akrabalarının ölümü takip eden on bir gün boyunca tırnak kesmeleri ve tıraş olmaları yasaktır. Ancak bu gelenek Hindular arasında değişiklik gösterebilmektedir. Bazı bölgelerde ölümün gerçekleştiği gün ölenin erkek akrabaları saçlarını tıraş etmektedir. Baş yas tutan kişi din adamının yardımıyla gerçekleştirdiği ayinle erkek akrabalar saç ve sakallarını keserler. On üçüncü günde ise merhuma şükranlarını sunmak amacıyla sunu sunarlar. On üç günlük yas süresince akrabalar ve diğer yas tutan kişilerin vejeteryan yemek yemeleri ve تنها bir yaşam sürmeleri gerekmektedir. Hindu inancına göre ölen kişi hala ailenin bir parçası görüldüğünden, resmi günlerde (evlilik gibi) isimleri davetiyelerde yazılır, ev tapınaklarına ölenin resmi konulur, resim süslenir, ölüm yıl dönümlerinde merhum özel bir yemekle anılır¹⁰¹.

4.2. MRTYU: ÖLÜMÜN ÖLÜM SONRASI HAYATLA İLİŞKİSİ

Hinduizm'de ölüm sonrası hayat fikri daha çok ruhgöçü ve *mokşa* kavramlarıyla anlamını bulur. Vedalarda ölüm sonrası hayat fikri mevcut olup kişi bu dünyadaki fiillerine göre ezeli ve ebedi diyarlara gider. Cenaze ritüeli sonrası ruh ya sonsuz iyilik ve mutluluk mekânı *svargaya* ya da acı ve ızdırap mekânı *narakaya* yol alır¹⁰².

Vedalar döneminde ölüm sonrası hayat fikrinde kişinin öldükten sonra yeniden dünya hayatına doğması fikrine rastlanmaz. Hindu kutsal metinlerinde öldükten sonra yeniden dünya hayatına gelme fikri, ilk olarak Brahmanalar döneminde görülür. Ancak Brahmanalar döneminde yeniden dünya hayatına doğma kurban ritüellerini yerine getirmeyenlere verilen bir cezanın sonucudur. Bu, sınırlı ruhgöçü anlamına gelir. Ölümden sonra dünya hayatına yeniden doğma veya ruhgöçünün geneli kuşatması Upanişadlarda *samsara* ve *karma* ile sistematik hale gelmiştir¹⁰³.

Upanişadlar döneminde de ruhun dünya hayatındaki eylemlerine bağlı olarak gideceği cennet (*svarga*) ya da cehennem (*naraka*) mekânları mevcuttur. Ancak cennet ve cehennem Vedalardaki anlamlarından farklılaşarak *samsara* döngüsündeki¹⁰⁴ sonlu ve sınırlı duraklar anlamını kazanmışlardır, böylece ruhgöçü fikri tamamlanmıştır veya duraklar fikri ruhgöçü fikrine yedirilmiştir. Buna göre cennet ve cehennem durakları ruhun ölüm ve yeniden bedenlenmesi arasında tanrısal alemdeki bekleyişi ifade eder. Bu, yine ruhun *karmasına* bağlıdır. Ruh *karmasına* göre geçici olarak cennet ya da cehennemde kalır. *Karmasının* meyveleri tükenince ruhgöçüyle tekrar dünyaya döner¹⁰⁵. Tanrısal alemdeki, ruhların gittiği cennet ve cehennem (gök ve yeraltı alemi) sonlu evrenin parçalarıdır, bu yüzden kurtuluş veya yargı sonrası ulaşılan mekanlar değildir.

Hinduizm'de cennet kavramı “*svarga*” olarak adlandırılır. *Svarga*'nın mekânı göksel âlemdir. Tanrı Indra, cennetin (*svarga*) efendisidir¹⁰⁶. Cennette Varuna, Agni gibi devalar (orijinal, iyi tanrı) dışında, dünyadaki *karmalarının* sonucuna göre *Karma-Deva* statüsüne ulaşmış tanrısal kişiler de bulunmaktadır. *Devaların*

98 Filippi, *Mrtyu: Concept of Death*, 142.

99 “Funeral Rites”, 38.

100 Samarth, *The Survival of Hindu Cremation Myths and Rituals*, 2018, 116.

101 “Funeral Rites”, 38.

102 Yitik, *Karma İnançının Tenasüh İnançıyla İlişkisi*, 67.

103 Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, çev. Ali Berktaş (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, ts.), 1/292; Rukiye Karaali, *Hint Kökenli Dinlerde Kurtuluş Anlayışı* (Ankara: Ankara, Yüksek Lisans, 2008), 18.

104 Yitik, *Karma İnançının Tenasüh İnançıyla İlişkisi*, 78.

105 Amitabh Vikram Dwivedi, “Naraka”, *Hinduism and Tribal Religions*, ed. Pankaj Jain vd., Encyclopedia of Indian Religions (Dordrecht: Springer Netherlands, 2018), 1.

106 Amitabh Vikram Dwivedi, “Svarga”, *Hinduism and Tribal Religions*, ed. Pankaj Jain vd., Encyclopedia of Indian Religions (Dordrecht: Springer Netherlands, 2018), 1.

parlaklığı cennetteki derecelerini gösterir. Cennette göksel arabalarla çeşitli *devalar* ve dans eden göksel kızlar yaşar. Bununla birlikte tanrılarla savaşıyor şeytanlar da vardır. Hindu cennet anlayışında yaşlılık, açlık, susuzluk, sıcak, soğuk, hastalık gibi kötü durumlar bulunmamaktadır. Bu mekânda birçok cennet bahçesi bulunur. Cennete layık olanlar parlak süptil (ince) bedenleriyle donatılmışlardır. Hinduizm'e göre cennet istenilen herşeyin somutlaşabileceği bir düşünce diyarıdır. Bu da zihinsel ve şehvetli bir zevk alanını oluşturur. Her insan kendi cennetini zevklerine göre kurar. Ancak zevkler bireye sonsuz ve gerçek mutluluğu bahşetmez. Gerçekliğe susamış bilge kişiler cennetin zevklerine aldırış etmezler. Cenneti cennet yapan ihtiyaçlar ve arzulardır. Ruhun sonsuz mutluluğu ise kişinin içinde olan Atman okyanusuna dalmayla gerçekleşir¹⁰⁷.

Hinduizm'de cennet, erdemli işler yapan ruhların *karmasının* meyvelerini toplamak için buldukları mekândır. Cennet âlemine erdemli ruhlar, yani duyularını kontrol edenler, hayır ve iyi işler yapanlar, savaş izleri taşıyan kahramanlar ve kötülüklerden uzak duranlar girerler. Ruhlar iyi amellerinin meyveleri tükeneinceye kadar cennette kalırlar. Cennette iyi amellerinin karşılığı bittiğinde ruh tekrar bedenlenerek dünyaya döner. Sonlu tanrısal alemdeki sonlu cennet ebedi değildir, iyi *karma* tükeneince sona erer. Ancak dünya hayatında iyi eylemlerde bulunan kimse öldüğünde cennette bir *deva* olabilir. Bununla birlikte cennette yeni bir *karma* oluşturulmaz¹⁰⁸. Göksel cennetin avantajlarının yanısıra dezavantajı da vardır. Cennetin erdem meyveleri tükendiğinde kişinin bilinci şaşkın, kalbini korku sarmış bir şekilde dünya düzlemine düşer, yani tekrar ruhgöçüne tabi olur.

Hint literatüründe cehennem *naraka* terimiyle karşılır. Sanskritçe insan anlamına gelen “*nr/nar*” ile mutsuzluk anlamında “*aka*” kelimelerinin birleşiminden türemiştir ve “insanın mutsuzluğu” anlamındadır. Hindu inancına göre cehennem yerin altındadır. Dolayısıyla yeraltı alemidir. Ancak bu alem de tanrısal alemdir veya duyular âleminin ötesindedir, çünkü ruhların gittiği alemdir. Dünya mekânı ise göksel cennet âlemi ile yeraltındaki cehennem âlemi arasında yer alır¹⁰⁹. Hinduizm kutsal metinlerinden Bhagavadgita'da cehenneme giriş yolları; “*Bu cehennem kapısı üçtür: Tutku, öfke ve açgözlülük. Bunlar ruhu yok eder. Bu yüzden bunlardan da sakınmak gerekir.*”¹¹⁰ sözleriyle ifade edilir. Puranalarda ise işkence yeri ya da cehennem mekânından bahsedilir. Cehennem dünya yaşamında kötü *karma* biriktirenlerin keskin, şiddetli ve yoğun acı çektikleri âlemdir. Bu âlem kötü eylemler yapanların bir şans daha elde etmek için dünya âlemine geri döndüğü mekândır.

Hinduizm'de cehennem hükümdarı ölüm tanrısı Yama'dır. Ancak Yama hem günah ve ceza hem de sevap ve mükafat yönünde etkili bir tanrıdır. Yama, Hinduların günahlarını *Chitragupta* adlı deftere kaydeder. Hindu kutsal metinlerinde *Chitragupta*, insanların *karmalarına* göre ödül ve ceza kaydını tutan tanrı olarak tasavvur edilir¹¹¹. Yama'nın diyarında günahkârlar cezalandırıldıkları zaman “*yatana-deha*” adlı kalın bir beden giyinirler. Cehennem azabı ıslah edicidir, ruh yeniden doğduğunda cehennemdeki cezayı anımsamaz. Fakat eğitici etki vicdandadır. Cehennem ateşiyle temizlenen ruh, daha keskin bir vicdanla yeniden doğar. Bir sonraki doğumda yetilerini daha iyi kullanabilir¹¹².

Ceza ve mükafat anlamı taşıyan ve bunların da sonluluğunu ihtiva eden tanrısal âlemin sonlu durakları olan cennet ve cehennem, *mokşaya* ulaşamayan ruhun törpülenerek ruhgöçüne tabi olması için vardır. Nihai hedef *mokşadır*, ruhgöçü ise kurtuluş için imkan ve yeniden denemedir. Ruhgöçünde etkili olan ise arzulardır, *avidyadır*. *Avidya*, gerçekliği olmayanın gerçekmiş gibi algılanmasıdır. Arzulardan kaynaklanan bu algı ruhun yeniden yaşam döngüsünün pençesinde hapsolmasına yol açar. Ancak ilahi mutluluk ve nihai kurtuluş arzusu *mokşayla* yüce Brahman'da sonuçlanır¹¹³. İnsanoğlunun *karmalarının* sonucuna göre cennet ve cehennem doğa yasasının bir gereği olarak dünya âlemi kadar gerçektir. Ancak mutlak bakış açısına göre ne cennet ne de cehennem vardır. Cennet de cehennem de kalıcı bir mesken değildir. Bunlar psikolojik

107 Dwivedi, “Svarga”, 1.

108 Dwivedi, “Naraka”, 1.

109 Dwivedi, “Naraka”, 1.

110 *Bhagavadgita*, çev. Korhan Kaya (Ankara: Dost, 2011), 68.

111 Sivananda, *What Becomes After Death?*, 23.

112 Sivananda, *What Becomes After Death?*, 59.

113 Ali İsrâ Güngör - Cemil Kutlutürk, “Upanişadların Temel Kavramları, Getirdiği Yeni Yaklaşımlar ve Hint Dinî ve Felsefi Dünyasına Katkıları” 12/35 (2009), 43.

ve fiziksel ihtiyaçların yaratımlarıdır¹¹⁴. Sonsuz Ruh Atman'da mutluluğu bulan ruh zaman ve mekânlar ötesine geçmiş olur. Ebedi mutluluk ve ölümsüzlük özbenlik Atman ile elde edilir. Hakikatin peşinde olanlar sonsuz mutluluğa içlerindeki Atman'ı idrak ederek kavuşurlar. Atman zaman, mekân ve nedenselliğin ötesindedir¹¹⁵.

Atman ve kurtuluş fikrine göre dünya hayatı da bir cehennem olarak kabul edilir. Bununla kastedilen ruhgöçüdür ve dünyaya tekrar gelen ruhun Mutlak Ruh'a ulaşmaktan uzaklaşması anlamına gelir. Zihin *sattva* (iyilik, doğruluk) ile doluysa cennet, *rajas* ve *tamas* (karanlık ve cehalet) ile doluysa cehennem anlamı taşır. Bedenin karanlık ve kötülük ile dolması fiziksel hapisaneye dönüşmesidir, böylece cehenneme dönüşmüş olur. Meditasyon beden kafesinden kurtuluşun en önemli eylemidir. Dünya yaşamında günahın kötü etkileri tövbe, kefarete, meditasyon, oruç, sadaka ile azalarak insanı kendi cehennem azabından kurtarabilir. Evrensel özgürlük, Brahman dünyasına ulaşmayla elde edilir. İyi işler yapan, duysal dünyadan beklentisi olmayan, ilahi olanla bir olmak için meditasyon yapanlar *mokşaya* ulaşırlar. Cennetin zevki uğruna eylemde bulunanlar ile kötülüklerle hapsolmuş insanlar ölüm ve yeniden doğum döngüsünün esiri olurlar¹¹⁶. Dünya bir düşüş âlemidir. Cennet ve cehennemden dünya âlemine düşüş olur. Dünya mekânına düşüşün olmadığı tek yer saf, ebedi, ışıltılı Brahman'ın yüce meskenidir. Vişnu'nun koltuğunun bulunduğu bu meskene *ParaBrahman* denir. Yüce Benlik'in mekânına Brahman bilgisine meditasyon ile ulaşılır. Brahman bilgisine erişenler için acı ve sevinç, kınama ve övgü, taş ile altın aynı kefedede olur¹¹⁷.

Ölümün evrensel düzeyde gerçekleşmesine kıyamet denebilir. Hinduizm'de kıyamet hem insan alemi hem de tanrısal alem için geçerlidir. Her *kalpa* çağı başlangıcında dünya yok olur, daha sonra yeni *kalpa* çağında yeni dünya yaratılır. Dünyada sürekli dönen dört çağ vardır. Milyonlarca yılı kapsayan bu dört çağ Satya Yuga, Treta Yuga, Dwapara Yuga ve Kali Yuga diye isimlendirilir¹¹⁸. Bu dörtlü *yuga* döngüsüne *maha* (büyük) ya da *divya* (tanrısal) adı verilir. Brahma (yaratıcı tanrı)'nın bir günü, yani bir gündüz bir gecesi bin *maha* döngüsüdür. Brahma'nın bir gününe, yani bin *mahaya kalpa* adı verilir. O'nun günü boyunca evrende yaşam vardır. Gecelerinde ise hiçbir yaşam formu yoktur. Brahma'nın yaşı ise yüz yıldır. Brahma'nın yüz yılına *maha kalpa* adı verilir. *Maha kalpa* evrenin bir ömrüdür. Bu zaman aralığı aynı zamanda Vişnu'nun (en yüksek, en son tanrı) bir nefesinin süresidir. Nefes verdiği binlerce evren ortaya çıkar ve her evrende bir Brahma doğar. Vişnu nefes aldığı anda, tüm evrenler emilir ve Brahma ölür. Vişnu'nun ebedi olduğu kabul edilir. Vişnu "Evrenin Yaraticısı" ve "Evrenin Ölümü" olarak adlandırılır¹¹⁹. Dolayısıyla bu döngü sonsuzdur. Şimdi Kali Yuga dönemidir. Brahma'nın şu anki yaşı elli brahma yılı ve bir brahma günüdür¹²⁰. Kali Yuga evreninin sonu yaklaşmıştır ve kıyametle yeniden doğum yeni *mahaya* geçişle, yani Satya Yuga'ya yeniden başlamayla gerçekleşecektir. Kıyameti gerçekleştiren Vişnu'nun onuncu avatari olan Kalki'dir. Sanskritçe *kalki* kelimesi "*kal*" (zaman) kelimesinden türemiştir. *Kalki(n)* insan formunda beyaz atı ve keskin ateşli kılıcıyla karanlık ve yıkıcı hale gelmiş evrene son verir¹²¹. Kalki'nin evrene son vermesi kıyamettir. Kıyamette herşeyi yok eden ateş ise tanrı Rudra'dır. Tanrı Rudra yeraltı cehenneminden doğmuştur ve evrendeki herşeyi cehennem ateşiyle yok eder¹²². Hindu eskatolojisine göre Kalki'nin gelişi ve kıyamet ateşiyle tüm dünya ve göğün bölgeleri yok edilir. Ateşle yok oluşun ardından bulutlar yükselir ve yağmurlar yağmaya başlar. Yağmurlar dünya ve göğün tüm bölgelerini sularla doldurur. Daha sonra Vişnu suya dalar ve bütün bir *kalpa* boyunca uyur. Bilgeler daha sonra üç dünyanın yeniden yaratılması için Vişnu'ya dua ederler¹²³. Bu da kıyamet ve yaratılışın başlangıç zamanına yani kökene dönüşü göstermektedir. Ancak bu dönüş evrensel anlamda Mutlak Bir'e ulaşma anlamı taşımaz. Sadece evrenin yenilenmesidir.

114 Sivananda, *What Becomes After Death?*, 58.

115 Sivananda, *What Becomes After Death?*, 53-54.

116 Sivananda, *What Becomes After Death?*, 62.

117 Sivananda, *What Becomes After Death?*, 55.

118 "Manu Smriti", 9.301-302.

119 Zimmer, *Hint Sanatı ve Uygarlığında Mitler ve Simgeler*, 56.

120 Amit Goyal, "Age of Universe According to Vedas" (15 Nisan 2006).

121 George M. Williams, *Handbook of Hindu Mythology* (California: ABC-CLIO, 2003), 176.

122 Wendy Doniger, *Hindu Myths* (England: Penguin Classic, 1975), 81.

123 "The Puranas", Dharmic Scriptures Team, 10.9.1; Doniger, *Hindu Myths*, 1975, 27.

SONUÇ

Hinduizm'de ölüm (*mrtyu*), Vedalardan itibaren kutsal metinlerde belirginleşirken başlangıçtaki yokluk ve açlık, dolayısıyla doğum anlamında yer almıştır. Upanişadlarda ruhgöçü ve *mokşa* fikrinin belirginleşmesi ölüme yüklenen anlamı da açığa çıkarmıştır. Mahabharata'da ise yaratılışa ölümün başlangıcı, yaratılmışların Mutlak Bir'den ayrılması söz konusu olmuştur.

Ölüm tanrıçası *Mrtyu* mitolojide önemli bir yerde dururken onun üç soluğu Agni, Vayu ve Aditya ölümle ilişkili tanrılar olarak tespit edilmiştir. *Mrtyu* tüm yaratılmış varlıkların efendisidir ve canlıların dünyasına hükmeder. Agni, cenazeleri yakma ritüeliyle ilişkili olan ateş tanrısıdır. Cenazenin kurban, ateşte yakmanın sunu anlamı vardır. Ateşte yakma arınma anlamındadır ve tanrısal aleme geçişi hızlandırma ve kolaylaştırılmayı hedefler.

Ölümün başlangıç ve son anlamlı iki yönü, ruhgöçü ve evrensel yeni doğum ile doğrudan ilişkilidir. Ruhgöçüne tabi olma ölüm ve doğum döngüsünü ifade ederken *mokşada* gerçekleşirse yeniden doğumla yaşanan ölümden sonsuz olarak kurtuluştur. Kurtuluşa eremeyen ruh için ruhgöçü, yeni bir *karmayla* ölmek ve yeniden bedenlenmeyle-doğumla yeni bir *mokşaya* ulaşma imkanıdır.

Hinduizm'de ölümsüz olan ruhtur, beden ise maddi aleme aittir ve bu nedenle cenaze ritüelinde yakılarak kurban edilen bedendir, ancak ruhun ıslahı da söz konusudur. Bu ıslah, *samsara* çarkında ruh Mutlak Ruh'la birleşene kadar devam eder. *Karma*, ölüm sonrasında cennet ve cehennemi, ruhgöçünü belirler. Cennet ve cehennem yaratılmış tanrısal alemin varlıklarıdır ve ruh bu aleme özgü bedenlenme yaşar. Evrensel ruhgöçü denebilecek evrenin yenilenmesi fikri de vardır. Buna göre evrensel ölüm ve doğum, kıyametin kopması ve yeni yaratılış anlamındadır. Dolayısıyla insanın yaşadığı alemler ve tanrısal varlıkların bulunduğu alem yaratılmış ve sonludur. Buna göre zaman, mekân, tanrılar, evren ve içindekiler yaratılmıştır ve *avidya*dır. Benlik ruhu Atman, kurtuluşa ermek durumundadır. Arzu, ızdırap, yanılğı açlık anlamındaki ölümdür. Bunun zıttı anlamıyla *mokşa* ise sonsuza yeniden doğmaktır. Bu nedenle başlangıçta yaratılan bu alemlerin sonluluğu özünde vardır. Çünkü sonradan olmadır. Kurtuluş gerçekleşince evrenin ve içindeki insanın maddi yönü maddi alemde kalacak, ama ruhların özü tanrısal alemin öncesindeki Mutlak Bir'den gelmektedir, dolayısıyla ruhlar kurtulunca tekrar ona ulaşmış olacaktır. Dolayısıyla dört *yuga* bitince kıyamet gerçekleşmiş olacak. Bu nedenle *yugalar* evrensel ruhgöçü diye tanımlanabilir. Geriye gerçek kurtuluşa ulaşmış ruhlarla Brahma kalacaktır. Yine de tanrısal yaratılışa ve tanrısallığa-kutsallığa sahip bu evrenin varlığı gerçekliği olmadan devam edecektir. Mutlak tanrı Brahman'la bir olma ise ruhun *samsara* çarkından kurtulması anlamına gelir.

KAYNAKÇA

- Arora, Veenat. "Death Beliefs in Hinduism: An Analysis of Hindu Sacred Texts". *Summerhill: IAS Review* XXVI/2 (2020), 10-17.
- Arslan, Hammet. *Hint Dinlerinde Bir Arınma Ve Aydınlanma Yolu Olarak Yoga*. İzmir: Dokuz Eylül, Doktora, 2013.
- Aydın, Fuat. "Hint Düşüncesinde Varlığın Birliği ya da Şankara'nın Advaita Vedantası'nın Varlık Anlayışı". *Tarihten Günümüze Tartışmalı İnanç Meseleleri-II*. ed. Mehmet Bulgen - İsmail Taşpınar. 225-242. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Aydın, Fuat. "Karma ve Samsara Döngüsünde İnsan". *Doğu Batı Düşünce Dergisi* 48 (2009), 161-171.
- Çiçek Avcı, Hatice. *Vedanta Sistemi Çerçevesinde Hinduizm'deki Mistik Unsurlar*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Doktora, 2019.
- Das, Ashok Kumar. *A Study of the Interface Between Vedic Thoughts and Modern Physics with Reference to Creation of the Universe*. Silchar: Assam University, Degree Of Doctor, 2007.
- Doniger, Wendy. *Hindu Myths*. London: Penguin Books, 1975.
- Doniger, Wendy. *Hindu Myths*. England: Penguin Classic, 1975.
- Dwivedi, Amitabh Vikram. "Naraka". *Hinduism and Tribal Religions*. ed. Pankaj Jain vd. 1-4. Encyclopedia of Indian Religions. Dordrecht: Springer Netherlands, 2018. https://doi.org/10.1007/978-94-024-1036-5_556-1
- Dwivedi, Amitabh Vikram. "Svarga". *Hinduism and Tribal Religions*. ed. Pankaj Jain vd. 1-2. Encyclopedia of Indian Religions. Dordrecht: Springer Netherlands, 2018. https://doi.org/10.1007/978-94-024-1036-5_556-1
- The Satapatha-Brahmana According to the Text of the Madhyandina School: Kanda VIII-X*. çev. Julius Eggeling. thk. F. Max Müller. Oxford: Clarendon Press, 1897.
- The Satapatha-Brahmana According to the Text of the Madhyandina School: Kanda V-VII*. çev. Julius Eggeling. thk. F. Max Müller. Oxford: Clarendon Press, 1894.
- Eliade, Mircea. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*. çev. Ali Berktaş. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2. Basım, ts.
- Eliade, Mircea. *Kutsal ve Kutsal-Dışı*. çev. Ali Berktaş. İstanbul: Alfa Mitoloji, 2017.
- Eliade, Mircea. *Mitlerin Özellikleri*. İstanbul: Alfa Mitoloji, Melisa Matbaacılık., 2016.
- Ferrari, Fabrizio M. - Greenberg, Yudit Kornberg. "Death in Hinduisim". *Encyclopedia of Love in World Religions*. 1/147-148. Santa Barbara, California: ABC-CLIO, 2008.
- Filippi, Gian Giuseppe. *Mrtıyü: Concept of Death in Indian Traditions*. çev. Antonio Rigopoulos. New Delhi: D.K. Printworld, 1996.
- Firth, Shirley. "End-of-life: A Hindu view". *Lancet* 366/ (01 Ağustos 2005), 682-686. [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(05\)67141-3](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(05)67141-3)
- Gonda, Jan. *Prajapati and the Year*. Amsterdam, Oxford, New York: North-Holland Publishing Company, 1984.
- Goyal, Amit. "Age of Universe According to Vedas". 15 Nisan 2006. Erişim 08 Kasım 2021. https://www.cs.ubc.ca/~goyal/age_of_universe.php
- Güngör, Ali İsra - Kutlutürk, Cemil. "Upanişadların Temel Kavramları, Getirdiği Yeni Yaklaşımlar ve Hint Dinî ve Felsefî Dünyasına Katkıları" 12/35 (2009), 31-46.
- "Liberation". *Brill's Encyclopedia of Hinduism*. ed. Knut Axel Jacobsen. 788-792. Leiden: Brill Academic Publishers, 2010.
- Jones, Constance A. - Ryan, James D. *Encyclopedia of Hinduism*. New York: Facts On File, 2007.
- Karaali, Rukiye. *Hint Kökenli Dinlerde Kurtuluş Anlayışı*. Ankara: Ankara, Yüksek Lisans, 2008.
- Bhagavadgita*. çev. Korhan Kaya. Ankara: Dost, 3. Basım, 2011.
- Bhagavadgita: Hinduların Kutsal Kitabı*. çev. Korhan Kaya. Ankara: Dost Kitabevi, 2001.
- Upanishadlar*. çev. Korhan Kaya. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1. Basım, 2008.
- Klostermaier, Klaus K. *A Concise Encyclopedia of Hinduism*. Oxford: Oneworld Publications, 2. Basım, 2003.
- Konarde, Pradnya. *Evolution of Matsya : A Study*. Pune: Tilak Maharashtra Vidyapeeth, 2010.
- Kramer, Kenneth Paul. *The Sacred Art of Dying: How World Religions Understand Death*. Mahwah, New Jersey: Paulist Press, 1988.
- Krishnananda, Swami. *Brihadaranyaka Upanishad*. Sivananda Ashram, Rishikesh: The Divine Life Society, E-Books., ts. https://www.swami-krishnananda.org/brdup/brhad_I-02.html
- Krishnananda, Swami. *The Essence of The Brihadaranyaka Upanishad*. Sivananda Ashram, Rishikesh: The Divine Life Society, E-Books., 1977. https://www.swami-krishnananda.org/brdup/brhad_I-02.html
- Krishnananda, Swami. *The Secret of the Katha Upanishad*. Sivananda Ashram, Rishikesh: The Divine Life Society, E-Books., 1977. https://www.swami-krishnananda.org/brdup/brhad_I-02.html
- Kulkarni, M. B. *Brahmanic Mythology: A Study Based on Six Important Brahmanas*. Cass, Poona: The University of Poona, Ph. D. In Sanskrit, 1973. <http://lib.unipune.ac.in:8080/xmlui/handle/123456789/2403>
- Kutlutürk, Cemil. "Hinduizm'de Cenaze Törenleri (Antyeşti Samskara)". *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi (Journal of Oriental Scientific*

- Research* 8/1 (2016), 177-196.
- The Sacred Books of East, The Upanishads*. çev. F. Max Müller. Oxford: At The Clarendon Press, 1884.
- Obeyesekere, Gananath. "The Rebirth Eschatology and Its Transformations: A Contribution to the Sociology of Early Buddhism". *Karma and Rebirth in the Classical Indian Traditions*. ed. Wendy Oflaherty Doniger. 137-164. Berkeley, Los Angeles, London.: University of California Press, 1980.
- The Complete Mahabharata: Drona Parva*. çev. S. B. Pillay. thk. Ramesh Menon. New Delhi: Rupa, 2014.
- Rajvanshi, Anil K. *Nature of Human Thought*. India: Nari, 2010.
- Samarth, Aditi G. *The Survival of Hindu Cremation Myths and Rituals in 21st Century Practice: Three Contemporary Case Study*. The University of Texas, 2018.
- Samarth, Aditi G. *The Survival of Hindu Cremation Myths and Rituals in 21st Century Practice: Three Contemporary Case Study*. The University of Texas at Dallas, 2018.
- Singh, Nagendra Kr. *Vedic Mythology*. New Delhi: S.B. Nangia A.P.H. Publishing Corporation, 1997.
- Sivananda, Sri Swami. *What Becomes After Death?* Tehri Garhwal, India: The Divine Life Society, WWW Edition., 1999.
- Wilkins, W. J. *Hindu Mythology Vedic and Puranic*. Calcutta, London: Thacker, Spink & Company, 1900.
- Williams, George M. *Handbook of Hindu Mythology*. California: ABC-CLIO, 2003.
- Yitik, Ali İhsan. *Doğu Dinleri*. İstanbul: İsam Yayıncılık, 2014.
- Yitik, Ali İhsan. *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnançının Tenasüh İnançıyla İlişkisi*. İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1996.
- Yitik, Ali İhsan - Arslan, Hammet. "Vedalar ve Kaynağı Üzerine". *Milel ve Nihal* 8/1 (2011), 225-250.
- Zimmer, Heinrich. *Hint Sanatı ve Uygarlığında Mitler ve Simgeler*. ed. Josebh Campbell. çev. Gül Çağalı Güven. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 1. Basım, 2004.
- Bhagavad-Gītā: As It Is Complete Edition*. New York: Collier Books, 1972.
- "Funeral Rites Across Different Cultures". Юго-Западный государственный университет. Юго-Западный государственный университет. https://swsu.ru/sbornik-statey/pdf/09_Funeral_Rites_across_Different_Cultures.pdf
- Hindu Funeral Rites and Rituals*. London: Shree Kutch Satsang Swaminarayan Temple (Mandir), 2006.
- Hinduism: Grade 12 World of Religions: A Canadian Perspective*. Manitoba, Canada: Manitoba Education, 2019.
- "Manu Smriti Sanskrit Text With English Translation". Erişim 07 Kasım 2021. https://www.academia.edu/31478379/Manu_Smriti_Sanskrit_Text_With_English_Translation
- Learn Sanskrit.cc. "Marana: Sanskrit Dictionary for Spoken Sanskrit". Erişim 29 Ekim 2021. https://www.learnsanskrit.cc/index.php?mode=3&direct=se&script=hk&tran_input=maram
- Sanskrit Dictionary.org. "Mṛtyu: English Translation of the Sanskrit Word". Erişim 29 Ekim 2021. <https://sanskritdictionary.org/mṛtyu>
- Learn Sanskrit.cc. "Mṛtyu: Sanskrit Dictionary for Spoken Sanskrit". Erişim 29 Ekim 2021. https://www.learnsanskrit.cc/index.php?mode=3&direct=se&script=hk&tran_input=mṛtyu
- "The Puranas". Dharmic Scriptures Team, 2002. Dharmic Scriptures Team.
- The Vedas: An English-only, indexed version of the 4 Veda Samhitas in one document*. Dharmic Scriptures Team, 2002. <https://zelalemkibret.files.wordpress.com/2012/03/the-4-vedas.pdf>

EXTENDED ABSTRACT

The subject of the article is death, which is called “mrtyu” in Hinduism. The idea of death (mrtyu) in Hinduism is a subject directly related to the idea of creation, the goddess Mrtyu, the ideas of reincarnation and moksha, the funeral ritual and the idea of life after death. For this reason, the idea of death has been handled with these aspects. The main purpose of the study in this direction is to reveal that death presents an integrity from mythology to funeral ritual, from the idea of “beginning” to the idea of “end”.

In Hinduism, death is ultimately not for the soul. For the soul is from the Absolute One and is immortal because it will eventually return to it. Therefore, death is for the body, and the body is just a vessel in the soul-immigration. In the idea of the soul, death finds meaning through reincarnation. For the living person, reincarnation is death and rebirth, so he perceives death not only as bodily but also as the death of the soul. Because the immortality of the soul or its flow-transition to their new lives cannot be seen with the eyes of the world. This situation leads to the expansion and diversification of the meanings attributed to death and the beliefs and practices related to death.

In the Vedic creation myths, Brahma is the creator god in place of the Absolute Spirit and is the creator of the universe and all living and non-living beings in it. In the Mahabharata epic, one of the sacred texts of Hinduism, the creator god Brahma’s creation of the death goddess Mrtyu expresses the origin myth of death. In the myth of the origin of death, Brahma brought into existence the goddess Mrtyu and death (mrtyu) to put an end to the constant creation, immortality of the creatures, and the continual proliferation. In Indian mythology, mrtyu as the name of the goddess and as a philosophical phenomenon takes place as the principle that ensures the continuation of Brahma’s role in creation and as a cause of creation or created beings. For this reason, death has found its meaning and expression in every creation, and has been present and intertwined in every being. Likewise, the co-existence and symbolic expression of death both in creation and at the end are present throughout Indian mythology. Accordingly, mrtyu, the two faces of death; it encompasses the meaning of end and beginning, death and birth, creation and the hereafter.

The Hindu concept of death has a hidden meaning that is not so obvious. This meaning means birth (beginning, creation) and is closely related to the idea of reincarnation, which developed in the Upanishads philosophy. While soul migration means the rebirth of the soul in the earthly body after death for the individual, it points to the doomsday and renewal of the universe, in other words, to the universal soul migration in the idea of the age of kalpas. The principle of rebirth in reincarnation is karma. Karma is the principle that determines how the soul will stay in heaven and hell and be reborn to earth. The cycle of rebirth means constant prolongation of suffering. The cycle of rebirth means constant prolongation of suffering. Therefore liberation, that is moksha, is required. Moksha is ultimate eternity and freedom. Because liberation from the death-birth cycle means reaching the Absolute One, the only infinity that is the beginning of everything. For this reason, it has been one of the aims of the study to clarify the relationship of moksha, which means soul migration and getting rid of it, with the idea of death.

The birth (beginning, creation) meaning of death in Hinduism affects life more deeply than other religions due to the idea of reincarnation. Therefore, death is not an end but a new life. The Hindu funeral ritual was also shaped accordingly. The cremation of the corpse is a sacrificial offering to Agni to ease the soul’s passage to the other world. Fire is the flame of Brahman. When it comes to the apocalypse, it is the death of the universe and the reason for its rebirth. This might be called the rebirth of the universe or the universal reincarnation. Therefore, reincarnation in Hinduism is also directly related to the idea of the rebirth of the universe. According to this, universal death and birth is the breaking and re-creation of the apocalypse. The death and birth of the universe becomes clear in terms of kalpa and yuga. While reincarnation gives the meaning of new kalpa to the apocalypse of the universe, it also carries the meaning of renewal. Now is the age of Kali Yuga. Kalki will bring about the apocalypse of this age. Vishnu renews the universe at the beginning and end of every Kalpa. This renewal means a return to the origin, the origin of the apocalypse and creation. However, this return does not mean reaching the Absolute One in the universal sense. It is simply the renewal of the universe by returning to its beginning.

In Hinduism, it is the soul that is immortal, while the body belongs to the material realm, and therefore it is the body that is burnt and sacrificed in the funeral ritual, but there is also the correction of the soul. This correction continues until the soul merges with the Absolute Spirit in the wheel of samsara.

When salvation takes place, the material aspect of the universe and the human within it will remain in the material realm, but the essence of the souls comes from the Absolute One before the divine realm, so it will reach it when the souls are saved. Therefore, when the four yugas are over, the apocalypse will take place. For this reason, yugas can be described as universal reincarnation. Brahma will remain with the truly liberated souls. However, this universe with divine creation and divinity-sanctity will continue to exist without its reality. Unity with the absolute god Brahman is the liberation of the soul from the wheel of samsara.

İSKENDER PALA'NIN "KATRE-İ MATEM" ADLI ROMANINDA YAPILARINA GÖRE CÜMLELER

Serdal KARA

Mardin Artuklu Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı,
serdalkaraa@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-0133-7767>

Sercan YILDIZ

Mardin Artuklu Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı,
sercanyildiz47@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-1618-0328>

Article Types / Makale Türü:

Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 24/01/2022

Accepted / Kabul Tarihi: 26/04/2022

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1062477>

Bu makale Doç. Dr. Serdal KARA'nın danışmanlığında Sercan YILDIZ'ın MAÜ Lisansüstü Eğitim Enstitüsü'nde hazırladığı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

İSKENDER PALA'NIN "KATRE-İ MATEM" ADLI ROMANINDA YAPILARINA GÖRE CÜMLELER

ÖZ

Ülkemizde dil bilimi alanında yapılan çalışmalar incelendiğinde özellikle söz dizimi üzerine bazı tartışmaların olduğu görülmektedir. Son yıllarda söz dizimi üzerine yapılan çalışmalarda artış olmasına rağmen hâlâ birçok konunun kendi içerisinde tartışılıyor olması bu alanda çalışan araştırmacılarda kafa karışıklığına sebep olabilmektedir. Bu çalışmada, son dönem Türk edebiyatının en önemli roman yazarlarından olan İskender Pala'nın "Katre-i Matem" adlı romanı, modern dil bilim anlayışından hareketle yapılarına göre cümleler bakımından incelenmiştir. Bu çalışma ile hem İskender Pala'nın daha önce söz dizimi yönünden incelenmeyen "Katre-i Matem" adlı romanının incelenmesi hem de son yıllarda artan söz dizimi çalışmalarına katkı sağlanması amaçlanmıştır. Çalışmanın giriş bölümünde, ülkemizde söz dizimi alanında çalışan araştırmacıların "cümlelerin yapı bakımından sınıflandırılması"na ilişkin yaklaşımları tespit edilmeye çalışılmıştır. Araştırmacıların yaklaşımlarından hareketle "cümlelerin yapı bakımından sınıflandırılması" üzerine ortak bir görüşün oluşmadığı tespit edilmiştir. Bu çalışmada esas alınan "yapılarına göre sınıflandırma" modeli, inceleme metnimizden seçilen ve ilgili başlığı en doğru şekilde yansıtan, sayfa ve satır numaraları verilen örnek cümlelerle açıklanmaya çalışılmıştır. Çalışmanın sonuç bölümünde ise metinden hareketle cümleler yapılarına göre değerlendirilmiş olup "mi" soru edatıyla oluşturulan cümlelerin sınırlı sayıda kullanıldığı, özne ve yüklem ortaklığına dayalı sıralı cümlelerin diğer sıralı cümlelere göre daha fazla tercih edildiği, basit cümlelerde kurallı cümlelerin devrik cümlelere göre daha fazla kullanıldığı gibi bilgilerin yer aldığı bulgular genel hatlarıyla değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İskender Pala, Katre-i Matem, Söz Dizimi, Cümle, Yapılarına Göre Cümleler.

SENTENCES ACCORDING TO THE STRUCTURE OF İSKENDER PALA'S NOVEL "KATRE-I MATEM"

ABSTRACT

When the studies in the area of linguistics in our country are investigated, it is seen that there are some discussions especially on syntax. Despite the increase in the studies on syntax in recent years, the fact that many issues are still being debated among themselves may cause confusion for researchers working in this area. In this study, the novel "Katre-i Matem" by Iskender Pala, one of the most important novelists of recent Turkish literature, has been examined in terms of sentences according to their structures, based on linguistics. At this study, it is intended analyze the novel "Katre-i Matem" by İskender Pala which has not been examined in terms of syntax before, and to contribute to the increasing syntax studies in recent years. In the introductory part of the study, it has been tried to determine the approaches of the researchers working in the field of syntax regarding the classification of the sentence in terms of structure. When the approach of the researchers was examined, it was determined that there was no common opinion on the classification of the sentence in terms of structure. In this study, the classification model according to the structures taken as a basis has been tried to be explained with sample sentences selected from our review text and the page and line numbers that reflect the relevant title in the most accurate way. In the conclusion part of the study, the findings determined were evaluated in general terms. In the last part of the study, sentences were assessed according to their structures based on the text, and it was determined that; the sentences formed with the question preposition 'mi' were used in a limited number, the sequential sentences based on subject and predicate partnership are more preferred than other sequential sentences, and also in simple sentences, regular sentences are used more than inverted sentences.

Keywords: İskender Pala, Katre-i Matem, Syntax, Sentence, Sentences According to Their Structures, Katre-i Matem.

GİRİŞ

Ülkemizde söz dizimi üzerine bugüne kadar pek çok önemli çalışma yapılmasına rağmen son zamanlara kadar hem terimler hem de sınıflandırmalar bazında bir birliklik sağlanamamıştır. Yapılan çalışmalar incelendiğinde birçok konunun tartışılması, aynı konularla ilgili farklı yaklaşım ve sınıflandırmaların olması bu alanda çalışacak olan araştırmacılar için beraberinde bazı zorlukları da getirmektedir.

Cümle türlerinin sınıflandırılmasında araştırmacılar arasında görüş birliği sağlanamazken genel olarak cümle türlerinin “yüklem türüne göre cümleler, öğelerin dizilişine göre cümleler, anlamlarına göre cümleler, yapılarına göre cümleler” olmak üzere dört başlıkta incelendiği görülmektedir. Bunların içerisinde araştırmacıların üzerinde en çok tartışma yaşadığı ve görüş birliğine varamadığı konu *yapılarına göre cümleler* üzerinedir.

Cümlenin yapı bakımından sınıflandırılmasına ilişkin yapılan çalışmalar incelendiğinde; sınıflandırmayı oluşturan ana ve alt başlıkların farklı sayıda olması, aynı konulara ilişkin tanımların farklı terimlerle ifade edilmesi, cümle yapısı incelemesinde “yapı” olarak “derin yapı”nın mı yoksa “yüzey yapı”nın mı esas alınması noktasında belirsizliklerin olması, fiilimsilerin yargı bildirip bildiremeyeceği ve fiilimsilerle kurulan yan cümlelerin araştırmacılarca basit cümle, birleşik cümle ve girişik cümle olmak üzere farklı şekillerde ele alınması, araştırmacıların esas aldıkları ölçütlerin farklılığı dolayısıyla herkesin üzerinde mutabık olmadığı sınıflandırmaların ortaya çıkması, bu konunun belirgin ve çözüm bekleyen sorunlardandır.

1. YAPILARINA GÖRE CÜMLELER

Araştırmacıların bazılarının cümlenin yapısıyla ilgili görüş ve sınıflandırmaları şu şekildedir:

Gencan, cümleyi yapı bakımından “Yapılışlarına Göre Tümceler” başlığı altında “yalınç tümce, bağımsız önermelerden birleşmiş tümce ve birleşik tümce”¹ olmak üzere üç başlıkta sınıflandırmıştır.

Hengirmen, cümleyi yapı bakımından “yalın cümle, bileşik cümle, sıralı cümle ve girişik cümle”² olmak üzere dört başlıkta ele almıştır.

Şimşek, cümleyi yapı bakımından incelerken “Yapıca Tümce Türleri” başlığı altında “yalın tümce, bileşik tümce, sıralı tümce, ilgi tümcesi, kesik tümce ve aratümce”³ olmak üzere altı alt başlığa başvurmuştur.

Güneş, cümleyi yapı bakımından sınıflandırırken “basit, birleşik ve aracümle/ara söz”⁴ olmak üzere üç başlıkta incelemiştir.

Bilgin, cümleyi yapı bakımından “yalın tümce ve bileşik tümce”⁵ olmak üzere ikiye ayırmıştır.

Özkan-Sevinçli, cümleyi yapı bakımından “basit cümle, birleşik cümle, sıralı cümle, bağlı cümle, ara sözlü(cümleli) cümle, eksilteli cümle(kesik cümle)”⁶ olmak üzere altı alt başlığa ayırmıştır.

Akbaş, cümleyi yapı bakımından “basit cümle, birleşik cümle, sıralı cümle, bağlı cümle ve karma cümle”⁷ olmak üzere beş gruba ayırmıştır.

Eker, cümleyi yapı bakımından “basit tümce, birleşik tümce, sıralı tümce ve bağlı tümce”⁸ olmak üzere üç grupta sınıflandırmıştır.

1 Tahir Nejat Gencan, *Dilbilgisi* (İstanbul: TDK Yayınları, 1971), 104

2 Mehmet Hengirmen, *Türkçe Temel Dil Bilgisi* (Ankara: Engin Yayınevi, 2006), .349

3 Rasim Şimşek, *Örneklerle Türkçe Sözdizimi* (Trabzon: Kuzey Gazetecilik Matbaacılık ve Ambalaj San. A.Ş., 1987), 243-320

4 Sezai Güneş, *Türk Dili Bilgisi-Tarihi Gelişim, Ses, Kelime ve Cümle* (İzmir:Güneş Yayınları, 2001) 342-346

5 Muhittin Bilgin, *Anlamdan Anlatıma Türkçemiz* (Ankara: Anı Yayınları, 2013), 525-539

6 Mustafa Özkan, Veysi Sevinçli, *Türkiye Türkçesi Söz Dizimi* (İstanbul: Akademik Kitaplar, 2017), 195-222

7 Vahap Akbaş, *Dil Bilgisi-Türkçenin Ana Çizgileri* (İstanbul: Konak Yayınları, 2011), 226-232

8 Süer Eker, *Çağdaş Türk Dili* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 364-369

Özkan – Toker – Aşçı adlı araştırmacıların birlikte hazırladıkları “Türkiye Türkçesinin Söz Dizimi” isimli eserde yapı bakımından cümlenin sınıflandırması “basit cümle, birleşik cümle ve sıralı cümle” şeklinde.

Yapı bakımından cümle sınıflandırmasına ihtiyaç olmadığını belirten Karahan¹⁰ cümle yapısının tek yargı ve onu tamamlayan unsurlarla sınırlı olduğu görüşündedir. Bu açıdan “Ayşe okula gitti.” / “Ayşe koşarak okula gitti.” / “Ayşe iyileşirse okula gider.” / “Ayşe ‘Okula gideceğim.’ dedi.” şeklindeki örneklerin “cümle” olma noktasında birleştiğini ve aralarında yapı bakımından kategorik bir fark olmadığı düşüncesindedir.

Yapılan sınıflandırmalar incelendiğinde yapı bakımından cümle sınıflandırmasının, farklı şekillerde ele alındığı ve bu farklılığın sınıflandırmayı oluşturan alt başlıklarda da kendini gösterdiği görülmektedir.

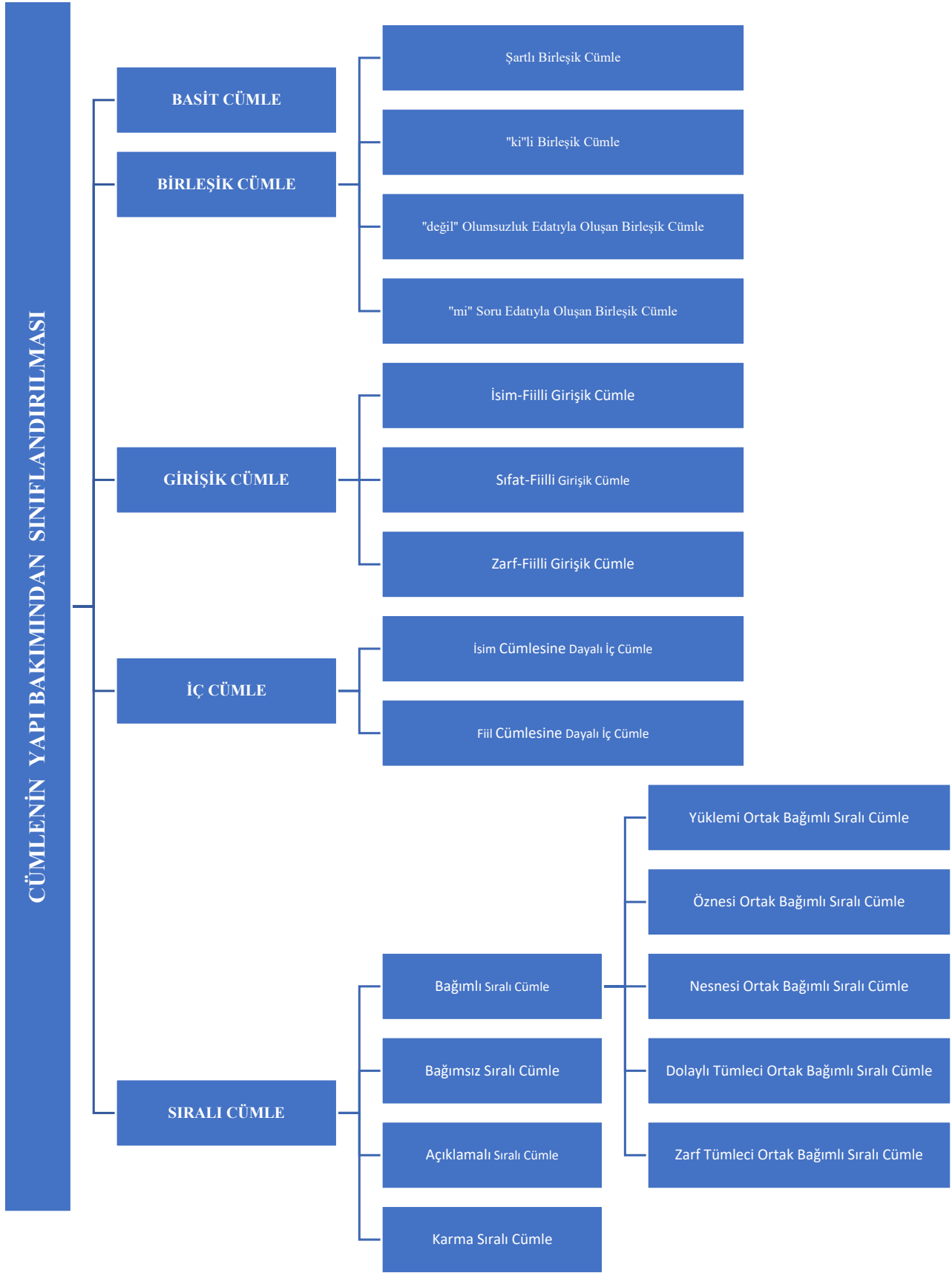
Cümlenin yapı bakımından sınıflandırılması noktasında araştırmacıların “basit ve birleşik cümle” üzerine aynı görüşte oldukları, ancak “girişik, sıralı ve iç cümle”lerin değerlendirilmesi hususunda bunların müstakil bir başlık altında mı, yoksa birleşik cümle içerisinde mi ele alınması noktasında aynı görüşte olmadıkları görülmektedir. Ayrıca yine “birleşik cümle, girişik cümle ve sıralı cümle”leri oluşturan alt başlıkların da sınıflandırma içerisinde farklı bir şekilde ele alındığı tespit edilmektedir.

Cümlenin yapı bakımından sınıflandırılması noktasında yukarıda anılan sıkıntılar dolayısıyla herkesin mutabık olacağı bir sınıflandırmanın olmaması “sınıflandırma problemi”ni doğurmuştur.

Bu bağlamda çalışmada başvurduğumuz ve aşağıda tablo olarak göstermiş olduğumuz sınıflandırmanın, mevcut “sınıflandırma problemi” üzerine yaşanan karışıklığı gidermesi noktasında katkı sağlaması amaçlanmıştır.

9 Abdurrahman Özkan vd., *Türkiye Türkçesi Söz Dizimi* (Konya: Palet Yayınları, 2016), 126-140

10 Leyla Karahan, *Yapı Bakımından Cümle Sınıflandırmaları Üzerine* (Türk Dili, Dil ve Edebiyat Dergisi, 2000), 16-23



Tablo 1. Cümlenin Yapı Bakımından Sınıflandırılmasına İlişkin Tablo

1.1. BASİT CÜMLE

Araştırmacılar tarafından genellikle içerisinde tek yargı bulunan yani tek yüklemli cümleler “basit cümle” olarak kabul edilmektedir. Bazı araştırmacılarımızın basit cümle için yaptıkları tanımlar şu şekildedir:

Hatiboğlu basit cümle için “yalın tümce” terimini kullanmış ve basit cümleyi “Bir çekimli eylemle kurulan tümce”¹¹ şeklinde tanımlamıştır.

Bilgegil, diğer cümlelere bağlı olmaksızın kendi başına tam bir anlam ifade edebilen cümleleri “basit cümle” olarak değerlendirmektedir.¹²

Atabay-Özel-Çam, tek yargılı ve çoğunlukla özne+yüklem sıralanışına uygun cümleleri “basit cümle” olarak kabul etmektedir.¹³

Bilgin, basit cümle için şunları ifade etmektedir: “Tek yargılı tümcelere yalın tümce denir. Yalın tümce-lerde söz konusu yargı, çekimli eylemle anlatılır.”¹⁴

Güneş, tek yüklemli ve içerisinde yan cümlenin olmadığı cümleleri “basit cümle” olarak değerlendirmektedir.¹⁵

Basit cümle için inceleme metnimizden çok sayıda örnek tespit etmek mümkündür. Çalışmada tespit edilen basit cümlelerin çoğunlukla kısa cümlelerden oluştuğu görülmektedir.

“Burası baba yurdudur.”(3/1)

“Tomruk Emini iki yana başını salladı.” (27/8)

“Mutlu bir hikâyeydi bu.” (38/9)

“Sonra mektubun mührünü kırmış.” (45/20)

“Her yanda cıvıl cıvıl bir hayat akıyordu.” (80/14)

“Cezası zaten bu olacaktı.” (s.121/sat.23)

“Sultana kellesini bir altın tepside sunabilirdi.” (145/5)

“Ok yaydan fırlamıştı bir kez.” (148/23)

“Şahin mert bir delikanlıydı.” (161/ 32)

“Sonra da iki kez elini çırptı.” (170/22)

“Şehir bir uğultuyla çalkalanıyordu sanki.” (204/19)

“Şiirle, musiki ile, eğlenceyle dolu bir seyir olacaktı bu.” (221/4)

“Neden sonra Kara Şahin’i tanıdı.” (254/27)

“Çevrede kimsecikler yoktu.” (265/7)

“Onun gönlüyle bir işim yoktur benim.” (272/10)

“Kütüphanede bu ikinci buluşmalarıydı.” (296/1)

“Tezgahta dört saksı kalmıştı.” (301/27)

“Şimdi annesini hatırlıyordu.” (319/18)

“Düpedüz yalan söylüyordu.” (328/20)

“Baba mesleğim bu benim.” (345/4)

“Ömürlerinin en bahtiyar gecesiydi.” (366/18)

11 Vecihe Hatiboğlu, *Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü* (Ankara: TDK Yayınları, 1972),103

12 Mehmet Kaya Bilgegil, *Türkçe Dilbilgisi* (Rize: Salkımsöğüt Yayınları, 2014), 72

13 Neşe Atabay vd., *Türkiye Türkçesinin Sözdizimi* (İstanbul: Papatya Yayıncılık, 2003), 93

14 Bilgin, *Anlamdan Anlatıma Türkçemiz*, 525

15 Güneş, *Türk Dili Bilgisi-Tarihi Gelişim, Ses, Kelime ve Cümle*, 342

“Birden Nakşigül ve Katre-i Matem’i düşündü.” (385/31)

“Eski dostuna baktı sonra.” (398/24)

“Bu onların son fırsatıydı.” (403/31)

“Ayak sesleri yaklaşıyordu.” (408/8)

“Herkes hayretler içindeydi.” (429/16)

“Ama yine de ay güneşi kıskanmıştı işte.” (439/13)

“Şahin, Hörükız’ı arkasına aldı.” (442/6)

“İçeride kimsecikler yoktu.” (446/10)

“Cüce Çaker aslında bir simya ustasıydı.” (446/22)

“Hafız Çelebi bir hikâye anlattı.” (463/22)

1.2. BİRLEŞİK CÜMLE

Söz diziminin tartışmalı konularından biri olan birleşik cümle, araştırmacılarca farklı şekillerde değerlendirilmektedir. Araştırmacıların özellikle birleşik cümlelerin tanımı ve alt başlıkları üzerinde aynı fikirde olmadıkları görülmektedir.

Dizdaroğlu, birleşik cümleyi “girişik, kaynaşık, koşul, ilgi, katmerli bileşik tümce” olmak üzere beş alt başlıkta değerlendirmiş ve birleşik cümle için şu şekilde bir değerlendirmede bulunmuştur:

“Bileşik tümce, genel bir kavramdır. Bileşik tümcede yan yargılar, değişik nitelikteki dil birliklerinden oluşur. Bu birliklerin özelliklerine göre bileşik tümce çeşitli türlere ayrılır ve ayrı adlar alır. Bundan ötürü, bileşik tümceyi bir tek tümce tipi diye düşünmemelidir. Bileşik tümce, değişik özellikteki tümcelerin ortak adıdır.”¹⁶

Beserek, birleşik cümleyi “Bir cümle içinde birden fazla fiil soylu kelime varsa; yani temel cümlelerin yüklemi dışındaki öğeleri, zarf-fiiller, sıfat-fiiller, isim-fiiller ve şartlı çekimlerden kurulmuş yan cümleciklerden meydana geliyorsa, bu şekildeki cümleler, birleşik cümlelerdir.”¹⁷ şeklinde yorumlamaktadır.

Atabay-Çam-Özel, birleşik cümleyi “Bileşik tümce, temel yargıyı taşıyan bir tümceyle, onun anlamını açıklayan, bütünleyen, anlaşılmasına yardımcı olan tümce ya da tümcelerden oluşmaktadır.”¹⁸ şeklinde tanımlamıştır.

Yapısında isim ya da fiil cinsinden tek yüklem bulunan cümleleri “basit cümle” olarak tanımlayan Karaağaç, birçok araştırmacının birleşik ya da girişik cümle olarak kabul ettiği cümle türlerini de basit cümle olarak değerlendirir.¹⁹

Birleşik cümle konusunun tam anlaşılabilmesi için “yapı ve yargı” kavramlarının iyi anlaşılması gerektiğini belirten Karahan, cümlelerin anlamsal olarak başka cümlelerle bağlantı içerisinde olmasının, cümlelerin yapısını etkilemeyeceğini bu nedenle içerisinde fiilimsi olan cümlelerin de “basit cümle” sayılması gerektiğini düşüncesindedir.²⁰

Ergin, bir asıl cümle ile onun manasını çeşitli yönlerden tamamlayan bir ya da daha fazla yardımcı cümleden oluşan cümleleri “birleşik cümle” olarak değerlendirir. “İç içe birleşik cümle”nin de Türkçede var olan şartlı ve ki’li birleşik cümleyle eklenebileceğini belirtir.²¹

Sarıca, birden fazla yargı veya yargıya yakın unsurun bir araya geldiği cümleleri birleşik cümle olarak tanımladıktan sonra birleşik cümleyi “şartlı, iç içe ve girişik cümle” olmak üzere üç başlıkta incelemiştir.²²

16 Hikmet Dizdaroğlu, *Tümce Bilgisi* (Ankara: TDK Yayınları, Kalite Basımevi, 1976), 193

17 Ahmet Beserek, *Türkçede Cümle Yapısı* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1991), 51

18 Atabay vd., *Türkiye Türkçesinin Sözdizimi*, 95

19 Günay Karaağaç, *Türkçenin Dil Bilgisi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2013), 513

20 Leyla Karahan, *Türkçede Birleşik Cümle Problemi-Türk Gramerinin Sorunları Toplantısı* (Ankara: TDK Yayınları, 1994), 21

21 Muharrem Ergin, *Türk Dil Bilgisi* (İstanbul: Bayrak Yayınları, 2009), 404

22 Bedri Sarıca, *Türkçe Cümle Bilgisi* (Ankara: Anı Yayınları, 2015), 92

Bilgegil ise birden çok yüklemi olan cümleleri birleşik cümle olarak kabul etmekte ve “girişik, şartlı, bağlı, sıralı ve karmaşık cümle” olmak üzere beş çeşit birleşik cümle olduğunu belirtmektedir.²³

Birden çok yargılı cümleleri birleşik cümle olarak kabul eden Bilgin, birleşik cümleyi de kendi içerisinde yan cümlelerden kurulan birleşik cümle ve sıralı cümle olmak üzere ikiye ayırmıştır.²⁴

Görüldüğü üzere birleşik cümlelerin tanımlanmasında ve alt başlıklara ayrılmasında farklı yaklaşımlar bulunmaktadır.

Genel olarak yapılan tanımlamalardan yola çıkarak bir temel cümle ile yan cümlelerin belirli şekillerle birleşerek oluşturduğu cümleyi birleşik cümle olarak tanımlanabilir. Ayrıca, yan cümlesi “değil” olumsuzluk edatı, “ki” bağlacı, şart kipi, “mi” edatı ile oluşturulmuş cümle yapıları birleşik cümle alt başlıkları olarak kabul edilebilir. Bu yaklaşımla birleşik cümleyi diğer cümle yapılarından ayrı, sınırları belli, müstakil bir cümle yapısı olarak kabul ederek alt başlıklarda uygun olan örnekleri tespit ettik.

1.2.1. ŞARTLI BİRLEŞİK CÜMLE

Yan cümlelerin temel cümleyi anlamsal olarak bir koşula bağlamasıyla oluşan cümlelere şartlı birleşik cümle denilir.

Temel cümlelerin anlamını dilek, istek gibi anlamlarla tamamlayan yan cümleler şartlı birleşik cümle oluşturmaz. Hatipoğlu, bu tür cümleleri “dilekli yantümce” başlığı altında ele almaktadır.²⁵

Araştırmacılarımızdan bazılarının şartlı birleşik cümleye ilişkin görüşleri şu şekildedir:

Ergin, bu cümle türünün dilimizin asli birleşik cümlesi olduğunu ve şart kipinin şart ifadesine bağlı olarak oluştuğunu belirtir. Şart kipinin bütün fiil çekimlerinin aksine hüküm bildirmediğini, ancak dilek ve istek gibi anlamlarda kullanılması halinde hüküm bildirebileceğini ifade eder.²⁶

Şimşek, bu cümle türünü “Yantümcesi koşullu çekimlerden biriyle kurulan ve baştümcesinin koşullu ya da nedeni durumunda bulunan bileşik tümceye koşullu bileşik tümce denir.”²⁷ şeklinde tanımlar.

Karaağaç, bir yüklem bir şart cümlesi ile tamamlandığı cümleleri şartlı birleşik cümle olarak tanımlar.²⁸

Bilgin, şartlı birleşik cümleyi şu şekilde tanımlamaktadır:

“Yan tümcesi dilek kipiyle kurulan tümcelere koşullu bileşik tümce denir. Ancak tanımındaki “koşullu” nitelmesi, yapısaldır; bu tümceler, “koşul” anlamından başka, “öfke”, “beğenme” gibi duyguları, “olanaksızlık”, “kesinlik” gibi durumları da yansıtabilir.”²⁹

İnceleme metnimizde bu cümle türüne ait çok sayıda örnek tespit etmek mümkündür.

“Sağdaki kadın ile soldaki kadının odalarını birbiriyle değiştirirse dilediğinin yanında oturur.” (38/29)

“Söndürmeye su getirmezsen ocağımı söndürürüm bilesin.” (145/26)

“Eğer kendisini gördüğünde aşkı artıyorsa şarkıcı da onun sesine denk bir güzellik görmüş demektir.” (190/32)

“Bilmediklerimi ayağımın altına koysam başım göğe değdi.” (198/30)

“Şahin, onun elinde kalırsa başına gelecekleri düşünmek bile istemiyordu.” (219/3)

“Böyle bir şey olursa Hafız Çelebi yalnızca bir servet kaybetmiş olmayacak, bir dostu da ihanetle anıyor olacaktı.” (301/31)

23 Bilgegil, *Türkçe Dilbilgisi*, 72

24 Bilgin, *Anlamdan Anlatıma Türkçemiz*, 525-539

25 Vecihe Hatipoğlu, *Türkçenin Sözdizimi* (Ankara:TDK Yayınları, 1972), 148

26 Ergin, *Türk Dil Bilgisi*, 405

27 Şimşek, *Örneklerle Türkçe Sözdizimi*, 282

28 Karaağaç, *Türkçenin Dil Bilgisi*, 514

29 Bilgin, *Anlamdan Anlatıma Türkçemiz*, 530

“İhtilal büyürse serserilerin Sadabat’a varmaları uzun sürmez.” (347/ 32)

“Ülemaya haber yollasa, medreselileri teskin etse, halka birkaç telkinde bulursa serseriler yandaş bulamaz, korkarlardı.” (373/ 24)

“Eğer bu sorusuna cevap gelirse kendisini gösterip olacakları farklı bir koridora yönlendirmeyi niyeti.” (409/ 22)

“Sorduklarıma cevap vermezsen seni asla öldürmem, diri diri köpeklere etlerini parçalatır sonra yeniden bu-
raya getiririm.” (419/ 16)

“Bu bildiğini saklarsan yaşamak için bir sebebin olacak, yok, söylersen yüreğini değer kendi ellerimle parça-
larım.” (423/ 19)

“Kıyamete kadar sürse sana bunu söyleteceğime inanabilirsin.” (424/ 14)

“Bunları yapanlar kendilerine Müslüman diyorlarsa Hafız Çelebi bir melek olmalıydı.” (433/8)

“İki ömrüm olsaydı ikincisini de İstanbul’da geçirmeyi çok isterdim.” (461/2)

1.2.2. Kİ’ Lİ BİRLEŞİK CÜMLE

Cümle türlerinin incelenmesinde karşılaşılan sıkıntılardan bir tanesi de “ki’li birleşik cümle” üzerinedir. Araştırmacıların bir kısmı bu konuyu birleşik cümle alt başlığında ele alırken bir kısmı da bağlı cümle içerisinde değerlendirmektedir. Bunların yanı sıra müstakil bir başlık olarak ele alan araştırmacılar da bulunmaktadır. Bazı araştırmacılar ise yapısı yönünden cümle sınıflandırmasında konu ile ilgili herhangi bir değerlendirme yapmamaktadır. Bunların dışında daha önceden de değindiğimiz genel bir sıkıntı olan terim kargaşasının bu konuda da kendini göstermesidir. Çoğu araştırmacımız “ki’li birleşik cümle” olarak konuyu incelerken, bazı araştırmacılarımız ise “ilgi tümcesi, ilinti zamiri, ki bağlanma edatıyla bağlı cümleler” gibi başlıklar altında konuyu değerlendirmektedir.

Bu cümle türünü, birleşik cümle alt başlığı altında değerlendiren araştırmacılarımızın başlıca yaklaşımları şu şekildedir:

Dizdaroğlu, bu cümle türünü “İki tümcenin, *ki bağlacıyla birbirine bağlanmasından oluşan tümceye ilgi tümcesi denir.*”³⁰ şeklinde tanımlamaktadır.

Ergin, *ki’li birleşik cümle* için şunları söylemektedir:

“Yabancı asıllı olan ve Türkçe için normal olmayan bu birleşik cümle Farsçadan geçmiş bulunan *ki* edatıyla ve onun Türkçesi olarak eskiden kullanılan *kim* edatıyla yapılan birleşik cümledir. Bu birleşik cümlede asıl cümle *ki*’den önce, yardımcı cümle *ki*’den sonra gelir. Tabii bu sıra Türkçeye yabancı ve aykırıdır.”³¹

Özkan-Sevinçli, bu cümle türünü birleşik cümle alt başlığında ele almaktadır. Aynı zamanda bu yapıdaki cümlelerde temel cümlelerin genellikle yardımcı cümleden önce yer alması dolayısıyla dilimizin söz dizimi kuralına aykırı olduğunu belirtmektedir.³²

Parlatır-Şahin birlikte hazırladıkları “Türk Dili” adlı eserlerinde bu konuyu incelerken, bazı birleşik cümlelerde yan cümlelerin temel cümleye *ki* bağlacı vasıtasıyla bağlandığı, bu yapıdaki cümlelerde temel cümlelerin başta bulunduğunu ve bu yüzden Türkçede “temel cümle sonda bulunur” kuralına aykırı bir durumun gerçekleştiğini savunurlar. Araştırmacılar bu cümlelerin dilimizin söz dizimi kurallarına göre yeniden düzenlenebileceğini belirtmektedirler.³³

Eker, birleşik cümle içerisinde “Ki’li Birleşik Tümce” alt başlığında ele aldığı bu konu hakkında şunları söylemektedir: “Ki’li birleşik tümce, bir temel tümce ile temel tümceye *ki* bağlacı ile bağlanan bir yardımcı tümceden oluşur. Bu tümce türü asıl ögenin başta bulunması nedeniyle, art zamanlı Türkçe söz dizimi kurallarına aykırıdır.”³⁴

30 Dizdaroğlu, *Tümce Bilgisi*, 216

31 Ergin, *Türk Dil Bilgisi*, 405-406

32 Özkan-Sevinçli, *Türkiye Türkçesi Söz Dizimi*, 197-207

33 İsmail Parlatır, Hatice Şahin, *Türk Dili* (Bursa: Ekin Yayınları, 2011), 104

34 Eker, *Çağdaş Türk Dili*, 367

Atabay-Özel-Çam, bu cümle türünü "Temel Tümceye ki Bağlacıyla Bağlanan Yantümceler" başlığı altında "ki bağlacı, sonuna geldiği tümceyi, bir temel tümceye neden, sonuç, açıklama belirterek bağlar. Bu bağlaç, iki tümceyi bağladığında bileşik tümce oluşur."³⁵ şeklinde tanımlar.

Bu cümle türünü, yapı bakımından cümle sınıflandırması içinde birleşik cümleden ayrı olarak inceleyen araştırmacıların başlıca yaklaşımları ise şu şekildedir:

Şimşek, yapı bakımından cümleler konusunu incelerken "İlgi Tümcesi" adı altında birleşik cümleden bağımsız olarak konuyu inceler ve bu cümle türünü şu şekilde tanımlar: "Yantümce niteliğinde bir bağımsız tümcenin ki bağlacıyla, baştümce niteliğinde bir bağımsız tümceye bağlanmasıyla oluşan çok yargılı anlatıma ilgi tümcesi denir."³⁶

Karahan, bu cümle türünü "Cümlelerin Bağlanma Şekilleri" başlığı altında "ki bağlanma edatı ile bağlanan cümleler" alt başlığında değerlendirmiş ve şu şekilde bir açıklama yapmıştır:

"Ki bağlanma edatı, cümleler arasında bağlantıyı sağlayan edatların en işlek olanlarından biridir. Ki, bir cümleyi bir cümleye/cümle topluluğuna, bir cümle topluluğunu da bir başka cümleye/cümle topluluğuna bağlayarak bunlar arasında açıklama, sıralama, karşılaştırma, sebep, sonuç, amaç gibi anlamlar çerçevesinde ilişkiler kurar."³⁷

Bu yaklaşımların yanı sıra bazı araştırmacılarımız, eserlerinde bu cümle türüne değinmemişlerdir.³⁸

Dilimiz söz dizimi kurallarına göre temel cümlelerin yan cümleden sonra gelmesi kuralının *ki*'li birleşik cümlede uygulanmayışı, bu cümle türünün Farsçadan ödünçleme olarak alındığı ve bu cümle yapısının dilimiz söz dizimine aykırı bir cümle türü olarak görülmesi araştırmacıların ortak kanaatidir.

Ayrılığa düşülen nokta ise araştırmacılarımızın bu cümle yapısını kategorik olarak sınıflandırırken yaşadıklarını görmekteyiz.

Genel yaklaşıma bağlı olarak birleşik cümle içerisinde değerlendirdiğimiz "ki"li birleşik cümleler için inceleme metnimizden tespit ettiğimiz örnekler şu şekildedir:

"Konuşalım ki görmeye kapı açılsın." (11/ 6)

"Dövme ustası işini iyi yapan cinsten olmalıydı ki yılanın yüzü gerçekten ürktüycüydü." (57/10)

"Çalışsın ki savaş yorgunu millet, çekmesin artık zillet." (89/13)

"Ama her yıl, o bahçelerden yalnızca birinde müstesna bir lale açar ki bütün lale ırkının ta Orta Asya'dan bu yana gelen macerasını özetler." (132/13)

"Var tez vakitte onun yarasına merhem koy ki o da benim yaramın merhemini hazırlayabilsin." (142/28)

"Yan odadaki cariyelerden biri musiki nağmeleriyle kendinden geçmiş olmalıydı ki nihavend bir ud taksimi ile ardından Nedim Efendi'nin şarkısı duyulmaya başlandı." (274/6)

"Böyle bir durumda kaygı idare edemez olursa Marmara açıklarını boylardı ki orada lodosa dayanmak imkânsızdı." (352/10)

"Kul feda edin ki sönsün ateş." (379/25)

"Hatta Kazasker Efendi'yi dilsiz ve sağır cellatlara sorgulattım ki onlar da öğrenmesinler." (423/12)

"Sözün doğruysa eğer, gece gündüz durmadan ona koşmalısın ki ona ulaşabilesin." (440/ 8)

"Şimdiye kadar padişah tahta çıkaranlardan hiç kimse yatağında ölmemiştir ki ben öleyim. (444/11)

1.2.3. "DEĞİL" OLUMSUZLUK EDATIYLA OLUŞAN BİRLEŞİK CÜMLELER

"Değil" olumsuzluk edatıyla oluşan bazı yan cümleler, temel cümleye karşılaştırma, sıralma ve zıtlık gibi anlamlarla bağlanabilmektedir. Bu cümle türünü birleşik cümle olarak kabul eden araştırmacılarımızdan bazılarının görüşleri şu şekildedir:

35 Atabay vd., *Türkiye Türkçesinin Sözdizimi*, 101

36 Şimşek, *Örneklerle Türkçe Sözdizimi*, 302

37 Leyla Karahan, *Türkçede Söz Dizimi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2013), 85

38 Bk. Beserek, A. (1991)., Ulaş, A. (2003)., Yörük, Y. (1978)

Hatipoğlu, bu cümle türünü şu şekilde tanımlamaktadır: “Tümce içinde, art arda kullanılan iki veya daha çok özneyi, tümleci, yüklemi, aralarından bazılarını olumsuzluk kavramı vererek birbirine bağlayan veya ekeylemin olumsuz çekimini sağlayan sözcük.”³⁹

Atabay vd., “Bileşik tümcede temel tümcenin anlamını bütünleyen yan tümcelerin kimileri değil olumsuzluk koşacıyla temel tümceye bağlanır.”⁴⁰

“Değil” olumsuzluk edatı ile oluşan birleşik cümle türüne ait inceleme metnimizde çok sayıda örnek tespit etmek mümkündür.

“Konuşmaya değil, görmeye muhtacım.” (11/4)

“Efendiler, meclisimizde sesinizi değil sözünüzü yükseltiniz.” (97/24)

“Tomruk Emimi’nden işin hakikatini öğrenmesini istemiş, o da bu işi dostluğuna dayanarak değil de çok zaman yaptığı gibi özel bir yöntemle halletme yolunu seçmişti.” (109/23)

“Katre-i Matem gerçekten de ikiz bir soğanın yarısı gibi değil, tek ve metin bir soğan gibi boy atmıştı.” (246/29)

“Laleleri diyordum Hafız Çelebi, laleleri, bu yıl saksılarda değil de vazolarda sunsak insanlara, müsabakada zarif vazolar kullansak?” (261/1)

“Şimdi Şehnaz annesine dair hayallerle değil, babasına dair anılarla yaşayacaktı.” (283/24)

“Kara Şahin bir anlığına yalnızca boğazını değil, içinin de kurduğunu hissetti.” (328/ 16)

“Kan döktüğü için değil, uğruna kan döküldüğü için Kanlı haydut.” (344/19)

“Bu durumda İstanbul yalnızca ordudan değil, sultan ve vezirden de kurtulmuş oluyordu.” (351/11)

“Aman efendimiz, şimdi ceza vakti değil, çare vaktidir.” (374/28)

“O yüzden kıyam edenler yalnız baldırı çıplaklar değil, ülkemizi yönetecek insanlardır.” (379/8)

“Sencileyin tazeyi esir etmek değil, serbest bırakmak ahmaklıktır.” (406/31)

“Patrona Halil, yalnızca Sultan Ahmet’i değil, bilmeden Şehzade Ahmet’i de hal’ etmişti.” (462/28)

“Bundan böyle İstanbul’a gelen gemilerin değil de İstanbul’a giden gemilerin yolunu gözlemek istiyorum.” (463/5)

1.2.4. “Mİ” SORU EDATIYLA OLUŞAN BİRLEŞİK CÜMLELER

Soru anlamını kaybederek birleştirme görevi üstlenen “mi” soru edatıyla oluşan yan cümleler, temel cümleyi “koşul ve zaman” gibi kavramlarla tamamlayabilir.

Bu birleşik cümle türünü kabul eden araştırmacılarımızın görüşleri şu şekildedir:

Hatipoğlu, bu birleşik cümle türü için şunları ifade eder: “Yantümcenin bir türü de “mi” soru ekiyle kurulur. “mi” soru ekiyle kurulan yantümce, temel tümceye bir zaman belirteci gibi “zaman” kavramı verir.”⁴¹

Bilgin, bu birleşik cümle türünde yan cümlelerin “mi” edatıyla kurulduğunu ve temel cümlelerin zamanını ya da koşulunu gösterdiğini ifade eder.⁴²

Cümle içerisinde genel olarak soru görevi üstlenen “mi” soru edatı, bazen soru niteliğini kaybederek cümleleri bağlama görevi üstlenir.⁴³

İnceleme metnimizde, ‘mi’ soru edatıyla kurulan birleşik cümlelere ait sınırlı sayıda örnek tespit edebildik.

39 Hatiboğlu, *Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü*, 73

40 Atabay vd., *Türkiye Türkçesinin Söz Dizimi*, 105

41 Hatipoğlu, *Türkçe Sözdizimi*, 151

42 Bilgin, *Anlamdan Anlatıma Türkçemiz*, 530

43 Atabay vd., *Türkiye Türkçesinin Sözdizimi*, 103

"İspirizade ile Zülali Efendi'yi de yanına kattık mı birisi fetva yazar, birisi ferman hazırlar; iradeyi sen kullanırsın."(156/ 32)

"Leyla'nın adını andın mı, cihan içinde cihanlara sır söyledin demektir."(171/27)

"Tavırlarındaki açıklık ve şiirlerindeki güç ile bir kafiye yakaladı mı derhal taşı gediğine koyuyor, söz sırası kendisine gelmeden konuşabiliyordu da."(178/11)

"Evini barkını da öğrendi mi keklik çantada demektir."(310/8)

"Bir tutuştu mu evden eve, çatıdan çatıya kıvılcımlar uçuşması yetiyordu."(372/10)

"Ayaklarına birer dimiden şalvar çekildi mi yeniçeriden fark edilmez güzel yüzlü çorbacılar."(390/15)

1.3. GİRİŞİK CÜMLE

Cümle türlerinin incelenmesinde araştırmacıların üzerinde görüş birliğine varamadığı girişik cümle üzerine yaklaşımlar şu şekildedir:

Hatiboğlu girişik cümleyi şu şekilde tanımlamıştır: "Bir temel tümce ile bir veya birkaç eylemsiden kurulan tümce."⁴⁴

Dizdaroğlu "Tümce Bilgisi" isimli kitabında "Yapılarına Göre Tümce Türleri" başlığı altında yapmış olduğu sınıflandırmada, girişik cümleyi birleşik cümle içerisinde ele alarak, girişik cümle için şu tanımlı yapmaktadır: "Bir temel tümce ile; özne, nesne, dolaylı tümlec, belirteç tümleci, ilgeç tümleci görevindeki bir ya da birkaç tümcesiden oluşan bağımsız yargılı anlatıma girişik tümce denir."⁴⁵

Şimşek, girişik cümleyi birleşik cümle başlığı altında "eylemlilere dayalı, ortaçlara dayalı ve ulaçlara dayalı girişik tümceler" olmak üzere üç başlıkta değerlendirmiş ve şöyle tanımlamıştır:

"Yanyargısı eylemlilik, ortaç ya da ulaç üzerine kurulu bileşik tümcede yan tümcecik; a)bir tümce ögesi, b)bir tümce ögesinin niteleyeni, c)bir tümce ögesinin belirteni görevinde bulunur. İşte yantümceciği bir eylemsiyle kurulmuş olup baştümcesinin (ya da başka bir yantümceciğinin) öğelerinden biri, bu öğelerden birinin niteleyeni ya da belirteni durumunda bulunan bileşik tümceye girişik tümce denir."⁴⁶

Bilgegil, girişik cümleyi birleşik cümlelerin alt başlığında "girişik-bileşik cümleler" adı altında ele almış ve şöyle tanımlamıştır:

"Yan cümleciklerin yüklemeleri fiilimsilerle onlar yerinden kullanılmış, çekimli fiillerden meydana gelen cümlelere girişik-bileşik cümle diyoruz. Bunların yan cümleciciği; özne, sözde özne, nesne, dolaylı tümlec, zarf tümleci görevlerinde bulunur veya bu öğelerden birinin tamamlayıcısı olur."⁴⁷

Atabay-Özel-Çam, "Türkiye Türkçesi Sözdizimi" adlı eserlerinde girişik cümleyi yapı bakımından cümle türleri içerisinde birleşik cümle alt başlığında değil de ayrı bir başlıkta ele alarak incelemişlerdir. Yaptıkları açıklamada girişik cümlelerin de birleşik cümlede olduğu gibi çok yargılı olduğunu ve o zamana kadar yapılan çalışmalarda içerisinde fiilimsi bulunan cümlelerin hepsinin girişik cümle olarak kabul edildiğini; ancak kendileri, içerisinde sadece zarf-fiil eklerinin bulunduğu cümleleri girişik cümle olarak kabul ettiklerini bildirirler. Sıfat-fiil ve isim-fiillerden yancümle oluşturamayacağını, bunların sadece öge olabileceklerini ifade ederler.⁴⁸

Sarıca, içerisinde isim-fiil, zarf-fiil ve sıfat-fiil öbeklerini bulduran cümleleri girişik cümle olarak kabul etmektedir.⁴⁹

Bilgin, birden çok yargı içeren cümleleri birleşik cümle olarak kabul eder. Daha sonra birleşik cümleyi de "yan tümcelerle kurulan bileşik tümceler" ve "sıralı tümceler" olmak üzere iki gruba ayırdıktan sonra

44 Hatiboğlu, *Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü*, 49

45 Dizdaroğlu, *Tümce Bilgisi*, 193-201

46 Şimşek, *Örneklerle Türkçe Sözdizimi*, 253

47 Bilgegil, *Türkçe Dilbilgisi*, 73

48 Atabay vd., *Türkiye Türkçesinin Sözdizimi*, 111

49 Sarıca, *Türkçe Cümle Bilgisi* 101

girişik cümleyi de yan tümcelerle kurulan bileşik tümceler içerisinde değerlendirir ve şu tanımı yapar: "Yan tümcesi eylemsilerle kurulan tümcelere girişik bileşik tümce denir."⁵⁰

Girişik cümleyi kabul etmeyen ya da bu cümle türüne çalışmalarında değinmeyen araştırmacımızın yaklaşımları şu şekildedir.

Zülfikar "Girişik Cümle Sorunu" isimli makalesinde girişik cümle ile ilgili problemlere değinir ve şunları ifade eder: "Cümlede fiilden yapılmış isim, sıfat ve zarf görevindeki şekillerin bir yargı taşımadığı ve bir zamana bağlı bulunmadığı göz önüne alınır, bunlarla kurulan gruplara yan cümle denemez dolayısıyla bu yapılar birleşik bir cümle diye gösterilemez."⁵¹

Girişik cümleyi kabul etmeyen bir diğer önemli araştırmacımız da Leyla Karahan'dır. Karahan, basit ve birleşik cümle konusu üzerine düşüncelerini açıklarken cümlelerin yapı bakımından müstakil olması sebebiyle bir yüklem ve onu tamamlayan başka unsurlardan oluştuğunu ve bu unsurların cümlede, isim, sıfat ve zarf görevinde olduğunu, doğrudan veya dolaylı olarak yüklem anlamını tamamladıklarını ifade eder. Bu unsurların şekil ve anlam bakımından yüklemeye bağlı olması dolayısıyla yapısı ne olursa olsun bir "basit cümle" oluşturduğunu ve basit cümlelerin yapısında, fiilimsilerin bulunabileceğini belirtir.⁵²

Karaağaç, cümlelerin yapısını değerlendirirken yüklem bir ya da birden çok olmasına göre basit ve birleşik olmak üzere iki tür cümle olduğunu söyler. İçerisinde fiilimsi bulunan cümleleri birçok dilbilgisi öğretiminde gösterildiğinin aksine basit cümle olarak değerlendirir ve girişik cümle konusunu eserinde incelemesiz.⁵³

Kara, "Girişik Cümle Problemi Üzerine Bir İnceleme" adlı makalesinde konuyu detaylı olarak değerlendirmekte ve girişik cümle hakkında dilbilimcilerin görüşlerine değindikten sonra bir cümlelerin anlamdan bağımsız düşünülmemeyeceğini, Türkçede kesik cümlelerin bu duruma örnek olduğunu, yani kesik cümlede eksik olan kısmın dinleyici tarafından zihinde tamamlanmasının cümlelerin kuruluşunda "dış yapı"yla beraber "iç yapı"yı da önemli ve gerekli bir konuma taşıdığını belirtmektedir.⁵⁴

Buraya kadar değindiğimiz görüşlerden hareketle girişik cümleyi kabul eden yaklaşımda yaşanan anlaşmazlığın, girişik cümlelerin müstakil bir başlık olarak mı yoksa birleşik cümle alt başlığı altında mı değerlendirilmesi üzerine olduğu görülmektedir.

Girişik cümleyi kabul etmeyen araştırmacılarımızın kanaatlerine göre fiilimsilerin yargı bildirme özelliği yoktur. Bu bağlamda yan cümlesi fiilimsilerden kurulu cümlelerin yapıca "basit cümle" olduğu görüşü hâkimdir. Ayrıca girişik cümleyi kabul etmeyen araştırmacıların, cümlede sadece "dış yapısı"yı esas alarak değerlendirmelerde bulduklarını görmekteyiz.

Genel bir değerlendirme yapmak gerekirse araştırmacıların yaklaşımlarında bir görüş birliği bulunmadığı, bu farklılığın temelinde kimi araştırmacıların cümlelerin yüzeysel yapısını, kimi araştırmacıların ise derin yapısını esas almalarından kaynaklandığını söylemek mümkündür. Ancak modern dil çalışmalarında cümle yüzeysel yapısının yanı sıra derin yapısı ile birlikte ele alınmakta ve değerlendirilmektedir. Bu açıdan bakınca yan yargısı fiilimsiye dayalı olan girişik cümlelerde fiilimsilerin şekilsel olarak çatı ve olumsuzluk ekleri almaları, anlamsal açıdan da fiil özelliklerini kaybetmemeleri bunların yan yargı bildirebileceğini, ayrıca çok yargılı anlatımların tek bir cümle içerisinde anlatılabilir olması nedeniyle girişik cümlelerin müstakil bir cümle yapısı olarak ele alınabileceğini gösterir.

Çalışmamızda yan cümlesi fiilimsilerden oluşan cümleleri "Girişik Cümle" başlığı altında ve "Yapı Bakımından Cümle Sınıflandırması" içerisinde ayrı bir başlık olarak aldık ve inceleme metnimizde alt başlıklara uygun olan örnekleri tespit ettik.

50 Bilgin, *Anlamdan Anlatıma Türkçemiz*, 529

51 Hamza Zülfikar, *Girişik Cümle Sorunu* (Türk Dili Dergisi 522, 1995), 643-648.

52 Leyla Karahan, *Türkçede Birleşik Cümle Problemi* (Ankara: TDK Yayınları, 1994), 22

53 Karaağaç, *Türkçenin Dil Bilgisi*, 512-513

54 Serdal Kara, *Girişik Cümle Problemi Üzerine Bir İnceleme* (Turkish Studies, 7/2, 2013), 643-648

1.3.1. İSİM-FİLLİ GİRİŞİK CÜMLE

Dizdaroğlu, bir girişik tümcede –mek,-me, -iş ekleriyle türeyen sözcüklerin bir kısmının isim ya da sıfat olduğunu (yemek, çakmak, ekmek, dolma, deneme, döşeme, açılış vb.) ve bu tarz sözcüklerin girişik cümle kurmayacağını belirtir. Ayrıca isim tamlamalarında tamlayan görevindeki isim-fiil eklerinin yan cümle kurmadıklarını, bir tamlamanın bütün olduğunu ve parçalanamayacağını ve tamlayan görevindeki eklerin bir bildirme niteliğinin olmadığını, bir tamlamada asıl anlamı taşıyan unsurun tamlanan olması sebebiyle sadece tamlananların yan tümce kurabilme özelliklerinin olduğuna değinir.⁵⁵

“İleriye doğru koşmaya, bahçelerin duvarlarını, çitlerin kapılarını elleriyle yoklamaya başladı.” (75/ 12)

“Belki bir kış geçmesi, Katre-i Matem’in açacağı günlerin gelmesi gerekiyordu.” (169/22)

“Bu, birkaç dakika içinde meclisin nüktelerle, zeki hayallerle dolmaya başlaması demekti.” (177/3)

“Sözleri gerçekten dinlenmeye ve nasihat edilmeye layıktı.” (197/5)

“Evliliğin ilk gününe de birlikte başlamak istiyordu.”(8/23)

“Hâlâ sepetteki başın odada yuvarlanması gözlerinin önündeydi.” (49/4)

“Yırtmaya, küçük parçalara ayırmaya çalıştı.” (110/4)

“Şuh ve neşeli cariyelerin salona girmeleri vezirin suratındaki öfkeyi bir parça yatıştırmıştı.” (145/21)

“Çetrefil konuları aydınlatmak, gizli yapılan işleri bulmak, hele cinayetleri soruşturmak, gizemli alanlarda dolaşmak onun en sevdiği işlerden biriydi.” (193/29)

“Katre-i Matem; bütün bir kış biriktiregeldiği sufi düşüncelerin sonu, bir asude rüyadan uyanış demekti.” (201/26)

“Bir sesi diğerinden ayırmak çok zordu.” (252/11)

“Başından ilginç olaylar geçen kişileri dinlemek de eğlenceli bir adetti.”(313/1)

“Bahçeleri bozmak, ağaçları yerinden sökmek, müzeyyen sahilleri harap etmek bir yana, şu güzelim lale bahçelerini çiğnemek neyin nesiydi?” (433/ 6)

“Lakin bunlar önemseyişte israf etmişler; dengeyi kaçırmışlar.” (35/32)

“Hâlâ sepetteki başın yuvarlanması gözlerinin önündeydi.” (49/ 4)

“O gün bu gelişten umudunu kesen tek kişi Kara Şahin olmuştu.” (302/24)

“Vezirin hayretli bakışları altında sendeleyerek ilerledi ve eliyle yaprağını okşadı, sonra öptü.” (327/9)

“Adamların üçünü birden açmak ve diğer ikisini geri kilitlemek gerekiyordu.” (435/28)

1.3.2. SIFAT-FİLLİ GİRİŞİK CÜMLE

“Kör Hasan’ın taklitlerine gülenler arasında Acem kıyafetli bir derviş de vardı.” (216/17)

“Bu kefene sağlığında girenler ölünceye dek birbirlerini ayrı görmezler.” (3/6)

“İç içe geçmiş, birbirine karışmış iki ırmak gibi hayatlar akıyordu bu iki şehirde.” (127/3)

“Sarayında büyük davetler verip şuh meclisler düzenlediği akşamlarda bunlardan bazıları yanında yer alırlardı.” (18/30)

“Meclistekiler burunlarını tutmaya başladıkları sırada elini torbaya uzattı.” (180/22)

“Baharın şevk ve şetaretle etrafa yayıldığı günlerden biriydi.” (186/ 11)

“Bimarhanenin sonsuza kadar kalabileceği yer olmayacağını biliyordu.”(32/ 10)

“Kanuni’nin gözde veziri İbrahim Paşa, meydana penceresi bulunan bu odaları, cariyeleri ile hanımları arasında önem ve büyüklük sırasına göre taksim etmişti.”(18/3)

- “Paşa, tebaaya ve sultana rağmen vezirliği hakkıyla yerine getiren zeki ve kabiliyetli bir devlet adamıydı.” (19/4)
- “Bimarhanenin sonsuza kadar kalacağı yer olmayacağını biliyordu.” (32/10)
- “Gönlünü aklının önüne geçirmiş adamları deli diye tedavi eden ve Bimarhaneye kapatan sensin çünkü.” (35/29)
- “Mustafa’nın şehzadeleri elinin altında, kontrol edilebilecek bir yerde, şimşirlikte duruyorlardı.” (43/22)
- “Güzel sözlerine eşlik eden güzel tavırları da vardı.” (197/6)
- “Ceset parçalarının konulduğu torbaların hepsi kıldan dokunmuştu.” (228/19)
- “Herhalde adamcık kızının ölümünden sonra perişan olmuş, belki işi dağılmış, kendini kaybetmiş ve şimdi denizden tuttuğu birkaç balığı satacak hallere düşmüştü.” (254/20)
- “Ardı arkası gelmeyen ve hiçbiri cevaplanmayan sorularla yatağının içinde sabaha kadar dönüp durdu.” (315/12)

1.3.3. ZARF-FİLLİ GİRİŞİK CÜMLE

- “Gördüklerini midesi bulanarak zihninden geçirdi.” (58/19)
- “Kendisi için hazırlanan odaya girdiğinde sırma işlemeli şiltenin köşesine bir kese konulduğunu gördü.” (241/8)
- “Adamın biri boğuk bir çığlık atarak yere yığıldı.” (314/15)
- “Seyisler atların sağrılarını sıvazlayarak onları nasıl tımar ediyorlarsa burada da biz hastaların başını okşayarak onları öylece tedavi etme yolunu tutmalıyız.” (34/22)
- “Yeye bütün bu konuşmaları dinledikçe zihninden iki ihtimal gelip geçiyordu.” (35/3)
- “Saçlarından tutup alını öptü.” (8/30)
- “Herkes ayrı ayrı ipekliler, kadifeler, tespihler, yağlıklardan hediyeler alıp gittim.” (27/19)
- “Eğlenceye müsaade etmeyip halka hizmeti önemseyen tek hamam ise Haseki Sultan Hamamı idi.” (51/8)
- “Emredin kirpiğimle yolunuzu süpürüp gözyaşımınla yıkayayım.” (140/8)
- “Bunlardan birini yıkatıp çarşıya gönderdim.” (228/20)
- “Başındaki sarıgın da beyaz tülbentini sıyırıp yeşile dönüştürdü.” (255/30)
- “Taze bir kadın başı, saç örgülerini ardından sürükleye sürükleye halının üzerinde yuvarlanıyordu.” (22/26)
- “Kardeşine iğne batırıldığında acısını kendi vücudunda duyacaksın.” (3/4)
- “İshak Efendi huzura girdiğinde ayakta zor duruyordu.” (139/1)
- “Tomruk Emmini’ne yakalanma ve ölüm tehlikesini atlatalı iki hafta oluyordu.” (122/9)
- “Sonra da sanki sekiz aylık bir hasret ile değil de öte dünyadan geri dönmüşçesine birbirlerine sarılıp ağlaştılar.” (268/13)
- “Yeye yatar yatmaz uykuya varmıştı ama Şahin’in zihninde ertesi gün için bin bir düşünce dolaşıyordu.” (158/27)
- Kapıdan çıkar çıkmaz Yeye’yi iki omuzundan tutup karşısına alarak yüzüne baktı.” (268/12)
- Nihayet İspirizade ile Nemçe Hasan Ağa huzura girer girmez etek öpüp yere kapaklandılar.” (377/10)
- Hörükız konak bahçesine girer girmez Tomruk Emmini’nin koluna sarılıp yalvarmıştı.” (406/23)
- “Birkaç yıl evvel valide hanım rahmete kavuşunca konakta yalnızlıktan sıkılmaya başladım.” (28/28)
- “Yok, öyle yapmayacağım ama onlar akıldan sıyrılınca Allah’ın da onlardan sorumluluğu kaldırdığını söylememe izin verin.” (36/23)
- “Hekim efendi ameliyat için hazırlıklarını tamamlayınca Şahin’e temiz örtünün üstüne sırtüstü uzanmasını söyledi.” (63/13)

1.4. İÇ CÜMLE

Bir cümle içerisinde başka bir müstakil cümlenin yer almasıyla oluşan ve anlatıcı yahut başkasıyla ilgili durumların anlatıldığı veya herhangi bir konuda açıklama yapıldığı cümle türüne iç cümle denir.

Araştırmacılarımızdan bazılarının iç cümleye ilişkin görüşleri şu şekildedir:

Dizdaroğlu, "Bileşik tümcede çeşitli görevlerde kullanılan ve adlaşarak yargı bildirmeyen tümceye *içtümce* denir."⁵⁶ şekilde bir tanımlamada bulunmuştur.

Şimşek, "Bir tümcenin içine kurucu öge olarak giren bağımsız tümceye *içtümce* denir"⁵⁷ şeklinde tanımlamıştır.

Hatipoğlu, "Bir tümce içinde ad gibi kullanılan bir başka tümceye, iç tümce denir."⁵⁸ şeklinde tanımlamıştır.

Ergin, bu cümle türünü "Bu, bir cümlenin başka bir cümlenin içine girmesi ile meydana gelen birleşik cümledir."⁵⁹ şeklinde tanımlamakta, temel ve yardımcı cümleler ile onların münasebeti bakımından şartlı ve *ki'li* birleşik cümlelerden farklı olduğunu, bu yüzden tam birleşik cümle saymamak gerektiğini bildiri. Ancak art arda gelen farklı iki cümlenin birbiri ile birleşerek tek cümle yapısında birleşmesinden dolayı birleşik cümle sayılabileceğini de ekler.⁶⁰

Cümle yapısı incelemelerinde iç cümlenin çoğunlukla birleşik cümle içerisinde ele alındığını görmekteyiz.⁶¹

Bazı araştırmacılarımız ise iç cümleyi "yapılarına göre cümleler" başlığı içerisinde ayrı bir başlık altında incelemektedir.⁶²

Yapı bakımından cümle sınıflandırılmasında ayrı bir başlık altında incelediğimiz iç cümleyi "isim cümlesine dayalı iç cümle ve fiil cümlesine dayalı iç cümle" olarak iki alt başlıkta inceledik. İnceleme metnimizde fiil cümlesine dayalı iç cümlelerin daha fazla olduğu görülmektedir.

1.4.1. İSİM CÜMLESİNE DAYALI İÇ CÜMLE

İç cümlesi, isim cümlesinden meydana gelen cümle türüdür.

"Ona "Devletinizi sizin adınıza korumak vazifemizdir!" diye çoğul ifadeyle güven verdiği zamanlarda aslında gücün bir tür baskıya dönüştürmenin, devletin dış ilişkilerinden, savaş kararlarına, barış andlaşmalarından ekonomik tedbirlere, görev atamalarından, ulufe dağıtımına, hatta merasimlerden eğlence tertiplemesine kadar her istediğini yaptırmanın hesabı içinde bulunuyordu." (95/23)

"İkisi de bu işi gizli tutmanın ve kimseciklere bildirmemenin yollarını düşünüyor ve bu sırada sultan "Ahmağın kalbi dilinde; akıllının dili kalbindedir" meselini hatırlatmışlardı." (259/14)

"Hafız Çelebi bir zaman "Aşk sırdır!" demişti." (269/25)

"Tekrar "İtaat ve teslimiyet güzel şeydir!" diye gülümsedi kendince." (343/23)

"İçinden "İnsana bir dost böyle zor günde lazımdır; rahat günde herkes dosttur!" diye geçirmekteydi." (367/23)

"Büyük dedesi Muhteşem Süleyman Kanuni "Saltanat dedikleri ancak cihan kavgasıdır" demişti bir şiirinde." (371/14)

56 Dizdaroğlu, *Tümce Bilgisi*, 192

57 Şimşek, *Örneklerle Türkçe Sözdizimi*, 277

58 Hatipoğlu, *Türkçenin Sözdizimi*, 152

59 Ergin, *Türk Dil Bilgisi*, 406

60 Ergin, *Türk Dil Bilgisi*, 407

61 Bkz. Dizdaroğlu (1976:192), Sarıca (2015: 97), Aktan (2016: 126), Sevinçli-Özkan (2017: 201), Bilgin (2013: 531), Şimşek (1987: 277), Akbaş (2011: 228), Özkan-Toker-Aşçı (2016: 133), Güneş (2001: 346)

62 Bkz. Nurettin Koç (1996:45), Serdal Kara (2004)

1.4.2. FİİL CÜMLESİNE DAYALI İÇ CÜMLE

İç cümlesi, fiil cümlesinden meydana gelen cümle türüdür.

“Gelen iki ases alaylı bir üslupla “Haydi beyzadem, vakit geldi!” diyerek önce ellerini bilekçe ile bağladılar, sonra ayaklarını tomruktan kurtardılar, kollarından kavrayıp aralarına aldılar.” (25/1)

“Ama kızın güzelliğine büyülenince bu fikri kendime kabul ettirdim, ‘Eksikli veya ayıplı da olsa alırım’ dedim.” (28/1)

“Hem ‘Dünyada kimim var da kime itibar ve şeref iddiasında bulunacağım!’ diyordum.” (28/5)

“Kalbinin hızla çarptığını feracesinin üstünden bile anlayabiliyordum.” diye yazmış babam.” (45/18)

“İlk şiddetli yumruk, “Anlaşıldı, seninle Galata Tomruğu’nda hesaplaşacağız!” cümlesiyle birlikte kafasına inmişti.” (57/1)

“Kurnanın üstünde yazılı beyit açıklı: “Yaşlılar ve hastalar, Tellak Halil’in kurnasında yıkanmakla şifa bulurlar.” diyordu.” (158/29)

“Hafız Çelebi’nin bir seferinde “Bela gelince sabırsızlıkla sızlanmak ancak felaketi artırır.” dediğini hatırlıyordu.” (219/7)

“Hafız Çelebi, Yunus’a benzemişsin derken aslında Bican Efendi’ye “Yunus işte bu derviş gibi giyinirdi.” demek istemiş, başıyla onu işaret etmişti.” (263/19)

“Ben rengini bir ton daha açık bekliyordum,” dedi o sırada Hafız Çelebi.” (280/22)

“Belki ona da bizim hayatımız tuhaf geliyordur,” diye güldü sonra.” (288/17)

“Belki de çalmıştır,” diye geçirdi içinden, umutsuzca.”(293/29)

“Muhtemelen şimdi çevresinde Köroğlu ve Ayvaz türküleri çalıp söylüyorlardır.” diye düşündü.” (356/23)

“Yıllardır soranlara “İleride bunlar şükufenameler gibi çok kıymetli olacak!” deyip durduğu lale mecmualarıydı bunlar ve her birini Hafız Çelebi için çiziyordu.” (359/13)

1.5. SIRALI CÜMLE

Sıralı cümle türünün tanımlanmasında ve sınıflandırılmasında araştırmacılar arasında bir görüş birliği bulunmamaktadır.

Dizdaroğlu, sıralı cümleyi “bağlanışlarına göre tümce türleri” içerisinde ele almış “bağımsız sıralı tümce, bağımlı sıralı tümce, açıklamalı sıralı tümce ve karma sıralı tümce” olmak üzere dört alt başlıkta değerlendirmiştir.⁶³

Hatiboğlu, sıralı cümleyi “yapı bakımından tümce türleri” başlığı içerisinde “bağımlı sıralı tümce ve bağımsız sıralı tümce” olmak üzere iki grupta incelemiş ve şu şekilde tanımlamıştır: “Sıralı tümce, anlam yakınlığıyla bağlanmış tümcelere denir.”⁶⁴

Şimşek, sıralı cümleyi “Başlı başına yargı bildirir nitelikteki tümcelerin bağlanıp sıralanmasıyla oluşan çok yargılı anlatıma sıralı tümce denir”⁶⁵ şeklinde tanımlamıştır. Sıralı cümleyi “yapıca tümce türleri” başlığı içerisinde ele alan Şimşek, “bağımlı, bağımsız ve karma sıralı” olmak üzere üç gruba ayırmış ve bu cümle türünün virgül, noktalı virgül ve bağlaçlarla sıralandığını belirtmiştir.⁶⁶

Atabay-Özel-Çam, sıralı cümleyi “yapılarına göre tümce türleri” başlığı içerisinde ele almış ve “bağımsız sıralı tümceler ile bağımlı sıralı tümceler” olmak üzere iki alt başlıkta incelemiştir.⁶⁷

63 Dizdaroğlu, *Tümce Bilgisi*, 223

64 Hatiboğlu, *Türkçenin Sözdizimi*, 154

65 Şimşek, *Örneklerle Türkçe Sözdizimi*, 292

66 Şimşek, *Örneklerle Türkçe Sözdizimi*, 292-301

67 Atabay vd., *Türkiye Türkçesinin Sözdizimi*, 108-109

Akbaş, sıralı cümleyi “yapısına göre cümleler” içerisinde ele almış “bağımsız sıralı cümle ile bağımlı sıralı cümle” olmak üzere iki grupta incelemiş ve birbirine bağlaçlarla bağlanan cümleleri sıralı cümleden bağımsız olarak “bağlı cümle” başlığı altında ayrı bir başlıkta incelemiştir.⁶⁸

Sevinçli-Özkan, sıralı cümleyi “yapı bakımından cümle türleri” içerisinde “bağımlı sıralı cümle ve bağımsız sıralı cümle” olmak üzere iki gruba ayırarak incelemiştir.⁶⁹

Delice, “Yapı Açısından Cümle Sorunu” adlı makalesinde sıralı cümleyi “kullanımlarına göre cümleler” başlığı içerisinde ele almış ve şu şekilde tanımlamıştır: “Aynı zaman dilimi içinde gerçekleşen veya birbirini takip eden bir zaman seyri sergileyen iki cümlenin sıralama işlevli bağlaçlarla ya da bu tür bağlaçlar yerine kullanılan noktalama işaretleriyle yan yana kullanılmasının adıdır.”⁷⁰

Bazı araştırmacılarımız ise sıralı cümleyi, birleşik cümle içerisinde ele almıştır.⁷¹

Araştırmacıların bu cümle türünü sınıflandırılması ve kendi içerisinde alt başlıklara ayrılması noktasında ayrılığa düştükleri görülmektedir. Yapılan tanımlamalarda ise noktalama işaretlerinin mi yoksa bağlaçların mı esas alınması gerektiği hususunda bir anlaşmazlık olduğu görülmektedir.

Kara, “Sıralı Cümle Üzerine Bir İnceleme” adlı makalesinde bu konuyu detaylı olarak irdemiştir, bu konu hakkında yapılan değerlendirme ve tasniflerden sonra bu konunun açıklığa kavuşturulması ve konu üzerinde kargaşa yaşanmaması için şunları ifade etmiştir:

“Bazen insan zihninde üretilen düşünceler, ifade edilmek istenen duygular ya da hareketler tek bir cümle ile dile getirilememekte; bu nedenle de anlamca birbirine bağlı çeşitli cümleler bir arada verilmektedir. Bunlar gerek çeşitli gramatikal unsurlar, gerekse de farklı öğelerle birbirine bağlanmaktadır. Bu yapı içinde yer alan sıralı cümleleri, bağlanış şekillerine ya da anlamsal ilişkisine göre ayrı ayrı adlandırmak konunun anlaşılmasını güçleştirdiği gibi, karmaşık hale de getirmektedir. Bu nedenle bu tür cümle yapılarını anlam bağlantısı ve öge ortaklığı yönünden sınıflandırmak daha doğru bir yöntem olarak görünmektedir.”⁷²

Çalışmamızda sıralı cümleyi bağımlı sıralı, bağımsız sıra, açıklamalı sıralı, karma sıralı olmak üzere dört alt başlıkta incelemeyi uygun gördük.

1.5.1. BAĞIMLI SIRALI CÜMLE

Ögelerinden biri ya da daha fazlası ortak olan sıralı cümle çeşididir. İnceleme metnimizde özne ve yüklem ortaklığına bağlı sıralı cümleler daha fazladır.

1.5.1.1. YÜKLEMİ ORTAK BAĞIMLI SIRALI CÜMLELER

“Biriniz sağınızı, diğeriniz solunuzu görürsünüz.” (3/8)

“Yağcı ağzına kadar dolu on şişe, yarısı dolu on şişe ve paranın üstü çıkışmayınca da on adet boş şişe verdi.” (10/2)

“Zihninde bulmacayı andıran bir mesele var ise, onu görenlerin, özlediği oyuncaklarına kavuşmuş bir yeni yetme; yahut sakalları erken bitmiş, boyu uzamış, derisi genişlemiş bir çocuk zannetmeleri mümkündür.” (20/9)

“Yeye, imamın nikâh kıymadığına, Hüsam Efendi’nin de şahit olmadığına inandı.” (78/15)

“Saz sesleri yükselmeye, meclis ısınmaya başlamıştı.” (179/22)

“Aşkın insanlar üzerinde etkin bir gücü, keskin bir egemenliği, yadsız bir hâkimiyeti, çürümeyen bir nüfuzu, dayanılmaz bir baskısı vardır.” (237/3)

“Ben önce ondan duydum, sonra velinimetim vezir efendimizden.” (247/13)

68 Akbaş, *Dil Bilgisi-Türkçenin Ana Çizgileri*, 229-232

69 Özkan-Sevinçli, *Türkiye Türkçesi Söz Dizimi*, 209-215

70 İbrahim Delice, *Yapı Açısından Cümle Sorunu*, (*Turkish Studies*, 7 (3), 2012), 871-876.

71 Bkz. Güneş, (2001:343-344), Bozkurt, (1995:330-333), Banguoğlu, (2000: 547-548)

72 Serdal Kara, *Sıralı Cümle Üzerine Bir İnceleme* (*Turkish Studies* 7/4, 2012) 2163-2171

“Lale encümeninde işler açık, pazar hareketli sayılırdı.” (298/28)

“Ellerinin dokunduğu halıda bir manzara, manzara ortasında da bir dişi geyik vardı.” (448/2)

1.5.1.2. ÖZNESİ ORTAK BAĞIMLI SIRALI CÜMLELER

“Utanmayacaksın, dolaşacağın dükkânlardan kovarlarsa sıkılmayacaksın, dayak yememeye çalışacak ve arsızlıktan çekinmeyeceksin.” (4/16)

“Geceye birlikte başlamışlar, birlik olmuşlar, birlikte uykuya dalmışlardı.” (8/23)

“Akıyla herkesi şaşırtıyor, okuma yazma biliyor, vaktiyle okuduğu kitaplardan hastalara aşk öyküleri anlatıyor, aşk gamıyla harap olanların gönüllerini abad ediyor, hesap biliyor, bilhassa çetrefilli soruları, dilemmaları, muammaları, bilmece ve bulmacaları, rakam ve kelime oyunlarını herkesten evvel çözüyor, sanki aklının azlığından değil de, çokluğundan dolayı deli muamelesi görüyordu.” (13/20)

“Adam afallamış, ürkmüştü.” (58/9)

“Şahin, elindeki tepsiyi oradan geçmekte olan başka bir gömlekleliye verip başını eğdi ve diz çöktü.” (155/27)

“Üç gün sokaklarda dolanıp durmuş, kendine bir çatı bulamamıştı.” (169/23)

“Cinsel tercihlerinde aykırı biriydi ama meclis adabını biliyor, her nabza göre şerbet veriyordu.” (178/9)

“Naralandı, haykırdı ve bayılıp düştü.” (189/23)

“Sokaklar sükûnetini yitirmiş ve alev alev ayaklanmıştı.” (204/20)

“Omuzları çöktü, zihni bulandı.” (218/16)

“Hiçbir kapıda durmuyor, hiçbir eve girmiyordu.” (256/27)

“Önce tereddüt gösterdi, sonra Çelebi’den izin alıp anlatmaya başladı.” (360/31)

“Sizinle iş yapmak isterim, çünkü adınızı ve bu hususta maharetinizi bilirim.” (404/23)

“Önce çaldık, sonra da Elçi Hanı’nda bir ecnebi hücreinde sakladık.” (428/32)

1.5.1.3. NESNESİ ORTAK BAĞIMLI SIRALI CÜMLELER

“Etlerini kerpetenle sökün, bin parçaya ayırıp her parçasını bin mahallenin itlerine atın.” (25/21)

“Ben yaklaşık kırk kişiye yetecek erzakın hepsini üç çuvala doldurdum ve fareler erişmesin diye anacağımın İngiliz çengeline astım.” (29/21)

“Topaç Yeye zaten bu ırgatları kontrol edecek ve gerekirse oyalayacaktı.” (75/6)

“Çünkü o günlerde paşanın çetrefil ve karanlık işleri çözüme konusundaki şöhreti şehirde efsaneye dönmüş, her yerde anlatılıyordu.” (241/21)

“Ama oradaki çocuğun Topaç Yeye olması ihtimalini hiç kabullenmemiş, hatta aklına bile getirmemişti.” (246/19)

“Avucundaki eli bırakmak istemiyor, bilakis daha sıkı tutmayı arzuluyordu.” (345/25)

“Sanki biri onun ne konuştuğunu biliyor da ona göre isyancıları yönlendiriyor, bağırtıp çağırıyordu.” (379/14)

“İkinci hamlesinde halk onu tuttu ve bir daha bırakmadı.” (400/9)

“Atını tırısı kaldırdı, sonra da dörtnala sürdü.” (459/14)

1.5.1.4. DOLAYLI TÜMLECİ ORTAK BAĞIMLI SIRALI CÜMLELER

“Bir gerdek gecesi için alışılmış olmayan her şey bu iki üftade âşıkın odasında söylendi, konuşuldu, fısıldandı...” (8/10)

“Burada herkesin bir lakabı vardı ve birbirlerine lakaplarla hitap ediyorlardı.” (69/17)

“Özellikle son elli yılda devlet politikalarının çoğu bu kahvelerde yeniçeri zabitleri, kahvecileri, ocakçıları, çorbacıları, neferleri, hatta matruş civelek ve bıyığı terlememiş gulamçeler tarafından pişirilmiş, servis edilmişti.” (87/22)

“Bektaşî Mevlevihanesi’nde kuşluk zikri bitmiş, kahveler içiliyordu.” (200/3)

“Haliç’te güneşin son ışıkları da eriyip kaybolmuş, el ayak çekilmiş gibiydi.” (267/1)

“Elleriyle bir şeyler anlatmaya çalışıyor, ona hoş geldin diyor, Yeye’yi koruyup kolladığı için teşekkür ediyordu.” (269/13)

1.5.1.5. ZARF TÜMLECİ ORTAK BAĞIMLI SIRALI CÜMLELER

“Zaman aktıkça aklının donduğunu, hatırladıklarını hatırlamaz hale geldiğini hissediyordu.” (23/8)

“Daha o gün meyhaneyi boşladım, eski arkadaşlarımdan alakayı kestim.” (28/16)

“Yani iki gün dayanmalı, dişini sıkmalı, sabretmeli, ağzından tek kelime kaçırmamalıydı.” (105/16)

“Sabaha kadar pek az uyudu, pek çok sevindi ve şükretti.” (241/18)

“Gördüğünüz vakit oyalayın ve beni çağırın diye.” (248/23)

“Bütün gece yatağında dönüp durmuş, bunu düşünmüştü.” (251/2)

“Hasta olduğu vakit kendisine nasıl çorba içirdiğini, nasıl papatya çayı kaydattığını, nasıl üzerini örtüp çamasırını değiştirdiğini, hatırlıyordu.” (319/19)

1.5.2. BAĞIMSIZ SIRALI CÜMLE

Öge ortaklığına dayanmayan sıralı cümleleri *bağımsız sıralı cümle* olarak tanımlayabiliriz. Bu cümle türünün metnimizde çokça kullanıldığını tespit ettik.

“Uzaklardan gece kuşlarının sesleri geliyordu ve gökyüzünde kaybolmayan ışıklar vardı.” (7/19)

“Şehnaz bu gece geldi, konuştuk, dili tutulmamıştı.” (11/18)

“İşte bana olan her ne ise o anda oldu ve yüzünü gördüm.” (26/27)

“Ağlaması azalmış, sakın düşünmeye başlamıştı.” (31/14)

“Daha evvel bimarhanede kendisine “Yanık” lakabı takmışlardı ama “Topaç” sanki ondan daha sevimli idi.” (74/4)

“Söylesin sırayla herkes, ortaya söz atılmasın; felekten kâm alalım ve kaşlar çatılmasın.” (178/20)

“Bahar gelmiş, heyecanı artmıştı.” (199/14)

“İçine nefit yağı doldurdu ve çakmak ile tutuşturdu.” (217/6)

“Adam masum idi efendimiz; ben de Esed Ağa’yı araştırdım.” (224/2)

“Çünkü meyhane olan hemen her yerde balıkçılar vardı ve İstanbul şehri balık zengini idi.” (254/11)

“Geçen sonbahardan bu yana açılmasını beklediği bu çiçek onu Nakşigül’ün katiline götürecekti, böyle umuyordu.” (292/8)

“Şu Cücemoru kayıptı; nerede yetiştiğini bilmiyorum.” (328/5)

“Denizde lodos vardı ve kayıklar çekeklerle çoktan bağlanmıştı.” (351/5)

“Gün çoktan inmiş, tekrar yağmur başlamış, etrafa bir hüznün çökmüştü.” (362/31)

“Şimdi soracaklarımı fısıltıyla cevapla; yoksa avazın çıktığı kadar sesini ben yükseltirim.” (422/20)

1.5.3. AÇIKLAMALI SIRALI CÜMLE

Dizdaroğlu, bir giriş cümlesi ve onun açıklaması durumunda olan yargılı anlatım olarak tanımlamış ve

ilk cümleden sonra iki nokta (:) konularak ya da ki bağlacı getirilerek oluştuğunu, aynı zamanda açıklamalı sıralı cümlelerden herhangi birinin düz, devrik ya da kesik olabileceğini belirtmektedir.⁷³

“Yaklaşık yüz doksan yıldır malihülyaya müptela olup da toplumdan dışlanan mecnunların tedavi edilmeye çalışıldığı bu bimarhanede hemen herkesin tek derdi vardı: Kara sevdâ.” (13/8)

“Kirkor Efendi bu cümleyi tekrar edip dururken Hafız Çelebi'nin aklında sorular uçuşmaktaydı: Yeye'ye ne olmuştu? Kirkor Efendi onu nerede ve nasıl bulmuştu? Şehnaz da kimdi?” (236/28)

“Yalnız bir tanesinin hücresinde diğerlerinden farklı bir düzenek daha vardı: Tomruk Emîni'nin hücreesindeki tomruk.” (417/23)

“Ve bir özelliği daha: Büyücülükte çok mahirdir.” (447/7)

1.5.4. KARMA SIRALI CÜMLE

Bağımlı ve bağımsız sıralı cümlelerin tek bir cümle yapısında birleşmesi sonucu oluşan cümlelerdir.

“Gerdek gecesinde ikiz soğanın bir yarısıydı bu ve öteki yarısını ne odanın her yanına saçılmış altınlar arasında, ne oluk gibi kanlara bulanmış çarşafın içinde aramak gelmişti aklına.” (31/22)

“Baksana o vezir oldu olalı bizim ocak tırsıdı, duman püskürmez; alev kuzmaz oldu; akrepleri her yerdeymiş, hemen her şeyden haberi oluyor.” (91/12)

“Oysa babasının yanına girdikçe hürmette kusur etmiyor, onun için yazdığı şiirlerle gönlünü alıyor, itimadını sağlıyordu.” (290/31)

“Aklına takıldı, acaba bu mor çiçeğin eşi nerede, hangi bahçıvanın elinde, hangi bahçede büyümüşü.” (292/14)

“Bir ucunda asker, diğer ucunda ulema ve hocalar vardır, bunda artık vezirlerin, kocaların hesabı yapılmaz.” (379/10)

SONUÇ

Bu çalışmada çağdaş yazarlardan İskender Pala'nın "Katre-i Matem" adlı romanı taranarak Türk dilinin söz dizimi özellikleri incelenmiştir. Çalışmanın teorik altyapısı oluşturulurken söz dizimi üzerine çalışmalar yapan araştırmacıların görüşlerine başvurulmuştur.

Yapılan çalışmalar incelendiğinde cümlenin yapı bakımından sınıflandırılması noktasında ortak bir sınıflandırma olmadığı görülmektedir. Ayrıca sınıflandırmayı oluşturan alt başlıklarda ve başvuru alan terimlerde de farklılıklar mevcuttur.

Sınıflandırma probleminin oluşmasında "yapı" kavramındaki belirsizliğin önemli bir etken olduğu görülmektedir. Çalışmada, "derin yapı" ve "yüzey yapı"nın birlikte ele alınması esasına bağlı kalınarak bir sınıflandırma oluşturulmuştur.

Çalışmada varılan sonuçlar şu şekilde sıralanabilir:

1. Cümleyi yapı bakımından inceleyen araştırmacılar çoğunlukla tek yargılı cümleleri *basit cümle* olarak tanımlamaktadır. İnceleme sonucunda "Katre-i Matem" romanında bulunan basit cümlelerin, çoğunlukla kısa cümlelerden oluştuğu ve dilimiz asli cümle yapısına uygun olarak kurallı cümlelerin, devrik cümlelere göre daha fazla kullanıldığı tespit edildi.

2. Birleşik cümle, "şartlı birleşik cümleler, ki'li birleşik cümleler, 'değil' olumsuzluk edatıyla oluşan birleşik cümleler ve 'mi' soru edatıyla oluşan birleşik cümleler" olmak üzere dört alt başlıkta sınıflandırıldı. Katre-i Matem romanında sadece "mi" soru edatıyla oluşan birleşik cümlelerin sınırlı sayıda kullanıldığı tespit edildi.

3. Girişik cümle, "isim-fiilli girişik cümleler, sıfat-fiilli girişik cümleler ve zarf-fiilli girişik cümleler" olmak üzere üç alt başlıkta sınıflandırıldı. İnceleme metnimizde girişik cümlelerden zarf-fiil ve sıfat-fiilli girişik cümlelerin, isim-fiilli girişik cümlelerden daha fazla kullanıldığı tespit edildi.

4. İsim ve fiil cümlesine dayalı olarak incelenen "İç Cümle" konusunda, fiil cümlesine dayalı iç cümlelerin daha fazla kullanıldığı tespit edildi.

5. Sıralı cümle, "bağımlı sıralı cümleler, bağımsız sıralı cümleler, açıklamalı sıralı cümleler, karma sıralı cümleler" olmak üzere sınıflandırıldı. Bağımlı sıralı cümleler de öge ortaklığına göre alt başlıklara ayrıldı. Katre-i Matem romanında bağımlı sıralı cümlelerden özellikle özne ve yüklem ortaklığına dayalı sıralı cümlelerin sıkça kullanıldığı görülmektedir.

KAYNAKÇA

- Akbaş, Vahap. *Dil Bilgisi(Türkçenin Ana Çizgileri)*. İstanbul: Konak Yayınları. 2011
- Aktan, Bilal. *Türkiye Türkçesinin Söz Dizimi*. Konya : TüEğitim Yayınları. 2016.
- Atabay, Neşe vd. *Türkiye Türkçesinin Sözdizimi*. İstanbul: Papatya Yayıncılık. 2003
- Banguoğlu, Tahsin. *Türkçenin Grameri*. Ankara : Türk Dil Kurumu Yay., 6. Baskı. 2000.
- Beserek, Ahmet. *Türkçede Cümle Yapısı*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi. 1991.
- Bilgegil, Mehmet Kaya. *Türkçe Dilbilgisi*. Rize: Salkımsöğüt Yayınları. 2014
- Bilgin, Muhittin. *Anlamdan Anlatıma Türkçemiz*. Ankara: Anı Yayınları. 2013.
- Bozkurt, Fuat. *Türkiye Türkçesi*. İstanbul: Cem Yay., 1. Baskı. 1995.
- Delice, İbrahim Halil. Yapı Açısından Cümle Sorunu. *Turkish Studies*, 871-876. 2012.
- Dizdaroğlu, Hikmet. *Tümce Bilgisi*. Ankara: TDK Yayınları, Kalite Basımevi. 1976.
- Eker, Süer. *Çağdaş Türk Dili*. Ankara: Grafiker Yayıncılık. 2013.
- Ergin, Muharrem. *Türk Dil Bilgisi*. İstanbul: Bayrak Yayınları. 2009.
- Gencan, Tahir Nejat. *Dilbilgisi*. İstanbul: TDK Yayınları. 1971.
- Güneş, Sezai. *Türk Dili Bilgisi - Tarihi Gelişim, Ses, Kelime Ve Cümle* İzmir: (Geliştirilmiş 5. basım). 2001.
- Hatiboğlu, Vecihe. *Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü*. Ankara: TDK Yayınları. 1972.
- Hatiboğlu, Vecihe. *Türkçenin Söz dizimi*. Ankara: TDK Yayınları. 1972.
- Hengirmen, Mehmet. *Türkçe Temel Dil Bilgisi*. Ankara: Engin Yayınevi. 2006.
- Kara, Serdal. Mehmet Eroğlu' nun "İssizliğin Ortası" ve "Yüz: 1981" Romanlarının Söz Dizimi İncelemesi. *Mehmet Eroğlu' nun "İssizliğin Ortası" ve "Yüz: 1981" Romanlarının Söz Dizimi İncelemesi*. Van: Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. 2004.
- Kara, Serdal. Girişik Cümle Problemi Üzerine Bir İnceleme. *Turkish Studies*, (s.643-648). 2012.
- Kara, Serdal. Sıralı Cümle Üzerine Bir İnceleme. *Turkish Studies*, (s.2163-2171). 2012.
- Karaağaç, Günay. *Türkçenin Dil Bilgisi*. Ankara : Akçağ Yayınları. 2013.
- Karahan, Leyla. Türkçede Birleşik Cümle Problemi. *Türk Gramerinin Sorunları Toplantısı* (s.19-23). Ankara: TDK Yayınları. 1994.
- Karahan, Leyla. Yapı Bakımından Cümle Sınıflandırmaları Üzerine. *Türk Dili, Dil ve Edebiyat Dergisi*, (s.16-23). 2000.
- Karahan, Leyla. *Türkçede Söz Dizimi*. Ankara: Akçağ Yayınları. 2013.
- Koç, Nurettin. *Yeni Dilbilgisi*. İstanbul: İnkılap Kitabevi. 1996.
- Özkan, Abdurrahman vd. *Türkiye Türkçesi Söz*. Konya: Palet Yayınları. 2016.
- Özkan, Mustafa vd. *Türkiye Türkçesi Söz Dizimi*. İstanbul: Akademik Kitaplar. 2017.
- Parlatır, İsmail vd. *Türk Dili*. Bursa: Ekin Yayınları. 2011.
- Sarıca, Bedri. *Türkçe Cümle Bilgisi*. Ankara: Anı Yayınları. 2015.
- Şimşek, Rasim. *Örneklerle Türkçe Sözdizimi*. Trabzon: Kuzey Gazetecilik Matbaacılık ve Ambalaj San. A.Ş. 1987.
- Ulaş, Abdulhalim. *Cümle ve Metin Bilgisi*. Erzurum: Aktif Yayınları. 2003.
- Yörük, Yaşar. *Örnekleli, Uygulamalı Cümle Bilgisi*. Ankara: Eğitim Yayınevi(Çaba Basımevi). 1978.
- Zülfikar, Hamza. Girişik Cümle Sorunu. *Türk Dili Dergisi* 522.sayı, (s.643-648). 1995.

EXTENDED ABSTRACT

When we investigate the studies in the field of Philology, we find some arguments on syntax. Although there is an increasing number of studies on syntax recently, they make the researchers studying in this field confused because of the continuous arguments in the related subjects.

In this study, the novel 'Katre-i Matem', by one of the most important Turkish novelists in recent years, İskender PALA, is investigated by means of sentences according to their structures with the starting point of Modern Philology. With this study it is aimed not only to investigate the novel 'Katre-i Matem', by İskender PALA, which was never investigated before by means of syntax; but also to contribute the increasing studies on syntax.

Researchers have no certain agreement on dividing the types of sentences, but they generally investigate the sentences in four general types such as, sentences according to the type of verbs, sentences according to the order of subjects, sentences according to their means, and sentences according to the structure. Among them, sentences according to the structure is the most arguable one and researchers have no certain agreement on it.

When it is investigated as sentences according to the structure some evident problems arise such as, the difference between the numbers of the main and subtitles that create division, the definitions expressed with different terms in the same subjects, the uncertainty in the investigation of the sentence structure if it is used the 'deep structure' or 'surface structure', whether the gerunds make judgements or not, the appearance of many different divisions because of the different criteria used by the researchers.

In the introduction part of the study, it has been tried to determine the approaches of the researchers working in the field of syntax regarding the "classification of the sentence in terms of structure".

In the study, in terms of structure, sentences were examined under five sub-titles as "simple sentence, compound sentence, complex sentence, inner sentence and sequential sentence", adhering to the principle of "deep structure" and "surface structure". In addition, these are also divided into appropriate subheadings and tried to be exemplified with the sentences that most accurately reflect the relevant subheadings.

The results of this study, in which the syntax features of the Turkish language are tried to be determined, can be listed as follows, based on the novel 'Katre-i Matem' by İskender Pala, one of today's writers:

1. It is seen that the researchers whose studies we examined mostly defined single-judgement sentences as simple sentences. It has been determined that in simple sentences determined from our review text, regular sentences are used more than inverted sentences.

2. Compound sentence is considered as an independent sentence structure consisting of the combination of a main sentence and a subordinate sentence, separate from other sentence structures, with certain boundaries, and "conditional compound sentences, compound sentences with ki, compound sentences formed with the negation preposition "not" and Compound sentences formed with the question preposition 'mi' were classified under four subheadings. In our review text, it has been determined that only a limited number of compound sentences formed with the question preposition "is" are used.

3. It is possible to say that there is no consensus in the approaches of the researchers about the intricate sentence, and that this difference stems from the fact that some researchers take the deep structure of the sentence and others the surface structure. However, in modern language studies, besides the superficial structure of the sentence, it is seen that it is considered together with its deep structure. From this point of view, it can be seen that in intricate sentences whose clauses are based on the gerund, the verbs take formal and negative suffixes, they do not lose their verb properties in terms of semantics, they can express side clauses. In the study, complex sentences were classified under three sub-headings as "noun-verb complex sentences, adjective-verb complex sentences and adverb-verb complex sentences". In our review text, it has been determined that noun-verb complex sentences are used less than other complex sentence types.

4. In the study, the inner sentence, which was examined under two sub-headings, based on the noun and verb sentence, was defined as “the type of sentence that is formed by the inclusion of another independent sentence in a sentence and in which the situations related to the narrator or someone else are explained or an explanation is made on any subject”. In our review text, it has been determined that inner sentences based on verb sentences are used more.

5. It is seen that the researchers who gave their opinions on the sequential sentence had different views on the definitions and the categorical classification of this sentence type. In the study, sentences which are occurred by connecting the sentences which express provision alone in a semantic integrity by connecting them with punctuation marks or conjunctions are described as sequential sentences. In addition, depending on the general view, we have classified the ordered sentences as “dependent sequence sentences, independent sequence sentences, annotated sequence sentences, mixed sequence sentences”. In our review text, it has been determined that sequential sentences based on subject and predicate partnerships are used more than dependent sequential sentences.

ALLAH'IN İSİMLERİNİN TEVKİFİLİĞİ VE KEMALPAŞAZÂDE'NİN TARTIŞMADAKİ KONUMU

Özkan TEKİN

MEB Öğretmen,

ozkantekin36@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-0327-7000>

Article Types / Makale Türü:

Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 26/02/2022

Accepted / Kabul Tarihi: 01/05/2022

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1079717>

ALLAH'IN İSİMLERİNİN TEVKİFİLİĞİ VE KEMALPAŞAZÂDE'NİN TARTIŞMADAKİ KONUMU

ÖZ

Şemseddin Ahmed b. Süleyman Kemalpaşazâde (öl. 1534), Osmanlı döneminin büyük âlim, filozof ve Şeyhülislamıdır. Kemalpaşâde, “Risâle fî Beyâni Enne Esmâellâhi Teâlâ Tevkîfiyyetün” adlı risalesinde Allah’ın isimlerinin tevkîfi mi, yoksa kıyâsî mi olduğu tartışmasında bazı problemlerli noktaları analiz ederek açıklığa kavuşturmak istemiştir.

Tevkîfi isim, dinî naslarda bulunan yani şâri’ in Allah hakkında kullanılmasına izin verdiği isimdir. Bu konuda içtihad olası görülmediği gibi kıyas da caiz görülmemiştir. Kıyasî isim ise, aklın, Allah hakkında fiil ve sıfatlardan hareketle ürettiği isimdir. Burada kastedilen, Allah’a nispet edilen isimlerin vahiyde bildirilenler ile sınırlı olmayıp, bu tür isim ve sıfatların Allah’ın kendisi için kullanmadığı müteradif lafızlara uyarlanması yoluyla elde edilen isim ve sıfatlardır.

Kemalpaşazâde’nin esmâ-i hüsnâya dair tutumu üç açıdan incelenebilir: (i) Allah’ın isimleri tevkîfi mi yoksa kıyâsî midir? Burada Allah için kullanılması mümkün olan isimlerin vahiyde bildirilenler ile sınırlı olup olmadığı soruşturulmaktadır. Kemalpaşazâde’nin mesele hakkında Bâkîllânî, Gazzâlî, Fahreddin Râzî ve Âmidî gibi görüş belirten âlimlere dair tahlil ve değerlendirmeleri ele alınmıştır. (ii) Kemalpaşazâde’nin “Kim bu isimleri (esmâ-i hüsnâ) sayarsa cennete girer” hadisi hakkındaki yorumu ve bu hususta takip ettiği görüş tetkik edilmekte, esmâ-i hüsnânın sayısı ve sayımı yapılmaktadır. (iii) Âkil, Ârif, Çalab, Fakîh, Hüdâ, Vâcibü’l-vücûd gibi isimlerden Allah hakkında kullanılması câiz olanların neler olduğu araştırılmakta ve bu düşüncelere klasik kaynaklar ışığında verilen cevaplar değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Allah’ın İsimleri, Tevkîflik, Kıyasîlik, Kemalpaşazâde

THE APPROACH OF TAWQIF ON ALLĀH’S NAMES AND KAMĀL PASHAZĀDA’S POSITION IN THE DISCUSSION

ABSTRACT

Shams Al-din Ahmed b. Suleyman Kemalpaşazâde (born in 1534), was a great scholar, philosopher and Shaykh al-Islam who grew up in the Ottoman period. Kemalpaşazâde, in his pamphlet named “Risâle fî Beyâni Enne Esmâ Allahi tawkîfiyyetun”, wants to clarify some problematic points by analyzing and discussing whether the names of Allah are tawkiif or comparative (qiyasî).

The tawkiif name is the name that the sharî allowed to be used about Allah, that is, it is found in religious texts. In this regard, ijthad is not considered possible, and qiyasî is not permissible. The comparative noun (qiyasî) is the name that the mind produces about Allah based on actions and attributes. Here, Allah’s names and attributes about Himself are not limited to what is revealed in the revelation; It is an adaptation to mutaradif (synonymous) words that Allah does not use for Himself.

His attitude towards esmâ-i husnâ can be analyzed from three aspects: (i) Are the names of Allah Tawkiif or qiyasî? In other words, it is whether the names that can be used for Allah are limited to what is revealed in the revelation. Kemalpaşazâde’s analysis and evaluations will be made on scholars who expressed their views on the issue, such as al-Bakillâni, al-Gazzâlî, al-Razi, Âmidî, al-Jurjânî, al-Dawanî... and finally İbn Hâjib. (ii) By examining Kemalpaşazâde’s interpretation of the Prophet’s hadith “Whoever counts these names (esmâ al-husnâ) will enter Paradise” and which view he followed on this issue; The number and counting (iḥşâ) of Esmâ-i Husnâ will be done. (iii) What are the names that are permissible and not permissible to use words such as “âkil, ârif, çalab, faqîh, huda, vajib al-wujûd” about Allah, and will find answers to these ideas in the light of classical sources.

Keywords: Kalam, Names of Allah (Asmâ al-husnâ), Tewkîfi, Qiyasî, Kemalpaşazâde

GİRİŞ

Allah hakkında konuşmak, onun yaratılmış varlıkların özelliklerini taşımaması sebebiyle birtakım güçlükler içermektedir. Allah'ın zâtı ve mahiyeti hakkında hiçbir şey bilmeyen insanın onun hakkındaki bilgisi, yalnızca onun isimleri ve sıfatları sayesinde mümkün olabilmektedir. Zira Allah, ancak kâinat ve insanla olan ilişkisi bakımından tanınabilir. Bu yüzden *esmâ-i hüsnâ*, Allah-âlem ilişkisine ışık tutması ve Allah'ı tanıtmaya bakımından teolojik önem taşımaktadır.¹

Kur'an'ın Allah'a yaptığı nispetler, insana, O'na nispet yapılabileceği konusunda fikir vermektedir. Fakat naslar bunun sınırlarını belirlemediği için bu konuda Müslümanlar arasında bir konsensüs bulunmamaktadır. Bu teolojik boşluğun yol açtığı nedenlerden dolayı konuyla ilgili farklı görüşler dile getirilmiş ve konu süreçte tartışılmıştır.

Naslarda bulunmayan isim ve sıfatların Allah'a nispet edilmesinin caiz olup olmadığı meselesi, kelâm âlimleri tarafından İslam kelimelerinin ilk dönemlerinden itibaren tartışılmıştır.² Allah'ın isim ve sıfatlarının *tevkîfî* mi yoksa *kıyasî* mi olduğu tartışması, İslam kelimelerinin yoğun ilgi gösterdiği bir tartışmadır. Müslümanlar arasında *esmâ* ve sıfatların *kıyasî* olduğunu savunan âlimler görüldüğü gibi, *tevkîfî* olduğunu savunanlar da görülmüştür.³

Bu tartışmanın temelinde Allah'ı tenzih ve takdis gayesinin bulunduğu açık olmakla birlikte, sürecin ilerleyen safhalarında tartışma ekseninde farklı endişeler de gündeme getirilmiştir. Zira kulların bu ilâhî isimleri dua ve ibadet için kullanmaları, bunlardan haberdar olmalarına ve onları bilmelerine bağlıdır.⁴ Çünkü dua ve ibadetlerin kabulü ancak bu isimlerin doğru kullanımı ile mümkündür. Müminler özellikle duada sadece Allah'ın yapıp ettiklerini saymakla kalmaz, buna onu öven şeyleri de ilave ederler. Bundan dolayı Allah'a *Mevcûd*, *Muharrik*, *Müsekkîn* olarak dua edilmediğine, “ey ihtiyaçları gideren, ey şifa veren” gibi onun yüceliğini öne çıkaran ifadelerin kullanıldığına dikkat çekilmiştir.⁵ Bu telkin, Allah'a ilişkin isimlendirmede, isim ve sıfatların sadece doğru olması ve gerçeği ifade etmesi ile yetinilmediğine, bu nispetlerin aynı zamanda övgü içermesi gerektiğine de vurgu yapmaktadır. Öte yandan Allah hakkında yapılan bu nispetlerde ayrıca yergiden uzak durulmasının gerekliliği bir ölçüt olarak gözetilmiştir.⁶

Bu bağlamda gerek *tevkîfîlik* gerekse *kıyasîlik* açısından ihmal edilmeyen ve Müslüman kelimeler arasında sürekli korunan ilke, her iki görüşün de ‘Allah'a yalnızca güzel isimlerin nispet edilebileceğinde mutabık olduğu’ şeklinde olmuştur. Öte yandan *ismin, sıfattan farklı olarak isimlendirilen şey (müsemma) üzerinde onun varlığı dışında bir anlam gerçekliği oluşturmayacağıdır*. Bunlar, Müslüman kelimelerinin hem varlık hem de kavram algılarına ilişkin izler taşımaktadır.

Konuyla ilgili literatür içinde şu eserler önemli bir yer tutmaktadır:

Ebû İshak ez-Zeccâc'ın (öl. 311/923) *Tefsîru esmâ'illâhi'l-hüsnâ* adlı eseri konuya ilişkin en erken eserlerden birdir. İbn Huzeyme'nin (öl. 311/924) *Şe'nu'd-du'â/el-Esmâ'ü'l-hüsnâ* adlı eseri konuya ilişkin en erken eserlerden bir diğeri. Ebu'l-Kâsim ez-Zeccâc'ın (öl. 337/949) telif ettiği *İştikâku esmâ'illâh* adlı eseri *esmânın* etimolojik kökenini tespit amacı taşıyan bir eserdir. Kaynaklarda Ebu Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî'nin (öl. 370/981) *Şerhu'l-esmâ'i'l-hüsnâ* adlı bir eserin bulunduğu belirtilmektedir. Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin (öl. 429/1037-38) *el-Esmâ ve's-sıfât* adlı eseri ve Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî'nin (öl. 458/1066) akide ile ilgili *el-Esmâ ve's-sıfât* adlı eseri mevcuttur. Abdülkerîm Kuşeyrî'ye (öl. 465/1072)

1 Orhan Ş. Koloğlu, “Esmâ-i Hüsnâ'da Tevkîfîlik–Kıyasîlik Problemi: Fahreddîn er-Râzî Örneği”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2004), 231-251.

2 Bekir Topaloğlu, “Esmâ-i Hüsnâ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/esma-i-husna> (20.02.2022).

3 Hamza el-Bekrî, “Esmâ-i Hüsnâ'nın Tevkîfîliği veya Kıyasîliği Hakkında Metodolojik Bir Çalışma”, *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 3 (2014), 81-113. Problem Esmâ-i Hüsnâ'nın *tevkîfîlik* veya *kıyasîliği* başlığıyla incelenmekteyse de isimlerle sıkı irtibatı sebebiyle Allah'ın sıfatları da bu kapsamda ele alınmaktadır.

4 Ebu Hâmid Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ fî şerhi esmâ'i'llâhi'l-hüsnâ*. nşr. Abdülvehhâb el-Câbî (Beyrut: Dâr ibn Hazm, 2003), 174, 175.

5 Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ fî şerhi esmâ'i'llâhi'l-hüsnâ*, 175.

6 Emre Köksal, *Kur'an'da Allah'ın isimleri-cahiliye din kültüründen ilk dönem kelimelerine uzanan süreçte bir değerlendirme* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 57-64.

nispet edilen *et-Taḥbîr fi 't-tezkîr*'in esmâ-i hüsnânın ilk tasavvufî şerhi olduğu söylenmektedir. Ebu Hâmid Gazzâlî (öl. 505/1111) esmâ-i hüsnâ'ya ilişkin *el-Maksadu'l-esnâ* adlı eseri yazmıştır. Fahreddin Râzî (öl. 606/1210), *Levâmu'l-Beyyinât fi Şerhi Esmâillehi ve Sıfat* adlı eseri konuya ilişkin en çok bilinen eserlerdendir. Ayrıca Ebu Şekûr Sâlimî (öl. 460/1068'den sonra), *Temhîd fi beyâni 't-tevhîd* adlı eserinde esmâ-i hüsnâyı müstakil bir başlık altında ele almıştır. Ebu İshâk Saffâr (öl. 534/1139) esmâ-i hüsnâ konusuna *Telhîsü'l-edille li-ḳavâ'idi 't-tevhîd* adlı eserinde yer vermiştir.

Bu araştırma, Kemalpaşazâde'nin kaynaklarını merkeze alan bir literatür incelemesi ve değerlendirmesi şeklinde ortaya konulacaktır. Burada, Kemalpaşazâde'nin kaynakları değerlendirmede objektiflik ilkesini ne oranda gözettiğini ortaya koymak amaçlanmaktadır. Kemalpaşazâde'nin referansları hakkında yaptığı değerlendirme ve analizler, kaynaklara başvurularak incelenecek ve müellifin konumu, ilgili risalenin sunduğu imkanlar ölçüsünde tespit edilmeye çalışılacaktır.

1. LİTERATÜRDE ESMÂU'L HÜSNÂ

1.1. KUR'AN'DA ESMÂU'L HÜSNÂ

Kur'an'da Allah, kendisinin isim ve sıfatları ile bilinmesini telkin etmektedir.⁷ Çünkü Allah'ın isim ve sıfatları O'nu en doğru biçimde tanımayı sağlayan verilerdir. Allah'ın kendi zâtı hakkında bilgi vermesi, özelliklerini ifade etmesi ve bizzat kendini tavsifi, insanın onu kendi lisanı ile bilmesini sağlar. O'nun kendisi hakkında yaptığı bu niteleme ve açıklamalar aslında sanatçı hakkında eserinden hareketle edinilebilen yegâne bilgilerdir.

El-Esmâu'l Husnâ tabiri Kur'an'da dört yerde geçer. Bunlar:

اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى

“O, Allah ki; O'ndan başka İlah yoktur. En güzel isimler (*Esmâu'l- Husnâ*) da O'nundur.”⁸

Bu ayette en güzel isimlerin Allah'a ait olduğu haber verilmektedir.

وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذُرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

“En güzel isimler Allah'a mahsustur. O'na o isimler ile duada bulunun ve O'nun isimlerinde haktan ayrılan kimseleri terk ediniz. Onlar işler oldukları şeylere göre cezaya uğrayacaklardır.”⁹

Bu ayette, en güzel isimlerin kendisine ait olduğu bildirilen Allah'ın bu güzel isimlerle anılması ve tespih edilmesi telkin edildiği gibi, ona yapılan nispetlerde hakkı icra etmeyen, haddi aşan kimselerin cezalandırılacağı ifade edilmektedir. Bu ayet, esmâu'l-husnâ konusunda insanların belirli kıstaslara riayet etmeleri talep edildiği için, esmâu'l-husnâ emir ve yasağa konu olmuştur.

قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا

De ki: “İster Allah diye yakarın, ister Rahman diye yakarın. Hangisiyle yakarırsanız yakarın, en güzel isimler/*Esmâu'l-Hüsna* O'nundur. Namazında/duanda sesini ne yükselt, ne de kıs. İkisi ortası bir yol tut.”¹⁰

Bu ayette, isimlerin farklılığına karşın müsemmanın bir ve tek olduğuna vurgu yapılmakta, en güzel isimlerin Allah'a ait olduğu belirtilmekte, takdis ve tenzihe yakışmayan sıfatların ona nispetinden kaçınılmakta, ona nispet edilen bu isimlerden hangisinin kullanıldığına ikincil bir önem atfedilmektedir.

هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ

“Allah'tır ki O! Halik, Bâri', Musavvir'dir O! En güzel isimler/*Esmâu'l-Hüsna* O'nundur. Göklerde ne

7 A'râf, 7/180, İsrâ, 17/110, Tâhâ, 20/8; Haşr, 58/24.

8 Taha, 20/8.

9 A'râf, 7/180.

10 İsrâ, 17/110.

var; yerde ne varsa O'nu tespih eder. Azîz'dir O, Hakîm'dir.”¹¹

Bu ayet, Allah'ın evrende icra edici kuvvet olduğuna vurgu ile yaratma ve tedbirini öne çıkarır. Allah'ın bu fiillerinin mefulleri olarak her varlığın onun bu faaliyetinden etkilendiğini ve onu tespih ettiğini, insanın da bunun bir parçası olduğunu haber verir.

1.2. HADİS LİTERATÜRÜNDE ESMÂ'L-HÜSNÂ

İslam ilim geleneğinde Kur'an'ın Allah'a nispet edilen esmâ ve sıfata ilişkin ilgisi teolojik değerlendirmeleri ve konuya ilişkin rivayetlerin yaygınlık kazanmasını teşvik etmiş, bu esmâ ve sıfatın neler olduğu ve sayısı konusunda rivayetlerin yaygın bir hal almasında rol oynamıştır.

Kur'an'da sayılan ve Allah'a nispet edilen isimler yüzden fazla olduğu halde konuya ilişkin rivayetlerin belirleyici ve sınırlayıcı etkisi sebebiyle İslam geleneği bu isimleri doksan dokuz (99) ile sınırlandırma eğilimi göstermiştir.¹² Bu durum, tek başına rivayetlerin kültür üzerindeki etkisinin sanıldığından daha fazla olduğunu göstermektedir. Doksan dokuzla sınırlama baskısı, Kur'an'da Allah'a nispet edilen bazı sıfatların Allah için kullanılmamasına yol açmıştır.¹³

Konuya ilişkin birçok rivayet yol gösterici ve zihin açıcı olabilir. Fakat bu çalışma sınırları içerisinde sadece bir rivayet grubunu ele alacağız. Lafız ve tarikleri farklı olsa da Esmâ-i hüsnâ rivayetlerinin Allah'ın doksan dokuz isminin olduğunu, bunları sayan veya ezberleyen cennete gireceğini belirten ilk kısmı, Buhârî ve Müslim başta olmak üzere birçok hadis kaynağında yer almaktadır. Bu kısım dâhil Esmâ listesinin yer aldığı tüm rivayetlerin sahabe râvisi Ebû Hureyre'dir.¹⁴

Buhârî, Müslim, Tirmizî, İbn Mâce ve Ahmed b. Hanbel'in yanı sıra, İbn Hibbân ve Hâkim en-Neysaburî farklı lafız ve tarikle de olsa rivayete yer vermişlerdir. Bu rivayet şöyledir:

إن لله تسعة وتسعين اسماً، مائة إلا واحداً، من أحصاها دخل الجنة

“Allah'ın doksan dokuz ismi vardır. Kim bunları sayarsa cennete girer.”¹⁵

Rivayetin bazı tariklerinde belirli isimler zikredilmiştir. Bazı hadis münekkidleri isim listelerinin zikredildiği rivayetlerin Hz. Peygamber'den mervî olmayıp metne raviler tarafından derç edildiği, dolayısıyla rivayetin *müddrec* olduğu görüşündedirler.¹⁶ Söz konusu rivayetin senet ve metin tenkidini yapan çalışmalarda Esmâ-i ilahiye'yi tadad eden rivayetlerde sayılan isimler arasında da farklılıklar olduğu tespit edilmiştir.¹⁷ Bu yönüyle Allah'ın isimlerine İslam kültür geleneğinde kaynaklık eden ve önemli oranda geleneği şekillendiren rivayetin en azından bazı varyantlarının güvenilirliği tartışmalı bir hal almıştır.

2. KELAMDA ALLAH'IN İSİMLERİNİN TEVKİFİLİĞİ VE KIYASİLİĞİ PROBLEMİ

Allah'ın isimlerinin tevkîfi mi yoksa kıyasî mi olduğu tartışması, dilin tevkîfi mi, kıyasî mi olduğu tartışmasının bir parçasıdır. İkisinden biri ile ilgili yargımız öteki açısından da belirleyici olacaktır. Fakat Allah'ın isimlerinin konumu, ana tartışmaya nispetle fer'î bir nitelik arz etmektedir. Bu yüzden ana tartışmada konuya ilişkin temel önermeler ve ulaşılan sonuç, alt başlığa ilişkin tartışmayı da şekillendirecek ve sonuçlandıracaktır. Dilde tevkîflik, dilin söz varlığı bakımından bizzat Allah tarafından Hz. Âdem'e vahiy

11 Haşir, 59/24.

12 Zeccâc, *Tefsîru esmâ'illâhi'l-hüsnâ*, 27.

13 Sevgülü Hacıibrahimoğlu, *Ebû İshak es-Saffârın Esmâ-i Hüsnâ yorumu çerçevesinde kelâmî görüşleri*, 52.

14 İrfan Eyibil, *Abdülkâhir El-Bağdâdi'nin esma ve sıfat anlayışı* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2019), 100.

15 Ebu Abdillâh Muhammed b Yezid el-Kazvini İbn Mâce, *es-Sunen, thk. M. Fuâd Abdalbâki 2 Cilt* (Dâr İhyaî Kutubu'l-Arabiyye, ts.), 2/1269; Kitabu'd-duâ (h.No.3860); Muhammed b İsmail Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh thk. Zuheyr b. Nasr 9 cilt* (Dâru't-Tavku'n-Necât, 1422), 9/118. Kitabu't-Tevhîd (h. No.7392).

16 Kadir Paksoy, “Allah'ın Doksan Dokuz İsmiyle İlgili Rivayetin Tahlili”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/3 (2011), 91-111.

17 Paksoy, “Allah'ın Doksan Dokuz İsmiyle İlgili Rivayetin Tahlili”, 91-111.

ile verildiğini, oradan çocuklarına intikal ettiğini öğreten bir anlayışı temsil etmektedir.

Kelâmcılar arasında dilin tevkîfî olduğu iddiasını dile getiren ilk âlimin Ebu'l-Hasan el-Eş'arî olduğu Kâdî Abdulcebbar'a dayanılarak iddia edilmiştir.¹⁸ Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılma gerekçelerinden olan bir senaryoya göre; bardağı taşıran son damla, Ebu Ali el-Cubbâî'nin esmâ konusundaki kıyasılık tavrına karşı Eş'arî'nin tevkîfîlik tavrını benimsemiş olmasıdır.¹⁹

Gazzâlî'ye ait “isim müsemmaya delâlet eden lafızdır” ifadesi, isimden beklenen şeyin isimlendirilene delâlet etmek olduğunu göstermektedir. Fakat sıfat, delâlet etmek dışında nitelediği varlığa ilişkin detaya da kaynaklık eder. Bu bağlamda yapılan tartışmada Gazzâlî, Allah'a nispet edilen isimler ve sıfatlar arasında bir ayırım yapmayı önerir.²⁰ Buna göre adı “Kaya”²¹ olan birinin illa “kaya” anlamı taşıması gerekmez, ondan kaya gibi sert olması da beklenmez. Ancak o “uzun boylu” veya “beyaz tenli” olarak nitelendiğinde, bu nitelikle o kişinin bu özellikleri taşıması beklenir. Dolayısıyla burada isim ve sıfat kavramını ayrı değerlendirmek gerekmektedir. Gazzâlî, sıfatın nitelenene ilişkin özellikleri içermesi sebebiyle habere konu olduğunu, bunun da doğru ya da yalanı içermesinin muhtemel olduğunu söyler. Fakat isimde, söz konusu ismin ifade ettiği anlamın müsemmada bulunması beklenemez. Bu durumda Allah'a nispet edilen niteliklerin onun kudsiyetine yakışan ve tenzihe zarar vermeyen nitelikler olması yanında onun hakkında gerçeği ifade etmesi gerektiğine de dikkat çekilmektedir.²² Fakat isimler için bu durumun her zaman aynı kesinlikte olduğuşüphelidir.²³

Râzî, meseleyi, isimlerin çokluğunun müsemmanın birliğine gölge düşüremeyeceği açısından ele almaktadır.²⁴

Gazzâlî, Allah'a nispet edilen isim ve sıfatlara ilişkin olarak tevkîfîlik temelinde tavır takınır. Onun bu yaklaşımı çeşitli vesilelerle farklı eserlerine yansımıştır. O, şerîatte, Allah'a iştme, görme ve bilme gibi sıfatlar nispet edildiği için O'nu nitelemede bu lafızlar ile yetinmek, onu nitelemede şeriatin kullanmadığı isim ve sıfatlardan kaçınmak gerektiğini söyler.²⁵ Bu anlayış genel bir tavır olarak Eş'arî gelenek tarafından savunulmuş ve literatürde bu ekolün söylemi kaydedilmiştir.²⁶ Cürcânî, Mu'tezile ve Kerrâmiyye'nin Allah'a nispet edilen isim ve sıfatların kıyasî olduğu görüşünü savunduklarını aktarmaktadır.²⁷ Buna göre aklın Allah'a delâlet ettiği isim ve sıfatların ona nispet edilebileceği savunulmuş olur. Bu ekollere göre şeriatın söz konusu isim ve sıfatlara delâlet etmesi ile etmemesi arasında bir fark yoktur.²⁸

Tevkîfîlik ile kıyasılık arasında bir uzlaşma arayışında olan Bâkılânî, aklın delalet ettiği isim ve sıfatın Allah'a nispet edilebilmesi için söz konusu sıfat ve ismin 'onun kudsiyetine zarar vermemesi, ulûhiyetine yakışmayan bir anlam çağrıştırmamasını' şart koşmuştur.²⁹ Ona göre, vahiy ile bildirilmiş olsun ya da olmasın, bu özellikleri taşıyan her isim ve sıfatın Allah'a nispetinde mahzur yoktur. Bu yöntemin bir gereği olarak Allah hakkında Âlim denilmesi şer'in delaleti ile onaylandığı halde, ona Ârif denilmesi kavramın

18 Hamdullah Arvas, “‘Kelâm'da ‘Ta ‘lîm-i Esmâ’: Dil Teorileri Bağlamında İlâhî Mânaların İsimlendirilmesi Meselesi”, *Kelam Araştırmaları Dergisi (Kader)* 18/2 (2020), 500-538.

19 Orhan Ş Koloğlu, *Cubbâilerin Kelam Sistemi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 100, 101.

20 Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ fi şerhi esmâ'i'llâhi'l-hüsnâ*, 173.

21 Gazzâlî, eserinde Zeyd, ismini örnek olarak kullanırken, Türkçe konuşan okur için daha anlaşılır olması için Kaya ismi verilmiştir. bk. Gazzâlî, *Gazzâlî, el-Maksadü'l-esnâ fi şerhi esmâ'i'llâhi'l-hüsnâ*, 173.

22 Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ fi şerhi esmâ'i'llâhi'l-hüsnâ*, 174, 175.

23 Gazzâlî'nin bu yorumları Esmâ'u'l-Hüsnâ ile ilgili olmayıp, genel anlamıyla isme ilişkin yapılmış yorumlardır. Fakat bu yorumlar onun Allah'ın isimlerine ilişkin eseri içerisinde tartışılmıştır. bk. Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ fi şerhi esmâ'i'llâhi'l-hüsnâ*, 173- 175.

24 Fahu'd-din er-Râzî, *Levâmu'l-Beyyinât fi Şerhi Esmâillehi ve Sıfat* (Kahire: El-Matbâtu's-Şerifiyye, 1323), 25.

25 Ebu Hamid Gazzâlî, *el-İktisad fi'l-İtikad çev. Osman Demir* (Klasik Yayınları, 2012), 103; Bayram Çınar, “Eş'arî ekolünde Allah tasavvuru”, *Erciyes Akademi* 35/1 (2021), 79-110.

26 Ebu'l-Hasan Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a nşr. Hammûde Zeki Gurâbe* (Matbaatu Mısır Şeriketi Musaheme Mısriye, 1955), 25, 26; İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Ahmed Abdürrahîm es-Sâyih (Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, 1425), 42.

27 el-Bekrî, “Esmâ-i Hüsnâ'nın Tevkîfîliği veya Kıyasılığı Hakkında Metodolojik Bir Çalışma”, 81-113.

28 Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf Çev. Ömer Türker* (Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 3/366.

29 Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ fi şerhi esmâ'i'llâhi'l-hüsnâ*, 173.

sonradanlığı sebebiyle onaylanmamıştır. Bu, ilim ile marifet arasındaki farktan kaynaklanmış; marifetin sonradan edinilmesi sebebiyle ona Ârif denilmesi mahzurlu görülmüş, dolayısıyla tecviz edilmemiştir.³⁰

Eş'arî gelenek, Allah'a nispet edilecek isim ve sıfatların tevkîfi olduğu, kıyasî olmadığı konusunda bir çerçeve belirlemiş olsa da Bâkılânî gibi bazı kelamcılar kıyasî değerlendirmeyi de tamamen dışlamayan bir yaklaşımı benimsemişlerdir.³¹ Onlara göre yaygın olan anlayış gereği Allah'a tevkîfi olarak doksan dokuz isim nispet edilmiştir.³² Gazzâlî, Eş'arî gelenekte Allah'a nispet edilecek isimler konusundaki genel kanaatin tevkîfilik olduğunu belirtmektedir.³³

Mâtürîdî'nin de tevkîf anlayışını benimsediği, *Te'vilâtu'l-Kur'ân* adlı tefsirinde sadece doksan ilâhî ismin izahına yer verdiği ve bunların naslarda yer alan isimler olduğu tespit edilmiştir.³⁴ Mâtürîdî ekole mensup âlimlerden Ebu İshâk es-Saffâr, esmâ-i ilâhiyye konusunda, sözcüklerin dilde vaz oldukları asıl manalara odaklanan yaklaşımı ile Mâtürîdî ekolün de tevkîfi anlayıştan yana bir tutum sergilediğini ima etmektedir. Fakat onun bu yaklaşımı, onların kıyasî anlayışa da tümüyle kapalı olmadıkları anlamına gelmektedir. İlk dönem kaynaklara gidilerek Allah'a nispet edilecek kavramın ilk anlam çevresinin tespit edilmeye çalışılması söz konusu ekolde bu yönde bir anlayışın olduğunu gösterir.³⁵

Ekollerin tevkîfilik ve kıyâsîlik ayrımında aynı yönde tavır takınmış olmaları, onların esmâ-i ilahiye ve sıfatlar konusunda tamamen aynı anlayışa sahip oldukları anlamına gelmez. Nitekim Eş'arî âlim Gazzâlî ile Mâtürîdî âlim Saffâr'ın esmâ-i hüsnâya dair metinlerinde birbirinden ayrıldıkları, mesela Saffâr'ın *Telhîşu'l-edille*'deki esmâ yorumunun, Gazzâlî'nin hareket noktası açısından farklılaştığı görülmektedir.³⁶

Allah için Semî (işitme) ve Basarî (görme) sıfat olarak ispat eden Gazzâlî, insanlara ait diğer duyuların da Allah'ta bulunmasının aklen mümkün olduğunu düşünür. Fakat şer'in sadece bu iki niteliği Allah için ispat ettiğini, ötekileri ise ispat etmediğini gerekçe göstererek, diğer duyuları Allah'a nispet etmenin şer'an mümkün olmadığını ifade eder. Ona göre teolojik açıdan aklî imkânın olması, bir isim veya sıfatın Allah'a nispet edilmesi için tek başına yeterli değildir. Naklin sınırları aklın imkânlarını sınırlamakta bağlayıcıdır. Bu genel tavrına bağlı olarak o, aklî olarak diğer duyuları Allah için ispat etmenin önünde aklen bir engelin olmadığını, dolayısıyla diğer duyuları Allah'a nispet etmenin mümkün olabileceğini ifade ettiği halde, Allah için bunları ispat etmekten kaçınır.³⁷

İslam geleneğinde esmâ-i ilahiyenin tevkîfililiği ve kıyasîliği dışında, esmânın tasnif ve değerlendirilmesinde de bir etkileşimin olduğu söylenebilir. Mesela Halîmî'nin bu konuda belirleyici bir rol üstlendiği ve kendisinden sonraki anlayışı belirlediği görünmektedir.³⁸ Eş'arî âlim Halîmî, esmâ-i hüsnânın kitap, sünnet ve icmâ ile sabit olduğuna vurgu yaparak, esmâyı beş grupta ele almaktadır. Bunların birincisinde Allah'ın kâdemini ispat eden *el-Evvel*, *el-Âhîr* ve *el-Bâkî* isimlerini; ikincisinde Allah'ın birliğini ispat eden *el-Kâfi* ve *el-'Alî* gibi isimleri; üçüncüsünde *el-Hay*, *el-'Âlim*, *el-Ğâdir* ve *el-Hâlik* gibi *âlemin yaratıldığını ispat eden isim ve sıfatları*; dördüncüsünde *el-Ehad*, *el-'Azîm* ve *el-'Azîz* gibi Allah'tan teşbihi nefyeden isim ve sıfatları ele almaktadır. Beşinci grupta ise Allah'ın bütün kâinatın yaratıcısı ve idare edicisi olduğunu ortaya koyan *el-Müdebbir*, *el-Ğayyûm*, *er-Rahmân* ve *er-Rahîm* gibi isimlerini ele almaktadır.³⁹ Halîmî, çalışmasında tabiatın kendi varlığını Allah'tan bağımsız bir şekilde idame ettirdiği iddiasındaki tabiatçı filozofları

30 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/366.

31 Koloğlu, Kâdî Ebu Bekir Bâkılânî'nin kıyasî olduğunu Gazzâlî ve Râzî'nin aktardığını iddia eder. bk. Koloğlu, "Esmâ-i Hüsnâ'da Tevkîfilik-Kıyâsîlik Problemi: Fahreddîn er-Râzî Örneği", 231-251 .

32 Allah'a tevkîfi olarak nispet edilen isimler bununla sınırlı değildir. Fakat 99 olarak yapılan formülasyon bu formülasyonların en yaygın olanıdır. bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/366, 368.

33 Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ fi şerhi esmâ'i'llâhi'l-hüsnâ*, 173.

34 Hümeýra Sevgülü Hacıibrahimoğlu, *Ebû İshâk es-Saffârın Esmâ-i Hüsnâ yorumu çerçevesinde kelâm görüşleri* (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2020), 51.

35 Hümeýra Sevgülü Hacıibrahimoğlu, "Mâtürîdî Âlimi Ebû İshâk es-Saffâr'ın Esmâ-i Hüsnâya Dayanan Kelâm Anlayışı", *ULUM* 3/2 (2020), 341-374.

36 Hacıibrahimoğlu, "Mâtürîdî Âlimi Ebû İshâk es-Saffâr'ın Esmâ-i Hüsnâya Dayanan Kelâm Anlayışı", 341-374 .

37 Gazzâlî, *el-İktisad fi'l-İtikad*, 103; Bayram Çınar, "Gazzâlî'nin Allah'ın Sıfatları Teorisi", *Bahkesir İlahiyat Dergisi* 14 (2021), 305-335.

38 Ebu Abdullah el-Halîmî, *el-Minhâc fi şu'abi'l-îmân*, nşr. Hilmî M. Fûde (Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1399), 1/188-210.

39 el-Halîmî, *el-Minhâc fi şu'abi'l-îmân*, 1/188-210.

tenkit etmeyi amaçlamaktadır.⁴⁰

Konuya ilişkin söz söyleyen âlimlerden İbn Hazm, esmâ-i ilahiyenin tevkîfi olduğu görüşündedir.⁴¹ Ona göre, isim ve müsemma ilişkisinde tazim isme değil, müsemmayadır. “Rabbinin ismini tesbih et.”⁴² ayetine ilişkin yorumu; *tesbih* etmenin *tenzih* etmek anlamında olduğuna dayalı olarak; hem ismin hem de müsemmanın tenzih edilmesi gerektiği şeklindedir.⁴³ Bu yorum onun müsemmanın tek, isimlerin ise çok olduğunu kabul etmesine engel olmamıştır.⁴⁴ İbn Hazm, “Allah’ın doksan dokuz ismi vardır” ifadesinin nihai anlamda ‘Allah’ın doksan dokuz ismi vardır’ şeklinde değil, ‘Allah, doksan dokuz isimle isimlendirilmiştir’ şeklinde anlaşılması gerektiğini düşünür.⁴⁵ Fakat son tahlilde müsemma yegâne bir olan Allah’tır.

Kur’an’da Allah’ın “Yüce sıfatlar (mesel-i âlâ) ile muttasıf olduğu” bildirilmektedir.⁴⁶ Bu ifade Allah’ın çok sayıda sıfat ya da isminin olduğunu ifade eder ki bu durum, ona farklı nispetlerin yapılmasını mümkün kılmaktadır. Kur’an bununla da yetinmeyerek, “Onu ister *Allah* diye anın, isterse *Rahman* diye tesbih edin, hangisiyle yakarırsanız yakarın, fakat biliniz ki esmâ’l-hüsna (en güzel isimler) onundur.” anlamındaki ayet İslam kültüründe bir müsemmaya birden fazla ismin nispet edilebileceği yönünde bir anlayışın gelişmesine ortam hazırlamıştır. Bu algı ise soruna ilişkin felsefe yapma imkânı sağlamıştır.

İslam kelimelerinde özellikle ilahi isim ve sıfatların tevkîfi olduğunu savunanlar arasında Allah’a nispet edilen lafızların câmid özel isim olduğu ve bunların müştaklarına ayrılmayacaklarını söyleyenler olduğu gibi, eş anlamlı ifadelerden kabul edilen *Cevvâd*’ın Allah’a nispetini onayladıkları halde aynı anlamdaki *Sehi* kavramını Allah’a nispet etmeyi şeriatin bu yönde bir kullanımının olmaması sebebiyle reddedenler de bulunmaktadır.⁴⁷

Bütün bunlardan sonra özellikle gramer bilginlerinin Allah isminin kökenine ve bunların müştak olup olmadığına ilişkin farklı değerlendirmeleri olmuştur.⁴⁸ Bu değerlendirmeler kelâmcıların konuyu tartışma biçimlerini ve argümanlarını da belirleyici niteliktedir. Çünkü dildeki kullanım teologların iddialarına kaynaklık etmektedir.⁴⁹ Fakat bazı durumlarda dilciler teologların algılarından faydalanmışlardır. Bu bağlamda Zeccâc, müfessirlerin *Rahman* ve *Rahim*’e ilişkin algılarını kendi algısına zemin olarak kullanmıştır.⁵⁰

3. ALLAH'IN İSİMLERİNİN TEVKİFİLİĞİ VEYA KIYASİLİĞİNE DUYULAN İLGİNİN TEMEL NEDENLERİ

İslam düşünce tarihinde Allah’ın isim ve sıfatlarının tevkîfilîği veya kıyasîliği, Allah hakkında konuşma ve Allah’a dua etme ile bağlantılı olarak gündeme gelmiştir. İslam âlimlerinin konuya ilişkin en temel sorunlarından biri, Kur’an’ın, Allah’ı isim ve sıfatları ile tanıtmış olmasıdır. Fakat Kur’an’ın ortaya koyduğu şey, bir model olarak anlaşılabilir ve ona kıyas edilerek alanda bir genişlemeye imkân verilebilir mi, yoksa Kur’an, Allah’a nispet edilebileceklerin tümünü mü ifade etmektedir? Bu konuda bazı tereddütler ortaya çıkmıştır.

Kur’an’da Allah’a nispet edilenler eğer ona nispet edileceklerin tamamını ifade ediyor ise buna bir ek-

40 Hacıbrahimoglu, “Mâtürîdî Âlimi Ebû İshâk es-Saffâr’ın Esmâ-i Hüsnâya Dayanan Kelâm Anlayışı”, 341-374.

41 Ebu Muhammed Alî b Ahmed İbn İbn Hazm, *el-Fasl Dinler ve Mezhepler Tarihi çev. Halil İbrahim Bulut 3 Cilt* (Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 2/152-162.

42 A’lâ, 87/1

43 İbn Hazm, *el-Fasl Dinler ve Mezhepler Tarihi*, 3/680-694.

44 İbn Hazm, *el-Fasl Dinler ve Mezhepler Tarihi*, 3/ 694.

45 İnne lillahi tis’a ve tis’un ismen İnnema hüve tesmiyetun lâ el esmâ bk. İbn Hazm, *el-Fasl Dinler ve Mezhepler Tarihi*, 3/ 694

46 en- Nahl, 16/60; Rûm, 30/27.

47 el-Bekrî, “Esmâ-i Hüsnâ’nın Tevkîfilîği veya Kıyasîliği Hakkında Metodolojik Bir Çalışma”, 81-113.

48 Ebu’l-Kâsım Zeccâcî, *İstikâku esmâ’illâhi nşr. Abdülhüseyn Mübarek* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1986); Ebu İshâk İbrâhîm Zeccâc, *Tefsîru esmâ’illâhi’l-hüsnâ nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkâk* (Dimeşk- Beyrut: Dârü’l-Me’mûn li’t-türâs, 1979), 25,26; İbrahim Yıldız, “Ebû İshâk ez-Zeccâc’ın Esmâ-i Hüsnâ ve Besmele Hakkında İki Eseri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/1 (2015), 33-64 .

49 Yıldız, “Ebû İshâk ez-Zeccâc’ın Esmâ-i Hüsnâ ve Besmele Hakkında İki Eseri”, 33-64.

50 Zeccâc, *Tefsîru esmâ’illâhi’l-hüsnâ*, 28.

lemede bulunma imkân ve ihtimali yoktur. Bu durumda yapılabilecek olan; Kur'an'da ifade edilen olduğu gibi onaylamaktır. Çünkü Allah'ın zâtı hakkında doğrudan bilgimiz yoktur; onun hakkındaki bilgilerimiz vahyin bildirdikleri ile sınırlıdır. Bu yönüyle Allah hakkında tasavvur ve düşüncemizin ilk kaynağı, onun kendi kelamı olan Kur'an'dır. Çünkü konuya ilişkin temel kabul, Allah'ın zâtını, kendi lisanı ile en doğru şekilde tavsif ettiği'dir. Allah'ın beşere kendisini tanıttığı vahiy, akla kaynaklık edecek, bu yolla ona ihtiyaç duyduğu yol ve yöntemi öğretmiştir. Zira teolojik olarak Allah hakkında konuşmak bir sorundur ve bu sorunun en sağlıklı çözümü, Allah'ı yine kendisinin sunduğu şekilde bilmektir. Bunun dışındaki her varsayımın eksik olması muhtemeldir.

Vahiy, Allah'ı eşsiz, mutlak, benzersiz, yüce zât olarak nitelemektedir.⁵¹ İslam düşüncesinde Allah'ın zâtı itibarıyla, insan anlayışını aştığı, dolayısıyla onun mahiyetinin insan tarafından kavranamayacağı bir ilke olarak kabul edilmektedir. Buna göre Allah'a ait isimler ve sıfatlar beşerin zihin dünyasında Allah tasavvurunun oluşturur. Konuya ilişkin bir diğer temel ilke, Allah'ın kemâl sıfatlar ile muttasıf olduğudur.⁵²

Bu bağlamda İslam düşünce geleneğinin Allah hakkındaki temel kabullerinden biri, *onu kavramanın, insanın onu kavramaktan aciz olduğunu bilmektir*.⁵³ Onun zatının künhüne varmanın yollarını araştırmak, bunun mümkün olduğunu varsaymak ise Müslüman gelenekte şirk olarak görülmüştür. Çünkü hakkında Allah'ın hiçbir delil indirmediği bir şeyi Allah hakkında varsaymak ve Allah hakkında bilmediğiniz şeyleri ona yüklemek dinen onaylanmamıştır.⁵⁴ Bu durumda yapılması gereken, onun kendisi hakkında söyledikleri ile yetinmek, daha fazlasını söylemeye kalkışmamaktır.

Genel bir teolojik kabul olarak Kur'an'da "el-Esmâ'u'l-hüsna" olarak sözü edilen terkipler, Allah'ın varlıklar âlemi ile rubûbiyyet ve ulûhiyyet açısından ilişkisini ortaya koyduğu alandır. Kur'an, Allah'a yakışmayan isim ve sıfatları vermeyi yasaklamıştır. İslam düşünce geleneğinde Kur'an'da Allah ile ilgili olarak geçen isimlerin sayısı konusunda ortak bir görüş bulunmamaktadır. Fakat bu konuda en yaygın görüş, onun doksan dokuz isminin olduğu şeklindeki rivayetin sunduğu imkânlardır. Öte yandan İslam âlimleri, Allah'a ait isim ve sıfatlar hakkında farklı yorumlar ve sınıflamalar yapmışlardır.⁵⁵ Bununla birlikte İslam düşünce tarihinde Allah'ın zâtı hiçbir şekilde tartışmaya konu edilmemiştir.

İslam düşüncesinde Allah'ın mukaddes isimlerinden yaratılmış varlıklar için isimler türetmek ve onlar için kullanmak onaylanmamıştır. Allah'a nispet edilen isimler kul anlamındaki *abd* nispeti ile birlikte ancak Allah dışındaki sair mahlûkata nispet edilebilir.⁵⁶ Kâdir değil, *Abdu'l-Kâdir* gibi kullanımlar onaylanmıştır. İnsana Rezzâk değil, *Abdurrezzâk* isminin verilmesi daha uygun görülmüştür.

Allah'ın isimlerini yaratılmışların niteliklerine benzetmek, onun isim ve sıfatlarını mahlûkların özellikleri ile ifade etmeye kalkışmak da İslam düşünce geleneğinde mahzurlu görülmüştür. Mâtürîdî, lafızlardaki benzerliğin bir teşbihe kaynaklık edemeyeceğini, asıl olanın mana ve mahiyet olduğunu vurgulamaktadır.⁵⁷ Ona göre Allah'a nispet edilen tüm isimlerin ve sıfatların kaynağı vahiy dolayısıyla Kur'an-ı Kerim'dir. Mâtürîdî'nin ifade ettiği gibi Allah kendini, zâtına nispet ettiği isimlerle gerçek manada isimlendirmiş, varlığını nitelediği sıfatlarla da vasıflandırılmıştır.⁵⁸ O, Allah hakkındaki "*şeylere benzemeyen şey*" vurgusuyla, dilin sınırlı ifadelerinin (dîku'l-elfâz) açığa çıkarmaya imkân vermediği bir durumda, teşbih ihtimalini ortadan kaldırmak ve Allah'ı tenzih etmek istemektedir.⁵⁹

51 Şûrâ, 42/11.

52 Şadi Eren, "Kur'an'da Esmâ-i Hüsnâ: Allah'ın Güzel İsimlerine Mazhariyet", *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2013), 1-14.

53 Ömer b. Hattâb'a nisbet edilen bir formülasyonda "El-Aczu 'an derki'l-idrâki idrâk; Ve'l-bahsu 'an sırr-i zâtillahi işrâk" şeklinde ifadelendirilmiştir. bk. Furat Akdemir, "İslâm Düşüncesinde Allah'ın Sıfatlarını Anlama Sorunu", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 9/2 (2020), 1581-1609.

54 A'râf, 7/33.

55 Furat Akdemir, "İslâm Düşüncesinde Allah'ın Sıfatlarını Anlama Sorunu", 1584.

56 Eren, "Kur'an'da Esmâ-i Hüsnâ: Allah'ın Güzel İsimlerine Mazhariyet", 1-14.

57 Ebu Mansur el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd, thk. Bekir Topaloğlu- Muhammed Aruçi* (Daru Sadr-Mektebetu'l-İrşad, 2010), 89-91.

58 Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 108,109.

59 Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 89.

Aynı nispetlerin insan ve diğer varlıklarla beraber Allah'a yapılmasının felsefi yorumunu yapan Mâtürîdî'ye göre, bu isimlerin lafzî benzerliği, mana ve mahiyet olarak farklı olmasına engel oluşturmamaktadır. İnsan için âlim nispetinin kullanılması, Allah için aynı nispetin kullanılmasından farklıdır. Çünkü lafızlar aynı olsa bile ilmin mahiyeti iki kullanımda farklıdır. lık gösterir. Lafızlardaki birliktelik, Mâtürîdî gelenekte mana ayrımı sebebiyle teşbihi gerektirmez.

Mâtürîdî'ye göre, âlim olmak kadîr olmaktan farklı bir anlama gelir.⁶⁰ Mâtürîdî, isim ve sıfatların farklılığından fiillerin Allah'tan çıkmasının tab'an değil, ihtiyar ve tercihle olduğu anlayışına ulaşır.⁶¹ Öte yandan Mâtürîdî kelamında 'Allah'ın ilmine ve kudretine bak' ifadesi, onun ilminin ve kudretinin eserine bak anlamına gelir. Mâtürîdî'ye göre Allah'ın isimlerinden anlaşılması gereken, bu isimlerin evrendeki etkileridir.⁶²

"İster *Allah* diye yakarın, ister *Rahman* diye yakarın, hangisiyle yakarırsanız yakarın, en güzel isimler/ Esmâü'l-hüsna onundur." mealindeki İsrâ 110. ayet ise İslam düşünce geleneğinde bir müsemmaya birden fazla isim ve nispetin yapılabileceği yönünde bir anlayışın gelişmesine imkân vermiştir.

Fahreddin Râzî de Allah'a nispet edilen isimler konusunda tevkîfiliği savunan alimlerdenidir. O, *Levâmi'u'l-Beyyinât fi Şerhi Esmâillahi ve's-sıfat* adlı eserinde, önemli oranda Gazzâlî etkisindedir.⁶³ Fakat zengin örnekler sunan bu eser muhtemelen Kemalpaşazâde tarafından görülmemiştir. Aksi durumda bu zengin örnekler yelpazesinin onun risalesine yansımaları beklenebilirdi. Mesela bir kimse "Yâ Hâlik", "Yâ Mâlik" diyebilir. Ama "Ey maymunların, domuzların, böceklerin yaratıcısı [hâlik]i" diyemez.⁶⁴ Yoksa Kemalpaşazâde'nin bu tartışmaya bigane kalmaması gerekirdi. Son tahlilde; Râzî'nin yaklaşımı, her ne kadar bunları yaratanın Allah olduğu doğru olsa da en azından doğru olan yaklaşımın ona "Ey göklerin ve yerin yaratıcısı" denilmesi şeklinde olmuştur.⁶⁵

Kur'an, en güzel isim ve sıfatların Allah'a ait olduğunu ifade ederek, ulûhiyetin nihayetsiz özelliklerinden birini daha ortaya koymaktadır. Böylece insan, ilahî isim ve sıfatlar vasıtasıyla, hayatın her evresinde Allah ile bir irtibat kurma imkânına kavuşur. Esmâ-i hüsnâ'nın bu ilişkideki önemli işlevi, Allah-insan ilişkisini ideal seviyede gerçekleştirmektir. Kur'an, insanlık ile esmâ-i hüsnâ bağı sayesinde, pagan anlayışın ancak ayrı ayrı tanrılar üzerinden sağladığı imkânları bu nispetler üzerinden Allah ile sağlayabilecek bir zemine ulaşır. Böylece, söz konusu isimler, insan için mümkün olan en yüksek marifetullah imkânını sunar.⁶⁶ Zira insanın Allah'a ilişkin başka bir bilgi edinme imkânı yoktur.

Allah'a nispet edilen isimler hakkında yapılan kimi tespitlerde, bazı isimlerin Allah'ın kudretini gösteren isimler, diğer bazılarının, evrenin yaratılması ve yönetilmesine ilişkin olduğu, diğer bazılarının ise Allah'ın merhamet, lütûf ve sevgisi ile ilgili olduğu söylenmektedir.⁶⁷ Bu algı ile bağlantılı olarak Kemalpaşazâde'den bir kuşak önceki Osmanlı âlimlerinden Molla Fenârî, Allah'a nispet edilen isim ve sıfatların varlıkların zuhuru ile ilişkili bir tarafının olduğu iddiası ile vahdet-i vücud tasavvuf geleneğinin yorumlarını da gündeme getirmiştir.⁶⁸ Buna göre mutlaklığı açısından Allah'a herhangi bir nispetin yapılamayacağı, fakat Allah'ın evrenle ilişkisinin anlamlandırılabilmesi için ona isim ve sıfatlar nispet edilmesi gerektiği iddia edilmiştir. Bu nispetler yapılmadan evrenin Allah'ın eseri olduğunun anlaşılamayacağı düşünülmektedir.⁶⁹

60 Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 128, 129.

61 Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 109.

62 Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 129.

63 Koloğlu, "Esmâ-i Hüsnâ'da Tevkîfilik-Kıyâsîlik Problemi: Fahreddin er-Râzî Örneği", 231-251 .

64 Koloğlu, "Esmâ-i Hüsnâ'da Tevkîfilik-Kıyâsîlik Problemi: Fahreddin er-Râzî Örneği", 231-251 .

65 Râzî, *Levâmu'l-Beyyinât fi Şerhi Esmâillehi ve Sıfat.*; Koloğlu, "Esmâ-i Hüsnâ'da Tevkîfilik-Kıyâsîlik Problemi: Fahreddin er-Râzî Örneği", 231-251 .

66 Paksoy, "Allah'ın Doksan Dokuz İsmiyle İlgili Rivayetin Tahlili", 91-111.

67 Mehmet Altın, *Esmâ-i Hüsnânın semantik tahlili ve geçtiği âyetlerle ilgisi* (Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi: Van Yüzüncüyıl Üniversitesi, 2015), 112- 250.

68 Betül Güçlü, "Molla Fenârî'ye Göre Varlıkların Zuhûrunda İlâhî İsimlerin Rolü", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 14/3 (2014), 127-141.

69 Güçlü, "Molla Fenârî'ye Göre Varlıkların Zuhûrunda İlâhî İsimlerin Rolü", 127-141 .

4. KEMALPAŞAZÂDE'NİN ALLAH'IN İSİMLERİNİN TEVKİFİLİĞİNE YAKLAŞIMI

Bir denizin kaynak zenginliği, kendisini besleyen nehirlerin sağladığı zenginliklerden bağımsız ele alınamaz. İnsan, ulaştığı kaynakların sağladığı imkânlarla daha zengin bir yorum becerisine ulaşır. Bu anlamda kaynak zenginliği ve çeşitliliği olan araştırmacının elde ettiği sonuçlar daha geniş bir yelpazeyi muhatap alabileceği gibi, ulaşılan yorumlar da kaynakların sağladığı zenginlikler ile paralellik gösterir.

Kemalpaşazâde, 16. yüzyıl Osmanlı âlim ve düşünürü olarak, belirli bir teolojik yorumun temsilcisidir. O belirli eserlerden beslenen, bazı eserlerden ise göreceli olarak uzak kalan bir âlimdir. Kemalpaşazâde, içinde yetiştiği kültürel şartların bir ürünüdür ve bu kültürün sunduğu olanaklardan beslenmiştir. Ortaya koyduğu yorum ve sentezler de içinden geldiği kültürün sağladığı imkânlar ve kaynaklar ile yakından ilişkilidir. Farkına vardığı, üzerinde düşünmeye değer bulduğu, kaygısını taşıdığı kelamî sorunlara ilişkin müktesebatını muhataplarıyla paylaşır. Onun farkına varıp, hakkında yazmaya değer bulduğu konulardan biri de Allah'ın isimlerinin tevkîfilîği ve kıyasîliği meselesidir.⁷⁰

Kemalpaşazâde, ele aldığı bu konuda daha önce oluşturulmuş bir literatür olduğu için göreceli olarak daha donanımlı bir zeminde söylem geliştirmiş, bu konuda daha önce eser veren âlimlerin çalışmalarını analiz etmiş ve değerlendirmiştir.⁷¹

Allah'ın isim ve sıfatlarının tevkîfilîği konusunda, Kemalpaşazâde'nin bireysel katkısının daha sınırlı olduğu, bu konuda daha çok literatürdeki açıklama ve yorumları aktararak tercihinde bulunduğu görülmektedir. Onun konuya ilişkin kaynaklarının Osmanlı medreselerinde okutulan metinler olması doğaldır. Bu eserlerden, kronolojik olarak yaşadığı zaman dilimine daha yakın âlimlerin eserlerinin öne çıkması, onun çalışmasında belirgin bir görünürlüğe sahiptir. Öte yandan metin önemli oranda geleneğin aktarılması şeklinde inşa edilmiş, sınırlı sayıda iddia gündeme getirilmiştir. Bunda söz konusu meselenin spekülâtif söyleme imkan vermeyen bir yapıda olması da etkili olabilir. Bu durum Kemalpaşazâde'nin ilmî dirayetinden ziyade konunun geleneği aktarmaya daha elverişli olmasından kaynaklanmaktadır.

Esmâullâh'ın Tevkîfî Oluşu isimli çalışmasında Kemalpaşazâde; Gazzalî, Râzî, Amidî, Devvanî, Cür-canî gibi pek çok âlimin eserlerine atıf yaparak oluşturduğu metinde, gelenekte taşınan kaygıların, kendisi tarafından da taşındığını gösteren bir perspektif çizmektedir. Alıntılarında dikkatli, yorum ve kelime tercihlerinde ise ölçülü olduğunu, metnin tümü boyunca okuruna ihsas etmektedir.

Risale, tevkîfi olmanın ve kıyasî olmanın ne anlam ifade ettiğini açıklamakla başlar. Buna göre tevkîfilik, *'bir ismin Allah Teâlâ'ya kullanılmasında şeriatın iznine bağlı olması demektir'*. Kıyasîlik ise *'bir ismin Allah Teâlâ'ya kullanılmasında şeriatın iznine bağlı olmayan ve aklen, fiillerden ve sıfatlardan türetilen ismin Allah Teâlâ'ya kullanılabilmesini ifade eder.'* Daha sonra tevkîfilik tutumunu sergileyen ekoller ile kıyasîliği tercih eden ekolleri verir. Onun bu sunumdaki amacı, okuyanda konuya ilişkin genel bir algı oluşturmak, taraftarları ve muhalifleri belirlemektir. Burada tevkîfilik ile kıyasîlik arasında bir uzlaşma zemini yakalama çabasındaki Bâkîllânî'nin durumunu gelenekte sunulduğu şekliye özel parantezde sunmaya gayret eder. Zira Bâkîllânî'nin durduğu yer onun için "bizimkilerden" demeye imkân vermemektedir. Fakat o, öte yandan bir çırpıda üstü çizilemeyecek kadar gelenek açısından önemlidir. Bu yüzden; *'Bâkîllânî bu konuda kıyasîdir'* demek yerine, onu özel bir paranteze alarak anlama gayreti güder. O, bu sunumunda Cür-cânî'nin Bâkîllânî hakkındaki aktarımını tekrar eder görünür.⁷²

Kemalpaşazâde, İbn Hâcib'in *Emâli* adlı eserine atıfla, dilin kökenine ilişkin teorilere uzanarak oradan konuya ilişkin veri elde etmeye çalışır. Buna göre, şayet dil Allah tarafından vaz' edilmiş ise Allah'a nispet edilecek isimler ile ilgili şer'in izni gerekmez, fakat dilin vaz'ı Araplar ise Allah'a nispet edilecek lafızlarda şer'in kullanımına dönülmesi gerektiği sonucuna ulaşır ve çalışma boyunca tevkîfilik, kıyasîlik konusunda

70 Şemseddin Ahmed İbn Kemâl, "Risâle fi beyâni enne Esmâillehi tevkîfiyetun ed. Hamza Bekrî vd. 5/473- 509", *Mecmû'u Resâilî'l-'Allâme İbn Kemâl Bâşâ* (İstanbul: Dâru'l-lübâb li'd-dirâsât ve't-türâs, 2018).

71 İbn Kemâl, "Risâle fi beyâni enne Esmâillehi tevkîfiyetun, 5/ 496.

72 Cür-cânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/366.

İbn Hâcib'in bu tespitine sürekli atıfta bulunur.⁷³ Dilin kökenine ilişkin hangi teze kanaat getirilirse getirilsin, kişinin esmâ konusundaki tavrının da bu teze bağlı olarak farklılık göstereceğini ima eder.

Kemalpaşazâde, esmâ-i hüsnâ konusunda “(1) şeriatın Kur'an'da kullanılması sebebiyle izin verdiği, (2) tenzih ilkesi ile çeliştiği için yasakladığı, (3) bir de anlam itibarıyla tenzih ile çelişmeyen, naslarda Allah'a nispet edilmediği halde anlamlarında Allah'ın zâtına nispet edilmesine mani bir durum olmayan lafızlardır” değerlendirmesini yapar. O çalışmasının bu bölümünde, konuyu daha anlaşılır kılmak için bazı lafızların Allah'a nispet edilip edilemeyeceğine ilişkin denemeler yapmaktadır. Bunlardan fâkih, tabib, âkîl vb. pozitif çağrışımlı olan bazı lafızların neden Allah'a nispet edilemeyeceğini gerekçeleri ile birlikte açıklamaktadır.⁷⁴ Onun bu açıklamaları önemli oranda Gazzâlî'nin konuya ilişkin çalışmasının izini taşımaktadır.⁷⁵

Bu konuda onun kıstası Allah'a bir ismin nispetinde, söz konusu ismin Allah'a nispetinin nefyedilmiş olmasına ek olarak, onun ulûhiyetine zarar veren bir anlam da içermemesidir. Bu bağlamda o, farklı dillerde Allah'a nispet edilen özel isimlerin değil, sıfat ve fiillerden alınan isimlerin sorun oluşturduğu kanaatindedir. Buna göre Kur'an'ın Allah'a nispet ettiği isimler, Allah'ın özel isimlerindedir, kıyasî olarak ona nispet edilenler ise fiil ve sıfatlardan elde edilen isimlerdir. Kemalpaşazâde'nin bunlardaki ölçüsü ise Allah'ın takdis ve tenzihine uygun olan lafızların ancak Allah'a nispet edilebileceği şeklindedir.

Onun konuya ilişkin sunumunda öne çıkan otantik taraf, dilin kökenine ilişkin bir tezi de onun bu tartışma ile bağlantılı olarak tartışmaya açmış olmasıdır. Buna göre dilin kökeni Allah'a dayanıyorsa, Arapça lafızların Allah'a nispeti konusunda bir engel yoktur, bunda kıyasa gitmeye de imkân vardır, fakat şayet dil insan kökenli ise burada şer'in kullanımı ile yetinmek, vahyin Allah'a nispet etmediği bir lafzı ona nispet etmemek gerekir şeklindedir. Bu anlayıştan hareketle Nisa suresi 142. ayetteki “*ve hüve hâdiuhum*” ifadesini gerçek anlamıyla Allah'a nispet etmenin olası olmadığını, bunun Allah'a ancak mecazen nispet edilebileceğini söyler.⁷⁶ Gerek söz konusu ayette geçen “Hâdi” ifadesi, gerekse konuya ilişkin bir hadiste Allah'a nispet edilen “rıfk”ın lafız olarak Allah'a nispet edilmediğini fakat mana olarak Allah'a nispet edildiğini söyleyerek bir ayrıma gider.⁷⁷ Bu bağlamda ona göre gelenek açısından sorun, Allah'a isim olan lafzın, Allah hakkında doğru olan mefhum için söylenmesi değil, Allah'ın zatına söz konusu lafzın nispet edilmesidir. Kemalpaşazâde, bu iki olguyu birbirinden ayırdıktan sonra rivayetlerde Allah için kullanılan doksan dokuz ismin Allah'ın zatına ıtlak olduğunu ve bunda problem bulunmadığını belirtmektedir. Buna göre Kur'an'da Allah için kullanılan her ismin onun zatına ıtlak olduğu söylenemez. Zira Kur'an'da Allah'a nispet edilen “*hâdi*” (tuzak kuran) ifadesi, Kur'an'da Allah'a nispet edilmiş olsa da, onun zatı için söylenemeyeceği düşünülür. Bu ifadeler onun fiiline nispet edilmiştir. Öte yandan bir ahâd haberde geçtiği söylenen “Allah refiktir, rıfkı sever” hadisindeki “*refik*” de böyledir.⁷⁸

Allah'a nispet edilen lafızlar ile ilgili olarak ya Kur'an'dan ya icmâdan ya da mütevatir sünnetten delillerin ancak kaynak olabileceği konusunda itirazların olduğunu da kaydeden Kemalpaşazâde, ahâd haberin delâletinin ise kesinlik ifade etmeyen bir şüpheyi içinde taşıdığını, fakat amelde delil olarak kullanılabilmesini, teolojik bir ilke olarak göz önünde tutar görünür.⁷⁹

Îcî'nin yabancı bir dildeki “*hudaye*” kavramının etimolojik kökeni ve anlamı itibarıyla Allah lafzının müradifi olarak kabul edilmesinin, pratik yaşamda doğuracağı sorunlara ilişkin çekincesini Kemalpaşazâde tartışır. Buna göre aynı dildeki müradiflerin birbiri yerine kullanılmasını onaylamasına rağmen bir başka dildeki eş anlamlı sözcüğün bir kavram yerine kullanılmasını onaylamaz.⁸⁰

73 İbn Kemâl, “Risâle fi beyâni enne Esmâillehi tevkîffiyetun, 5/494.

74 İbn Kemâl, “Risâle fi beyâni enne Esmâillehi tevkîffiyetun, 5/ 491, 492.

75 Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ fi şerhi esmâ'i'llâhi'l-hüsnâ*, 175, 176.

76 Bakara 14 ayette Allah'a nispet edilen *isithza*, Allah'ın alay etmesi anlamına gelir. Bu durumda ona müstehzi demek gerekecektir. Fakat İslam geleneği bunu olası görmez ve bu lafzın Allah'a nispet edilemeyeceğini söyler. bk. Beyhakî, Ebu Bekr Ahmed b. el-Hüseyn, *el-Esmâ ve's-Sifât*, thk: Sa'd b. Necdet Ömer, Beyrut: Muessesetu'r-Risâleti Nâşirün., 2013, 608.

77 İbn Kemâl, “Risâle fi beyâni enne Esmâillehi tevkîffiyetun, 5/ 494, 495.

78 İbn Kemâl, “Risâle fi beyâni enne Esmâillehi tevkîffiyetun, 5/ 493, 494.

79 İbn Kemâl, “Risâle fi beyâni enne Esmâillehi tevkîffiyetun, 5/495.

80 İbn Kemâl, “Risâle fi beyâni enne Esmâillehi tevkîffiyetun, 5/ 501.

İslam düşünce geleneğinde Allah'a başka dillerde nispet edilen lafızların önemli oranda kıyasîlik zemininde türetildiğinin farkında olan Kemalpaşazâde, bu tartışmayı önemli oranda Devvânî ve İcî'nin yaklaşımları üzerinden sunarken; Râzî ve Gazzâlî'nin metinlerinden istidlalde bulunduğu dikkat çeker.⁸¹ Buradaki tartışma bir dildeki nispetin o dildeki eş anlamlısının da Allah'a nispet edilip edilmeyeceği noktasına geldiğinde, Kemalpaşazâde, Arapçadaki müradiflerin birbiri yerine kullanılmasını tolare ederken, yabancı dildeki eş anlamlı kullanımını ise onaylamaz. Kemalpaşazâde bu tartışmada Celaleddin Devvânî'nin *Şerhu'l-Adüdiyye*'sini kaynak olarak kullanır.⁸²

Buna karşın Kemalpaşazâde, İslam düşünce geleneğinde kullanılan fakat ayet ve hadislerde geçmediği; dolayısıyla tevkîfi olmadığı halde, Allah'a kıyasî bir yolla nispet edilen "*Vâcibü'l-vücûd*" ve "*Sâniü'l-âlem*" gibi nispetleri ise Allah hakkında uygun bularak kullanılabileceğini düşünür. Bu noktada onun yaptığı ayırım, Allah'ın vasıflandırılmasında şer'in Allah'a nispet etmesine bakılmaksızın ona ilişkin doğru bir mefhumla karşılık geliyor ve nispet hakikati ifade ediyorsa Allah'ın bu nispetle vasıflandırılabilmesi yönündedir. Kemalpaşazâde, bu konuda Râzî'nin *el-Metâlibü'l-Âliye* adlı eserine atıf yapar.⁸³

Bu anlayışın gereği olarak Kemalpaşazâde, Allah'a "*Vâcibü'l-vücûd*" ve "*Sâniü'l-âlem*" nispeti yapılabilir; fakat "*Ya Vâcibü'l-vücûd*" ve "*Ya Sâniü'l-âlem*" şeklinde isimleştirilemez kanaatini serdetmiştir.⁸⁴

İcî'nin şarihlerinden Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta; Ebu'l-Hasen el-Eş'arî ve ona tabi olanlar, batıl bir manayı vehm ettirmesinden ve tehlikeli bir konu olmasından ötürü ihtiyaten *tevkîf* görüşünü telkin ve terviç ettiklerini söylemiş ve onların neden tevkîfe yöneldiklerine ilişkin bir izah getirmiştir. Onun bu yaklaşımından hareketle '*batılı vehim ettirmemesi hususunda, insan idraki ile yetinmek ise caiz değildir. Bu durumda şeriatın iznine dayanmak gerekir*' yaklaşımı, güvenilir bir sahil olarak varlığını sürdürür. İhtiyatı telkin eden bu yaklaşım konuya ilişkin bir tutunma alanını ifade eder.

Kemalpaşazâde'nin bu çalışmadaki diğer bir kaynağı ise Âmidî'dir. O, *Ebkâru'l-Efkâr*'da konuya ilişkin "Şeriatın iznin bulunduğu bütün isimlerin Allah için kullanılmasını caiz kılar, dinin Allah için kullanılmasını yasakladığı şeyleri ona nispet etmekten de kaçınır, bunları da yasak kılarız fakat hakkında yasak ve emrin olmadığı alan..." şeklinde çerçeve bir algı ortaya koyar. Bu konuda tevakkuf, yasaklamak ve onaylamaktan kaçınmak demektir. Zira ona göre emretmek ile yasaklamak ancak bir delile dayanır, delilsiz olarak yasaklamaya imkân olmadığı gibi, onaylamak da olası değildir.⁸⁵ Âmidî'nin; '*ya o ya da öteki*' şeklindeki iki değerli mantığın ölçeğini aşan ve daha esnek bir tutumu ifade eden, konunun bazı kısımlarını *hükümsüz bırakma tavrı* ise Kemalpaşazâde tarafından, okuyucuya bir seçenek olarak aktarılarak yeniden gündeme getirilmiştir.

Yaptığı kalamî tartışmaların sonunda Kemalpaşazâde, Cürçânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı eserine atıfla ve oradan ilhamla, İslam kelimelerinde bu tartışmayı önemli ölçüde belirleyen rivayete atıf yaparak, bir anlamda bu rivayetler kümesinin sağladığı verilere sadakati güvenli bir yol olarak telkin etmektedir.⁸⁶ O, bu telkinde bulunurken, rivayetlerin ihtilaf ettiğini, bazılarında esmâ-i ilahiyenin sayılmadığını, hatta İbn Mâce'nin rivayetinde meşhur rivayette söz edilmeyen bazı isimlere yer verildiğini de bilmektedir.

Çalışmanın sonunda ise söz konusu rivayete "bunları sayan cennete girer" ifadesini yorumlama gayreti gütmektedir. Muhtemel iki anlam olabileceğini düşünmektedir. Bunlardan birincisi onları tekrar eden, ezberleyen, koruyan, diğeri ise bunların gereğini yapandır.⁸⁷

81 Enfâl sûresi 17. âyetinde Allah'a nispet edilen "remy" (atmak) kelimesine dayanarak, O'na "Ya Râmî" (Ey Atan) denilemeyeceğini Gazzâlî örnek olarak verir. Bu durum Kur'an'ın Allah'a nisbet ettiği her kavramı geleneğin O'na nispet etmediğini ima eder. bk. Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ fî şerhi esmâ'i'llâhi'l-hüsnâ*, 175, 176; İbn Kemâl, "*Risâle fî beyâni enne Esmâillehi tevkîfiyyetun*, 5/ 501, 502.

82 İbn Kemâl, "*Risâle fî beyâni enne Esmâillehi tevkîfiyyetun*, 5/ 502. Bk. naşirin dipnotu.

83 İbn Kemâl, "*Risâle fî beyâni enne Esmâillehi tevkîfiyyetun*, 5/ 502.

84 İbn Kemâl, "*Risâle fî beyâni enne Esmâillehi tevkîfiyyetun*, 5/ 502.

85 İbn Kemâl, "*Risâle fî beyâni enne Esmâillehi tevkîfiyyetun*, 5/ 503.

86 İbn Kemâl, "*Risâle fî beyâni enne Esmâillehi tevkîfiyyetun*, 5/ 505- 509.

87 İbn Kemâl, "*Risâle fî beyâni enne Esmâillehi tevkîfiyyetun*, 5/ 508, 509.

SONUÇ

İslam düşünce geleneğinde Allah'ın esmâ ve sıfatına ilişkin farklı değerlendirmeler yapılmış, bu değerlendirmeler farklı teolojik sonuçlar ortaya çıkarmıştır. Allah'a nispet edilecek isim ve sıfatların bir karine ve delile dayalı olması gerektiği bir temel ilke olarak kabul edilmiştir.

Râzî ve Gazzâlî, esmâ-i hüsnânın tevkîfi olduğunu, fakat bu durumun sıfatlar için geçerli olmadığını, sıfatların tevkîfi olmasının gerekmediğine kâni olmuşlardır. Allah'a nispet edilen isimler konusunda onların tavırları Kur'an'ın sunduğu imkânlarla ek olarak, onun kudsiyetine zarar vermeyen bir yapı arz etmesi gerektiğini düşünmüşlerdir.

Kâdî Ebu Bekir Bâkîllânî ise isim ve sıfatların mutlak tevkîfi ya da mutlak kıyasî olduğunu söylemek yerine, Allah'a nispet edilen isimlerin manasının Allah'ın kudsiyet ve tenzihinde bir kusur oluşturmamasına odaklanmıştır. Ona göre asıl olan, mananın ifade ettiği anlam olduğu söylenebilir.

İslam kelamında esmâ'l-üsnâ hakkında yazılan eserler, doğal olarak zihinlerinde nassın belirlediği bir şablon olan ve bunların sayılı ve belli olduğunu düşünen akımların temsilcileri tarafından yazılmıştır. İlahi isimlerin kıyasî olduğunu düşünenlerin zihinlerinde belirlenmiş bir tablo olmadığı, onlar vahye konu olanların bir model olduğunu düşündükleri, dolayısıyla isimlerin bütününe yansıtmadığı düşüncesinde oldukları için isimleri sayan bir eser yazmamışlardır.

Öte yandan Allah'ın isimlerinin şerî olarak; vaz' oldukları hal üzere onaylanması gerektiğini, bunda bir iştikaka gidilemeyeceğini söyleyenler olduğu gibi, iştikak yapıp yapmakta ölçünün, isim ve zâta bir kusur ya da eksiklik doğurup doğurmamasında olduğu yorumunda bulunan çevreler de bulunmuştur. Bu noktadan kıstas, *iştikakın cevazı değil, isim ve manada bir eksiklik algısının oluşup oluşmadığı* noktasında olmuştur.

İslam geleneğinde bu konu bağlamında tartışılan bir diğer konu ise başka dillerde Allah'a yapılan nispetin ifade ettiği anlamdır. Bununla bağlantılı gündeme gelen bir diğer konu ise esmâ ile eş anlamlı ifadelerin de Allah'a nispet edilip edilmemesi olmuştur. Bu konudaki genel yaklaşım Arapçada Allah'a nispet edilen isimlerin eş anlamlı olan lafızların Allah'a nispet edilmesinde bir mahzurun görülmediğidir.

Genel çerçevesi tevkîflik ve kıyasîlik ile ilişkili çok sayıda tartışma bu konu bağlamında İslam düşünce geleneğinde tartışılmış, hatta dillerin kökeni tartışmaları da konuya dâhil edilmek istenmiştir. 16. Yüzyıl Osmanlı âlimlerinden Kemalpaşazâde de bu tartışmaya katılmış ve Allah'a nispet edilen isim ve sıfatların kıyasîliği ve tevkîfliğini inceleyen bir risale kaleme almıştır. O, bu çalışmada hem farklı anlayışları savunan akımlara yer vererek geleneğin bu tartışmadaki dayanaklarını ortaya koymuş, hem de bir yönüyle tartışmayı belirli âlimlerin yaklaşımları çerçevesinde özetlemiştir. Kemalpaşazâde, konu çerçevesinde şu tespitlerde bulunmuştur:

(1) İsmi, müsemmanın aynı mı, gayrı mı olduğu tartışmasına değinir. İsmi çok sayıda olabileceği fakat müsemmanın (isimlendirilen) bir olduğu yönünde tavır takınır. Bu, Allah'a birden fazla ismin ve sıfatın nispet edilmesine olanak veren teolojik bir algıdır.

(2) Dilin kökeni tartışmasına konuyla bağlantılı olarak değinir. Dilin Allah tarafından vaz' edildiğini düşünenlerin konuya ilişkin farklı tavır aldıklarını, fakat insan tarafından vaz' edildiğini düşünenlerin ise daha farklı bir tavır takındıklarını vurgulayarak, tartışmanın dilsel kökenine atıf yapar. Buna göre tartışma teolojik olduğu oranda filolojiktir.

(3) Allah'a nispet edilen esmânın türeyip türemediği tartışması da çalışmada kendisine atıf yapılan tartışmalardandır. Kemalpaşazâde bu isimlerin belirli köklerden türediğini, dolayısıyla müştaklarının bulunduğu anlayışını benimsemektedir.

(4) Dinde Allah'a nispet edilen lafızların korunması gerektiğini fakat Allah'ın uluhiyetine zarar vermeyen lafızların da ona nispet edilmesinde bir mahzur görmediği söylenebilir. Fakat bu lafızlar sıfat ve nitelik olarak Allah'a nispet edilebilirse de Allah'a isim olarak verilemez. Dolayısıyla ona nispet edilen bu lafızlarla dua edilemez.

(5) Kur'an'da Allah'ın kendisine nispet ettiği bazı lafızların ona nispet edilmesi konusunda geleneğin tereddütlerinin farkında olarak, bu konuda sakınca doğuracak lafızların ona nispet edilmemesi gerektiğini savunur. O, takdisi merkeze alan bir değerlendirme yapmıştır.

Kemalpaşazâde çalışmasında Bâkılânî, Gazzâlî, Râzî ve Âmîdî'nin konuya ilişkin görüşlerine yer vermiş, risâledeki tartışmayı büyük ölçüde İcî'nin *el-Mevâkıf* adlı eserine şerh yazan Devvânî üzerinden sürdürmüştür. İcî'nin söz konusu eserine şerh yazan Cürcânî'ye de atıf yapan Kemalpaşazâde, kelimî çizgide Eş'arî geleneği esas alan bir metin inşa etmiştir. Eş'arî kaynakların beslediği bir tartışma doğal olarak, söz konusu ekolün öngörü ve endişeleri metni şekillendirmiştir.

Bir dil bilgini olan İbn Hâcib'e konuyla bağlantılı olarak atıf yapan Kemalpaşazâde, kelimî yorumları dile arz eden bir tutum sergilemiştir. Bu durum, onun tartışmayı bir filolojik tartışma olarak gördüğü dolayısıyla konuya ilişkin bir otorite ve hakem arayışını göstermektedir. İbn Hâcib tercih etmesi, sözü edilen ilmî ortamda ulaşılabilen eser olması ile ilişkili olabilir.

KAYNAKÇA

- Akdemir, Furat. “İslâm Düşüncesinde Allah’ın Sıfatlarını Anlama Sorunu”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 9/2 (2020), 1581-1609.
- Altın, Mehmet. *Esmâ-i Hüsnânın semantik tahlili ve geçtiği âyetlerle ilgisi*. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi: Van Yüzüncüyıl Üniversitesi, 2015.
- Arvas, Hamdullah. “‘Kelâm’da ‘Ta ‘İm-i Esmâ’: Dil Teorileri Bağlamında İlahî Mânaların İsimlendirilmesi Meselesi”. *Kelam Araştırmaları Dergisi (Kader)* 18/2 (2020), 500-538.
- Bekrî, Hamza el-. “Esmâ-i Hüsnâ’nın Tevkîfiliği veya Kıyâsiliği Hakkında Metodolojik Bir Çalışma”. *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 3 (2014), 81-113.
- Buhârî, Muhammed b İsmail. *el-Câmi ‘u s-Sahîh thk. Zuheyr b. Nasr 9 cilt. Dâru’t-Tavku’n-Necât*, 1422.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu’l-Mevâkıf*. Çev. Ömer Türker 3 cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Çınar, Bayram. “Eş’arî ekolünde Allah tasavvuru”. *Erciyes Akademi* 35/1 (2021), 79-110.
- Çınar, Bayram. “Gazzâlî’nin Allah’ın Sıfatları Teorisi”. *Balikesir İlahiyat Dergisi* 14 (2021), 305-335.
- Eren, Şadi. “Kur’an’da Esmâ-i Hüsnâ: Allah’ın Güzel İsimlerine Mazhariyet”. *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2013), 1-14.
- Eş’arî, Ebu’l-Hasan. *Kitâbu’l-Lum’a fi’r-reddi alâ ehl-i’z-zeyğ ve’l-bid’a nşr. Hammûde Zeki Gurâbe*. Matbaatu Mısır Şeriketi Musaheme Mısriye, 1955.
- Eyibil, İrfan. *Abdülkâhîr El-Bağdâdî’nin esma ve sıfat anlayışı*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2019.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. *el-İktisad fi’l İtikad çev. Osman Demir*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid. *el-Maksadü’l-esnâ fi şerhi esmâ’i’llâhi’l-hüsnâ. nşr. Abdülvehhâb el-Câbî*. Beyrut: Dâr ibn Hazm, 2003.
- Güçlü, Betül. “Molla Fenârî’ye Göre Varlıkların Zuhûrunda İlahî İsimlerin Rolü”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 14/3 (2014), 127-141.
- Hacıbrahimoglu, Hümeýra Sevgülü. “Mâtürîdî Âlimi Ebü İshâk es-Saffâr’ın Esmâ-i Hüsnâya Dayanan Kelâm Anlayışı”. *ULUM* 3/2 (2020), 341-374.
- Halîmî, Ebu Abdullah el-. *el-Minhâc fi şu’abi’l-îmân, nşr. Hilmi M. Fûde*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Fikir, 1399.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b Ahmed İbn. *el-Fasl Dinler ve Mezhepler Tarihi çev. Halil İbrahim Bulut 3 Cilt*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- İbn Kemâl, Şemseddin Ahmed. “Risâle fi beyâni enne Esmâillehi tevkîfiyetun ed. Hamza Bekrî vd. 5/473- 509”. *Mecmû’u Resâili’l-’Allâme İbn Kemâl Bâşâ*. İstanbul: Dâru’l-lübâb li’d-dirâsât ve’t-türâs, 2018.
- Koloğlu, Orhan Ş. *Cubbâilerin Kelam Sistemi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Koloğlu, Orhan Ş. “Esmâ-i Hüsnâ’da Tevkîfîlik-Kıyâsîlik Problemi: Fahreddîn er-Râzî Örneği”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2004), 231-251.
- Köksal, Emre. *Kuranda Allahın isimleri-cahiliye din kültüründen ilk dönem kelam tartışmalarına uzanan süreçte bir değerlendirme., 2016*. Ankara: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Mâce, Ebu Abdillâh Muhammed b Yezid el-Kazvini İbn. *es-Sunen, thk. M. Fuâd Abdülbâkî 2 Cilt*. Dâru İhyaî Kutubu’l-Arabiyye, ts.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur. *Kitâbu’l-tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İsam Yayınları, 2014.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur el-. *Kitâbu’l-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu- Muhammed Aruçi. Dâru Sadr-Mektebetü’l-İrşad, 2010.
- Paksoy, Kadir. “Allah’ın Doksan Dokuz İsmiyle İlgili Rivayetin Tahlili”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/3 (2011), 91-111.
- Râzî, Fahru’d-din er-. *Levâmu’l-Beyyinât fi Şerhi Esmâillehi ve Sıfat*. Kahire: El-Matbâtu’s-Şerefiyye, 1323.
- Sevgülü Hacıbrahimoglu, Hümeýra. *Ebü İshak es-Saffârın Esmâ-i Hüsnâ Yorumu Çerçevesinde Kelâmî Görüşleri*. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Yıldız, İbrahim. “Ebü İshâk ez-Zeccâc’ın Esmâ-i Hüsnâ ve Besmele Hakkında İki Eseri”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/1 (2015), 33-64.
- Zeccâc, Ebu İshâk İbrâhîm. *Tefsîru esmâ’illâhi’l-hüsnâ nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkâk*. Dimeşk-Beyrut: Dâru’l-Me’mûn li’t-türâs, 1979.
- Zeccâcî, Ebu’l-Kâsım. *İştikâku esmâ’illâh nşr. Abdülhüseyn Mübarek*. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1986.

EXTENDED ABSTRACT

Talking about Allāh involves some difficulties because he does not have the characteristics of created beings. The knowledge of a person who knows nothing about the essence and nature of Allāh is only possible through his names and attributes. For, Allāh can only be recognized in terms of his relationship with the universe and man. Therefore, *al-asmā' al-ḥusnā* is of theological importance in terms of shedding light on the relationship between Allāh and the universe and introducing Allāh.

The attributions of the Qur'ān to Allāh give people an idea that attribution can be made to Allāh. However, since the texts do not determine the limits of this, there is no consensus among Muslims on this issue. This theological gap has led to the expression of different views on the subject.

The issue of whether it is permissible to attribute names and attributes that are not found in religious texts to Allāh has been discussed by *kalām* scholars since the early periods of Islamic *kalām* tradition. The discussion of whether the names and attributes of Allāh are *tawqīfī* or *qiyāsī* is a debate in which the Islamic *kalām* tradition shows great interest. While there are scholars who argue that names and attributes are *qiyāsī* among Muslims, there are also those who argue that they are *tawqīfī*.

Although it is clear that the purpose of this discussion is to absolve and sanctify Allāh, different concerns were also influential in the later stages of the discussion. For, the servants' use of these divine names for prayer and worship depends on being aware of them and knowing them. Especially in prayer, believers not only count what Allāh has done, but also add things that praise Him. For this reason, it is emphasized that in attributing names and attributes to Allāh, not only their correctness is satisfied, but also that they should include praise. Those who advocate only *tawqīfism* and in addition to *qiyāsism* are in agreement that only beautiful names can be attributed to Allāh.

In this study, the issue of *al-asmā' al-ḥusnā* is examined from the perspective of Kamāl Pashazāda from three perspectives: (i) Are the names of Allāh *tawqīfī* or *qiyāsī*? Here, it is being investigated whether the names that can be used for Allāh are limited to those reported in the revelation. (ii) Kamāl Pashazāda's comment on the ḥadīth "Whoever counts these names (*al-asmā' al-ḥusnā*) will enter Paradise" and his view on this issue are examined and the *al-asmā' al-ḥusnā* is counted. (iii) Among the names such as 'Āqil, 'Ārif, Chālāb, Faqīh, Khudā, Wājib al-wujūd, it is researched what is permissible to use about Allāh and the answers given to these ideas in the light of classical sources are evaluated.

A number of views have been put forward, which have more similar aspects than different aspects about the *tawqīfism* and *qiyāsism* of *al-asmā' al-ḥusnā*. Although Abū Ḥāmid al-Ghazālī and Fakhr al-Dīn al-Rāzī accepted that *al-asmā' al-ḥusnā* is *tawqīfī*, they did not look for the condition of *tawqīfism* in divine attributes. They took the Qur'ān's narration as a basis in this regard and thought that the names attributed to Allāh should not harm his holiness. Abū Bakr al-Bāqillānī, on the other hand, focused on ensuring that the meanings of the names attributed to Allāh do not harm his holiness and sanctity, instead of saying that names and adjectives are completely *tawqīfī* or completely *qiyāsī*.

The works on *al-asmā' al-ḥusnā* were written by scholars who have a mental pattern determined by religious texts and who think that divine names are numbered and specific. Scholars, who think that divine names are *qiyāsī*, have not written a work that counts the *al-asmā' al-ḥusnā* because they do not have a definite table in their minds and they think that the ones included in the revelation are a model and that they do not reflect all of the names.

On the other hand, there are those who say that the names of Allāh must be approved as Sharī 'ah and as they are and that no derivation can be made in this, and there are also thinkers who accept whether the name and the person cause a defect or deficiency as a criterion in making derivations. Here, not the permissibility of derivation, but whether there is a perception of incompleteness in the name and meaning is taken into consideration.

Another issue discussed in the context of al-asmā' al-ḥusnā is the meaning of attribution to Allāh in languages other than Arabic. It has also been discussed in this context whether the expressions synonymous with al-asmā' al-ḥusnā can be attributed to Allāh. The general approach to this issue is that there is no harm in attributing the words synonymous with the names attributed to Allāh in Arabic to Allāh.

A large number of discussions related to the general framework of tawqīfism and qiyāsism have been discussed in the context of this subject in the tradition of Islamic thought, and even the debates on the origin of languages have been wanted to be included in the subject. Kamāl Pashazāda, one of the 16th century Ottoman scholars, also participated in this discussion and wrote a treatise examining the tawqīfism or qiyāsism of the names and attributes attributed to Allāh. In this work, he revealed the basis of the tradition in this discussion by giving different interpretations, and also summarized the discussion within the framework of the approaches of some scholars.

The findings of Kamāl Pashazāda on the subject can be summarized as follows: He dealt with the debate whether the noun is the same or different from the musammā (named). He has adopted the view that the name may be many, but that the musammā is one. This approach allows more than one name and attribute to be attributed to Allāh. In connection with the subject, he entered the debate on the origin of language. Emphasizing that those who think that language was created by Allāh and those who think that it was created by human beings take different attitudes, he drew attention to the linguistic origin of the debate. This shows that the debate is philological as well as theological. The discussion of whether the names attributed to Allāh are derived or not also found a place in Kamāl Pashazāda's treatise. Kamāl Pashazāda adopted the understanding that these names are derived from certain roots, and therefore there are derivatives. Although Kamāl Pashazāda thought that the words attributed to Allāh in religious texts should be preserved, he did not see any objection in attributing words that do not harm Allāh's divinity to him, except in religious texts. However, although these words can be attributed to Allāh as an attribute, they cannot be given as a name. Therefore, it is not possible to pray to Allāh with these words. Kamāl Pashazāda, who saw the hesitations of the Muslim tradition regarding the attribution of some words that Allāh attributed to him in the Qur'ān, argued that the words that would cause harm should not be attributed to him. He made a consecration-centered assessment.

Kamāl Pashazāda, in his work, included the views of al-Bāqillānī, al-Ghazālī, al-Rāzī and al-Āmidī on the subject, and continued the discussion in the treatise largely through al-Dawwānī, who wrote an annotation to al-Ījī's al-Mawāqif. Kamāl Pashazāda, who also referred to al-Jurjānī, who wrote an annotation to the aforementioned work of al-Ījī, built a text based on the al-Ash'arī tradition in theological line. This debate, fueled by al-Ash'arī sources, was naturally shaped within the framework of the foresight and concerns of the aforementioned school. Referring to Ibn al-Ḥājib, a linguist, in connection with the subject, Kamāl Pashazāda made theological comments by presenting them to the language. This shows that he is aware of the philological dimension in the discussion and therefore seeks an authority and arbitrator on the subject.

KUR'ÂN'A GÖRE AKIL VE TEFSİRDEKİ ROLÜ BAKIMINDAN AKLIN KUR'ÂN'A ARZI

Murat ORAL

Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı,
muratoral0147@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-6289-1572>

Article Types / Makale Türü:

Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 01/01/2022

Accepted / Kabul Tarihi: 30/04/2022

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1052142>

KUR'ÂN'A GÖRE AKIL VE TEFSİRDEKİ ROLÜ BAKIMINDAN AKLIN KUR'ÂN'A ARZI

ÖZ

Kur'an, akla önem vermiş ve insanı, aklını kendisini zarardan alıkoyacak ve kendisine fayda sağlayacak şekilde kullanmasına teşvik etmiştir. Özellikle de Allah'ın kelamının anlaşılması ve açıklanması konusunda akla önemli bir rol vermiştir. Tefsir Tarihi boyunca ise müfessirler, Kur'an'ın akla yüklediği bu görevi yürütmeye çalışırken kimi zaman ifrata kimi zaman da tefrite kaçmışlardır. Bu çalışmamızda Kur'an'ın tefsir alanında akla yüklediği görevin tanımının tespit edilmesi amacıyla "akıl" lafzının lügavî anlamı ile Kur'an dilinde geçen manası incelenmiş ve iki anlamın arasında bir fark bulunmamakla birlikte Kur'an'ın daha çok pratik akla önem verdiği görülmüştür. Ardından Kur'an/vahiy ile akıl ilişkisinden söz edilerek sahih nakil ile sarîh aklın birbiriyle uyumlu olduğu belirtilmiştir. Çelişki izlenimi veren durumlarda ise naklin sahih olması hâlinde akla tercih edilmesi gerektiği sonucuna ulaşılmıştır. Son olarak salt akla dayalı tefsirin doğruluk derecesinin ortaya konulması amacıyla ilgili yöntem Kur'an'ın "akıl" yaklaşımıyla karşılaştırılmıştır. İslam'ın ana esaslarında dahi ulaştığı hatalı sonuçların çokluğu ve sahih nakilleri basit/sarîh akla aykırı gerekçelerle reddetmesi sebebiyle söz konusu yöntemin Kur'an'ın "akıl" yaklaşımına aykırı olduğu belirtilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Vahiy, Nakil, Akıl, Tefsir, Akılcılık, Yöntem.

WISDOM ('AQL) ACCORDING TO QUR'AN AND ROLE OF WISDOM ('AQL) IN TAFSEER BASED ON QUR'AN

ABSTRACT

The Qur'an attaches importance to reason and encourages people to use their minds in a way that will protect themselves from harm and benefit themselves. Specially, it has given an important role to the mind in understanding and explaining the word of Allah. Throughout the history of Tafseer, mufasssîrûn have sometimes turned towards into understatement and sometimes into extremeness while trying to carry out this task that the Qur'an attributes a meaning to mind. Therefore, in order to determine the definition of the task that the Qur'an assigns to the wisdom in the field of tafseer, the lexical meaning of the word "wisdom" and its meaning in the Qur'an were examined and it was seen that the Qur'an gave more importance to the practical wisdom ('aql), although there was no difference between the two meanings. Later on, the relationship between the Qur'an/Wahiy and the wisdom was mentioned and that was emphasized the sound real narration and the clear wisdom ('aql) were coherent with each other. In cases that give the impression of contrariety, it has been concluded that if the narrative is authentic, it should be preferred to wisdom ('aql). By the end of the day, the relevant method has been compared with the "wisdom"('aql) approach of the Qur'an in order to reveal the accuracy of tafseer based on pure wisdom. It has been remarked as contrarian the "wisdom"('aql) approach of the Qur'an, due to the large number of erroneous results it has reached even in the main principles of Islam and rejection of authentic narration for simple reasons.

Keywords: Quran, Wahiy (revelation), Narration, Wisdom ('Aql), Rationalism, Method.

GİRİŞ

Yüce Allah, insanı en güzel biçimde yaratarak ona kendisini diğer varlıklardan ayıran üstün özellikler bahşetmiştir. Bu özelliklerin başında insanın düşünebilen bir varlık olması yer alır. İnsan, fıtratına yerleştirilen zorunlu akli bilgiler sayesinde kendisini zarardan korur ve yararlı işleri yerine getirir. Bununla birlikte “yaratılmış olma”nın getirdiği bir eksiklik ve gereksinim sebebiyle insan, dünya hayatında aklıyla baş başa bırakılmamıştır. Bilakis yüce Allah, Hz. Âdem’i dünyaya gönderirken buyurduğu gibi¹ insana katından bir hidayet rehberi göndermiş ve insanın ona uymasını emretmiştir. Zira insan, yeme-içme ve giyinmede kendisini yaratan rabbine muhtaç olduğu gibi doğru yolu bulmada da aklın yaratıcısına ihtiyaç duyar.²

İnsanlara armağan edilen hidayet rehberlerinden biri de Kur'an'dır.³ Yüce Allah, elçisine Kur'an'ın anlamı kapalı yerlerini insanlara açıklamasını ve aralarında onunla hükmetmesini emretmiştir.⁴ Allah Resulü sallallahu aleyhi ve sellem de bu görevini hakkıyla yerine getirmiştir. “Vahyin iniş ortamına şahitlik eden sahabe ise, Kur'an'ı ilk önce Nebî'den sallallahu aleyhi ve sellem duydukları açıklamalarla tefsir etmiş, ondan gelen bir rivayete sahip olmadıkları konularda da “nüzul sebepleri, nasih-mensuh, Arap dili” gibi tefsire yardımcı olan bilgilere dayanarak içtihat yoluyla onu açıklamıştır. Fakat vahiy döneminden uzaklaşılmasıyla birlikte “Yunan felsefe kaynaklarının tercüme edilmesi, farklı kültürlerle karşılaşılması” ve buna benzer türlü durumların etkisiyle Müslümanlardan bir kesim, Kur'an'ı tefsir ederken önceki dönemlere nazaran akla daha çok pay biçmiş ve bu konuda onu vahye öncelemiştir.⁵ Geçen zamanla birlikte bu yaklaşım, tefsirde akılcı ekolün ortaya çıkmasına neden olmuştur. Kimi zaman etkisi azalsa veya artsa da günümüze kadar varlığını sürdürebilen bu akılcı ekol, “aklı vahye öncelemesi, İslam'ın ilk neslinin yolundan ayrılması ve tefsirde onlardan farklı sonuçlara ulaşması” gibi nedenlerle eleştiriye maruz kalmıştır. Dolayısıyla akılcı ekolün izlediği tefsir yönteminin doğruluğu konusunda bir fikir oluşturması amacıyla ilk önce aklın lügavî ve istilahî manası ele alınacak akabinde Kur'an'ın akla verdiği önem ele alınacak sonra da tefsir bakımından ona yüklediği rolün incelenmesi uygun olacaktır.

1. LÜĞAVÎ VE İSTİLAHÎ AÇIDAN AKIL

“Akıl/العقل” lafzı, “alıkoymak, engellemek, hapsetmek” vs. anlamına gelmektedir. Bu açıdan akıl, “kişiyi kendisini zarar veren şeylerden, kötü fiil ve sözlerden alıkoyduğu” için bu ismi almıştır.⁶ Yine bu anlamda ishali engelleyen ilaca, “العقول”, atın bir süreliğine kabızlık geçirmesine neden olan hastalığa “العقل”, kendisine sığınılan yere/kişiyi/kaleye “المعقل”, kendisiyle devenin bağlandığı ipe “العقال”, yanlışlıkla meydana gelen öldürmelerde maktulün diyetini karşılayan katilin baba tarafından yakın akrabalarına “عاقلة” denilir. Cahiliyye döneminde maktulün diyeti develerle ödenirdi. Katil, diyet develerini maktulün ailesinin evine götürüp orada bağlamaktan ve onları maktulün velilerine teslim etmekten sorumlu tutulması hasebiyle diyete de “العقل” ismi verilmiştir. Diyete bu ismin verilmiş nedeninin, katilin kanının akıtılmasına mani olması olduğu da söylenmiştir. Mal sahibini günahattan alıkoyduğu/kurtardığı için zekâta “عقال” denilmiştir. Bir kişinin hapsedilmesini veya dilin bir sebepten dolayı alıkonulması/tutulması nedeniyle kişinin konuşama-

1 Tâhâ 20/123.

2 Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahih-i Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî, (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabîyye, ts.), “el-Birru ve's-Sıla ve'l-Âdâb”, 55; Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *el-Câmi'u'l-Kebîr*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), “Ebvâbu Sıfati'l-Kıyâme ve'r-Rekâik”, 48.

3 Lokmân 31/3. Kur'an ayetleri bizzat Allah tarafından yol gösterici/hidayet kaynağı olarak tavsif edilmiştir. Bk. Mehmet Fatih Dede, *Lokman Süresinin Eğitim Açısından Tahlil*, (Ankara: İlahiyât, 2020), 20-21.

4 en-Nisâ 4/105; en-Nahl 16/44.

5 Bk. Şemsüddin es-Semerkandî, *İlmü'l-âfâk ve'l-enfus (Alem ve İnsan)*, çev. ve thk. Yusuf Okşar-İsmail Yürük, (İstanbul: TYEKB, 2020), 376. Yusuf Okşar, “Muhammed Bin Eşref Şemsüddin es-Semerkandî'nin Astronomi Anlayışı ve Kevnî Ayetler Bağlamında Tefsir Metodu”, *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/40 (Aralık 2017), 433 vd.; Recep Bilgin, *Son Dönem Hadis Çalışmaları ve Talat Koçyiğit'in (1927-2011) Hadisçiliği* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2020), 161-162.

6 Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris, *Makâyîsu'l-Luğa*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (b.y. Dâru'l-Fikr, 1399/1979), 4/70; Muhammed b. Ahmed b. el-Ezherî, *Tehzibu'l-Luğa*, thk. Muhammed İvad Mur'ib (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2001), 1/160.

diğini ifade etmek amacıyla “عقل” kökünden türetilen “اغْتَقَلَ” fiili kullanılır. Her şeyin değerli olan kısmına da –alikonulup saklanması sebebiyle olacak ki- “العَقِيلَةُ” denilmiştir.⁷

“Akıl” ifadesi, anlamak,⁸ kişinin önceden bilmediği bir şeyi bilmesi veya yaptığı hatadan vazgeçmesi anlamında da kullanılır. Bu açıdan o, “cehalet” lafzının karşıtı olmaktadır.⁹ Buna göre kişinin, bilmediği bir konuyu öğrenerek onun cehalet karanlığından ilim aydınlığına ve selamet yoluna çıkmasına “akıl etmek” denildiği gibi yine kişinin, zararlı ve hatalı olduğunu bildiği bir eylemden vazgeçmesi de “akıl etmek” fiiliyle ifade edilir.¹⁰ O zaman aklın, hem ilmi hem de fiili yönü bulunmaktadır. Nitekim cehaletin de ilmi ve fiili yönü bulunmaktadır. Kişi, bir konunun cahili olduğu gibi bir eylemin hatalı olduğunu bildiği hâlde onu bilmezden gelip işleyebilir. Cehaletin birinci anlamı açıktır. İkinci anlama örnek olarak Türkçede de kullanılan ve hatada ısrar eden bir kimseye söylenen “akıllı ol, aklını kullan” gibi ifadeler gösterilebilir. Bu ifade, “yaptığın hatadan vazgeç ve kendini bundan alıkoym” anlamına gelir.¹¹ Aynı zamanda “akıl” lafzının, “kötü bir iş olduğu bilinmesine rağmen eşyayı hak etmediği yere koymak” anlamına gelen “ahmaklık/الحُمُق” sözcüğünün karşıt anlamlısı olması,¹² akıl etmenin “hikmete göre davranmak” olduğunu gösterir. Zira hikmet, “eşyayı bulunduğu hakikat üzere bilmek ve gerektirdiği şeyle amel etmektir.”¹³ Bu durumda gereği yerine getirilmeyen ilme ve bilgisiz amele “akıl” denilmez.¹⁴ Sadece iyiliği bilen ve onu yerine getiren, kötülüğü bilen ve ondan kaçınan kimseye “akıllı kimse” denilebilir.¹⁵ İyiliği bilmesine rağmen onu yerine getirmeyen ve kötülüğü bildiği hâlde ondan kaçınmayan kimse, cahillik etmiş, ahmaklık yapmış ve hikmete uygun davranmamış olur.

Aynı şekilde kişiyi zarardan koruması, kötü fiillerden ve sözlerden alıkoyması ve bir şeyi başkalarından ayırt ederek bilip kavraması nedeniyle akla, “الحِجَابُ”¹⁶, “الحِجْرُ”¹⁷ ve “النُّهْيَةُ”¹⁸ denilmiştir. Yine her şeyin özüne/saf haline “الْبَلْبُ” denildiği gibi akıl da, insanın özü olması veya nefsi isteklerden ve kuruntulardan arındırılmış olması nedeniyle bu kavramla isimlendirilir.¹⁹ “Akıl etme” fiilinin kalbin işlevi olması nedeniyle olacaktır ki Araplar, akıl ifade etmek için “الْقَلْبُ” sözcüğünü de kullanmışlardır.²⁰

İstilahî²¹ açıdan ise akıl lafzıyla, “kişinin, kendisi aracılığıyla aklettiği güç ve bu güçle elde ettiği ilimler ve işlediği ameller” kastedilir. Yine zorunlu bilgilere de bu isim verilir.²² Burada sunulan verilerden anlaşılacağı üzere aklın lügavî ve ıstilahî anlamları birbirleriyle örtüşmektedir.

7 Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî, *Muhtâru's-Sihâh*, thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed (Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1420/1999), 214; Muhammed b. Hasan b. Dureyd, *Cemheretu'l-Luğa*, thk. Remzi Munir Ba'albakî (Beyrut: Dâru'l-İlmi lil'l-Melâyîn, 1987), 2/939; Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, 1/158-161; İsmail b. 'Abbâd, *el-Muhît fi'l-Luğa*, thk. Muhammed Hasan Âl Yâsîn (Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1414/1994), 1/172; İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh*, thk. Ahmed Abdulğafur 'Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1407/1987), 5/1769-1772; İbn Fâris, *Makâyîsu'l-Luğa*, 4/70-75; Mahmûd b. 'Amr ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğâ*, thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998), 1/670-671

8 Ebu'l-Fadl İbn Manzûr Muhammed b. Mûkerrem, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), 11/459.

9 İbn Fâris, *Makâyîsu'l-Luğa*, 4/69; İbn Dureyd, *Cemheretu'l-Luğa*, 2/939; Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, 6/38.

10 “A-k-l/ع-ق-ل” kökün Kur'an'da yalnızca fiil hâlinde kullanılmasının bilginin bu kökün anlam alanına dâhil olan kısmının ancak işlevsel kılınması durumunda tam manasıyla değerini bulabileceğini gösterdiği söylenebilir. Ahmet Sait Sıcak, *Kur'an Tefsirinde Öznellik* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 152.

11 İbn Teymiyye de sözünü ettiğimiz tespite dikkat çekmiştir. Bk. Ahmed b. Abdulhalim b. Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâva*, nşr. Mecme'u'l-Meliki Fehd (Medine: el-Evkâfu's-Su'ûdiyye, 1416/1995), 7/539-540.

12 İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 10/68; 11/458.

13 Muhammed b. Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Heyet (b.y. Dâru'l-Hidâye, ts.), 31/512-513.

14 İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâva*, 9/286.

15 İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâva*, 7/24.

16 İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 4/170; Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs*, 10/535.

17 Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs*, 37/404; Râzî, *Muhtâru's-Sihâh*, 68.

18 İbn Fâris, *Makâyîsu'l-Luğa*, 5/359.

19 Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs*, 4/187; İbn Fâris, *Makâyîsu'l-Luğa*, 5/200.

20 İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 1/687; Cevherî, *es-Sihâh*, 1/204.

21 Genel olarak selefin ve kelamcılarının ıstilahı kastedilmektedir.

22 İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâva*, 1/244; 9/286-287; er-Râgıp Hüseyin b. Muhammed el-İsfahânî, *el-Mufredât fi Garîbi'l-Kur'an*, thk. Safvân Adnan ed-Dâvudî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412), 577-578; Mustafa Yıldız, “Gazzâlî'ye Göre Akıl ve Dinî Bilgi Kaynağı Olarak Aklın Önemi”, *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 3/4 (Aralık 2014), 21-22.

Fiozoflar ise Yeni Eflâtuncu felsefenin ve “maddi ve ruhi/canlı ve cansız varlıklara *akıl* ismini veren” Meşşâî ekolü filozoflarının “sudûr” teorisinde geçtiği gibi akla kendilerine özgü bir açıdan yaklaşırlar ve ona farklı bir boyut kazandırır. Akıl, “eksik bilgiye karşı tutarlı ve doğru düşüncenin işlevi” olarak kabul etmeleri ve onu “teorik” ve “pratik” kısımlarına ayırmaları açısından akla, lügavî anlamına uygun bir mana yüklemiş olsalar da aklın mahiyeti, fonksiyonları ve kategorileri ile ilgili yaptıkları açıklamaların aklın lügavî manasına uygun olduğu söylenemez.²³ Kelamcılar da aklın tanımı konusunda birbirinden farklı görüşler belirtirler. Bununla birlikte aklın mahiyetiyle ilgili “akıl, ruhi bir güç, garize, cevher veya araz mıdır?” şeklindeki soruya verdikleri yanıtlar birbirinden farklı olsa da akıl, “iyiyi kötünden ayırt edip iyi olanı yapma ve kötü olandan kaçınma gücü” olarak kabul ettikleri söylenebilir. Akıl, “nazarî” ve “amelî” olmak üzere iki kısma ayırmaları bakımından aklın lügavî manasına uygun bir yol izlemiş olsalar da filozoflarla birlikte daha çok aklın “teorik/nazarî” boyutu üzerinde durdukları ifade edilebilir.²⁴

2. KUR'ÂN'A GÖRE AKIL VE AKLIN ÖNEMİ

Lafız olarak “akıl” kelimesi, Kur'an'ın kırk dokuz ayetinde farklı fiil kalıplarıyla geçmektedir. 24 defa “تعقلون/akledersiniz”, 22 defa “يعقلون/aklederler” ve birer defa “يعقلها/onu akleder”, “عقلوه/aklettiler” ve “تعقل/aklederiz” kalıbıyla “akıl etme” fiili kullanılmıştır. Kur'an'ın hiçbir yerinde “akıl” lafzı, mastar-isim olarak kullanılmamıştır. Bilakis Kur'an, “akıl” lafzını her zaman fiil kalıbında kullanarak aklın “öğrenme, düşünme, anlama, zorunlu bilginin ve akıl yetisiyle kazanılan bilginin gereğini yerine getirme” işlevine dikkatleri çekmiş, faydalı sözü anlamayan veya onu anlasa da onun gereğini yerine getirmeyen, zararın farkına varıp da kendini bundan alıkoymayan, başka bir deyişle “akıl etme” fiilinin “ilim ve amel” yönlerinden birini veya her ikisini yerine getirmeyen donuk akıl sahibi kimseleri yermiştir.²⁵

Kur'an'da geçen “akıl etme” fiili, “öğrenme, anlama, düşünme, alıkoyma” anlamlarında kullanılmıştır. Yüce Allah, “*Böylece Allah ölüleri diriltir ve düşüncesiniz diye size ayetlerini gösterir*”²⁶ gibi kimi ayetlerde insanları diriliş üzerinde düşünmeye, onu anlamaya ve ona inanmaya davet eder iken, “*Kuşkusuz, göklerin ve yerin yaratılışında, gece ve gündüzün değişmesinde, insanlara fayda veren yüklerle denizde seyreden gemilerde... aklını işleten bir topluluk için elbette nice deliller vardır*”²⁷ ve “*De ki: Gelin, rabbinizin size neleri haram kıldığını okuyayım: O'na hiçbir şeyi ortak koşmayın. Anne babaya iyilik edin. Fakirlik korkusuyla çocuklarınızı öldürmeyin; biz, sizin de onların da rızkını veririz. Kötülüklerin açığına da gizlisine de yaklaşmayın. Haklı bir sebep olmadıkça Allah'ın yasakladığı cana kıymayın. İşte bunları Allah size emretti; umulur ki düşünüp anlarsınız*”²⁸ gibi kimi ayetlerde de onları kevnî ve fikhî ayetleri üzerinde düşünmeye ve gereklerini yerine getirmeye teşvik eder. Yine kimi ayetlerde Kur'an'ın anlaşılması amacıyla Arapça diliyle indirildiğinden söz edilir.²⁹ Ayrıca önceden yaşayıp da vahye inkârla karşılık veren kimselerin helâk kıssalarından bahsedilerek onların başlarına gelenlerden ibret alınmasına çağrı yapılır, ahiret yurdunun takva sahipleri için daha hayırlı olduğu haber verilerek akıl etmenin öneminden bahsedilir.³⁰

Kur'an'ın sözü geçen konularda ve diğer yerlerde insanı aklını kullanmaya davet etmesi, bu davetini sürekli ve ısrarlı bir şekilde tekrarlaması, bunun yanı sıra ibadetlerin kabulünü³¹ ve malda tasarruf yetkisini³²

23 Süleyman Hayri Bolay, “Akıl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 1 Ocak 2022).

24 Yusuf Şevki Yavuz, “Akıl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 1 Ocak 2022). Makalenin sınırlarını aşmamak için “akıl” lafzının kelamî ve felsefî tanımlarından-kategorilerinden detaylı bir şekilde söz edilmemiştir. Bu konuda detaylı bilgi için bk. Mehmet Ali Durur, “Kur'an-ı Kerim'de A-K-L Kelimesi”, *Hikmet Yurdu* 8/16 (Aralık 2015), 202-207; Alî b. Muhammed el-Curcânî, *et-Ta'rifât*, thk. Heyet (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1403/1983), 151-152; Bolay, “Akıl”; Yavuz, “Akıl”.

25 Şükrü Aydın, *Kur'an'ı Anlamak –Türkçe Çeviriler Bağlamında-* (Ankara: Bilay/Bilimsel Araştırma Yayınları, 2022), 27-28.

26 *Kur'an Yolu* (Erişim 9 Kasım 2021), el-Bakara 2/73.

27 el-Bakara 2/164.

28 el-En'âm 6/151.

29 Yûnus 10/2; el-İsrâ 17/78; el-Enbiyâ 21/10; ez-Zuhuruf 43/3.

30 el-En'âm 6/32; el-A'râf 7/169; Yûsuf 12/109.

31 en-Nisâ 4/43.

32 en-Nisâ 4/176. Bk. Mehmet Onur, “İslam Hukukunda Sefeh Durumu ve Sefihin Hacri”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi*

akla/akıl gelişimine bağlaması, insanın en şerefli sıfatı sayılan akılı korumak³³ için içki gibi akla zarar verici şeyleri yasaklaması³⁴ vs. akıl etmeye verdiği önemi ortaya koyar.

Ragıp İsfahânî, *el-Müfredât*'ında aklın "bilgi edinmeye yarayan güç" ve "bu güçle elde edilen bilgi" anlamına geldiğini, Allah'ın "akıl yokluğu" sebebiyle kulun sorumluluğunu kaldırdığı yerlerde birinci manadaki aklın, kâfirleri akıllarını kullanmamakla eleştirdiği yerlerde ikinci mananın kastedildiğini söylemiştir.³⁵

Ragıp İsfahânî'nin "bilgi edinmeye yarayan güç" olarak tanımladığı akıl, Kur'an'da "akıl" lafzıyla geçmemektedir. Bilakis bu mana, değişik ayetlerde farklı kavramlarla ifade edilir. Aklın "kişiyi zararlı sözlerden ve eylemlerden alıkoyma" özelliği nedeniyle aklın birinci manası, Kur'an'da "الحِجْرُ/hicr"³⁶ ve "النُّهْيُ/nüha"³⁷ sözcükleriyle ifade edilmiştir. Yine aklın birinci manası için "الْأَلْبَابُ"³⁸ lafzı da kullanılmıştır. Ragıp, akla verilen bu isimlerin aslında onun farklı seviyeleri olduğunu belirtmiştir. Buna göre "النُّهْيُ/nühye" lafzı, "somut/hissedilen şeylerden hareketle o şeylerde var olan soyutlara ulaşan akıl" ifade eder. Bu yüzden bu akıl sahipleri, "Kendilerinden önceki nice nesilleri helâk etmiş olmamız onları hâlâ yola getirmedim mi? Oysa onların yurtlarında dolaşıp duruyorlar! Kuşkusuz bunlarda akıl sahiplerinin (الأولى النهى) çıkaracağı dersler vardır"³⁹ ayetinde olduğu gibi somut şeylerin manaları üzerinde düşünmeye sevk edilmiştir. "الحِجْرُ" ise insanı şeriatın yasaklarını çiğnemekten alıkoyma ve onun hükümlerine bağlı kılan akıldır. Şüphelerden arınan ve hakikatleri duyulara başvurmadan öğrenmeye çalışan akla da "اللب" denilir. Bu yüzden Allah, bu akıllı söz konusu ettiği her yerde onu hissedilen şeylerden ayrı olarak akledilen şeylerin hakikatlerine bağlamıştır. Yalnızca zeki kimselerin anlayabileceği hükümleri de bu tür akıl sahiplerine nispet etmiştir.⁴⁰ Kur'an'a göre söz konusu aklın/akıl yetisinin kalpte bulunması nedeniyle ona içinde bulunduğu yerin –yani "kalp"– adı verilmiştir.⁴¹

Râgıp'ın sözünü ettiği aklın ikinci anlamı ise her zaman fiil kalıbında gelmektedir. Zira bu anlam, akıl yetisinin teorik ve pratik işlevine işaret eder. Söz konusu akıl, kişinin söylenenleri kavraması, faydalı olanı yapması ve zararlı olandan kaçınmasıyla ilgilidir. Allah'ın müminiyle ve kâfiriyle insanları düşünmeye davet ettiği yerlerde "akıl etme" fiili ile kastedilen anlam, salt bir "düşünüp anlama" değildir. Aksine; bu ayetlerde kastedilen akıl etme iki aşamadan oluşur: Birincisi, söylenen sözün üzerinde düşünmek ve onu iyice kavramaktır. İkincisi de onun gereklerini yerine getirmektir. Allah'ın, insanları "Allah'tan başkasına kulluk etmemek, haksız yere cana kıymamak, zina etmemek, dirilişe iman etmek" gibi durumlar üzerinde düşünmeye davet etmesinin sadece söylenen bu sözlerin manalarının kavranması anlamına geldiğini sanmak, yanlış ve eksik bir düşünce olur. Bu tür yerlerde vurgu, daha çok akıl etmenin ikinci aşamasına yöneliktir.

İlahiyat Fakültesi Dergisi 3 / 5 (Aralık 2016): 107-111 .

33 İsmail b. Ömer b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed Selâme (Riyad: Dâru Taybe, 1420/1999), 4/581.

34 el-Bakara 2/219; en-Nisâ 4/43; el-Mâide 5/90.

35 Râgıp, *el-Müfredât*, 577-578.

36 el-Fecr 89/5. Sadece bu ayette "akıl" anlamında geçmektedir.

37 Tâhâ 20/54. "النُّهْيُ" lafzının çoğuludur. Kur'an'ın 2 ayetinde geçmektedir.

38 Âl-i İmrân 3/190. "الْأَلْبَابُ" kelimesi, "اللب" lafzının çoğulu olup 16 ayette geçmektedir. Geçtiği her yerde "akıl" anlamına gelmektedir. Bk. Gulâmu Sa'leb Muhammed b. Abdulvahid, *Yâkûtetu's-Sirât fî Tefsîri Garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed b. Ya'kûb et-Türkistânî (Medine: Mektebetu'l-'Ulûmi ve'l-Hikem, 1423/2002), 183.

39 Tâhâ 20/128.

40 er-Râgıp Hüseyin b. Muhammed el-İsfahânî, *ez-Zerî'atu ile Mekârîmi's-Şerî'a*, thk. Ebu'l-Yezîd Ebû Zeyd el-'Acemî (Kahire: Dâru's-Selâm, 1428/2007), 137-138; Râgıp, *el-Müfredât*, 733; Ahmet Hasan Ferhat, *Me'âcimu Mufredâti'l-Kur'ân Muvâzenâtu ve Mukterahât*, nşr. Mecme'u'l-Meliki Fehd (Medine: y.y. 1421), 19-20.

41 Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *Te'vîlu Muşkili'l-Kur'ân*, thk. İbrahim Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 98; Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *Nuzhetu'l-A'yuni'n-Nevâzir fî İlmi'l-Vucûhi ve'n-Nezâir*, thk. Muhammed Abdülkerim Kazım er-Râzî (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1404/1984), 95. Akla "kalp" isminin verilmesi nedeniyle aklın, kalpte mi yoksa akılda mı yer aldığı konusunda ilim ehlinin arasında ihtilaf yaşanmıştır. Örneğin bk. İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâva*, 9/303-304; Şemseddin Muhammed b. Kayyimi'l-Cevziyye, *et-Tibyân fî Eymâni'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Hâmid el-Fikî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 404-405. Kimi müfessirler tarafından "hilm" lafzının "akıl" anlamına geldiği savunulsa da Râgıp'ın dediği gibi aslında bu lafız, akıl etmenin sebeplerinden olduğu için "akıl" sözcüğüyle yorumlanmıştır. Bk. Râgıp, *el-Müfredât*, 253; Durur, "Kur'an-ı Kerim'de A-K-L Kelimesi", 191.

Zira Kur'an'da geçen "akıl" kavramı, kendisiyle faydanın elde edildiği ve zararın def edildiği şeyi içerir.⁴² Bu da ancak sahip olunan doğru bilginin gereğini yapmakla; yani akla işlevini yaptırmakla meydana gelebilecek bir durumdur. Şirkin ve tevhidin ne olduğunu bilmekle birlikte şirkin zararlarından sakınmamak ve tevhidin gereklerini yapmamak, haksız yere cana kıymanın haram olduğunu bilmekle birlikte mazlumu katletmek, dirilişin manasını öğrenmekle birlikte ona inanmamak ise kişiye hiçbir fayda sağlamaz ve hiçbir zararı ondan def etmez. Dolayısıyla bu bir "akıl etme" sayılamaz.

Birinci manadaki akılda bütün insanlar ortaktır. İnsanların sahip oldukları akıl yetisinin farklı seviyelerde olması veya onların bir kısmının akıl yetisini kaybetmesi veya buna hiç sahip olamaması bu genellemeye bir zarar vermez. Bu akıl, insanları hayvanlardan ayıran en önemli niteliklerdir. İkinci manadaki akıl ise mümin ile kâfirin arasındaki ayrım noktasını oluşturur. Zira Kur'an'a göre mümin, kendisine sahip olduğu akıl yetisini, onu kendisine bağışlayan Allah'ın emri altına veren, bunun üzerine aklını kendisine fayda verecek ve kendisinden zararı def edecek şekilde kullanan kimsedir. Kâfir ise vahyi anlamayan-anlamazlıktan gelen, anlasa da onun gereklerini yerine getirmeyen, dolayısıyla akla işlevini yaptırmayan kimsedir.⁴³ Nitekim Kur'an, "Allah'ın izni olmadıkça hiç kimsenin inanması mümkün değildir. O, azabı/gazabı akıllarını kullanmayanların üzerinde kılar"⁴⁴ ayetinde olduğu gibi pek çok yerde iman etmeyi, akıl etmemenin karşılığında zikreder. Buna göre mümin aklını kullandığı için Allah'ın ebedî azabına maruz kalmaz. İnkârcı kimse ise aklını kullanmadığı için ebedi azabı hak eder. Pek çok ayette Allah'ın, kendi katındaki nimetlerin ve genel olarak ahiret yurdunun dünya hayatından daha hayırlı ve kalıcı olduğunu ifade etmesi, ardından da "akıl etmez misiniz?"⁴⁵ ifadesini kullanması mümin ile kâfirin arasındaki söz konusu ayrıma dikkat çekmektedir.

Bu açıdan Kur'an, bildikleri iyilikleri başkalarına emredip de kendilerinin bunları yapmamaları,⁴⁶ kendilerini ahiret zararından korumamaları, sahip oldukları kalpleriyle akıl etmemeleri ve kulaklarıyla dinledikleri doğru şeyleri kabullenmemeleri sebebiyle kâfirleri açık bir şekilde yermiş,⁴⁷ onların gerçekten sağır ve kör olduklarını belirtmiştir.⁴⁸ Hatta ahiret yurdunda bizzat kâfirlerin bu konuda kendi aleyhlerine şahitlik edeceklerini ve "Eğer dinlemiş olsaydık ya da akıl etmiş olsaydık, şu çılgınca yanan ateşin halkı arasında olmayacaktık"⁴⁹ diyeceklerini bildirmiştir. Ayette geçen "dinlemiş olsaydık ya da akıl etmiş olsaydık" ifadesini İbn Abbâs, "Şayet hidayeti dinlemiş veya onu akıl edip de onunla amel etseydik" şeklinde açıklamıştır.⁵⁰ O hâlde yukarıda belirttiğimiz gibi kâfirlerin asıl sorunu, söylenenleri bilip anlamaktan öte, aklın işlevini yerine getirmemeleridir. Örneğin "Yine onlara, 'Göklerden su indirip de onunla ölü toprağa hayat veren kimdir?' diye sorsan, hiç tereddütsüz 'Allah'tır' derler. De ki: Hamd Allah'a mahsustur; ama onların çoğu akıllarını kullanmazlar"⁵¹ ayetinde kâfirlerin ilgili meseleyi bilip itiraf etmelerine rağmen bu bilgileriyle amel etmedikleri ifade edilmiştir.⁵²

42 İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâva*, 8/311.

43 Yüce Allah'ın "Bu iki grubun durumu, kör ve sağır olan kimse ile gören ve işiten kimsenin durumuna benzer. Bunlar eşit olur mu? Hâlâ ibret almıyor musunuz?" (Hûd 11/24) ayetinde, ikisi de görme ve işitme duyularına sahip olmalarıyla birlikte kâfiri kör ve sağır sayması, müminin ise gören ve işiten olarak nitelemesi bu görüşümüzü desteklemektedir. Bk. Şemseddin Muhammed b. Kayyimi'l-Cevziyye, *el-Emsâlu fi'l-Kur'an*, thk. Ebû Huzeyfe İbrahim b. Muhammed (Mısır: Mektebetu's-Sahâbe, 1406/1986), 13.

44 Yûnus 10/100.

45 Örneğin bk. el-En'âm 6/32; el-A'râf 7/169; Yûsuf 12/109; el-Kasas 28/60.

46 el-Bakara 2/44. Kur'an, Yahudilerin kendi nefislerini unutarak insanlara iyiliği emretmenin yanlışlığını, Tevrât'ı okumalarına rağmen akıllarını kullanmamalarını da eleştirmektedir Bk. Abdurrahim Kaplan, "Çağdaş Tefsirlerde Kitab-ı Mukaddes Nakillerinin Kullanımı: İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri Örneği", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/1 (Nisan 2020), 140.

47 el-Bakara 2/170; el-Mâide 5/58, 103; Yûnus 10/42; er-Rûm 30/28; Yâsîn 36/62.

48 el-Bakara 2/171; Yûnus 10/42.

49 el-Mülk 67/10.

50 Hüseyin b. Mes'ûd el-Beğavî, *Me'âlimu't-Tenzîl fi Tefsîri'l-Kur'an*, thk. Abdurrezzak el-Mehdî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1420), 5/126.

51 el-Ankebût 29/63.

52 Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1420), 25/75; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 6/294; Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *es-Sirâcu'l-Munîr fi'l-Î'âneti 'ala Ma'rîfeti Ba'di Me'âni Kelâmi Rabbine'l-Hakîmi'l-Habîr*; (Kahire: Matba'atu Bûlâk, 1285), 3/152; Ebu's-Su'ûd Muhammed b. Muhammed, *İrşâdu'l-'Akli's-Selîm ila Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.); 7/46; Muhammed b. Ali

Kur'an, inkârcıların bu konuda çok aşırıya kaçtıklarını bildirir, öyle ki akıllarını kullanmamaları sebebiyle onları hayvanlara benzetir,⁵³ hatta onların hayvanlardan bile daha sapık olduklarını ifade eder.⁵⁴ Buna göre onlar, hidayeti dinlememeleri, görmemeleri, konuşmamaları ve akıl etmemeleri sebebiyle sağırdırlar, kördürler ve dilsizdirler.⁵⁵ Onların bu işlevleri yerine getirmemeleri, bu işlevleri yürüten organlara sahip olmadıkları sebebiyle değildir. Bilakis kalpleri, kulakları, gözleri ve dilleri bulunmasına rağmen bunlardan gerekli şekilde yararlanmadıkları için söz konusu şekilde nitelenmişlerdir.⁵⁶ İbnu'l-Kayyim, inkârcıların hayvanlardan daha sapık sayılmasının nedeni olarak "... Çünkü çoban hayvana yol gösterdiğinde hayvan doğru yolu bulup ona tabi olur, sağa veya sola sapmaz. İnsanların çoğunluğu ise elçilerin davetine ve yol göstericiliğine muhatap oldukları hâlde onların davetlerine icabet etmezler... Allah Teâlâ, hayvanlar için kendisiyle akıl edecekleri kalpler ve kendisiyle konuşacakları diller var etmemiştir. Ama bunları insanlara vermiştir. Onlar ise kendilerine verilen akıllardan, kalplerden, dillerden, kulaklardan ve gözlerden yararlanmamışlardır..." demiştir.⁵⁷

Kısaca, elde edilen bu verilerden "akıl" lafzının lügavî ve ıstılahî anlamı ile Kur'an'da geçen anlamının arasında kayda değer bir farkın bulunmadığı, sadece Kur'an'da aklın işlevi üzerinde yoğunlaşıldığı ve işlevini yerine getirmeyen aklın "yok" hükmünde kabul edildiği sonucuna varılabilir.

3. KUR'ÂN/VAHİY-AKIL İLİŞKİSİ

Tefsir alanında Kur'an'ın akli yerleştiği konunun anlaşılması ve akılcı ekolün izlediği tefsir yönteminin doğruluk değeri, genel anlamda vahiy-akıl ilişkisinin bilinmesine bağlıdır. Zira bu alanda meydana gelen uzlaşmazlık, izlenmesi gereken tefsir yöntemine de yansımıştır. Dolayısıyla akılcı tefsir yönteminin vahiy-akıl ilişkisi bağlamında incelenmesi, doğru sonuca ulaşmak için yerinde bir tutum olacaktır.

A. DOĞRU BİLGİYE ULAŞMA AÇISINDAN KUR'ÂN-AKIL İLİŞKİSİ

İslam bilginleri arasında aklın akli ilimlerde bir bilgi edinme aracı olduğu, onun insanın doğasına uygun olan ve olmayan şeyleri bildiği, üstünlük ve eksiklik niteliklerini ayırt edebildiği konusunda herhangi bir anlaşmazlık bulunmamaktadır. Bununla birlikte din alanında aklın "bilgi elde etme, yararlı/iyi ile zararlı/kötü şeylerin arasını ayırt edebilme, ahirette övgüye/sevaba veya yergiye/azaba neden olan eylemleri bilebilme" açısından nereye konumlandırılması gerektiği konusunda İslam bilginlerinin arasında bir görüş ayrılığı yaşanmıştır.⁵⁸

Filozoflar ve Mu'tezile, aklın mutlak bir bilgi edinme aracı olduğunu savunmuş ve onun dini anlamda övgüyü gerektiren iyi ile yergiyi gerektiren kötü şeyleri bilebileceğini, dolayısıyla akıl sahibi kulun vahyin gelişinden önce de yaptıklarından-yapmadıklarından sorumlu olacağını söylemiştir.⁵⁹ Buna karşın Zahiri-

eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, (Dımaşk: Dâru İbni Kesîr, 1414), 4/244.

53 el-Bakara 2/171.

54 el-Furkân 25/44.

55 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, (Mekke: Dâru't-Terbiye ve't-Turâs, ts.), 3/315-316.

56 Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr fi 'İlmi't-Tefsîr*, thk. Abdurrezzak el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1422), 1/132-133. Nitekim yüce Allah, inkârcıların kalplere, kulaklara ve gözlerle sahip olmakla birlikte onlardan yararlan(a)madıklarını birçok yerde ifade etmiştir. bk. Yûnus 10/42; el-Hac 22/46; el-Ahkâf 46/26.

57 İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye, *el-Emsâlu fi'l-Kur'ân*, 19-20. Kur'an'da inkârcıların Allah'tan gelen hidayet ile ilişkileri açısından birtakım hayvanlara benzetilmesi konusunda bilgi edinmek için bk. İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye, *el-Emsâlu fi'l-Kur'ân*, 26-33.

58 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazâlî, *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed Abduselam Abdüşşâfi (b.y. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1413/1993), 45-51.

59 Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-Mahsûl*, thk. Tâhâ Câbir Feyyâd el-'Ulvanî (b.y. Muessesetu'r-Risâle, 1418/1997), 1/123-124; Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, (b.y. Muessesetu'l-Halebî, ts.), 1/42-43. Bununla birlikte Mu'tezile, aklın bu türden elde ettiği bilgiler, aklın vahye bağımlılığı açısından "vahiyden bağımsız olduğu yerler" ve "vahye bağlı olduğu yerler" diye iki kısma ayırmaktadır. Bk. Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl ila Tahkîki'l-Hakki min 'İlmi'l-Usûl*, thk. Ahmed 'Azû 'Înâye (Dımaşk: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1419/1999), 1/28; Mehmet Kubat, "İslam

ler, aklın hiçbir şekilde bağımsız bir bilgi edinme aracı olamayacağını, onun vahye muhtaç olduğunu ve vahyin akla öncelenmesi gerektiğini ifade etmiştir.⁶⁰ Eş'arîler de aklın bu türden bilgilerde vahye muhtaç olduğunu, aklın dini bağlamda övgüye layık yararlı şeyler ile yergiyi hak eden şeyleri bilip belirlemede bir yetkiye sahip olmadığını, dolayısıyla vahyin gelişinden önce kulun hiçbir şeyden sorumlu tutulamayacağını belirtmiştir.⁶¹ Mâtürîdîlere göre ise akıl, vahiyden bağımsız olarak dini anlamda iyi ile kötüyü bilebilir.⁶² Bu açıdan Mu'tezile ile aynı görüşü paylaşmakla birlikte kulun, akıyla elde ettiği bu bilgiye göre sorguya çekilemeyeceğini,⁶³ onun eylemlerinden sorumlu tutulmasının vahyin ilgili fiilleri emretmesine veya yasaklamasına bağlı olduğunu savunmalarıyla onlardan ayrılırlar. Onlara göre dini açıdan fiilin iyi mi yoksa kötü mü olduğu belirleyecek yegâne kaynak, vahyidir.⁶⁴

Kur'an'ın "Muhakkak ki Allah adaleti, ihsanı, akrabaya karşı cömert olmayı emreder; hayâsızlığı, kötülüğü ve zorbalığı yasaklar. İşte Allah, aklınızı başınıza alasınız diye size böyle öğüt veriyor"⁶⁵ ve "Peygamber onlara iyiliği emreder ve onları kötülükten meneder; yine onlara temiz şeyleri helâl, pis şeyleri haram kılar. Ağırıklarını kaldırır; üzerlerindeki zincirleri çözer"⁶⁶ gibi ayetleri incelendiğinde Allah'ın vahyin gelişinden önce bazı fiilleri "iyi-kötü, temiz-pis" olarak nitelediği; "Biz bir resul göndermedikçe azap da etmeyiz"⁶⁷ ayeti ve benzerleri⁶⁸ göz önünde bulundurulduğunda da kulların, şirk içinde olsalar bile kendilerine peygamber ulaşmadıkça azaba maruz kalmayacaklarının ifade edildiği görülür. Dolayısıyla kanaatimize göre akıl, vahiy gelmese de övülen iyi fiiller ile yerilen kötü fiilleri bilebilir. Fakat bu tür fiillerin bilinmesi, kulun kendisine vahiy ulaşmadıkça yaptıklarından dolayı dinen sorumlu tutulmasını gerektirmez. Fiillerin iyi veya kötü olduğunu, kula sorumluluk yükleyecek şekilde kesin bir şekilde belirleyecek olan vahyidir.⁶⁹ Zira akıl, vahyin gelişinden önce bile dini sorumluluk için yeterli olsaydı o zaman peygamberlerin gönderilmesine ve kitapların indirilmesine bir gereksinim kalmazdı.⁷⁰ Bu durum ise ilgili ayetlerle apaçık bir şekilde çelişmektedir. Aklın, iyi ile kötü fiilleri bilmede her açıdan vahye muhtaç olduğunu, dolayısıyla fiillerin vahiyden önce "iyi-kötü" nitelendirmelerinden bütünüyle yoksun olduğunu düşünmek de bir zorlama-

Düşüncesinde Aklın Vahiy Karşısındaki Konumu", *Milel ve Nihal* 8/1 (Nisan 2011), 78-80.

60 Ali b. Ahmed b. Sa'id b. Hazm, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.), 1/52-53; Ali b. Ahmed b. Sa'id b. Hazm, *el-Faslu fi'l-Mileli ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, (Kahire: Mektebetu'l-Hancı, ts.), 1/80; 'Îmâd Taha Ahmed er-Râ'ûş, *el-'Aklü fi'l-Kur'an ve Eseruhu fi't-Tefsîr*, nşr. Mecelletu'l-'Ulûmi's-Ser'iyye (b.y. y.y. 1432/2011), 38-41.

61 Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, (1/123-147); Ebu'l-Me'âlî Abdülmelik b. Abdullah el-Cuveynî, *Kitâbu't-Talhîs fi Usûli'l-Fıkh*, thk. Abdullah Cûlem en-Nibâlî – Beşir Ahmed el-'Umerî (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, ts.), 1/153-160; İbrahim b. Musa eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasan Âlu Selmân (b.y. Dâru İbni 'Affân, 1417/1997), 1/125.

62 İnsanın yeryüzünde hayatı inşa eden varlık olarak (halife) tanımlanmasında aklın ve iradenin rolü hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Necmettin Çalışkan, *Kur'an'da Çevre Algısı*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2020), 59.

63 Cessâs gibi bazı Hanefiler ile Mâtürîdîler, kulun kendisine vahiy ulaşmasa da akıl yoluyla Allah'ın varlığına ve birliğine inanmasının vb. vacip olduğunu söyleyerek bu konuda istisnada bulunurlar. Daha fazla bilgi için bk. Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, nşr. Vizâratu'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye (b.y. y.y. 1414/1994), 2/247-254; Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer ed-Debûsî, *Tekvîmu'l-Edilleti fi Usûli'l-Fıkh*, thk. Halil Muhyiddin el-Meyyis (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421/2001), 442; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sunne*, thk. Mecdî Beslûm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426/2005), 1/176, 3/421, 6/240.

64 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf (İskenderiyye: Dâru'l-Câmi'âti'l-Mısıriyye, ts.), 4-6, 176-186, Zekiyyüddin Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kâfi Sönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011), 276; Mustafa Özden, "Kur'an'dan Hareketle Akıl-Vahiy İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme", *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 3/2 (Aralık 2019), 275. Doğru bilgiye ulaşma araçları olmaları bakımından vahiy ve aklın konumu ile ilgili Şiiilerin sekiz görüşü bulunmaktadır. Bk. Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, thk. Nu'aym Zerkûr (b.y. el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1426/2005), 1/58-59. Ayrıca konuyla ilgili görüşler için bk. Kerîm 'Azkûl, *el-'Aklü fi'l-İslâm*, (Beyrut: y.y. 1946), 15-25

65 en-Nahl 16/90.

66 el-A'râf 7/157.

67 el-İsrâ 17/15.

68 Örneğin bk. en-Nisâ 4/165; el-Mâide 5/19; Tâhâ 20/134. Konuyla ilgili daha detaylı argümanlar için bk. İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâva*, 11/677-686.

69 Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl*, 1/28-31; Ahmed b. Abdulhalim b. Teymiyye, *Der'u Te'ârudi'l-'Akli ve'n-Nakl*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim (b.y. y.y. 1411/1991), 8/492-494. İbn Teymiyye'nin aktardığına göre selefin ve halefin çoğunluğu bu görüştedir. Bk. İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâva*, 11/676-678. Bu görüş, söz konusu görüşlerin arasında yer alan orta bir görüştür.

70 Ebu'l-'Avn Muhammed b. Ahmed eş-Sefârîni, *Levâmi'u'l-Envâri'l-Behiyye*, (Dımaşk: Muessesetu'l-Hâfikîn ve Mektebetuhâ, 1402/1982), 1/105.

dan ibaret olup işin özünde pek çok hatalı çıkarımı gerektirir. “Vahyin gelişinden önce tevhid ile teslisin eşit görülmesi, şirkin ve putperestliğin, kişinin annesi veya kızıyla evlenmesinin çirkin görülmemesi” gibi sonuçlar bu konuda örnek gösterilebilir.⁷¹

Doğru dini bilgiye ulaşma açısından vahiy ile aklın durumu, güneş ile gözün durumuna benzetilebilir. Göz, güneş ışığının olmadığı yerlerde eşyayı açık bir şekilde göremez. Görme gücüne sahip olsa da bu gücü sınırlıdır, güneş ışınları olmadan bu gücünden yeterince yararlanamaz.⁷² Aynı şekilde akıl da vahyin ışığı olmadan dini konularda güvenli bir şekilde yol alamaz. Zira akıl, vahyin gelişinden önce iyi ile kötüyü ayırt edebilse de onun bu bilgisi geneldir. Akıl, bu konularda detaya inemez, bunu sağlayacak olan şey vahiydir. Yine hem zarar hem de yarar içerip de akli şaşkın bir şekilde bırakan fiillerde akli bu şaşkınlığından kurtaran yegâne kaynak, vahiyden başkası değildir.⁷³ Dolayısıyla doğru dini bilgiye ulaşmak açısından akıl, vahye bağlıdır. Vahiy ise bu konularda aklın önemini ihmal etmemektedir.⁷⁴

B. KUR'ÂN-AKIL UYUMU

Yüce Allah, insanın başboş yaratılmadığını, onun kendisinden sorumlu tutulacağı bir hidayete muhatap olacağını ve hidayetin bizzat kendisi tarafından gönderileceğini Kur'an'ın birçok ayetinde ifade eder.⁷⁵ Kur'an ayetleri incelendiğinde ise onların birçok hidayet türünden söz ettikleri görülür. Kimi zaman Allah'ın bütün yaratıkları, kimi zaman da onun müminleri hidayete erdirdiği ifade edilir. Bu bağlamda Râgıp el-İsfahânî (ö.502/1108), Allah'ın hidayetini dört kısma ayırır:

- “Her mükellefe lütfettiği akıl ve idrak yetenekleriyle hayatını sürdürmeyi sağlayan zaruri bilgiler,
- Peygamberler göndererek ve Kur'an'ı indirerek insanları doğru yola davet etmesi,
- Hidayeti benimseyenleri doğru yol üzere muvaffak kılması,
- Ahirette müminleri cennete iletmesi.”⁷⁶

Kur'an'ın birçok yerinde Kur'an'ın bir hidayet kaynağı⁷⁷ ve bir hikmet olduğu,⁷⁸ en doğruya ileten⁷⁹ kalplere şifa verici⁸⁰ bir kitap olduğu geçmektedir. Nitekim vahyin bir temsilcisi olarak Kur'an'ın bir hidayet kaynağı olduğu ve insanların doğru bilgiye ulaşmasının bağımsız bir aracı olduğu konusunda İslam bilginlerinin arasında bir görüş ayrılığı söz konusu değildir.⁸¹ Ayrıca Kur'an, “Bizim rabbimiz her şeye özülüyle ve biçimiyle varlık veren, sonra da onu doğru yola iletendir”⁸² ayetinde olduğu gibi insana, iyi ile kötünün arasını ayırt etmesini ve kendisine fayda verecek şeylere yönelmesini ve zararları kendisinden def etmesini sağlayan aklın, Allah tarafından insana bir hidayet aracı olarak verildiğini bildirir.⁸³

71 Şemseddin Muhammed b. Kayyimi'l-Cevziyye, *Miftâhu Dâri's-Se'âde*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 2/41-42. Öyle ki Eş'arîlere göre Allah'ın iyi olarak nitelediği şeyleri kötülemesi, kötü olarak nitelediği şeylerin de iyi oldukları söylemesi imkânsız değildir. Buna göre Allah, tevhide ve iffeti yasaklayabilir, şirkin ve zinayı emredebilir. Bk. Abdurrahman b. Ahmed el-Îcî, *el-Mevâkıfu fi 'İlmi'l-Kelâm*, (Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, ts.), 323.

72 İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâva*, 3/339.

73 İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye, *Miftâhu Dâri's-Se'âde*, 2/117.

74 'Îmâd er-Râ'ûş, *el-'Aklu fi'l-Kur'an ve Eseruhu fi't-Tefsîr*, 47.

75 el-Bakara 2/38-39, 120; el-Mü'minûn 23/115; el-Kıyâmet 75/36.

76 Râgıp, *el-Mufredât*, 835-836; Yusuf Şevki Yavuz, “Hidâyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 8 Kasım 2021).

77 el-Bakara 2/185.

78 el-Bakara 2/269; en-Nahl 16/125. bk. Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *Fehmu'l-Kur'an ve Me'ânih*, thk. Hüseyin el-Kavtelî (Beyrut: Dâru'l-Kindî, 1398), 289; İbnu'l-Cevzî, *Nuzhetu'l-A'yûni'n-Nevâzir*, 262;

79 el-İsrâ 17/9.

80 el-İsrâ 17/82.

81 'Îmâd er-Râ'ûş, *el-'Aklu fi'l-Kur'an ve Eseruhu fi't-Tefsîr*, 45.

82 Tâhâ 20/50.

83 Muhammed Cemaluddin b. Muhammed el-Kâsımî, *Mehâsinu't-Te'vîl*, thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418), 7/128; Abdurrahman b. Nâsir es-Sa'dî, *Teysîru'l-Kerîmi'r-Rahmân fi Tefsîri Kelâmi'l-Mennân*, thk. Abdurrahman b. Mu'allâ el-Luveyhik (b.y. Muessesetu'r-Risâle, 1420/2000), 506; Ebu's-Su'ûd, *İrşâdu'l-'Akli's-Selîm*, 6/20.

Kur'an'ın yanı sıra aklın da “hidayet” ve “hikmet”⁸⁴ olarak nitelenmesi, ikisinin çelişmesinin mümkün olmadığı anlamına gelir.⁸⁵ Zira ikisinin kaynağı birdir.⁸⁶ Vahyin işlevi, “aklı, yaratılış amacına yönlendirmek ve onun kendisi için çizilen sınırlar kapsamında işlevini yürütmesini sağlamak” amacıyla “öğüt ve emir” tarzında direktif vermek; aklın işlevi de vahyin direktiflerini anlamak, onun çizdiği sınırları gözetmek ve vahyin kapalı bıraktığı konularda vahyin belirlediği kurallara göre çıkarımda bulunmaktır.⁸⁷ İkisinin kaynağının ilahî olmasına ve aklın kendisi için belirlenen sınırlara uymasına rağmen iki hidayet türünün çelişmesi mümkün değildir.⁸⁸ Kur'an'ın sarîh akla aykırı bir ayeti olsaydı Allah, Kur'an üzerinde düşünmeyi defalarca emretmezdi.⁸⁹

İbn Teymiyye (ö.728/1328), sahih vahiy ile sarîh aklın arasında bir çelişki yaşanamayacağını, bilakis ikisinin birbiriyle uyumlu olduğunu, ikisinin çeliştikleri zannedilen konularda ya aklın sarîh olmadığını ya da vahiy türünün sübutunun veya delaletinin zayıf olduğunu belirtmiştir.⁹⁰ Sarîh akıl ile sahih vahyin arasında bir çelişkinin bulunamayacağı konusunda İslam bilginlerinin arasında hiçbir görüş ayrılığı bulunmamaktadır.⁹¹

C. VAHİY-AKIL ÇATIŞMASINDA ÖNCELİK HAKKI MESELESİ

İslam bilginleri, akıl ile vahyin uyumlu olduklarını kabul etseler de ikisinin arasında çelişki yaşandığı izlenimi veren durumlarda hangisinin esas alınacağı ile ilgili görüş ayrılığı yaşamışlardır.⁹² Kimisi akli esas almış, vahyi ise ya reddetmiş ya da tevil etmiştir. Kimisi de vahyi esas almış ve ilgili konuda akli kusurlu bulmuştur.⁹³ Genel olarak aklın, vahyin gelişinden önce dini konularda söz sahibi olduğunu savunanlar bu durumda akli yeğlemiş, onun vahyin gelişinden önce dini konularda söz sahibi olmadığını savunanlar da bu durumda vahyi öncelmiştir.

Râzî (ö.606/1210), kesin akli delillerin nakillerin zahiriyle çelişmesi durumunda naklin öncelenmesinin doğru olmadığını, zira ancak akli deliller yoluyla “yaratıcının varlığını ve sıfatlarını ispat ettiğimiz, mucizenin elçinin doğruluğuna delalet etme şeklini ve mucizelerin zuhurunu” bildiğimiz takdirde nakillerin zahir yönlerinin doğru olduğunu, bu açıdan aklın esas olduğunu ve esas alınması gerektiğini, kesin akli delillerin itham edilmesi hâlinde ise hem aklın sözü kabul edilemeyen bir duruma düşeceğini hem de nakli delillerin faydalı olma niteliğini kaybedeceğini belirtmiştir.⁹⁴ Râzî'nin kendisiyle aynı temelde dayandığı Râgıp İs-

İlgili ayette geçen “hidayet” lafzı ile ilgili farklı açıklamalar yapılmış olsa da “hidayet” lafzı, bütün açıklamaları kapsayacak genişliktedir. bk. Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi 'u li-Ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed el-Berdûnî – Ahmed Etfafeyyîş (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1384/1964), 11/204-205.

84 Muhammed b. Gazîr es-Sicistânî, *Garîbu'l-Kur'an*, thk. Muhammed Edîb Abdolvâhid Cemrân (Suriye: Dâru Kuteybe, 1416/1995), 202. Kur'an'da geçen “Hikmet” lafzının pek çok farklı açıklaması yapılmış olsa da hiçbiri birbirine aykırı değildir, hepsi de “hikmet” kavramının anlam sınır kapsamındadır. bk. Taberî, *Câmi 'u l-Beyân*, 5/576-577; Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdi, *en-Nuketü ve'l-'Uyûn*, thk. es-Seyyid b. Abdulkasım b. Abdurrahim (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 1/344-345; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, 1/242.

85 Buradaki “akıl” kavramıyla sarîh akıl kastedilmektedir.

86 İkisinin kaynağının bir olması, ikisinin de yaratıldığı anlamına gelmez. Bilakis Kur'an, Allah'ın kelamıdır. Allah'ın kelamı ise yaratılmamıştır. Akıl da kulun bir niteliği olup yaratılmıştır. Bu bağlamda Mustafa Özden'in “...Birinin tıkanıp yerde biri diğerine yardım eder. Çünkü her ikisinin de yaratıcısı Allah'tır...” sözünün gerçeği yansıtmadığı açıktır. Bk. Özden, “Kur'an'dan Hareketle Akıl-Vahiy İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme”, 270.

87 Bk. Âl-i İmrân 3/7; Sebe' 34/50; Nûr 24/54; el-Ahzâb 33/36.

88 İbn Teymiyye; *Mecmû 'u l-Fetâva*, 12/80-81; Şemseddin Muhammed b. Kayyimi'l-Cevziyye, *İ'lâmu'l-Muvakki'in 'an Rabii'l-'Âlemîn*, thk. Muhammed Abdusselam İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1411/1991), 2/39-40.

89 Örneğin bk. Nûr 24/52.

90 İbn Teymiyye, *Der'u Te'ârudi'l-'Akli ve'n-Nakl*, 1/147.

91 'İmâd er-Râ'ûş, *el-'Aklu fi'l-Kur'an ve Eseruhu fi'l-Tefsîr*, 45.

92 'İmâd er-Râ'ûş, *el-'Aklu fi'l-Kur'an ve Eseruhu fi'l-Tefsîr*, 45.

93 Ebu'l-Kâsım İsmail b. Muhammed et-Teymî, *el-Hucce fi Beyâni'l-Mehacce ve Şerhu 'Akîdeti Ehli's-Sunne*, thk. Muhammed b. Rabî' el-Medhalî (Riyad: Dâru'r-Râye, 1419/1999), 2/238; Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, (1/125); Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Esâsu'l-Takdîs*, thk. Ahmet Hicâzî es-Sekkâ (Kahire: Mektebetü'l-Kulliyyâti'l-Ezheriyye, 1406/1986), 220-221.

94 Fahreddin er-Râzî, *Esâsu'l-Takdîs*, 220; Muhammed 'İmâra, *Makâmu'l-'Akli fi'l-İslâm*, (Kahire: Nahdatu Mısır, 2008), 9-10. İbnu'l-Kayyim'in bu itiraza verdiği detaylı cevap için bk. Şemseddin İbnu'l-Mevsilî Muhammed b. Muhammed, *Muhtasarü's-Savâ'iku'l-Mursele 'ala'l-Cehmiyyeti ve'l-Mu'attıla*, thk. Seyyid İbrahim (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1422/2001), 109-110.

fahânî de “o hâlde akıl rehberdir, din de destektir” demiştir.⁹⁵

Aklın vahyin belirlediği işlevsel sınırları aşmasının ilgili sınırı hükümsüz ve faydasız bırakacağını söyleyen Şâtîbî (ö.790/1388), aklın nakle öncelenmesinin akla dayanılarak şeriatın ortadan kaldırılmasını caiz kılacağını belirtmiş ve çelişki durumunda vahyin akla önceleneceğini savunmuştur.⁹⁶ İbnü'l-Kayyim (ö.751/1350) da Râzî'nin aksine aklın nakle yeğlenmesi durumunda aklın ve naklin kusurlu bulunmuş olacağını söylemiştir. Çünkü ona göre akıl, vahyin kendisinden daha bilgili olduğuna tanıklık etmiştir. Dolayısıyla aklın vahye öncelenmesi, aklın tanıklığını yaralar. Aklın tanıklığının ortadan kalkması ise onun sözünün kabul edilmesine engel oluşturur.⁹⁷

Aslında “iki tarafın kullandığı ifadelerin mutlak ve genel olması, konunun yanlış anlaşılmasına neden olmaktadır” denilebilir. Çünkü iki taraf da sarîh akıl/zorunlu akli bilgiler ile sahîh naklin uyumlu olduğunu, ikisinin çelişmeyeceğini savunmaktadır. Akli ön plana çıkarıcılar, Râzî örneğinde olduğu gibi konuyla ilgili açıklamalarında naklin “kesin/zorunlu akli bilgiler”e aykırı olamayacağı üzerinde durmaktadır ki bu görüş, nakli ön plana çıkarıcıların dahi muhalefet etmedikleri bir görüştür. Hatta Zahiriler bile nassın zahirinin zorunlu akli bilgilerle çelişiyor görünmesi hâlinde onun akli bilgilere göre anlamlandırılacağını savunmaktadırlar.⁹⁸ Dolayısıyla sarîh akıl ile sahîh naklin uyumlu olduğunu ve çelişmeyeceğini söylemekle birlikte çelişki durumundan söz edilmesi ve bu konuda tercihe gidilmesi yersizdir.

Akıl ile vahyin arasında çelişki geldiği izlenimi veren durumlarda aklın veya vahyin ön planda tutulması gerektiğini mutlak bir şekilde ifade etmek yerine çelişki izlenimine neden olan etkenlerin incelenmesi doğru tercihi yapmak açısından daha sağlıklı olur.⁹⁹ Zira kimi zaman çelişki, “zorunlu akli bilgi” olduğu savunulan düşüncenin aslında zanni-izafî bilgi olmasından kaynaklanıyor olabilir. Bu durumda aklın sahîh nakle tercih edilmesi, yanlış bir tutum olur. Çünkü işin özünde akıl, dini konularda vahye tabi olmak zorundadır. Zira Allah'ın zatı ve sıfatları, cennet ve cehennem gibi uhrevî-gaybî konular ve ibadetler ile ilgili meseleler, aklın tek başına doğru bilgiye ulaşamayacağı sınırlar kapsamındadır.¹⁰⁰ Kur'an, görme duyusunu göze ve işitme duyusunu kulağa nispet ettiği gibi akletme duyusunu da kalbe nispet etmiştir.¹⁰¹ Her duyunun bir algılama sınırı var olduğu gibi aklın da aşamayacağı birtakım sınırları vardır. Aklın, sınırları dışındaki denizlerde yüzmesini istemek veya beklemek, onun doğru yoldan ayrılmasına neden olur. Bu durumda akla, altından kalkamayacağı sorumluluklar yüklenmiş olur.¹⁰² Bunun ise hikmete, dolayısıyla bizzat aklın kendisine aykırı olduğu açıktır.¹⁰³

95 Râgıp, *ez-Zerî'a*, 157-158. Muhammed Abduh da İslam'ın esaslarından söz ederken “... İslam seni aklın hükmüne başvurmaya yönlendirmiştir. Seni bir hâkimin hükmüne dava eden kimse ise o hâkimin hükmüne boyun eğmiştir...” diyerek İslam'ın ilk esasının “akıl yürütmek” olduğunu belirtmiş ve ikinci esasta “çelişki durumunda aklın nassın zahirine takdim edileceğini” savunmuştur. bk. Muhammed Abduh, *el-İslâm ve'n-Nesrâniyye me'a'l-İlmi ve'l-Medeniyye*, (b.y. Dârü'l-Hadâse, 1988), 69-70.

96 Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 1/125-135.

97 İbnü'l-Mevsilî, *Muhtasarü's-Sav'iku'l-Mursele*, 113.

98 İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/29-30.

99 Halîlî'nin de ifade ettiği üzere aslında Kur'an akılla hiçbir asırda çelişkiye düşmez. Ancak zulumât içinde kalmış şaşkın bir akılla yapılan okumalar neticesinde kişide Kur'an ile vahiy arasında çelişki olduğu hissi oluşabilir. Bk. Mehmet Fatih Dede, “Teknolojik Gelişmelerin Müfessirlere Etkisi ve Bilimsel Tefsir: Ahmed B. Hamad el-Halîlî Örneği”, *İslam Dünyasında Üniversiteler ve İslamî İlimler Uluslararası Sempozyumu*, ed. Fikret Özçelik vd. (Mardin: Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2021) 250-251.

100 “Tabiat içinde bile pek çok şey, akli kavrayışın ötesinde dururken, fizik ötesi şeyler için aklın kavrayış ve ihatasından söz etmek mümkün değildir.” Kamil Güneş, *İslamî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass -Bakillanî ve Kâdî Abdulcebbar'da Kelamullah Meselesi Örneği-*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 428; Maşallah Turan, “Din Dilini Yorumlama Çabaları ve Bu Bağlamda Akıl-Nakil Dengesinin Önemi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/30 (Aralık 2008), 170; Yasin Pişgin, “Kur'an'a Göre Akıl-Gayb İlişkisi Bağlamında Mana Yönünden Müteşabih Ayetlerin Tevili Meselesi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/29 (Aralık 2012), 111-112.

101 el-A'râf 7/179; el-Hac 22/46.

102 Vahiy, akla aykırı değil, “akıl ötesi” şeyleri bildirebilir. Bu nedenle aklın, bilgi eksikliğinden dolayı kapsamı alanı dışında kalan eşyayı reddetme olasılığı yüksektir. Nitekim akla gizli kalan bilgiler, onun bildiklerinden daha fazladır. Bk. İbn Teymiyye, *Der'u Te'arudi'l-Akli ve'n-Nakl*, 1/147; Abdulaziz b. Merzûk et-Tarîfî, *et-Tefsîru ve'l-Beyân li-Ahkâmi'l-Kur'an*, (Riyad: Mektebetü Dâri'l-Menhec, 1438), 1/541.

103 Sefârînî, *Levâmi'u'l-Envâri'l-Behiyye*, 1/105.

Ayrıca Allah, ihtilaf sırasında ilgili konunun çözüme kavuşturulması için Kur'an ve sünnete başvurulmasını emretmiştir.¹⁰⁴ Buna göre dini konularda görüş ayrılığını ortadan kaldıracabilecek kaynak, vahiydir. Nitekim Kur'an, vahyin hevâya tabi aklın izleyicisi kılınması durumunda kaosu ortaya çıkacağını belirtmiştir.¹⁰⁵ Kimi akılların kabul ettiği şeyin kimi farklı bakış açısına sahip akıllar tarafından reddedildiği göz önüne alındığında dini konularda insanların arasındaki görüş ayrılığının çözümü için salt aklın hükmüne başvurmanın, ihtilafı artırmaktan başka bir işe yaramayacağı ortadadır.¹⁰⁶ Bütün bunların yanı sıra aklın, şüpheye ve şehvete vb. maruz kalabileceğini de göz ardı etmemek gerekir. Yûnus suresinin 35. ayetinde hidayete iletenin yüce Allah olduğu belirtildikten sonra “Onların çoğu sadece zanna uyuyor. Oysa zan hiçbir şekilde gerçek ve kesin bilginin yerini tutamaz. Allah, onların yaptıklarını çok iyi bilmektedir!”¹⁰⁷ buyrulmaktadır. Başka ayetlerde de doğru yolu gösteren vahyin karşıtı olarak hevâdan söz edilmektedir.¹⁰⁸ Dolayısıyla Kur'an'a göre vahye aykırı düşen şey, aslında aklın kendisi değil, “akıl” olduğu sanılan “şüphe/zan” veya “heva/şehvet” olmaktadır.

Kimi zaman akıl-vahiy çelişkisi izlenimine neden olan durumlardan biri de naklin ya isnadının ya da metnin/delaletinin zayıf olması olabilir.¹⁰⁹ Bu durumda aklın kesin bilgisinin terk edilip zayıf naklin tercih edilmesi söz konusu olamaz. Aklın kesin manaları bırakıp zayıf-zanni manalara yönelmesi hem akla hem de vahyin öğretilerine aykırıdır. Dolayısıyla kesin bilgi ile zanni bilginin çelişmesi durumunda kesin bilginin tercih edilmesi gerektiği konusunda şüpheye yer yoktur. Naklin hem isnadının hem delaletinin sahit olması hâlinde ise ithama maruz kalacak olan taraf, akıldır.¹¹⁰

4. TEFSİRDEKİ ROLÜ BAKIMINDAN AKLIN KUR'ÂN'A ARZI

Yüce Allah, Kur'an'ı karanlıklardan çıkararak bir nur,¹¹¹ doğru yola ileten,¹¹² gerekli her şeyin açıklamasını içeren,¹¹³ eğriliği olmayan, dosdoğru,¹¹⁴ insanların arasında meydana gelen görüş ayrılıklarını çözüme kavuşturan yegâne başvuru kaynağı¹¹⁵ olarak nitelemiştir. İnsanların onun üzerinde düşünmesi ve ayetleriyle kastedilen manaları anlamaları¹¹⁶ amacıyla onu apaçık bir Arapça ile indirdiğini¹¹⁷ ve anlaşılmasını kolaylaştırdığını¹¹⁸ bildirmiştir. “Kur'an'ı okuyup düşünmezler mi? Yoksa kalpler üzerinde kilitleri mi var?”¹¹⁹ buyurarak da Kur'an'ı anlamaya çalışmayanları eleştirmiştir. Bütün bu veriler, insanları doğru yola iletmek için indirilen Kur'an'ın manası anlaşılmayan hiçbir ayetinin bulunmadığını ortaya koymaktadır.¹²⁰

İnsanları “inanç, ahlak, siyaset, dini ve dünyevi işler” vb. alanlarında en doğruya ileten,¹²¹ gerçek ve ke-

104 el-Bakara 2/213; en-Nisâ 4/59.

105 el-Mü'minûn 23/71.

106 İbn Teymiyye, *Der'u Te'ârudi'l-'Akli ve'n-Nakl*, 1/146-147.

107 Yûnus 10/36.

108 el-Mâide 5/48-50.

109 Sözü geçen nedenler ile diğer sebepler için bk. İbn Teymiyye, *Der'u Te'ârudi'l-'Akli ve'n-Nakl*, 1/147; Şemseddin Muhammed b. Kayyimî'l-Cevziyye, *es-Savâ'iku'l-Mursele fi'r-Reddi 'ala'l-Cehmiyyeti ve'l-Mu'attıla*, thk. Ali b. Muhammed ed-Dehîlullah (Riyad: Dâru'l-Âsime, 1408), 2/459.

110 İbnu'l-Mevsilî, *Muhtasarü's-Savâ'iku'l-Mursele*, 109; Maşallah Turan, “Din Dilini Yorumlama Çabaları ve Bu Bağlamda Akıl-Nakil Dengesinin Önemi”, 169-171.

111 el-Hadîd 57/9.

112 el-Bakara 2/2; el-Mâide 5/15; en-Neml 27/1.

113 en-Nahl 16/89; en-Neml 27/2; Lokmân 31/2-3.

114 el-Kehf 18/1-2.

115 en-Nisâ 4/105; en-Nahl 16/64.

116 Hâris el-Muhâsibî, *Fehmu'l-Kur'âni ve Me'ânih*, 275-276.

117 Yûsuf 12/2; el-Enbiyâ 21/10; ez-Zuhuf 43/2-3.

118 el-Kamer 54/17, 22, 32, 40.

119 Muhammed 47/24.

120 Fahreddin er-Râzî, *Esâsu't-Takdîs*, s. 224-226; er-Râgıp Hüseyin b. Muhammed el-İsfahânî, *Mukaddimetü Câmi'i't-Tefsîr*, thk. Ahmet Hasan Ferhat (Kuveyt: Dâru'd-De've, 1405/1984), 86; Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc Şerhu Sahih-i Muslim b. Haccâc*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1392), 16/218.

121 el-İsrâ 16/9; Abdurrahman b. Nâsır es-Sa'dî, *el-Kavâ'idü'l-Hisân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, (Riyad: Mektebetü'r-Ruşd, 1420/1999), 146-147.

sin mutluluğun garantisi olan¹²² Kur'an'ın anlaşılması ve açıklanması oldukça önemlidir. Bu konuda aklın büyük bir önemi haiz olduğu aşikârdır. Kur'an da pek çok ayette buna işaret eder.

Bununla birlikte Kur'an'ın, ayetlerinin anlaşılması ve açıklanması bakımından akli "bağımsız ve sınırsız" bir konuma yerleştirmedeği görülmektedir. Bilakis Kur'an'a göre akıl, Kur'an'ı anlamasına ve açıklamasına neden olacak şekilde bazı hastalıklara ve etkenlere maruz kalabilir.¹²³ Yine ona göre akıl, nefsi isteklerin etkisinde kalarak veya bir zannın/düşüncenin doğru olduğunu düşünerek doğru görüşten ayrılabilir.¹²⁴ Nitekim Kur'an, ilim sahibi olmadıkları veya ilim sahibi olmalarına rağmen değişik sebepler yüzünden aklın-ilmin gereğini yapmadıkları için¹²⁵ İslam öncesi müşriklerin yaşadığı döneme "Cahiliyye/Cehalet Dönemi" adını vermiştir.¹²⁶ Hâlbuki daha önceleri bu dönem, "Âlimiyye/Bilim Dönemi" olarak isimlendirilirdi.¹²⁷ Ayrıca Kur'an'da, aklın anlatılan bazı şeylerin niceliğini ve niteliğini kavrayamayacağından söz edilir.¹²⁸ Bu açıdan Yûnus suresinin 34-43 arası ayetleri dikkate değerdir. Yüce Allah, bu ayetlerin başında müşriklere "yoktan var etmek, yaratıkları diriltmek, doğru yola iletmek" ile ilgili sorular sorar, bu konularda *akıl yürütmelerini* ister ve *aklın* gereğini yerine getirmemeleri sebebiyle onları eleştirir. Ardından onların çoğunun ancak *zanna* uyduklarını belirtir. Sonra Kur'an'ın bir beşer ürünü olmadığını ve Allah katından geldiğini belirtip müşriklerin, *ilmini kuşatamadıkları* için Kur'an'ı yalanladıklarını ifade eder.¹²⁹ Son olarak da onların *akletmeyen* sağır ve körlük olduklarını belirtir.

Dolayısıyla tefsir ilminin amacının "Allah'ın Kur'an âyetlerinde kastettiği manaları beşeri güç nispetince araştırmak"¹³⁰ olduğu göz önünde bulundurulduğunda bu alanda aklın üstlendiği rolün, "Kur'an ayetlerini anlamak, onun anlamı kapalı olan yerlerini izaha kavuşturmak" olduğu; yalnızca aklın, Kur'an ayetlerini anlamlandırırken "Arap dili, Sünnet, Kur'an dili, nüzul sebepleri, nuzûl ortamı ve bağlamı, sahabe görüşü"¹³¹ gibi tefsire yardımcı kaynakları dikkate almaksızın üstlendiği bu görevi yerine getirmeye çalışması hâlinde doğru sonuca ulaşamayacağı açık bir şekilde söylenebilir. Aksi takdirde akıl, Kur'an'ın söz konusu ettiği bu kadar olumsuzluklara/hastalıklara maruz kalmasına ve işlev alanının sınırlı olmasına rağmen bu konuda bağımsız bir şekilde harekete edecek olursa onun gerçekleştirdiği işleme "tefsir/açıklama" değil, "teşri" adı verilir. Hâlbuki teşri, vahyin görevidir;¹³² akla düşen ise vahyi anlamak ve açıklamaktır.¹³³ Örneğin akıl, "namaz, zekât ve hac" gibi ibadetlerden bahseden kimi ayetlerin doğru açıklamasını sünnete başvurmadan bilemez. Zira "namaz kılınış şekli, namaz vakitleri, zekâtın nisap miktarı, zamanı ve onun hangi ürünlerden verileceği, haccın mikat yerleri ve ihram şekli" gibi konuların detayları ancak sünnet yoluyla bize ulaşmıştır. "Erdemlilik asla evlere arkalarından gelip girmeniz değildir..."¹³⁴ gibi kimi ayetlerin tefsiri de nüzul sebepleri incelenmeden akıl yoluyla bilinemez. Örneğin cahiliyye halkının bayram, hac, yolculuk ve itikâf dönüğü gibi durumlarda evlerine kapılarında girmediklerini, "daha iyi" olduğuna inandıkları için evlere

122 Mennâ' Halil el-Kattân, *Mebâhisun fi 'Ulûmi'l-Kur'an*, (b.y. Mektebetu'l-Me'ârif, 1421/2000), 339.

123 Kur'an, bu hastalıklardan söz ederken genellikle "kalp" sözcüğünü kullanır ve kalplerin katılığından, mühürlenmesinden, körlüğünden, anlayışsızlığından, kılıflı olmasından söz eder. Kur'an'a göre "kalp" sözcüğü ise akli veya aklın yerini ifade eder. Kalp-Akıl ilişkisi ile ilgili açıklamalar önceden geçmişti. Örnek ayetler için bk. el-Bakara 2/7, 10, 88; en-Nisâ 4/155; el-Mâide 5/13; el-En'âm 6/25; et-Tevbe 9/87, 93, 127; el-Kehf 18/57; el-Hac 22/42, 53; er-Rûm 30/59.

124 el-Mâide 5/48-50, 77; el-En'âm 6/114; Yûnus 10/35-36; Muhammed 47/16; el-Câsiye 45/18.

125 İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâva*, 7/539-540.

126 el-Mâide 5/50; el-Fetih 48/26.

127 İbn Ebî Hâtim Abdurrahman b. Muhammed, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*, thk. Es'ad Muhammed et-Tib (Suudi Arabistan: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419), 4/1154-1155.

128 el-Bakara 2/25; Âl-i İmrân 3/7; el-İsrâ 17/85.

129 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 15/93. "Onların söylediklerinin gerçekten seni üzmemekte olduğunu biliyoruz. Aslında onlar seni yalanlamıyorlar; fakat o zalimler açıkça Allah'ın ayetlerini inkâr ediyorlar" (el-En'âm 6/33) ayeti de bunu desteklemektedir.

130 Muhammed Abdulazim ez-Zürkânî, *Menâhilu'l-İrfân fi 'Ulûmi'l-Kur'an*, nşr. Matba'atu 'İsa el-Bâbî el-Halebî ve Şurekâh (b.y. y.y. ts.), 2/3-4; Muhammed es-Seyyid Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, (Kahire: Mektebetu Vehbe, ts.), 1/11-14.

131 Kattân, *Mebâhisun fi 'Ulûmi'l-Kur'an*, 340-342. Râgıp el-İsfahânî, bir müfessirde bulunması gereken 10 şarttan bahseder. Bk. Râgıp, *Mukaddimetu Câmi'i't-Tefsîr*, 94-96.

132 Teşri kaynağının vahiy olduğu konusunda İslam bilginlerinin ittifakı söz konusudur. Bk. Zekiyyü'din Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 273.

133 Hâris el-Muhâsibî, *Fehmu'l-Kur'âni ve Me'ânîhi*, 246.

134 el-Bakara 2/189.

arkalarından girdiklerini¹³⁵ bilmeyen bir kimsenin, söz konusu ayete bir anlam vermesi mümkün değildir.

Kur'an'ın, Allah adına bilgisizce konuşmayı yasaklaması,¹³⁶ hakkında bilgi sahibi olunmayan konunun peşine düşülmesini men etmesi,¹³⁷ anlaşılmayan konunun “bilenler”e sorulmasını emretmesi,¹³⁸ ayetlerin açıklanması görevini sünnete nispet etmesi¹³⁹ gibi birçok buyruğu, aklın “Kur'an Tefsiri” konusunda bağımsız olmadığına işaret etmektedir. Ayrıca kimi hadislerin “salt akla dayanarak yapılan tefsirleri” –doğru olsa bile- yasaklaması¹⁴⁰ ve İslam'ın ilk neslinin bu tutuma şiddetle karşı çıkması, bu görüşü desteklemektedir.¹⁴¹

Bununla birlikte salt akla dayanarak yapılan tefsirin yasaklanması, gerekli şartlara uyularak yapılan akli tefsirin de sakıncalı olmasını gerektirmez. Salt akla dayanarak yapılan tefsiri şiddetle yasaklayan rivayetlerin varlığı sebebiyle her ne kadar bazı kimseler tarafından akli tefsirin her türü yasaklanmış olsa ve rivayet tefsirinden başkası kabul edilmese de,¹⁴² doğrusu “*Oysa bunu peygambere ve kendilerinden olan emir sahiplerine götürmüş olsalardı, onlardan 'sonuç-çıkarabilenler,' onu bilirlerdi'*”¹⁴³ ayeti ile Kur'an ayetleri üzerinde düşünmeye yönlendiren ayetler ve sahabe ile tabiinin kimi yerlerde akli tefsire başvurmaları,¹⁴⁴ gerekli şartlara uyularak yapılan akli tefsirin meşru olduğunu göstermektedir.¹⁴⁵

Kur'an'ın, aklın tefsir alanında işlevini sağlıklı bir şekilde yerine getirmesi için belirlemiş olduğu şartların ve sınırların ne kadar yerli yerinde olduğu “nassa göre akli ön plana çıkararak Kur'an'ı tefsir etme” yöntemini izleyenlerin ulaştıkları sonuçların incelenmesiyle anlaşılabilir. Akli ön plana alarak Kur'an'ı tefsir etmeyi yöntem olarak izleyen ilk ekol olarak niteleyebileceğimiz Mu'tezile¹⁴⁶ ekolünden itibaren Batı'nın bilim üstünlüğü karşısında İslam'ın akla aykırı bir din olmadığını kanıtlamak amacıyla Kur'an'ı salt akla göre tefsir etmeye çalışan “akılcı” ekole¹⁴⁷ kadar söz konusu yöntemle Kur'an'ı tefsir edenlerin eserleri incelendiğinde, onların savundukları akli görüşleri kanıtlamak amacıyla zayıf hadisleri kullandıkları, “Allah'ın sıfatları, ruyetullah, kabir azabı ve nimeti, sırat, mizan, mucizeler” gibi konularda görüşlerine aykırı düşen sahih nasları ya reddettikleri ya da tevil ettikleri, yorumlarında Arap dil kurallarına uymadıkları,

135 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 1/522-523.

136 el-A'râf 7/33.

137 el-İsrâ 17/36.

138 en-Nahl 16/43.

139 en-Nahl 16/44.

140 Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, thk. Şu'ayp Arnaût – Âdil Murşid vd. (b.y. Muessesetu'r-Risâle, 1421/2001), 6/106; Müslim, “Sıfatu'l-Kıyâmeti ve'l-Cenneti ve'n-Nâr”, 40; Ebû Dâvud Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünen-i Ebî Dâvud*, thk. Şu'ayp Arnaût – Muhammed Kâmik Karabelli (b.y. Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), “İlim”, 5, 6; Tirmizî, “Tefsîru'l-Kur'ân”, 1.

141 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 1/77-79; Ahmed b. Abdulhalim b. Teymiyye, *Mukaddimetun fî Usûli't-Tefsîr*, /Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1490/1980), 46-50; Bedrüddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1376/1957), 2/161-162; Celalüddin Abdurrahman b. Ebî Bekir es-Suyûtî, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (b.y. y.y. 1394/1974), 4/209-212.

142 Râgıp, *Mukaddimetu Câmi'i't-Tefsîr*, 93-94. Söz konusu görüş ayrılığı için bk. Zürkânî, *Menâhilu'l-'İrfân*, 2/54; Muhammed Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, 1/183-189.

143 en-Nisâ 4/83.

144 İbn Teymiyye, *Mukaddimetun fî Usûli't-Tefsîr*, 46-50.

145 Râgıp, *Mukaddimetu Câmi'i't-Tefsîr*, 94-96; Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/156-161; Zürkânî, *Menâhilu'l-'İrfân*, 2/49-51. İlgili kaynaklarda meşru akli tefsir için gerekli şartlara bakılabilir. Makalenin dışına çıkmamak amacıyla burada söz konusu şartlardan bahsedilmeyecektir.

146 Enver Arpa, “Tefsir'de Çağdaş Akılcı Ekol”, *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/ Ek Sayı 1 (Ocak 2019), 901-902. Aklın vahye öncelenmesi konusunda Zemahşerî, “Dinin konusunda sultanın/aklın sancağı altında yürü, filanın falandan aktardığı rivayetle yetinme” demiştir. Bk. Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *Etvâku'z-Zehebî fî'l-Mevâ'izi ve'l-Hutab*, thk. Ahmet Abduttevvâb 'Avd (Kahire: Dâru'l-Fadîle, ts.), 110; Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman er-Rûmî, *Menhecu'l-Medreseti'l-'Akliyyeti fî't-Tefsîr*, (Riyad: Muessesetu'r-Risâle, 1403/1983), 27-29.

147 Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman er-Rûmî, *İtticâhâtu't-Tefsîri fî'l-Karni'r-Râbi'i 'Aşar*, (Riyad: y.y. 1407/1986), 2/716-717. Cemâleddin Efgânî, Muhammed Abduh, Muhammed Mustafa el-Merâğî ve Muhammed Reşîd Rıza bu ekolün önde gelen temsilcilerindendir. Akılcı ekol ile Mu'tezile'nin arasında temelde, yöntemde, görüşlerde ve sorunların çözüm önerilerinde meydana gelen benzerlik sebebiyle Akılcı ekole “Modern Mu'tezile” de denilmiştir. İki ekolün –belki de tek ekolün farklı iki dönem temsilcileri- arasında yapılan karşılaştırma için bk. Osman Aydınlı, “Mu'tezile Akılcılığı ve Modernist Düşüncedeki İzleri/ Yansımaları”, *Eskişeni* / 25 (Temmuz 2012), 39-49.

apaçık nassları bırakıp müteşabih ayetlerin peşine düştükleri görülmektedir.¹⁴⁸ Örneğin Zemahşerî, “*Kim de bir mümini kasten öldürürse cezası, içinde devamlı kalmak üzere cehennemdir*”¹⁴⁹ ayetinin tefsirinde kasten adam öldürenin tevbesinin kabul edilmeyeceğine dair İbn Abbâs’tan aktarılan rivayete dayanarak hem bundan hem de diğer büyük günahlardan tevbe etmeyen müminin ebedi cehennemlik olduğunu söyleyip mezhebinin görüşüne taassupla bağlanmıştır.¹⁵⁰ Hâlbuki İbn Abbâs, bu konuda kendisine soru soran kimselerin durumunu göz önünde bulunarak onlara farklı yanıtlar vermiştir. Rivayete göre İbn Abbâs, kendisine fetva soran iki şahsa farklı yanıtlar verince onun arkadaşları kendisine bunun nedenini sordular, o da onlara “İlk şahıs benim yanıma geldiğinde henüz bir kimseyi öldürmemişti. Ben de birini öldürmesin diye ona tevbesinin kabul olmayacağını söyledim. Diğer şahıs ise birini öldürdükten sonra yanıma gelmişti. Ben de kendini tehlikeye atmaması/helak olmaması için tevbesinin kabul edilebileceğini söyledim” dedi.¹⁵¹ İbn Abbâs’ın meşhur görüşünün kasten öldürmelerde tevbenin geçerli olduğu şeklinde olduğuna,¹⁵² yüce Allah’ın bazı ayetlerde şirk dışında bütün günahları bağışlayabileceğini açıkladığına,¹⁵³ söz konusu ayette geçen “حَالِدًا” lafzının sahabenin tümünün katında “uzun süre” anlamına geldiğine¹⁵⁴ göre o zaman Zemahşerî, mezhepsel bir taassupla ayetlere ve rivayetlere parçacı bir yöntemle yaklaşmış ve ilgili konuda aktarılan manevi mütevâtir hadisleri görmezden gelmiş olmaktadır. Aynı şekilde Muhammed Abduh ve Reşid Rıza da sünnete ve sahabe neslinin anlayışına aykırı olduğu hâlde kasten bir mümini öldüren kimse ile faiz yemeye devam eden kimsenin, ebedi olarak cehennemde kalacağını söyleyerek büyük günah işleyeninin durumu hakkında Mu‘tezile/Zemahşerî ile aynı görüşü paylaşmıştır.¹⁵⁵

Zemahşerî’nin, ruyetullahı içeren hadisleri görmezden gelerek “*Oysa o gün bir kısım yüzler rablerine bakarak mutlulukla parıldayacak*”¹⁵⁶ ayetinde geçen meful takdimi sebebiyle “ناظرة” lafzının “bakmak” anlamında kullanılmış olmasının imkânsız olduğunu, zira müminlerin mahşer alanında sadece rablerine bakmayacaklarını, bilakis sınırsız şeylere bakacaklarını söylemesi ve buna dayanarak söz konusu lafzı “beklenti ve ümit” anlamına yorumlaması da bu kabildendir.¹⁵⁷ Doğrusu ise söz konusu takdim, mefule yönelik özel bir bakışın meydana geleceğine dalalet eder. Aşığın maşukuna bakarken etrafındakilere aldırması gibi mümin de korkudan ve üzüntüden uzak bir şekilde rabbinin cemaline bakarken çevresindekileri unuttur. Dolayısıyla konuyla ilgili çok sayıdaki sahih hadisin varlığını¹⁵⁸ görmezden gelerek basit/zayıf bir zan sebebiyle ruyetullahı reddetmesi, Zemahşerî’nin sarih akla değil de, akli vahye önceleyen mu‘tezilî akla tabi

148 İbrahim b. Musa eş-Şâtîbî, *el-İ’tisâm*, thk. Sa’d b. Abdullah Âlu Humejd (Suudi Arabistan: Dâru İbni’l-Cevzî, 1429/2008), 2/12-74; Kattân, *Mebâhisun fi ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, 362-364; Fehd er-Rûmî, *İtticâhâtü’l-Tefsîri fi’l-Karnî’r-Râbi’i ‘Aşar*, 2/729-730. Örneğin İbn Hacer’in hocası Sirâcuddin el-Bulkînî, Zemahşerî’nin Mu‘tezilî görüşlerini eserinde nasıl gizlediğini ifade etmek amacıyla “Cımbızlarla Keşşâf’tan Mu‘tezilî görüşleri ortaya çıkardım” demiştir. bk. Suyûtî, *el-İtkân*, 4/243. İbn Teymiyye de aynı duruma dikkat çekmiştir. bk. İbn Teymiyye, *Mukaddimetun fi Usûli’l-Tefsîr*, 35-39.

149 en-Nisâ 4/93.

150 Zemahşerî, *Tefsîru’l-Keşşâf*, 253-254.

151 Ebu’l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *el-Vasît fi Tefsîri’l-Kur’âni’l-Mecîd*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcud vd. (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1415/1994), 2/99; Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû’ Şerhu’l-Muhezzeb*, (b.y.: Dâru’l-Fikr, ts.), 1/50; Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu’l-Edebi’l-Mufred*, thk. Muhammed Nasiriddin el-Elbânî (b.y.: Dâru’s-Siddîk, 1418/1997), 34. Elbânî, el-Edebu’l-Mufred’de geçen hadise sahih demiştir. Süfyân, bu tutumun sadece İbn Abbâs’a ait olmadığını, o dönemde yaşayan ilim ehline ait olduğunu söylemiştir. bk. Celalüddin Abdurrahman b. Ebî Bekir es-Suyûtî, *ed-Durru’l-Mensûr*, (Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.), 2/629.

152 Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed ez-Zeyla’î, *Tahrîcu’l-Ehâdîsi ve’l-Âsâri’l-Vâkı’ati fi Tefsîri’l-Keşşâfi li’z-Zemahşerî*, thk. Abdullah b. Abdurrahman es-Sa’d (Riyad: Dâru İbni Huzeyme, 1414), 1/343. İbn Kesîr’in aktardığına göre selefin ve halefin cumhuri bu görüştedir. bk. İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 2/380.

153 en-Nisâ 4/116; el-Furkân 25/68-69; ez-Zümer 39/53.

154 İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 2/381.

155 Reşid Rıza, *Tefsîru’l-Menâr*, nşr. el-Hey’etu’l-Mısıriyyetu’l-Âmmetu li’l-Kutub (b.y.: y.y., 1990), 3/82-83, 5/276-277. Nitekim Muhammed Abduh ve Reşid Rıza, ilgili görüşlerini zikretmelerinden sonra Zemahşerî’nin yukarıda işaret ettiğimiz açıklamasını alıntılarını almışlardır.

156 el-Kiyâmet 75/22-23.

157 Zemahşerî, *Tefsîru’l-Keşşâf*, 1162.

158 Örneğin bk. Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu’l-Buhârî*, thk. Heyet (Mısır: Bulâk, 1311), “Mevâkîtu’s-Salât”, 16, “Ezân”, 127, “Rikâk”, 52, “Tefsîru’l-Kur’ân”, 287, “Tevhîd”, 24; Müslim, “İmân”, 182, “el-Mesâcidu ve Mevâdi’u’s-Salât”, 37; Ebû Dâvud, “Sunne”, 20; Tirmizî, “Sıfatu’l-Cenne”, 16, 17; Ebû Abdullah b. Mâce Yezîd el-Kazvîni, *Sünenu İbni Mâce*, thk. Şu’ayp Arnaût vd. (b.y.: Dâru Risâleti’l-Âlemiyye, 1430/2009), “Ebvâbu’s-Sunne”, 13

olduğunu göstermektedir. Muhammed Abdüh, Reşid Rıza ve Merâğî'nin, Hz. Meryem'in insanlara bir ayet/mucize olması amacıyla babasız yaratılan Hz. İsa'ya hamile kalışına getirdikleri akli izah bu konuda örnek gösterilebilir.¹⁵⁹ Onlar, Hz. Meryem'in kendisine verilen çocuk müjdesi karşısında psikolojik olarak etkilendiğini ve mizacının maruz kaldığı etkinin bir sonucu olarak bazı canlılar gibi kendi kendini döllemiş olabileceğini söylemişlerdir.¹⁶⁰ Aslında onlar, konuya getirdikleri bu açıklamalarıyla "akıl ötesi/mucize" olan bir durumu normal olan bir duruma indirgediler. Hâlbuki dedikleri gibi bu gebelik doğal bir durum idiyse, o zaman akla şu sorular gelir: İsrâîloğulları Hz. Meryem'e "Baban kötü bir adam, annen de iffetsiz değildi"¹⁶¹ diyerek onu iffetsizlikle suçlayacak şekilde neden karşı çıktılar? Yine bu gebelik doğal bir durum idiyse o zaman neden Meryem, bu müjdeyi aldığı anda "Ben iffetsiz olmadığım ve bana bir erkek eli bile değmediği halde nasıl çocuğum olur?"¹⁶² deme gereği hissetti? İsrâîloğulları ve Hz. Meryem, onun çift cinsiyetli olabileceğini ve kendi kendini döllemiş olabileceğini düşünemediler mi? Kadının kendi kendini döllemesinin mümkün olabileceğini savunmak, zinadan hamile kalan herkes için bir bahane oluşturmaz mı?¹⁶³ Ayrıca Allah'ın, Hz. Meryem'e beşer görünümünde bir ruhun gönderildiğinden bahsetmesi ve Hz. Meryem'in bu ruhla diyalog kurması¹⁶⁴ bu ihtimalin, akıldan uzak bir olasılık olduğunu ortaya koymaktadır.¹⁶⁵

İşin asıl ilginç tarafı ise aklın hakemliğini savunanların herhangi bir ayetin tefsirinde pek çok farklı görüşe ayrılmalarıdır.¹⁶⁶ Örneğin akılcılar, namaz ile ilgili ayetlerin tefsirinde görüş ayrılığına düştüler ve bu yüzden kimisi namazın 5 vakit, kimisi 4, kimisi 3 vakit, kimisi de 2 vakit olduğunu savunmuştur.¹⁶⁷ Ayrıca onlar, namazların rekât sayısı ve rükünleri ile namazlarda okunacak sure ve dualar konularında da Kur'an'dan çıkarımlarda bulunarak ihtilaf ettiler.¹⁶⁸ Öyleyse bu durumda hangi akıldan söz edilebilir? Akıl, görüş ayrılığını bitirmeyip de daha çok ihtilafa yol açıyorsa, söz konusu akıl "zorunlu-kat'î akıl" olabilir mi? Bu akıl, herkesi birleştirip görüş ayrılığını ortadan kaldıran zorunlu bir akıl olmadığına göre o zaman bu göreceli akla dayanılarak sahih rivayetlerin ve özellikle de akıl üstü/ötesi konulardan bahseden doğru nakillerin reddedilmesi veya içlerini boşaltacak şekilde tevil edilmesi doğru bir yaklaşım sayılabilir mi?

Son olarak akılcı ekolün içine düştüğü girdabın göz önünde bulundurulmasıyla birlikte Kur'an'ın, anlaşılması ve açıklanması açısından akla büyük bir önem verdiği, bunun yanı sıra aklın bu alanda sağlıklı bir şekilde işlemesi için gerekli uyarıları yaptığı, aklın Kur'an'ın kendisini konumlandığı yerinin değiştirilmesi nedeniyle aslında Kur'an'ın anlaşılamayacağı veya anlaşılmasında-tefsirinde hatalı sonuçlara varılacağı söylenebilir.

159 Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, 3/254; Ahmet b. Mustafa el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, nşr. Şirketu Mektebeti ve Matba'ati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihî (Mısır: y.y., 1365/1946), 3/157. Ülkemizde Mehmet Okuyan gibi kimi akademisyenler de bu görüşü dillendirmiştir. bk. Küre Medya, "Mehmet Okuyan: Hz. Meryem çift cinsiyetli olabilir", *YouTube* (10 Mart 2016), 00:00:32-00:03:44.

160 Bu görüşü tercih etmeseler de böyle bir ihtimalden söz etmeleri akıldan uzak kusurlu bir tutumdur.

161 Meryem 19/28.

162 Meryem 19/20.

163 Fehd er-Rûmî, *Menhecu'l-Medreseti'l-'Akliyyeti fi't-Tefsîr*, 667.

164 Meryem 19/17-21.

165 Makalenin daha fazla uzamaması için bu konuda daha çok örneğin zikredilmesine gerek duyulmamıştır. Konuyla ilgili örnekler için bk. Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Te'vîl*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1430/2009), 1/12-18; Ebû Cemîl el-Hasan el-İlmî, *Menhacu Kırâati't-Turâsil'l-İslâmi Beyne Te'sîli'l-'Âlimîn ve İntihâli'l-Mubtilîn*, (b.y. Dâru'l-Kelime, 2018), 146-158; Tâhir Mahmud Muhammed Ya'kûb, *Esbâbu'l-Hatai fi't-Tefsîr*, (Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1425), 1/305-319.

166 Hâdim Hüseyin İlahi Bahş, *el-Kur'âniyyûn ve Şubuhâtuhum Havle's-Sunne*, (Tâif: Mektebetu's-Sıddîk, 1421/2000), 295-441.

167 Şükrü Aydın, "Kur'an Ayetleri Bağlamında Namaz Vakitleri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 18/2, (Eylül 2018), 193-200.

168 Bahş, *el-Kur'âniyyûn ve Şubuhâtuhum Havle's-Sunne*, 367-382. Mustafa Öztürk de gelenekçilerin -bununla Ehl-i Sünnet'i kastetmektedir- 5 vakit namazın sadece Miraç meselesine dayandırdıklarını iddia ederek Miraç olayını reddettiğini belirtmiş ve Kur'an'da sadece 3 vakit namazdan bahsedildiğini belirtmiştir. Namaz kılınış şeklinin de Hz. Peygamber'in bir içti-hadı olduğunu ifade etmiştir. bk. Tarihselcilik ve Kur'an, "Kur'an'da Namaz Kaç Vakittir?", *YouTube* (3 Ekim 2014), 00:00:01-00:12:10.

SONUÇ

“Akıl” kavramının lügavi anlamı ile Kur'an'da kullanıldığı mana arasında bir fark olmamakla birlikte Kur'an, aklın daha çok pratik boyutuna temas eder ve sürekli bir şekilde insanları, kendilerini doğru yola iletecek, zarardan alıkoyacak ve yararlı işlere yönlendirecek şeyler üzerinde, özellikle de vahiy konusunda akıl yürütmeye davet eder. Yüce Allah'ın “Kur'an üzerinde düşünmeye davet” üzerinde yoğunlaşması ve onun anlaşılmasının kendisi tarafından kolaylaştırıldığını, onun bir hidayet rehberi olduğunu ve bir hikmet olarak gönderildiğini ifade etmesi, Kur'an'ın “hikmete göre amel etmek” manasına gelen ve vahiy gönderen zat tarafından yaratılan sarih akla aykırı olmasının söz konusu olamayacağını gösterir.

İslam bilginleri, Kur'an/vahiy ile sarih aklın/zorunlu akli bilgilerin birbiriyle çatışmayacağı konusunda uzlaşıya varmasıyla birlikte aklın vahyin gelişinden önce dini alanda doğru bilgiye ulaşmasının mümkün olup olmadığı hakkında ve ikisinin arasında çelişki izlenimi veren durumlarda hangisinin öncelenmesi gerektiği konusunda görüş ayrılığı yaşamıştır. Kur'an'ın akıl yaklaşımı incelendiğinde onun vahyin gelişinden önce bazı fiilleri iyi-kötü olarak nitelediği, bununla birlikte vahyin gelişinden önce hiç kimseyi yaptıklarından dolayı sorumlu tutmadığı, birçok ayette de aklın vahye uymasını emrettiği, kendisinin buyruklarına karşıt olan düşüncelerin ya “heva” ya da “zan” olduğunu ifade ettiği görülür. Dolayısıyla aklın sınırlı da olsa dini alanda vahyin gelişinden önce doğru bilgiye ulaşabileceği, vahyin gelişinden sonra ise aklın vahye tabi olacağı ve artık kulun yaptıklarından sorumlu tutulacağı, sahih vahiy ile aklın zahiren çatışması durumunda vahyin değil de aklın itham edilmesi gerektiği görüşü, Kur'an'ın akıl yaklaşımına uygun olan en sağlıklı görüş olarak gözükmektedir.

Kur'an, anlaşılması ve açıklanması açısından akla büyük bir önem vermiş olsa da onun eksikliklerinden/hastalıklarından ve sınırlarından bahsederek onun “Kur'an Tefsiri” alanında bağımsız olmadığını ifade eder. Dolayısıyla yaptırım gücü olmayan pek çok olumsuzluğa maruz kalabilecek aklın, “Allah'ın isim sıfatları, ahiret hayatı, gaybi konular ve ibadetler” gibi alanlarda bağımsız olarak kullanılması durumunda doğru ve kesin bir sonuca ulaşamayacağı açıktır. Dini alanda doğru bilgiye ulaşma konusunda İslam bilginlerinin yaşadıkları görüş ayrılığının tefsire bir yansıması olarak akli tefsirin caizliğinde bir anlaşmazlık yaşansa da, “Kur'an dili, sünnet, Arap dili, sahabe görüşü” gibi müfessirin kendilerine başvurmasının kaçınılmaz olduğu kaynakların gölgesinde yapılan akli tefsirin caiz olduğu görüşü, ifrat ile tefrit arasında orta ve doğruya en yakın görüş olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira Kur'an tefsirinde sadece rivayetle yetinmenin Kur'an'ın anlaşılması açısından yeterli olmadığı, hatta imkânsız olduğu sahabe ve tabiinin “meşru akli tefsir” örnekleriyle anlaşılmaktadır. Akılcı ekolün izlediği ve akli ön plana çıkaran tefsir yönteminin, “sahih sünnetin, hatta kimi zaman bazı ayetlerin reddedilmesi veya tahrife varacak şekilde tevil edilmesi” derecesine varacak şekilde neden olduğu olumsuzluklar, bunun Kur'an'ın akıl yaklaşımına uygun olmayan yanlış bir tefsir yöntemi olduğunu ortaya koymaktadır.

KAYNAKÇA

- 'Azkûl, Kerîm. *el- 'Aklü fi 'l-İslâm*. Beyrut: y.y. 1946.
- 'İlmî, Ebû Cemîl el-Hasan. *Menhacü Kurâti 't-Turâsil 'l-İslâmi Beyne Te 'sili 'l- 'Âlimîn ve İntihâli 'l-Mubtilîn*. b.y. Dâru'l-Kelime, 2018.
- 'İmâd er-Râ'ûş, Taha Ahmed. *el- 'Aklü fi 'l-Kur 'ân ve Eseruhu fi 't-Tefsîr*. nşr. Mecelletu'l-'Ulûmi's-Şer'iyye. b.y. y.y. 1432/2011.
- 'İmâra, Muhammed. *Makâmu 'l-'Akli fi 'l-İslâm*. Kahire: Nahdatu Mısır, 2008.
- Abduh, Muhammed. *el-İslâm ve 'n-Nesrâniyye me 'a 'l-'İlmi ve 'l-Medeniyye*. b.y. Dâru'l-Hadâse, 1988.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah b. Muhammed eş-Şeybânî. *Müsnedü 'l-İmam Ahmed b. Hanbel*. thk. Şu'ayp Arnaût – 'Âdil Murşid vd. b.y.: Muessesetu'r-Risâle, 1421/2001.
- Arpa, Enver. "Tefsir'de Çağdaş Akılcı Ekol". *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/ Ek Sayı 1 (Ocak 2019), 899-918.
- Aydın, Şükrü. *Kur'an'ı Anlamak –Türkçe Çeviriler Bağlamında-*. Ankara: Bilay/Bilimsel Araştırma Yayınları, 2022.
- "Kur'an Ayeteleri Bağlamında Namaz Vakitleri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 18/2, (Eylül 2018), 185-211.
- Aydın, Osman. "Mu'tezile Akılcılığı ve Modernist Düşüncedeki İzleri/Yansımaları". *Eskiyeni / 25* (Temmuz 2012), 39-49.
- Bahş, Hâdim Hüseyin İlahî. *el-Kur 'âniyyûn ve Şubuhâtuhum Havle's-Sunne*. Tâif: Mektebetu's-Sıddîk, 1421/2000.
- Beğavî, Hüseyin b. Mes'ûd. *Me 'âlimu 't-Tenzîl fi Tefsîri 'l-Kur 'ân*. thk. Abdurrezzak el-Mehdî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1420.
- Bilgin, Recep. *Son Dönem Hadis Çalışmaları ve Talat Koçyiğit'in (1927-2011) Hadisçiliği*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2020.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Akıl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 1 Ocak 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/akil>
- Buhârî, Muhammed b. İsmail el-Buhârî. *Sahîhu 'l-Buhârî*. thk. Heyet. Mısır: Bulâk, 1311.
- Sahîhu 'l-Edebi 'l-Mufred*. thk. Muhammed Nasirddin el-Elbânî. b.y.: Dâru's-Sıddîk, 1418/1997.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *el-Fusûl fi 'l-Usûl*. nşr. Vizâratu'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye. b.y. y.y. 1414/1994.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh*. thk. Ahmed Abdülgafur 'Attâr. Beyrut: Dâru'l-'İlmi li'l-Melâyin, 1407/1987.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer. *Tekvîmu 'l-Edilleti fi Usûli 'l-Fıkıh*. thk. Halil Muhyiddin el-Meyyis. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1421/2001.
- Curcânî, Ali b. Muhammed. *et-Ta'rifât*. thk. Heyet. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1403/1983.
- Çalışkan, Necmettin. *Kur'an'da Çevre Algısı*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2020.
- Dede, Mehmet Fatih. *Lokman Süresinin Eğitim Açısından Tahlili*. Ankara: İlahiyât, 2020.
- "Teknolojik Gelişmelerin Müfessirlere Etkisi ve Bilimsel Tefsir: Ahmed B. Hamad el-Halilî Örneği", *İslam Dünyasında Üniversiteler ve İslamî İlimler Uluslararası Sempozyumu*, ed. Fikret Özçelik vd. Mardin: Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Durur, Mehmet Ali. "Kur'an-ı Kerîm'de A-K-L Kelimesi". *Hikmet Yurdu* 8/16 (Aralık 2015), 181-211.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünen-i Ebî Dâvud*. thk. Şu'ayp Arnaût – Muhammed Kâmik Karabelli. b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyye, 1430/2009.
- Ebu'l-Kâsım et-Teymî, İsmail b. Muhammed. *el-Hucce fi Beyâni 'l-Mehacce ve Şerhu 'Akîdeti Ehli's-Sunne*. thk. Muhammed b. Rabî' el-Medhalî. Riyad: Dâru'r-Râye, 1419/1999.
- Ebu'l-Me'âlî, Abdümelik b. Abdullah el-Cuveynî. *Kitâbu 'l-Talhîs fi Usûli 'l-Fıkıh*. thk. Abdullah Cülem en-Nibâlî – Beşir Ahmed el-'Umerî. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, ts.
- Ebu's-Su'ûd, Muhammed b. Muhammed. *İrşâdu 'l-'Akli's-Selîm ila Mezâya 'l-Kitâbi 'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. *Makâlâtu 'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu 'l-Musallîn*. thk. Nu'aym Zerzûr. b.y. el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1426/2005.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu 'l-Luğa*. thk. Muhammed İvad Mur'ib. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2001.
- Fahreiddin er-Râzî, Muhammed b. Ömer. *el-Mahsûl*. thk. Tâhâ Câbir Feyyâd el-'Ulvânî. b.y. Muessesetu'r-Risâle, 1418/1997.
- Esâsu 't-Takdîs*. thk. Ahmet Hicâzî es-Sekkâ. Kahire: Mektebetu'l-Kulliyâti'l-Ezheriyye, 1406/1986.
- Mefâtihu 'l-Gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1420.
- Fehd er-Rûmî, Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman. *İtticâhâtu 't-Tefsîri fi 'l-Karni 'r-Râbi 'i 'Aşar*. Riyad: y.y. 1407/1986.
- Menhecu 'l-Medreseti 'l-'Akliyyeti fi 't-Tefsîr*. Riyad: Muessesetu'r-Risâle, 1403/1983.
- Ferhat, Ahmet Hasan. *Me 'âcimu Mufredâti 'l-Kur 'ân Muvâzenâton ve Mukterahât*. nşr. Mecme'u'l-Meliki Fehd. Medine: y.y. 1421.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfa*. thk. Muhammed Abduselam Abduşşâfi. b.y. Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1413/1993.
- Gulâmu Sa'leb, Muhammed b. Abdulvahid. *Yâkûtetu 's-Sırat fi Tefsîri Garibi 'l-Kur 'ân*. thk. Muhammed b. Ya'kûb et-Türkistânî. Medine:

- Mektebetu'l-'Ulûmi ve'l-Hikem, 1423/2002.
- Güneş, Kamil, *İslamî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass -Bakillanî ve Kâdî Abdulcebbâr 'da Kelamullah Meselesi Örneği-*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- İbn 'Abbâd, İsmail. *el-Muhîti fi'l-Luğa*. thk. Muhammed Hasan Âl Yâsîn. Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1414/1994.
- İbn Dureyd, Muhammed b. Hasan. *Cemheretu'l-Luğa*. thk. Remzi Munir Ba'albakî. Beyrut: Dâru'l-'İlmi lil'l-Melâyîn, 1987.
- İbn Ebî Hâtîm, Abdurrahman b. Muhammed. *Tefsîru İbn Ebî Hâtîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tîb. Suudi Arabistan: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed. *Makâyîsu'l-Luğa*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. b.y. Dâru'l-Fikr, 1399/1979.
- İbn Hazm, Ali b. Ahmed b. Sa'îd. *el-Faslu fi'l-Mileli ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, ts.
el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.
- İbn Kesîr, İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'Azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed Selâme. Riyad: Dâru Taybe, 1420/1999.
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim. *Te'vîlu Muşkili'l-Kur'ân*. thk. İbrahim Şemseddin. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah b. Yezîd el-Kazvîni. *Sünenu İbni Mâce*. thk. Şu'ayp Arnaût vd. b.y.: Dâru Risâleti'l-'Âlemiyye, 1430/2009.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdulhalim. *Der'u Te'ârudi'l-'Akli ve'n-Nakl*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. b.y. y.y. 1411/1991.
Mecmû'u'l-Fetâva. nşr. Mecme'u'l-Meliki Fehd. Medine: el-Evkâfu's-Su'ûdiyye, 1416/1995.
Mukaddimetun fi Usûli'l-Tefsîr. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1490/1980.
- İbnu'l-Cevzî, Abdurrahman b. Ali. *Nuzhetu'l-'A'yuni'n-Nevâzir fi 'İlmi'l-Vucûhi ve'n-Nezâir*. thk. Muhammed Abdülkerim Kazım er-Râzî. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1404/1984.
- Zâdu'l-Mesîr fi 'İlmi'l-Tefsîr*. thk. Abdurrezzak el-Mehdî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1422.
- İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye, Şemseddin Muhammed. *el-Emsâlu fi'l-Kur'ân*. thk. Ebû Huzeyfe İbrahim b. Muhammed. Mısır: Mektebetu's-Sahâbe, 1406/1986.
- es-Savâ'iku'l-Mursele fi'r-Reddi 'ala'l-Cehmiyyeti ve'l-Mu'attıla*. thk. Ali b. Muhammed ed-Dehilullah. Riyad: Dâru'l-'Âsime, 1408.
- et-Tibyân fi Eymâni'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Hâmid el-Fikî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- İ'lâmu'l-Muvakki'in 'an Rabii'l-'Âlemîn*. thk. Muhammed Abdusselam İbrahim. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1411/1991.
Miftâhu Dâri's-Se'âde. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, ts.
- İbnu'l-Mevsîlî, Şemseddin Muhammed b. Muhammed. *Muhtasaru's-Savâ'iku'l-Mursele 'ala'l-Cehmiyyeti ve'l-Mu'attıla*. thk. Seyyid İbrahim. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1422/2001.
- İcî, Abdurrahman b. Ahmed. *el-Mevâkifu fi 'İlmi'l-Kelâm*. Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, ts.
- Kaplan, Abdurrahim. "Çağdaş Tefsirlerde Kitab-ı Mukaddes Nakillerinin Kullanımı: İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri Örneği". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/1 (Nisan 2020), 129-148.
- Kâsîmî, Muhammed Cemaluddin b. Muhammed. *Mehâsinu'l-Te'vîl*. thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1418.
- Kattân, Mennâ' Halil. *Mebâhisun fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*. b.y. Mektebetu'l-Me'ârif, 1421/2000.
- Kubat, Mehmet. "İslam Düşüncesinde Aklın Vahiy Karşısındaki Konumu". *Milel ve Nihal* 8/1 (Nisan 2011), 71-118.
Kur'ân Yolu. Erişim 9 Kasım 2021. <https://kuran.diyaret.gov.tr/>
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi'u li-Ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî – Ahmed Eттаfeyyîş. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, 1384/1964.
- Küre Medya. "Mehmet Okuyan: Hz. Meryem çift cinsiyetli olabilir". *YouTube*. Yayın Tarihi 10 Mart 2016. <https://www.youtube.com/watch?v=GkoBi5UdSXw>
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbu'l-Tevhîd*. thk. Fethullah Huleyf. İskenderiyye: Dâru'l-Câmi'âti'l-Misriyye, ts.
Te'vîlâtü Ehli's-Sunne. thk. Mecdî Beslûm. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1426/2005.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed. *en-Nuketü ve'l-'Uyûn*. thk. es-Seyyid b. Abdulkasud b. Abdurrahim. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, ts.
- Merâğî, Ahmet b. Mustafa. *Tefsîru'l-Merâğî*. nşr. Şirketu Mektebeti ve Matba'ati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihi. Mısır: y.y., 1365/1946.
- Muhammed ez-Zehbî, es-Seyyid Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*. Kahire: Mektebetu Vehbe, ts.
- Muhâsibî, Hâris b. Esed. *Fehmu'l-Kur'ân ve Me'ânih*. thk. Hüseyin el-Kavtelî. Beyrut: Dâru'l-Kindî, 1398.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîh-i Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Ara-

biyye, ts.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahya b. Şeref. *el-Mecmû' Şerhu'l-Muhezzeb*. b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.

el-Minhâc Şerhu Sahîh-i Muslim b. Haccâc. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1392.

Okşar, Yusuf. "Muhammed Bin Eşref Şemsüddin es-Semerkandî'nin Astronomi Anlayışı ve Kevnî Ayetler Bağlamında Tefsir Metodu". *MUSTAFA KEMAL ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ DERGİSİ* 14/40 (Aralık 2017), 423-444.

Onur, Mehmet. "İslam Hukukunda Sefeh Durumu ve Sefihin Hacri". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 / 5 (Aralık 2016), 107-129.

Özden, Mustafa. "Kur'an'dan Hareketle Akıl-Vahiy İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 3/2 (Aralık 2019), 259-286.

Pişgin, Yasin. "Kur'an'a Göre Akıl-Gayb İlişkisi Bağlamında Mana Yönünden Müteşabih Ayetlerin Tevili Meselesi". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/29 (Aralık 2012), 105-136.

Râgıp, Hüseyin b. Muhammed el-İsfahânî. *el-Mufredât fî Garîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnan ed-Dâvudî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412.

ez-Zer'atu ile Mekârimi's-Şerî'a. thk. Ebu'l-Yezîd Ebû Zeyd el-'Acemî. Kahire: Dâru's-Selâm, 1428/2007.

Mukaddimetu Câmi'i't-Tefsîr. thk. Ahmet Hasan Ferhat. Kuveyt: Dâru'd-De've, 1405/1984.

Râzî, Muhammed b. Ebû Bekir. *Muhtârû's-Sihâh*. thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1420/1999.

Rıza, Reşid. *Tefsîru'l-Menâr*. nşr. el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-'Âmmetu li'l-Kutub. b.y.: y.y., 1990.

Sa'dî, Abdurrahman b. Nâsır. *el-Kavâ'idu'l-Hisân fî Tefsîri'l-Kur'ân*. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1420/1999.

Tefsîru'l-Kerîmi'r-Rahmân fî Tefsîri Kelâmi'l-Mennân. thk. Abdurrahman b. Mu'allâ el-Luveyhik. b.y. Muessesetu'r-Risâle, 1420/2000.

Sefârîni, Ebu'l-'Avn Muhammed b. Ahmed. *Levâmî'u'l-Envâri'l-Behiyye*. Dımaşk: Muessesetu'l-Hâfikîn ve Mektebetuhâ, 1402/1982.

Semerkandî, Şemsüddin. *İlmü'l-Âfâk ve'l-Enfüs (Âlem ve İnsan)*. çev. ve thk. Yusuf Okşar-İsmail Yürük. İstanbul: TYEKB, 2020.

Sicistânî, Muhammed b. Gazîr. *Garîbu'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Edîb Abdolvâhid Cemrân. Suriye: Dâru Kuteybe, 1416/1995.

Suyûtî, Celalüddin Abdurrahman b. Ebî Bekir. *ed-Durru'l-Mensûr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. b.y.: y.y. 1394/1974.

Şa'bân, Zekiyyüddin. *İslam Hukuk İlminin Esasları*. çev. İbrahim Kâfi Sönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011.

Şâtîbî, İbrahim b. Musa. *el-İ'tisâm*. thk. Sa'd b. Abdullah Âlu Humeyd. Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1429/2008.

el-Muvâfakât. thk. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasan Âlu Selmân. b.y. Dâru İbni 'Affân, 1417/1997.

Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim. *el-Milel ve'n-Nihal*. b.y. Muessesetu'l-Halebî, ts.

Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Fethu'l-Kadîr*. Dımaşk: Dâru İbni Kesîr, 1414.

İrşâdu'l-Fuhûl ila Tahkîki'l-Hakki min 'İlmi'l-Usûl. thk. Ahmed 'Azû 'İnâye. Dımaşk: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1419/1999.

Şirbînî, Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *es-Sirâcu'l-Munîr fî'l-Î'âneti 'ala Ma'rîfeti Ba'di Me'ânî Kelâmi Rabbine'l-Hakîmi'l-Habîr*. Kahire: Matba'atu Bülâk, 1285.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. Mekke: Dâru't-Terbiye ve't-Turâs, ts.

Tarîfî, Abdulaziz b. Merzûk. *et-Tefsîru ve'l-Beyân li-Ahkâmi'l-Kur'ân*. Riyad: Mektebetu Dâri'l-Menhec, 1438.

Tarihselcilik ve Kur'an. "Kur'an'da Namaz Kaç Vakittir?". *YouTube. Yayın Tarihi* 3 Ekim 2014. <https://www.youtube.com/watch?v=JPMNA-eKHipk>

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *el-Câmi'u'l-Kebîr*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.

Turan, Maşallah. "Din Dilini Yorumlama Çabaları ve Bu Bağlamda Akıl-Nakil Dengesinin Önemi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/30 (Aralık 2008), 139-171.

Sıcak, Ahmet Sait. *Kur'an Tefsirinde Öznellik*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.

Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed. *el-Vasîf fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Mecîd*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcud vd. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1415/1994.

Ya'kûb, Tâhir Mahmûd Muhammed. *Esbâbu'l-Hatai fî Tefsîr*. Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1425.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Akıl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 1 Ocak 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/akil>

"Hidâyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 8 Kasım 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hidayet>

Yıldız, Mustafa. "Gazzâlî'ye Göre Akıl ve Dinî Bilgi Kaynağı Olarak Aklın Önemi". *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 3/4 (Aralık 2014), 14-28.

Zebîdî, Muhammed b. Muhammed. *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Heyet. b.y. Dâru'l-Hidâye, ts.

Zemahşeri, Mahm6d b. 'Amr. *Esâsu'l-Belâğâ*. thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998.

Etvâku'z-Zehebi fî'l-Mevâ'izi ve'l-Hutab. thk. Ahmet Abdu'ttevvâb 'Avd. Kahire: Dâru'l-Fadîle, ts.

Tefsîru'l-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvil fî Vucûhi't-Te'vil. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1430/2009.

Zerkeşî, Bedr6ddin Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1376/1957.

Zeyla'î, Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed. *Tahrîcu'l-Ehâdisi ve'l-Âsâri'l-Vâki'ati fî Tefsîri'l-Keşşâfî li'z-Zemahşerî*. thk. Abdullah b. Abdurrahman es-Sa'd. Riyad: Dâru İbni Huzeyme, 1414.

Zürkânî, Muhammed Abdulazim. *Menâhilu'l-'İrfân fî 'Ulûmi'l-Kur'an*. nşr. Matba'atu 'İsa el-Bâbî el-Halebî ve Şurekâh. b.y.: y.y. ts.

EXTENDED ABSTRACT

The Qur'an has given importance to the mind and encouraged the human to use his mind in a way that would deter him from harm and benefit him. It has given a very important role to the mind in understanding and explaining the words of Allah in particular. During the period of the Tafsir History, the mufessir sometimes escaped into exaggeration (ifrat) and sometimes deficiency (tafrit), while trying to carry out this task that the Qur'an has assigned to the mind (akl). With moving away from the period of revelation (Wahy), also with the effect of "translating Greek philosophical sources, encountering different cultures" Muslims gave more importance to the mind when interpreting the Qur'an than in previous periods. They have started to give prioritization to mind instead of revelation. As time passed, this approach has led to the emergence of a rationalist school in tafsir. This rationalist school, which has survived to today even though its impact decreased or increased from time to time, has been subjected to criticism for reasons such as "prioritizing the mind over wahy, leaving the path of the first generation of Islam and reaching different results in tafsir". In this context, the related article is aimed to determine the definition of the task that the Qur'an assigns to the mind in the field of tafsir, to evaluate the suitability of the tafsir method followed by the rationalist school and definition of the mind.

For this purpose, first of all, the lexical meaning of the word "mind" (akl) and its meaning in the Qur'an were examined and it was seen that there was no difference between the two meanings. According to this, "reasoning" is being aware of that what is beneficial and harmful, in parallel with, need to be doing what is beneficial for him and need to be avoiding from harmful things. The fact that the word of "mind" is the antonym of the word "stupidity" and "ignorance", which means "putting things where they do not deserve even though it is known to be a bad deed", at the same time the reasoning is "acting according to "wisdom". So "wisdom" is to know things as they are and to act according to what they require. In this case, the knowledge that is not fulfilled and ignorant action is not called "mind". A person who knows only good and does it, knows evil and avoids it, is called a "man of wise".

In the next section, the relationship between the Qur'an/wahy and the mind is emphasized and the answers were researched to this questions; "Is reason independent of wahy in terms of obtaining true knowledge? Is there any compatibility between the Qur'an and the mind? Is the contradiction between the two, a real contradiction or an apparent conflict? According to our conclusion, the mind cannot proceed safely in religious matters without the light of wahy. Although the mind can distinguish between good and evil before the wahy, this knowledge of it is general. The mind can not go into details on these issues without wahy, details will be provided by wahy. Again, wahy is the only source that saves the mind from these bewildering actions which cause both harm and benefit and leaves the mind confused. Therefore, in order to reach the correct religious knowledge, the mind depends on wahy. On the other hand, revelation (Wahy) does not neglect the importance of reason in these matters.

There is no disagreement among Islamic scholars that the Qur'an and compulsory mental knowledge do not contradict each other. The fact that the mind is described as "salvation" and "wisdom" alongside the Qur'an means that the two cannot be contradicted. Because the source of both is one. The function of wahy is "to direct the mind to the purpose of creation and to enable it to function within the limits drawn for it" alongside giving direction in the style of "advice and command"; function of the mind is to understand the directives of wahy, to observe the boundaries drawn by it and to make inferences according to the rules determined by the wahy on the issues that the wahy leaves closed. Although the source of the two is divine and the mind complies with the limits set for it, it is not possible for the two types of guidance to contradict.

If the Qur'an had a verse contrary to clear reason, Allah would not have ordered you to ponder over the Qur'an over and over. While analyzing Qur'an's approach to the mind, it is seen that it describes some actions as good or bad before the revelation, and does not charge for what they did before the revelation. Again, in many verses of the Qur'an, it orders the mind to follow the revelation and states that the thoughts contrary to its commands are either "desire" or "presumption". Therefore, the view that the mind can reach correct information even if it is limited in the religious field before the revelation comes, that the mind will

be subject to the revelation after the revelation and the servant will be held responsible for what he has done, and that in case of apparent conflict between the authentic revelation and the mind, the mind should be blamed, not the revelation, is the opinion of the Qur'an. It has been determined as the truest view that is appropriate in terms of the Qur'an's mind approach.

Finally, the relevant method has been compared with the "mind" approach of the Qur'an in order to reveal the accuracy of tafsir based on the pure mind. It has been stated that the method in question is contrary to the "mind"(akl) approach of the Qur'an, due to the large number of erroneous results it has reached even in the main principles of Islam and its rejection of authentic transmissions for simple/clear reasons. Because, although the Qur'an attaches great importance to the mind in terms of understanding and explaining itself, it states that it is not independent in the field of "Quran Interpretation" by mentioning its deficiencies/diseases and limitations. Therefore, it is clear that an accurate and definite result cannot be reached by using the mind, which can be exposed to many negativities, is used independently in areas such as "Allah's name attributes, the life in the hereafter, unseen matters and worship". Although there is a disagreement about the permissibility of intellectual tafsir as a reflection of the disagreement of Islamic scholars on reaching correct information in the religious field, it is permissible to use tafsir in the shadow of sources such as "Quranic language, Sunnah, Arabic language, the view of the Companions". The view is the middle view between excess (ifrat) and the deficiency (tafrit) and is the closest to the truth. So in the interpretation of the Qur'an, it is not enough to be content with only the narration, in terms of understanding the Qur'an Even It is understood that it is impossible with the examples of "legitimate mental tafsir" of the Companions and the Tabi'un.

İBN ABBÂS'IN İCTİHADLARINDA TAKİP ETTİĞİ USÛL

Abdulğalip ASLAN

Batman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı,
diwan1982@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-0667-8763>

Article Types / Makale Türü:

Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 20/02/2022

Accepted / Kabul Tarihi: 11/04/2022

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1076454>

Bu makale Abdullah İbn Abbâs'ın Fıkıhçılığı ve Hac İbadetiyle İlgili İctihatları (Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır 2013) isimli yüksek lisans tezim esas alınarak ve daha sonra tespit edilen bazı yeni bilgi ve meteryaller eklenerek oluşturulmuştur.

İBN ABBÂS'IN İCTİHADLARINDA TAKİP ETTİĞİ USÛL

ÖZ

Sahâbenin görüş, fetva ve icthadları kendilerinden sonra gelen nesillere rehberlik etmiş ve bu nesillerde oluşan fikhî anlayışa kaynaklık etmiştir. Sahâbenin yaklaşımı bu anlamda İslâm fikhînin gelişim seyrini şekillendirmiştir. Bu itibarla onların meselelere bakışı, nasları kullanma yöntemleri ve icthadlarında dikkate aldıkları hususlar önem arz etmektedir. Sahâbenin bir kısmı fikh ve içtihad bilgisiyle öne çıkmıştır. Onlardan biri de ismi yedi müctehid sahâbî arasında zikredilen ve Hz. Peygamber'in "*Allah'ım onu dinde fakih kıl ve ona tevili öğret*" duasına mazhar olan Abdullah b. Abbâs'tır (v. 68/687). Görüş ve icthadları, furû-i fikhîta olduğu gibi daha sonra gelişen fikh usulüne de kaynaklık eden İbn Abbâs, genellikle tefsir konusundaki yetkinliğiyle bilinmiştir. Bununla beraber hadis ve fikh gibi alanlarda da öne çıkmıştır. Araştırdığımız kadarıyla usulî yönü üzerinde herhangi bir çalışma yapılmamış olan İbn Abbâs'ın nâsîh-mensûh, esbâb-ı nüzûl ve nasslara yüklenen anlam konularındaki görüşleri fikh usulü için ayrı bir önemi haizdir. Özellikle hükmü belirleme noktasında aslî delillere vurgusu dikkat çekmektedir. Çalışmamızda İbn Abbâs'ın, icthadlarında takip ettiği metotlar içerisinden aslî deliller ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Fikh Usûlü, Sahâbe, İbn Abbâs, İctihad.

THE METHOD FOLLOWED BY IBN ABBAS IN HIS JURISPRUDENCES

ABSTRACT

The opinions, fatwas and jurisprudence of the Companions guided the generations that came after them and became the source of the fiqh understanding formed in these generations. In this sense, the approach of the Companions shaped the course of development of Islamic fiqh. In this respect, their view of the issues, the methods of using the verses and the points they consider in their jurisprudences are important. Some of the Companions came to the fore with their knowledge of fiqh and jurisprudence. One of them is Abdullah Ibn Abbas (d. 68/687), whose name is mentioned among the seven mujtahid companions, and who was the recipient of the Prophet's prayer "My Allah, make him a faqih in religion and teach him interpretation". Ibn Abbas, whose views and jurisprudences were the source of the later fiqh method, as well as in furu-i fiqh, although generally known for his competence in interpretation, actually came to the fore in fields such as hadith and fiqh. As far as we have researched, Ibn Abbas's views on the issues of nassih-mansuh, esbâb-ı nüzûl and meaning attributed to nass have a special importance for the method of fiqh. In particular, the emphasis on fundamental evidence in determining the verdict draws attention. In our study, we will consider the essential evidences in the method followed by Ibn Abbas in his jurisprudences.

Keywords: Islamic Law, Fiqh Method, Companions, Ibn Abbas, Jurisprudence.

GİRİŞ

İlmî birikimlerini Hz. Peygamber'den alan sahâbe nesli, daha sonra gelen nesillere birçok noktada olduğu gibi, fıkıh alanında da örnek teşkil etmiş ve onlara kaynaklık etmiştir. Bu anlamda sahâbenin görüş ve uygulamaları daha sonra mezhepleşen fıkıh anlayışlarına yün veren önemli birer veri niteliği taşımaktadır. Öte yandan Hz. Peygamberin rahle-i tedrisinden geçen sahâbe arasında onun söz ve uygulamalarını sonraki nesillere aktararak ravi niteliği taşıyanların yanında Kur'ân ve sünnetten hüküm çıkarma konusunda özel bir yetenek ve birikime sahip "müctehid" niteliği taşıyan sahâbîler de vardı. Hz. Peygamber'in vefatıyla vahiy sona erince ortaya çıkan yeni durumlar için bu niteliği taşıyan sahâbîler icthadda bulunarak fetva vermiştir. İbn Abbâs olarak şöhret bulan Abdullah b. Abbâs'ın (v. 68/687) da aralarında bulunduğu fakih sahâbîler bu konuda öne çıkmıştır.¹ Bu ilk nesil fakihler yaptıkları icthad sonucunda verdikleri fetvalarla ortaya çıkan problemlere çözümler üretmiştir. Sahâbe-i kiram, icthad ederken elbette mesnetsiz ve başına buyruk davranmamıştır. Aksine çok önemsedikleri din konusunda hüküm verdiklerinin farkında olarak bir takım esasları göz önünde bulundurarak geliştirdikleri metotlar çerçevesinde icthadlarda bulunmuştur. Bu konuda gösterdikleri hassasiyet sonradan gelen bazı âlimlerin, onların icthadlarını kıyasa tercih etmelerine sebep olmuştur.²

Sahâbe müctehidlerine isnad edilen görüşlerin dayandığı delillerin objektif bir şekilde tespit edilmesi fıkıh usûlü ilminin tarihi ve gelişim süreci açısından önem arz etmektedir. Bunun için öncelikle müctehid sahâbe icthadlarının ve bu icthadlarında takip ettikleri usûl ve esasların bilinmesi gerekmektedir. Diğer müctehit sahâbe gibi İbn Abbâs da karşılaştığı meselelerde doğru hükme ulaşmak için belli prensipleri gözetmiş, belli esaslara göre naslardan hükümler çıkarmıştır.

İbn Abbâs'ın icthadlarında takip ettiği usûl, bize ulaşan sahih rivayetler üzerinden tespit edilmeye çalışılacaktır. Ancak bu konuda oldukça fazla rivayet söz konusu olduğundan çalışmada sadece İbn Abbâs'ın metodunu daha iyi yansıttığını düşündüğümüz rivayetlere yer verilecektir. Çalışmanın asıl amacı İbn Abbâs'tan usul alanında nakledilen rivayetleri derlemek olmadığı için İbn Abbâs'ın icthad yöntemini ortaya koyan sınırlı sayıdaki rivayetle yetinilecektir.

Çalışmada önce Hz. Peygamber'in ve sahâbenin icthadı hakkında genel bilgiler verilecek ardından İbn Abbâs'ın henüz teori haline gelmemiş icthadlarından hareketle takip ettiği usûlü, kullandığı delilleri bir arada verilerek ve icthad hakkındaki düşünceleri tahlil edilecektir. Ancak İbn Abbâs'ın bütün bir icthad anlayışını ele almak bir makalenin kapsam ve sınırlarını aşacağından burada aslî delillere yaklaşımı üzerinde durulacaktır.

1. HZ. PEYGAMBER VE SAHÂBENİN İCTİHADI

Araştırmacılar Kur'ân ve sünnetten sonra İslâm hukukunun en önemli kaynaklarından biri olan icthadın Hz. Peygamber döneminde yapıлып yapılmadığı konusu üzerinde durmuştur. Bu anlamda Hz. Peygamber'in şer'î konularda icthad edip etmediği hususu daha önce fıkıh usûlcüleri arasında da tartışılmıştır. Neticede Hz. Peygamber'in doğrudan peygamberlik alanına girmeyen konularda ve dünya işlerinde bilgi ve tecrübeyle karar vermesinin caiz olduğu İslâm âlimleri tarafından genel kabul görmüştür. Ancak şer'î hükümlerin kapsamına giren konularda icthad edip etmediği konusunda ihtilaf edilmiştir.³

Âlimlerin bir kısmı, Hz. Peygamber'in şer'î hükümlere ilişkin açıklamalarını, tıpkı Kur'ân gibi, vahiy mahsulü kabul ederken, bir kısmı ise onları re'y ve icthadın ürünü olduğunu ileri sürmüştür. Birinci grupta bulunan âlimler, şer'î konularda ve nasların yorumlamasında re'yin kullanılmasını dolayısıyla icthadı caiz görmediği için Hz. Peygamber'in bu konulardaki açıklamalarını da vahiy kaynaklı saymıştır. İkinci grupta bulunan âlimler ise, şer'î konularda icthadı caiz görerek Hz. Peygamber'in, bizzat icthadda bulunarak

1 Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî eş-Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru'r-râidi'l-Arabî, 1980), 33-54.

2 Ahmed b. Muhammed b. İshâk eş-Şâsî Ebû Ali eş-Şâsî, *Usûlü'ş-Şâsî*, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-Arabî, 1982), 275.

3 Hz. Peygamber ve sahâbenin icthadı konusunda geniş bilgi için bkz. Nâdiye Şerif el-Ömerî, *İctihâdü'r-Rasûl* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2002), 21-369; Adnan Memduhoğlu, *Sahabenin İctihad Anlayışı* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2008), 57-452; Selahattin Kıyıcı, "Peygamber (sav)'in İctihadları", *Yüzcüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1994), 219-235.

ümmete örnek teşkil ettiğini, şer'î hükümlerin en azından bir kısmının beşeri kaynaklı olduğunu dolayısıyla ictihadda insan aklına yer verilmesi gerektiğini belirtmiştir. Her iki görüş sahipleri iddialarını desteklemek için çeşitli deliller⁴ ileri sürse de ikinci görüş daha çok taraftar bulmuştur.⁵ Bu anlamda şer'î konularda ictihadı kabul etmeyenler arasında Basra Mu'tezile ekolünün Nazzâmiyye kolunun kurucusu Nazzâm (v. 231/845), Zâhirî ekolünün kurucusu Dâvûd b. Ali ez-Zâhirî (v. 270/884) ve bu ekolün en büyük temsilcisi İbn Hazm (v. 456/1064) ile meseleyi masum imam formülüyle çözmeye çalışan Şîa âlimleri yer almıştır. Mu'tezile'den Ebû Ali el-Cübbâî (v. 303/916) ile oğlu Ebû Hâşim (v. 321/933) ise, Hz. Peygamber için ictihadı caiz görmese de sonrakiler için meşru kabul etmiştir. Bunların dışında İslâm ulemâsının hemen hemen tamamı nüans farklılıklarıyla birlikte şer'î konularda hem Hz. Peygamber hem de sonradan gelen âlimler için ictihadı caiz görmüşlerdir. Söz gelimi Eş'arî usulcüler, re'y ve kıyas yoluyla ictihad yapmanın mümkün ve vâki olduğu görüşünü tercih etmiştir. Eş'ari âlimlerden Ebû İshak eş-Şîrâzî (v. 476/1083), Seyfeddin el-Âmidî (v. 631/1233), Cemâleddin İbnü'l-Hâcib (v. 646/1249) gibi usulcüler, Hz. Peygamber'in fiilen ictihad ettiği görüşündedir. Mu'tezile mensuplarından Kâdî Abdülcebbâr (v. 415/1025) da Hz. Peygamber'in bazı hükümleri ictihad yoluyla açıkladığı konusunda Eş'arîler'le hemfikirdir. Hanefî âlimlerin çoğu bunu mümkün görmekten öte Hz. Peygamber'in ictihadla memur olduğu görüşünü savunmuştur.⁶ Kaynaklarda Hz. Peygamber'in şer'î hükümlerde ictihadda bulunduğu ve gerek huzurunda gerekse kendisinin bulunmadığı ortamlarda sahâbenin ictihad yaptığını dair çok sayıda örnek yer aldığından ulemânın çoğunluğu ictihadı desteklemiştir.⁷

Hz. Peygamber'in vefatıyla birlikte vahyin sona ermesi, ortaya çıkan yeni durumlar karşısında sahâbenin ictihad yapmasını zorunlu kılmış ve bu durum ictihadın çoğalmasını beraberinde getirmiştir. İctihad, vahyi yorumlamak suretiyle onun hedeflerini toplumun değişen şartlarına taşımanın temel aracı olma vasfını sürekli olarak devam ettirmiştir. Ayrıca o, doğruluğunu Kur'ân ve sünnetten, meşruiyetini vahiyden almakta ve İslâm hukukunun kaynakları olan Kur'ân ve sünnetten yararlanmaktadır. Hal böyleyken İslâm hukukunun temeli, vahiyle akıl arasında sağlanan uyumun kıvamına dayanmaktadır. İctihad ise bu uyumu sağlayan önemli bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. İslâm hukuk kaynakları, aralarında metodolojik yaklaşımlardan kaynaklanan belli başlı farklılıklar bulunsa da temelde bunların her biri ictihadın dış dünyaya yansıma biçiminden kaynaklanmaktadır. Bu açıdan farklı başlıklar şeklinde yer almış olsalar da ictihad üzerinden Kur'ân ve sünnete ulaşmaları bakımından birbirleriyle çok yakından ilişkilidirler.⁸

Sahâbenin ictihadı, Hz. Peygamber'in hayatta olduğu dönem için ayrı, onun vefatından sonraki dönem için ayrı değerlendirilmiştir. Bu anlamda Hz. Peygamber'in hayatta olduğu dönemde sahâbenin ictihadda bulunup bulunmadığı konusu değerlendirilirken usulcüler temelde iki yaklaşım sergilemiştir. Bir kısmı, Hz. Peygamber'in sağlığında kendisine danışma imkânı olduğu için sahâbenin ictihad yapmasının caiz olmadığı kanaatine varırken çoğunluğu oluşturan diğer kısmı, aklen mümkün olduğu için caiz olduğu görüşünü savunmuştur. Öte yandan sahâbenin ictihadını caiz görenler de bunun fiilen gerçekleşip gerçekleşmediği hususunda farklı görüşler ileri sürmüştür. Bâkılânî (v. 403/1013)⁹ ve İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (v. 478/1085), ahabın Hz. Peygamber'in meclisinde bulunduğu durumlarda ictihadda bulunamayacakları, yalnız Hz. Peygamber'e ulaşma imkânlarının olmadığı durumlarda ictihad edebilecekleri görüşünü dile getirirken,¹⁰ Gazâlî (v. 505/1111), her iki durumda da caiz ve vâki olduğu görüşünü dile getirmiştir.¹¹ İçlerinde Hanefî âlimlerinin de bulunduğu usulcülerin çoğunluğu ise, Hz. Peygamber'in yanında sahâbenin ictihad etmesini mümkün görmekle birlikte bunu Hz. Peygamber'in açık izni olması şartına bağlamışlardır.¹²

4 Hz. Peygamber'in ictihadını kabul edenlerin ve kabul etmeyenlerin getirdikleri deliller karşı görüşün iddialarına verdikleri cevaplar hakkında geniş bilgi için bkz. Ömerî, *İctihâdü'r-Rasûl*, 35-119.

5 Ömerî, *İctihâdü'r-Rasûl*, 40-82.

6 Abdülcelil İsa Ebü'n-Nasr, *İctihâdu'r-rasûl* (Kahire: Mektebetü's-Şurûkü'd-Düveliyye, 2003), 37-90; Ömerî, *İctihâdü'r-Rasûl*, 35-119; H. Yunus Apaydın, "İctihad", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000), 21/21432.

7 Ebü'n-Nasr, *İctihâdu'r-rasûl*, 37-90; Kıyıcı, "Peygamber (sav)'in İctihadları", 219-225.

8 Muhammed Haşim Kenalî, "İctihat Ya da Re'y", çev. Tevhit Ayengin, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/2 (2005), 275.

9 Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl* (Kuveyt: Vizâretü's-sekâfeti'l-Küveytiyye, 1994), 4/23.

10 Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf Cüveynî, *el-Burhân fi Usûli'l Fıkh* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 2/887, (1542).

11 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-Müstasfa*, thk. Muhammed Abdusselam b. Abdüşşâfi (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 294.

12 Apaydın, "İctihad", 21/432.

Sahâbenin Hz. Peygamber'in sağlığında yaptığı çok sayıda icthad örneği bulunmaktadır.¹³ Söz gelimi Hz. Peygamber'e müracaat edilen bir dava için Hz. Peygamber, bizzat Amr b. As'ı görevlendirerek hüküm vermesini emretmiş ve icthad edip isabet ettiği takdirde iki, yanlışlığı takdirde bir ecir alacağını buyurmuştur. Usulcüler, Hz. Peygamber'in bu tutumunu ashâbından Hüküm vermeye ehliyetli gördüğü kişileri bizzat teşvik ettiği şeklinde yorumlamıştır.¹⁴

Hz. Peygamber'in sağlığında onun sahâbenin icthad yapmasını olumlu karşıladığını gösteren bir örnek de Muâz b. Cebel'i Yemen'e göndermesi esnasında tezahür etmiştir. Buna göre Hz. Peygamber Muâz b. Cebel'i Yemen'e gönderirken aralarında şöyle bir konuşma geçmiştir. Hz. Peygamber: "*Sana bir dava geldiğinde nasıl hüküm vereceksin?*" diye sordu. Muâz: "*Allah'ın kitabıyla hüküm vereceğim.*" diye cevap verdi. Hz. Peygamber: "*[Peki sana gelen davanın hükmünü] orada bulamazsan [ne yapacaksın]?*" diye ikinci defa sorunca, Muâz: "*Allah Rasûlünün (s.a.s) sünnetiyle hükmedeceğim.*" dedi. Hz. Peygamber son olarak: "*[Peki ya] Allah Rasûlünün (s.a.s) sünnetinde de bulamazsan [ne yaparsın]?*" diye sordu. Muâz: "*[Öyleyse] kendi görüşümle icthad edeceğim ve bundan da geri kalmayacağım.*" diye cevap verdi. Bunun üzerine Hz. Peygamber göğsüne elini koyarak: "*Allah Resûlünün (s.a.s) elçisini, onu memnun edecek şekilde başarılı kılan Allah'a hamdolsun.*" buyurdu.¹⁵ Bu örnekten Sahâbenin Hz. Peygamber zamanında ondan ayrı buldukları yerlerde karşılaştıkları meselelerle ilgili kitap ve sünnetten açık bir delil bulamadıklarında tereddüt etmeden icthadda buldukları ve bizzat Hz. Peygamber'in bu konuda onları cesaretlendirdiği anlaşılmaktadır.¹⁶ Öte yandan Hz. Peygamber zamanında çeşitli vesilelerle kendisinden ayrı bulunan sahâbenin, onun gıyabında icthadda bulunduğu dair birçok örnek de mevcuttur. Hz. Peygamber, sahâbenin bu gibi durumlarda yaptıkları icthadları genellikle memnuniyetle karşılamış ve onları takdir etmiştir. Örneğin Amr b. el-As, Zatü's-Selâsil Gazvesi'nde cünüp olunca havanın soğuk olması sebebiyle gusül abdesti almadan teyemmümle iktifa etmiş ve arkadaşlarına namaz kıldırmıştır. Onun bu durum karşısındaki icthadı daha sonra Hz. Peygamber'e iletilince Hz. Peygamber tebessüm ederek icthadını onaylamıştır.¹⁷ Benzer şekilde Hz. Ali'nin Yemen valiliği esnasında yapmış olduğu bir icthadı da Hz. Peygamber memnuniyetle karşılamıştır.¹⁸ Dolayısıyla bu ve benzeri örneklerden yola çıkarak Hz. Peygamber'in sağlığında sahâbenin icthad faaliyetine katıldığı rahatlıkla söylenebilir.

13 Kurayza Yahudileri yaptıkları ihanetten dolayı Hz. Peygamber'in Sa'd b. Muaz'dan kendileri hakkında hükmetmesini istemesi. Ayrıca Bedir savaşı esnasında henüz savaş başlamadan önce Hz. Peygamber'in talimatıyla ordu bir yere yerleşmesinin ardından el-Hubâb b. el-Münzir'in başka bir yere mevzilenmelerinin daha uygun olacağını ifade etmesi vd. buna örnek olarak gösterilebilir. Geniş bilgi için Bkz. Gazâlî, *el-Müstasfa*, 294-295.

14 Ebû İshâk Cemâluddîn İbrâhîm b. Alî eş-Şîrâzî, *et-Tebîrâ fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hasan Hîto (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1980), 519; Gazâlî, *el-Müstasfa*, 346; İyad b. Namî es-Süllemî, *Usûlü'l-fikhi'l-lezî la yesau'l-fâkîhe cehlulu* (Riyad: Darü't-Tedmüriyye, ts.), 459.

15 Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebû Davud* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, ty), "Akdiyye", 10, (3592); Ebû İsa Muhammed b. İsa Sevre et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahîh (Sünenü't-Tirmizî)*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf (Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1998), "Ahkâm", 3, (1327).

16 Memduhoğlu, *Sahabenin İctihad Anlayışı*, 79-87.

17 Amr b. el-As, başından geçen olayı şöyle anlatmaktadır: "*Zatü's-Selâsil Gazvesi'nde çok soğuk bir gecede cünüp oldum. Yıkanırsam hastalanıp öleceğimden korktuğum için teyemmüm aldım. Sonra da arkadaşlarıma sabah namazı kıldırtdım. Dönüşte arkadaşlar bunu Hz. Peygamber'e haber verdiler. Bunun üzerine Hz. Peygamber: "Ey Amr, cünüp olduğun halde arkadaşlarına namaz mı kıldırtdın?" diye sordu. Ben de: "Kendi nefislerinizi öldürmeyin, şüphesiz Allah size karşı merhametlidir." [Nisâ 4/29] âyetini okudum ve "Bu âyete binaen teyemmüm edip arkadaşlarıma namaz kıldırtdım." dedim. Hz. Peygamber güldü ve başka bir şey söylemedi."* Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Zühêyr (yy.: Dârü Tavki'n-Necât, 2001), "Teyemmüm", 6 (No. 345); Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Tahâret", 121 (No. 334).

18 İbn Mâce'de nakledilen bu olayın detayı şu şekildedir: "*Hz. Ali, Yemen'de vali olduğu esnada aynı kadınla iki adet arasındaki doğurganlık süresi içerisinde beraber olan üç adam, kadının doğurduğu çocuğun kendilerine ait olduğu iddiasıyla kendisine başvurur. Hz. Ali onlardan iki kişiye: "Çocuğun diğer adama ait olduğunu ikrar ediyor musunuz?" diye sorar. Onlar da "Hayır" diye cevap verirler. Hz. Ali bu sefer farklı iki kişiyi seçip: "Peki siz çocuğun diğer adama ait olduğunu ikrar ediyor musunuz?" diye sorar. Onlar da: "Hayır" derler. Hz. Ali her defasında farklı iki kişi seçip aynı soruyu geri kalan adam için sorar. Ancak her defasında onlardan "hayır" cevabını alır. Bunun üzerine aralarında kura çeker ve çocuğu kuranın isabet ettiği adama verir. Ayrıca çocuğu alan adama bir diyet miktarı yükleyerek üçte ikilik miktarını diğer iki adama ödemesine hükmeder."* Bu olay Hz. Peygamber'e iletildiğinde Hz. Peygamber memnun olur ve çok sevinir. Onun bu esnada azı dişleri görününceye kadar gülümsediği nakledilmiştir. Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuad Abdalbâkî (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ty.), "Ahkâm", (No. 2348).

Hz. Peygamber'in vefatından sonra hulefâ-yi râşidîn devrinde ve sonrasında fetihler neticesinde İslâm ülkesinin toprakları genişlemiş, Hz. Peygamber döneminde olmayan bir takım yeni hadiseler meydana gelmiş, farklı örf-âdet ve kültürlerle sahip, kendilerine has alışkanlıkları bulunan milletlerle karşılaşmıştır. Ayrıca sahâbe çeşitli siyasi sorunlarla karşı karşıya kalmıştır. Hz. Peygamber'in vefatının hemen ardından ortaya çıkan imamet sorunu, Hz. Peygamber'in mirası ve defni meselesi çözüme kavuşturulmuş olsa da yasamanın kim tarafından ne şekilde yapılacağı sorusu sürekli tartışıla gelmiştir. Bu dönemde artık vahiy gelmediği için sahâbe, Kur'ân ve sünnetten¹⁹ yola çıkarak mevcut sorunları çözmeye çalışmıştır. Böylece anlam potansiyeli güçlü olan nassı aktif ve dinamik hale getirerek re'y ichtihadına müracaat edilmiştir. İctihadlarında yanılacaklarını bilen müçthid sahâbe, Hz. Peygamber'in "İctihad edip isabet eden iki ecir, hata eden bir ecir alır"²⁰ sözüyle İslâm ümmetinin yanlış üzerinde birleşmesinin mümkün olmadığını ve âlimleri peygamberlerin vârisleri olduğunu belirten hadislerini²¹ şiar edinerek icthadda bulunmaktan çekinmemiştir. Böylece teşrî' sürecine akılla istidlal yeni bir yöntem olarak katılmıştır. Hulefâ-yı râşidîn ve diğer sahâbilerin icthad faaliyeti tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn dönemlerinde de genişleyerek devam etmiş ve daha sonra ekol haline gelen re'y ehline büyük katkısı olmuştur.²²

Sahâbe, ayrıca Kur'ân ve sünnette hükmünü bulamadığı meseleler için istişare yöntemini de kullanmıştır. Bu anlamda zaman zaman fikir birliğine varmış ve bunu "icmâ" olarak adlandırmıştır. Görüş birliğine varamadıkları durumda ise, farklı uygulamalar ortaya çıkmıştır. Farklı uygulamaların ortaya çıkmasını besleyen bir diğer husus ise, sahâbenin İslâm coğrafyasında dağılması olmuştur. Bu dönemde icthad kabiliyetine sahip sahâbiler, çeşitli sebeplerle geniş İslâm topraklarında farklı bölgelere dağılmış, gittikleri bölgelerde karşılaştıkları sorunlara cevap verme durumunda kalmışlardır. Birikimleri farklı olunca verdikleri fetvalar da farklı olmuştur. Bu durum bölgeler arasında farklı uygulamaların artmasına sebep olmuştur.

Sahâbe döneminde icthad ve yargı görevini, İslâm teşrî'inin inceliklerine, maksat ve hedeflerine vâkıf müctehid denilebilecek sahâbiler yürütmüştür. Bu sahâbiler, uzun süre Hz. Peygamber ile beraber vakit geçirmiş, onun amaç ve hedeflerini özümsemiştir. Hal böyleyken onların ayrıca şer'î kaynaklardan hüküm istinbatı sırasında kullanılacak kuralları teorik bir şekilde ele almalarına gerek kalmamıştır. Onlar hüküm gerektiren herhangi bir olayla karşılaşınca öncelikle Allah'ın kitabına bakmış, burada hüküm bulamazsa Hz. Peygamber'in sünnetine müracaat etmiş, orada da aradıklarını bulamazlarsa ya kıyasta bulunmuş ya da kendi bilgisiyle icthad ederek hüküm vermiştir.²³

Hakkında Kur'ân ve sünnette hüküm bulunmayan bazı uygulamalar, ilk defa halifeler döneminde karara bağlanmıştır. Söz gelimi Hz. Ömer devrinde (634-644) Beytül-mâl ve divân teşkilâtlarının kurulması, terâvih namazının cemaatle kılınması, hiciv cezasının belirlenmesi, ümmü'l-veled cariyelerin satışlarının yasaklanması, içki için seksen celde had cezasının verilmesi, cenaze namazının dört tekbirle sınırlandırılması, yeni vakıfların tesis edilmesi, atlardan zekât alınması, bazı Yahudi ve Hıristiyanların sürgün edilmesi hâdiseleri hüküm ve karara bağlanmıştır.²⁴ Hz. Osman devrinde (644-656) ise, cuma günü ikinci ezanın (bugünkü dış ezan) okutulması, bayram namazı hutbesinin namazdan önceye alınması, camide halifeyi korumak için maksure²⁵

19 Örneğin halifeliliği döneminde Hz. Ebû Bekir'e ninenin mirastan alacağı pay sorulunca, konu hakkında sünnetten bir şey bilmediğini söylemiş ardından sahâbeye sorarak bilgi almaya çalışmıştır. Muğire b. Şu'be'den Hz. Peygamber'in nineye 1/6 miras payı verdiği rivayetini duyunca bunu teyit etmek istemiş ve bu bilgiyi araştırmıştır. Muhammed b. Mesleme Muğire'nin verdiği bilgiyi teyit edince Hz. Ebû Bekir, Hz. Peygamber'in uygulamasına dayanarak nineye 1/6 miras payı vermeye hükmetmiştir. Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Ferâiz", (No. 2896); Tirmizî, *Sünenü'l-Tirmizî*, "Ferâiz", (No. 2101); Ebû Abdîrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *Süneni'n-Nesâî*, thk. Mektebü Tahkîki't-Türâs (Beyrut, 1999), "Ferâiz", (No. 6312); Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Yemenî Mâlik, *el-Muvattâ*, thk. Muhammed Mustâfa el-A'zamî (Kahire: Müessesetu Zâyid b. Sultan, 2004), "Ferâiz", (No. 1871).

20 Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, "Bâbu Ecri'l-Hâkim", 1 (No. 7352); Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh* (Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arabî, ty.), "Akdiye", 6 (No. 1716).

21 Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "İlim", (No. 3641); Tirmizî, *Sünenü'l-Tirmizî*, "İlim", (No. 6282); İbn Mâce, *es-Sünen*, "Bâbu Fadli'l-Ulemâ", (No. 223).

22 Apaydın, "İctihad", 21/443.

23 Mehmet Canbulat, *İslâm Hukukunda İctihad Kapısının Kapanmışlığı Meselesi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2001), 20.

24 Mustafa Fayda, "Ömer", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/51.

25 Mahfil olarak adlandırılan bu yapı, İslâm mâbedlerinde halifelerin, hükümdarların veya bu iki niteliği şahsında birleşti- ren devlet başkanlarının maiyetleriyle birlikte namaz kılmasına tahsis edilen birimlerdir. Bkz. M. Baha Tanman, "Mahfil", *TDV*

yapılması, mescide güzel koku sürülmesi, müezzinlere tahsisat bağlanması, zekâti ödeme işinin halka bırakılması, emniyet teşkilâtının tesis edilmesi, ordu hayvanları için mer'a tahsis edilmesi hâdiselerinin hükümleri belirlenmiştir.²⁶ Görüldüğü üzere sahâbe, Hz. Peygamber'in vefatından sonra icihad faaliyetlerine ara vermeden devam etmiştir. Bu dönemde hem usul hem de furu' gündelik hayattaki gelişmeler sonucunda oluşmuştur.

Mezhep imamlarından Ebû Hanîfe (v. 150/767), Mâlik (v. 179/795) ve Şâfiî (v. 204/820) sahâbenin kitap ve sünnette bulamadığı hususlarda re'ye başvurduğu görüşünü benimsemiştir. Ancak ehl-i re'yi özellikle de Ebû Hanîfe'yi karşılarına alıp eleştiren ehl-i hadis mensupları, sahâbenin re'ye başvurduğu görüşüne karşı çıkmış ve bu görüşü savunanları hadise muhalefet etmekle suçlamıştır. Öte yandan Cessâs (v. 370/981), ilk üç nesil arasında kıyas ve icihadın câizliği konusunda bir tartışma bulunmadığı iddiasında bulunmuştur.²⁷ Burada şunu da hatırlamakta fayda var. Hicrî ilk asırlarda fıkıh mezhepleri arasında re'y ve icihadın hangi metodolojik esaslar dâhilinde işletileceği konusunda bazı ihtilâflar ve karşılıklı güvensizlikler görülmüştür. Ancak sonraki yüzyıllarda aralarında büyük oranda bir yakınlaşma meydana gelmiştir.²⁸

Sahâbe neslinin son dönemlerinde icihadlarda izlenecek yöntemlerin teorik bir zemine dayandırılması- na ihtiyaç duyulmuştur. Bu ihtiyaç tâbiîn ve tebe-i tâbiîn zamanında belirginleşmiş ve bu alanda ilk tedvin faaliyetleri sayılabilecek bazı çalışmalar yapılmıştır. Ancak bu çalışmalar günümüze ulaşmamıştır. Bu anlamda yazılan ve günümüze ulaşan ilk eser Şâfiî'nin kaleme aldığı *er-Risâle* adlı eseri olmuştur. *er-Risâle* ile birlikte pratikte var olan uygulamalar teorik bir zemine kavuşarak artık tedvin safhasına geçilmiştir.²⁹ Sonuç itibarıyla gerek Hz. Peygamberin sağlığında gerekse sonrasında sahâbenin re'y icthâdına başvurduğu ve yapmış oldukları bu ictheadların sonraki dönem fıkıhçıların kıyas, istihsân ve istislâh olarak isimlendirdikleri istidlal yöntemlerine zemin hazırladığı anlaşılmıştır.³⁰

2. İBN ABBÂS'IN FIKIHTAKİ YERİ VE ASLÎ DELİLLERİ KULLANIM YÖNTEMİ

2.1. İBN ABBÂS'IN FIKIHTAKİ YERİ

Hz. Peygamber'in amcası Abbâs'ın oğlu olan Abdullah b. Abbâs b. Abdulmuttalib (v. 68/687-88),³¹ genç sahâbiler arasında olup ilmi yetenek ve bilgisiyle öne çıkmıştır. İbn Sa'd (v. 230/845), onu fetva vermekle meşgul olan on dört sahâbi³² arasında zikretmiştir.³³ Diğer taraftan Hz. Peygamber'in "*Allah'ım onu dinde fakih kıl ve ona te'vili öğret.*"³⁴ duasına mazhar olmuştur. Günümüzde daha çok tefsir konusundaki yorumlarıyla bilirse de aslında hadis ve fıkıh gibi alanlarda da öne çıkmıştır. Bu anlamda yaptığı ictheadlarla fıkıh alanındaki yetkinliğini göstermiş ve en çok fetva veren sahâbiler arasında yer almıştır.³⁵ Aynı şekilde rivayet ettiği hadislerin çokluğu sayesinde en çok hadis rivayet eden "müksirûn"³⁶ sahâbe arasına girmiştir. Ayrıca hibrû'l-ümme ve tercümânu'l-Kur'an³⁷ vasıflarıyla vasıflanmıştır.

İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/331.

26 Memduhoğlu, *Sahabenin İctihad Anlayışı*, 89-90.

27 Cessâs, *el-Fusûl*, 4/23.

28 Apaydın, "İctihad", 21/433.

29 Memduhoğlu, *Sahabenin İctihad Anlayışı*, 91.

30 Fahreddin Atar, *Fıkıh Usulu* (İstanbul: Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2002), 172.

31 Ebû'l-Abbâs Şemseddîn Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'îz-zamân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sadır, 1949), 3/62; Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed b. Ahmed el-Fârikî ed-Dimaşkî Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Arnâût Şuayb (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 3/332.

32 İbn Sa'd'ın zikrettiği bu on dört sahâbe; Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali, Abdurrahmân b. Avf, Ebû Mûsâ el-Eş'arî, İbn Mes'ûd, Mu'âz b. Cebel, Zeyd b. Sâbit, Ubey b. Kâ'b, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Abbâs, Abdullah b. Amr b. el-As ve Hz. Âişe'dir.

33 Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd el-Hâşimî el-Bağdâdî İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru Sadır, 1985), 2/302-304.

34 Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed el-Mervezî İbn Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), "Müsnedü Benî Hâşim", (2397).

35 Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, 33-54.

36 Müksirûn olarak bilinen yedi sahâbi; Ebû Hüreyre, Abdullah b. Ömer, Enes b. Mâlik, Hz. Âişe, Abdullah b. Abbas ve Câbir b. Abdullah'tır.

37 Hibrû'l-ümme ümmetin bilgini, tercümânu'l-Kur'an Kur'an'ın tercümanı anlamına gelmektedir.

Hız. Peygamber'in irtihalinden sonra kendisini Kur'an'ı anlamaya ve ilme adayan İbn Abbâs, bu yolda büyük bir mesafe kat etmiştir. İbn Abbâs Kur'an okurken manayı kavramaya ayrı bir önem vermiştir. Ona göre Kur'an'ı anlamına ve tefsirine dikkat etmeden okuyan, hızlı şiir okuyan bedevi gibidir. Bu anlamda kendisine Kur'an'ı üç gün gibi kısa bir sürede hatmettiğini söyleyen kişiye "Bakara sûresini düşünerek ve tertil üzere okumayı, senin söylediğin gibi tüm Kur'an'ı bir gecede okumaya tercih ederim." diyerek Kur'an'ı anlamaya gösterdiği önemi vurgulamıştır.³⁸ İbn Abbâs'ın Kur'an'ı en iyi anlayan sahâbî olduğu belirtilmiştir. Kur'an-ı Kerim'e vukufiyetini "Bir devenin diz bağlama zinciri kaybolursa onu Allah'ın kitabında bulabilirim."³⁹ sözüyle dile getiren İbn Abbâs, bir yandan da Kur'an'ın hayatın tüm sorunlarına cevap verebilecek durumda olduğunu vurgulamıştır.

İbn Abbâs'ın Kur'an ilminde otorite olduğunu sahâbîler de dile getirmiştir. Bu anlamda İbn Ömer'e bir âyet tefsiri sorulduğunda o "İbn Abbâs'a gidin, çünkü o Hz. Peygamber'e inzal edilen Kur'an'ı en iyi bilendir."⁴⁰ demek suretiyle onun tefsirde otorite olduğunu ifade etmiştir. İbn Abbâs, dört kelime dışında Kur'an'ın tamamını bildiğini ifade ederek bunu teyit etmiştir.⁴¹

İbn Abbâs'ın farklı alanlardaki birikiminden, ictihadlarından, daha sonra ortaya çıkan ekoller ve fıkıh mezhepleri gerek usûl gerekse fûru' açısından istifade etmiştir. Fûru-ı fıkıh ve usûl-ı fıkıh eserlerinde ona yapılan çok sayıda atıf yer almıştır. Kaynaklarda ayrıca İbn Abbâs'ın, hüküm çıkarırken uyguladığı esas ve kaidelere dair çok sayıda örnek bulunmaktadır. Fıkıh usûlünün ilk nüvelerini oluşturan bu kaideler, kendisi açıkça belirtmese de uygulamalarında içerik olarak varlığını göstermiştir. Biz burada uygulamalarından yola çıkarak aslî delil kabul edilen Kur'an ve sünneti ictihadlarında nasıl kullandığını ve onun re'y ictihadını değerlendirmek istiyoruz.

2.2. ASLÎ DELİLLERİ KULLANIM YÖNTEMİ

3.2.1. KUR'ÂN İLE İSTİDLALİ

Sahâbe dönemi bir bütün olarak incelendiğinde, sahâbîlerin ictihadlarında ilk müracaat ettiği kaynağın her zaman Kur'an olduğu anlaşılmaktadır. Sahâbe yeni bir meseleyle karşılaştığında öncelikle hükmünü Kur'an'da aramış, Kur'an'da bulamadığında ikinci kaynak olarak sünnete başvurmuştur. Kur'an ve sünnette hükmü geçmeyen meseleleri genellikle hükmü sabit olan bir meseleye kıyas ederek aynı hükmü vermiştir.⁴² Bu durum İbn Abbâs'ın ictihadlarında da kendisini göstermektedir. Uygulamalarından İbn Abbâs'a fıkhi bir mesele geldiğinde onun öncelikle Allah'ın kitabına baktığı orada hükmünü bulamadığı takdirde Hz. Peygamber'in sünnetine müracaat ettiği Kur'an'da veya sünnette meselenin hükmünü bulduğunda bunu tereddüt etmeden alıp ona göre hükmettiği ve re'ye başvurmadığı anlaşılmaktadır. İbn Abbâs, Kur'an ve sünnette hüküm bulamadığı durumlarda Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve diğer halifelerin uygulamalarına bakmış ve onların uygulamalarında hüküm bulduysa kendisi de ona göre hükmetmiştir.⁴³ Bununla birlikte Kur'an ve sünnette hükmünün geçtiğini düşündüğü meselelerde râşid halifelere ve diğer sahâbeye muhalefet etmiştir.⁴⁴ Ayrıca ictihad ettiği bir hususta, sonradan ilgili bir nas olduğunu öğrenmişse görüşünden vazgeçerek nassa göre amel etmiştir.

38 Mehmet Sürmeli, *Sahabenin Kur'an Anlayışı* (İstanbul: Mavi Yayıncılık, 2006), 273.

39 Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh el-Hüseyin el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve ş-seb'i'l-mesânî*, thk. Ali Abdulbari Atiyye (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995), 14/98.

40 Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr el-Kaysî eş-Şâfî İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1986), 12/92.

41 Bazı rivayetlerde o kelimelerin "الاداء", "غسلين", "حنان", "الرقيم" olduğu belirtilmektedir. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/303.

42 Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî İbn Haldun, *Târihu İbn Haldûn*, thk. Şahâde Halil (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988), 1/573.

43 Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, *Müsnedü'd-Dârimî (Sünenü'd-Dârimî)*, thk. Hüseyyin Selim Esed (Riyad: Dâru'l-Muğnî, 2000), "Mukaddime", (No. 168).

44 İbn Abbâs bu konuda şöyle buyurmaktadır: "Kim, (hükmü) ne Allah'ın kitabında bulunan ne de hakkında Hz. Peygamber'in bir uygulaması (sünneti) geçmemiş olan bir görüş ortaya atarsa, Allah'a(cc.) kavuştuğunda, bundan dolayı ne olacağı bilinmez." Dârimî, *es-Sünen*, "Mukaddime", (No. 160).

Âyetlerin hangi şartlarda ve hangi olaylarla ilgili indiği bilgisi, âyetlerin doğru anlaşılıp yorumlanması ve onlardan uygun hükmün çıkarılması için önem arz ettiğinden İbn Abbâs, icthadlarında sebebi nüzûlden istifade etmiştir. Ona göre sahâbiler Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemi gördükleri için âyetlerin sebep-i nüzûlüne sonradan gelen fakihlere göre daha çok vâkıftır. O, ayrıca bir öngöründe bulunarak sonradan gelen alimlerin arasında, âyetlerin sebep-i nüzûlüne sahâbe kadar vâkıf olmadıkları için, ihtilaflar meydana geleceğini söylemiştir.⁴⁵ İbn Abbâs, “*Ey iman edenler; Allah'ın size helal kıldığı iyi şeyleri haram kılmayın...*”⁴⁶ mealindeki âyetin et yemeyi ve cinsel münasebette bulunmayı kendilerine yasaklayarak ibadete adanmak isteyen, Osman b. Maz'un'un da aralarında olduğu bir grup sahâbî hakkında indiğini belirtmiş ve bu yorumu Hz. Peygamber'in bu grubu uyarmasının ardından bahsi geçen âyetin nazil olmasına bağlamıştır.⁴⁷ İbn Abbâs burada âyetin nüzûl sebebine müracaat etmiştir.

İbn Abbâs âyetleri anlayıp yorumlamak için istifade ettiği bir diğer kaynak ise hadislerdir. O âyetlerden doğru anlam çıkarmak için hadisleri delil getirmiştir. Bu anlamda İbn Abbâs, Fâtiha süresinin “...*gazaba uğramışların, dalâlete sapmışların yoluna değil!*”⁴⁸ mealindeki son âyetinde geçen gazaba uğramışların “Yahudiler”,⁴⁹ sapanların da “Hıristiyanlar”⁵⁰ olduğunu ifade etmiş ve bunu hadise dayandırmıştır. Aynı şekilde İbn Abbâs, Ebû Hüreyre'nin Hz. Peygamber'den rivayet ettiği sözden daha iyi “المم” “küçük günahlar” kelimesini açıklayan bir şey görmediğini belirtmektedir.⁵¹ Her iki örnekten anlaşıldığı gibi İbn Abbâs, Kur'an âyetlerini zaman zaman hadislerle açıklamıştır.

İbn Abbâs, nassın bulunduğu konularda icthadı kabul etmemiştir. Ayrıca nasstan hüküm çıkartılabileceğini düşündüğü konularda halifelerin nassa dayanmadan verdikleri hükümlere de karşı çıkmıştır. Söz gelimi İbn Abbâs, Hz. Ömer'in, mirasçıları arasında kız çocuğu bulunan murisin mirasına, kız kardeşini de ortak yaparak gerçekleştirdiği uygulamaya -nassa aykırı olduğu gerekçesiyle- karşı çıkmıştır. Hz. Ömer “*Eğer çocuğu olmayan bir kimse ölür de onun bir kız kardeşi bulunursa, bıraktığının yarısı kız kardeşinindir.*”⁵² mealindeki âyetten yola çıkarak geride çocuk bırakmayan muriste olduğu gibi mirasçıları arasında kız çocuğu bulunan murise de kız kardeşini mirasçı yapmıştır. Ancak İbn Abbâs, âyette çocuğu olmayan murise kız kardeşinin mirasçı olabileceğinin açıklandığı dolayısıyla geride çocuk (erkek ve kız) bırakan murise, kız kardeşin mirasçı olmayacağı hükmüne varmıştır.⁵³

45 Rivayete göre Hz. Ömer, İbn Abbâs'a “Peygamber'i bir kiblesi bir olduğu halde nasıl olur da bu ümmet ihtilafa düşebilir.” diye sormuştur. İbn Abbâs ise “Ey Müminlerin Emiri! Kur'an bizim bulunduğumuz ortama indiği için onu kimin hakkında indiğini bilerek okuduk. Ancak bizden sonra gelecek olan nesiller, Kur'an'ı kimin hakkında indiğini bilmeden okuyacaklardır. Böylece Kur'an hakkında kişisel görüşlere sahip olacaklar. Kur'an hakkında kişisel görüşler ortaya çıkınca da ihtilafa düşecekler, ihtilafa düşünce de birbirlerine gireceklerdir.” diye cevaplayarak ümmeti gelecekte nelerin beklediğini öngürmüştür. Bkz. Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâî İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-veciz fi tefsiri'l-kitâbi'l-'aziz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 1/12; Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâî eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebû Übeyde Meşhûr b. Hasan (yy.: Dâru İbn Affân, 1997), 4/148; Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *el-'Ucâb fi beyâni'l-esbâb*, thk. Abdülhakim Muhammed el-Üneys (ed-Demâm: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1997), 1/97.

46 Mâide 5/87.

47 Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî el-Bağdâdî Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*, thk. Abdurrezzâk Mehdî (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-Arabî, 2001), 1/576.

48 Fâtiha 1/7.

49 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî el-Bağdâdî et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müesseser-Risâle, 2000), 1/188.

50 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/194.

51 İbn Abbâs burada Ebû hüreyre'nin şu hadisini kastetmektedir: “Hiç şüphe yok ki, Allah âdemoğluna zinadan nasibini yazmıştır. Buna kesinlikle erişecektir. Gözlerin zinası bakmak, dilin zinası da konuşmaktır. Nefis temenni eder ve şehvetlenir. Ferc de ya bunu tasdik eder veya yalanlar.” bkz. Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, “Nikâh”, 44 (2154).

52 en-Nisâ, 4/176.

53 Konuyla ilgili İbn Abbâs'a, geride kız kardeş ve kız çocuğu bırakan kişinin mirası sorulmuş o da kız çocuğun mirasın yarısını alacağını, kız kardeşin ise mirastan pay almayacağını söylemiştir. Soran kişi Hz. Ömer'in bu durumda kız çocuğuna mirasın yarısını, kız kardeşe diğer yarısını vererek farklı uygulama yaptığını söyleyince İbn Abbâs, “Siz mi daha iyi biliyorsunuz, Allah mı daha iyi biliyor?” diyerek tepkisini dile getirmiştir. Bunu rivayet eden Mâmer, “İbn Tâvus ile karşılaşış bu durumu sorana dek İbn Abbâs'ın cevabıyla neyi kastettiğini tam olarak anlamadığını belirtmiştir. İbn Tâvus konuyla ilgili babasının (Tâvus b. Keysân) İbn Abbâs'tan şöyle rivâyet ettiğini belirtmiştir: “Cenab-ı Hak: “Çocuğu olmayıp bir kız kardeşini bırakarak ölen bir adamın terikesinin yarısı kız kardeşine aittir. buyuruyor, siz ise ölen kişinin çocuğu olsa da terikesinin yarısını (kız kardeşi)

İbn Abbâs'ın icthadları incelendiğinde, onun icthad etmedeki derin kavrayışı ve istinbat melekesi dikkat çekmektedir. Örneğin {أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ} ⁵⁴ âyetinde geçen “lems” kelimesinin dokunma anlamına mı yoksa cinsel ilişki anlamına mı geldiği konusunda ihtilaf edilince bu kelimenin anlamı kendisine sorulmuştur. İbn Abbâs “el-lems” kelimesinin “el-mess” ve “el-mübâşere” kelimeleriyle eş anlamlı olduğunu ve kelime olarak cinsel ilişki anlamına geldiğini belirterek Yüce Allah'ın âyette kinaye yaparak dokunma anlamında da kullanmış olabileceğini ifade etmiştir.⁵⁵

Fıkıh usulünün önemli konularından sayıldığı gibi kelâm ve tefsir ilimlerinin konuları arasında yer alan müteşâbih⁵⁶ âyetler hakkında da İbn Abbâs'ın önemli açıklamaları olmuştur. Örnek vermek gerekirse İbn Abbâs, {قَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ} ⁵⁷ âyetinde geçen ve hangi anlama geldiği kesin olarak bilinmeyen “fâtır” kelimesinin yoktan var eden anlamına geldiğini söylemiştir. İbn Abbâs bu anlamı tartıştıkları kuyudan dolayı kendisine ifade veren iki bedevinin kullandığı sözcüklerden çıkarmıştır.⁵⁸

İbn Abbâs, âyetleri bağlamı içerisinde anlamaya çalışmış onları bağlamı dışında anlamaya çalışanları uyarmıştır. Söz gelimi “*onlar oradan çıkamayacaklardır*”⁵⁹ mealindeki âyeti bağlamından kopararak günahkâr kimselerin cehennemden asla çıkmayacağı şeklinde yorumlayan Nâfi' b. Ezrak'a (v. 64/684) bir önceki âyeti hatırlatmış ve bağlamıyla düşünüldüğünde bu âyetin Allah'ı inkâr edenler hakkında olduğunu belirtmiştir.⁶⁰

Bilindiği üzere Hz. Peygamber'in yaşamında sahâbe birbirine muhalif yani teâruz ettiğini düşündüğü âyetlerle karşılaştığında bizzat Hz. Peygamber'e sorarak problemi çözmüştür. Ancak Hz. Peygamber'in vefatından sonra artık böyle bir merci olmadığı için sahâbe teâruz ettiğini düşündüğü âyetlerle karşılaştığında daha sonra fıkıh usûlü kitaplarının temel konuları haline gelecek olan cem, tercih veya nesih⁶¹ yöntemleriyle çözmeye çalışmıştır. Teâruz durumunda bu yöntemleri kullanan sahâbeden biri de İbn Abbâs'tır. Ancak İbn Abbâs'ın teâruzu giderme yöntemlerine dair gelen rivayetlere bakıldığında onun teâruzu giderme yöntemlerinden neshi daha çok kullandığı anlaşılmaktadır. Öte yandan sahâbe ve tâbiînin nesih uygulamalarına bakıldığında onların neshi geniş manada kullandığı ve daha sonra neshin kapsamından çıkarılan âmmın tahsisini, mutlakın takyidini, müphemini beyanını ve istisna edatlarıyla yapılan sınırlamaları nesih kapsamında saydıkları görülmektedir.⁶² İbn Abbâs da aynı tutumu sergilemiştir. Örneğin daha sonra fıkıh usûlü eserlerinde âmmın tahsisi başlığı altında işlenen meseleleri İbn Abbâs, nâsîh mensûh çerçevesinde ele almıştır.

Söz gelimi İbn Abbâs, “*Kim bu geçici dünyayı isterse burada istediğimiz kimseye dilediğimiz şeyleri veririz*”⁶³ âyetinin “*Kim dünya hayatı ve onun ziynetini istiyorsa, orada onlara işlerinin karşılığını eksiksiz veririz; orada onlar hiçbir zarara uğratılmazlar.*”⁶⁴ ayetiyle nesh edildiğine hükmetmiştir.⁶⁵ Ancak sonraki

alır diyorsunuz.” Bkz. Ebi Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ ve fî zeylihi el-Cevherü'n-nakî* (Haydarabad: Meclisü dâireti'l-me'ârifî'n-nîzâmiyye, 1926), “Ferâiz”, 25 (12706).

54 En-Nisâ, 4/43.

55 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8/389; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed en-Nisâbüri es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Heyet (Cidde: Dârü't-Tefsîr, 2010), 10/344.

56 Müteşâbih “Mâna yönünden birden fazla ihtimal taşıdığı için anlaşılmasında güçlük bulunan lafız veya ifade” anlamına gelmektedir. bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Müteşâbih”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (TDV Yayınları, 2016), 32/204. Bazı araştırmacılar bu terimi: “İnsanlar için kendisi ile ne murad olduğunu anlama imkânı bulunmayan lâfızlar” şeklinde tanımlamıştır. bkz. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 440.

57 En'am 6/14.

58 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 11/283.

59 Mâide 5/37.

60 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 10/294.

61 Bir usûl terimi olarak “nesh” (النسخ), şer'î bir hükmün, o hükmün delilinden sonra gelen şer'î bir delil ile kaldırılması demektir. Zekiyyüddin Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkıh)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011), 424.

62 Mehmet Efendioğlu, “Nesih”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/581.

63 İsrâ 17/18.

64 Hûd 11/15.

65 Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Murâdî el-Mısırî en-Nehhâs, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, thk. Muhammed Abdüsselam Muhammed (Kuveyt: Mektebetü'l-fellâh, 1988), 531.

âlimler âmm olan birinci âyetin ikinci âyet ile tahsis edildiğini belirtmiştir.⁶⁶ Aynı şekilde İbn Abbâs'ın nesh metoduyla açıkladığı “*Sana yetimleri de soruyorlar. De ki: Onların durumlarını iyileştirmek hayırlı bir iştir. Onlarla içli dışlı olursanız zaten onlar sizin kardeşlerinizdir.*”⁶⁷ âyetiyle “*Yetimlerin mallarını haksız olarak yiyenler şüphesiz karınlarına ancak ateş dolduruyorlar.*”⁶⁸ âyetini sonrakiler âmmın tahsisi kapsamında değerlendirmiştir.⁶⁹ İbn Abbâs'a göre, kocası ölen bir kadının yeniden evlenebilmesi için beklemesi gereken süreyi (iddet) isterse vefat eden kocasının evinde isterse başka bir yerde geçirebilir. İbn Abbâs Bakârâ 240. âyetin sonunda geçen “...*Onlar çıkar giderlerse kendiliklerinden yaptıkları uygun şeylerde sizin için bir vebal yoktur...*”⁷⁰ mealindeki kısım aynı âyetin başında geçen “*İçinizden vefat edip de geride eşler bırakanlar; bir yıla kadar evlerinden çıkarılmaksızın eşlerinin geçimliğini vasiyet etsinler...*” şeklindeki kısmı nesh etmiştir.⁷¹ Dolayısıyla ona göre kocası vefat eden bir kadın, yeniden evlenebilmesi için beklemesi gereken süreyi istediği yerde bekleyebilir.

İbn Abbâs, kimi zaman sonrakilerin istisna edatıyla yapılan sınırlama kaidesi çerçevesinde değerlendir- dikleri yerleri de nesih kapsamında açıklamıştır. Bu anlamda “*Şairlere gelince, onlara da yoldan sapanlar uyar*”⁷² âyetinin “*Ancak iman edip dünya ve âhiret için yararlı işler yapanlar...*”⁷³ âyetiyle nesh edildiğini ifade etmişti. Bu konuya açıklık getiren Mekkî b. Ebî Tâlib, İbn Abbâs'ın Kur'ân-ı Kerîm'de istisna edat- larının geçtiği birçok yeri nesh metoduyla açıkladığını söylemiştir.⁷⁴

Görüldüğü üzere İbn Abbâs, nesh yöntemini müteahhir usulcülerin kullanımından çok daha genel bir anlamda kullanmıştır. Ancak hemen belirtelim ki âmm ile hass ya da mutlak ile mukayyed işleyiş açısından zaten nasih ile mensuha benzemektedir. Çünkü mutlak, kendisini sınırlayan mukayyed karşısında zahiri terk edilmiş bir nas konumundadır. Dolayısıyla kayıt geldiğinde artık mutlak ifade ile amel edilmez. Bu açıdan bakıldığında mutlak mukayyed karşısında bir tür nehsedilen konumuna düşmektedir. Aynı şekilde âmm, tahsis edildiğinde zahiri ile amel terk edilip tahsis edilen şekliyle amel edildiğinden bir tür nesh geçirmektedir. Müphem ve onu açıklayan mübeyyen arasında da benzer bir ilişki söz konusudur. Bu sebeple kavramların kesin çizgilerle birbirinden ayrılmadığı sahâbe döneminde nesh sözcüğü tüm bu manalar için kullanılmıştır. Dolayısıyla İbn Abbâs da şer'î bir hükmün daha sonra gelen başka bir şer'î hükümle ortadan kaldırılmasını her hâlükârda nesh ile açıklamış ve sonradan âmmın tahsisi, mutlakın takyidi, müphem ve mücmelin beyanı olarak isimlendirilen konuları da bu kapsamda ele almıştır. Şâtîbî (v. 790/1388) de İbn Abbâs'ın neshi geniş manada ele aldığını belirterek buna dair birçok örnek zikretmiştir.⁷⁵ Yakın zamanda kaleme alınan fıkıh usûlü eserlerinde zikredilen ve âmm ile hassı, mutlak ile mukayyedi dışarda bırakan nesih tanımları ise müteahhir ulemâ tarafından geliştirilmiştir.

Bilindiği üzere nass dediğimiz fıkıhın temel kaynakları Kur'ân ve Sünnet'tir. Bu temel nassların her ikisi de lafızlardan oluşup dili Arapçadır. Lafızlardan oluştukları için onların doğru anlaşılması lafızlarının doğ- ru anlaşılmasına bağlıdır. Lafızlarının doğru anlaşılması da iyi derecede Arapça bilmeyi gerektirmektedir. Bu şartları farklı düzeyde taşıyanların nassları da farklı yorumlayacağı açıktır. Nitekim daha sahâbe nes- linde lafızları anlama düzeyine bağlı olarak farklı yorumlar ortaya çıkmıştır. Lafızların inceliklerine dikkat edenler bu hassasiyeti göstermeyenlerden daha uygun yorumlar geliştirmiştir. İbn Abbâs için düşündüğü- müzde o lafızların inceliklerine dikkat edip bunu araştıranlar arasında yer almıştır. Nasslarda geçen muğlak kelimeleri, Arap dilinin inceliklerine göre değerlendirmiş ve onlara dilin verdiği imkânlar çerçevesinde anlam vermiştir. Söz gelimi Nisa Suresi'nde geçen “*ihve*” (إخوة)⁷⁶ kelimesinin çoğul olduğunu ve Arapça dil

66 Nehhâs, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, 189.

67 Bakara 2/220.

68 Nisâ 4/10.

69 Nehhâs, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, 189.

70 Bakârâ, 2/240.

71 Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, “Talâk”, 45 (No. 2301).

72 Şuarâ 26/224.

73 Şuarâ 26/227.

74 Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş el-Kaysî Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İzâh li-nâsihi'l-Kur'ân ve mensûhih*, thk.

Ahmed Hasan Ferhad (Cidde: Dârü'l-Menâre, 1986), 373.

75 Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 3/347-364.

76 Nisa, 4/11.

kurallarına göre çoğulun en az üç kişi için kullanıldığını belirterek diğer sahâbeden farklı olarak annenin, bir ya da iki kardeşle mirasçı olduğu takdirde âyette belirtilen südüsü (1/6) almayacağına hükmetmiştir. Dolayısıyla ona göre annenin südüsü (1/6) alabilmesi için en az üç kardeş gerekmektedir.⁷⁷ Fakihler genellikle mirasçılar arasında erkek kardeş bulunmayıp iki kız çocuğu bulunduğunda onlara sülûsan (2/3) hisse verirken İbn Abbâs, “*İkiden fazla iseler (Kız çocukları), ölünün bıraktığının üçte ikisi onlarıdır.*”⁷⁸ âyetinin zahir anlamından yola çıkarak onlara mirasın yarısını hisse olarak vermiştir.⁷⁹ İbn Abbâs âyette geçen “ikiden fazla” anlamına gelen “فوق اثنين” lafzıyla çoğul dişil zamiri olan “فلهن” lafzından yola çıkarak bu sonuca varmıştır. Görüldüğü gibi İbn Abbâs, bütüncül olarak ele aldığı âyetleri lafız ve anlam çerçevelerine dikkat ederek yorumlamış ve İslâm miras hukukunda kendine has bazı icthadlarda bulunmuştur. Miras meselelerinde onun âyetlerin zâhirine göre amel etmesi ve dilsel çözümlenelerde bulunması dikkat çekmiştir.

İbn Abbâs farklı âyetleri bir arada düşünerek bazı sonuçlara ulaşmıştır. Onun, hamilelik süresi konusundaki görüşü de lafızların anlamlarına gösterdiği önem açısından örnek verilebilir. İbn Abbâs, “*Anneler, çocuklarını iki tam yıl emzirsinler...*”⁸⁰ âyetinde geçen 24 aylık emzirme süresini “*...Çocuğun anne karnında taşınması ve sütten kesilmesi otuz ay sürer...*”⁸¹ âyetinde geçen hamilelik artı emzirme süresinin toplamı olan 30 aydan çıkarmak suretiyle hamileliğin en az altı ay olabileceğine hükmetmiştir.⁸² Yine İbn Abbâs, asabe ma‘a-gayrihi mirasçılığını reddederek kız çocukları bulunduğunda kız kardeşlerinin mirasçı olmayacağı görüşündedir. O, bu konuda “*...Eğer çocuğu olmayan bir kimse ölür de onun bir kız kardeşi bulunursa, bıraktığının yarısı bunundur...*”⁸³ âyetini delil göstermiştir.⁸⁴ Örneklerden de anlaşıldığı üzere İbn Abbâs, şeriatın umumî maksatlarına göre âyetleri yorumlamaya çalışmış ve bazı çıkarımlarda bulunmuştur. Bir müçthidin önemli özelliklerinden olan farklı nasları bir arada düşünerek bir sonuca varma konusunda İbn Abbâs’ın ne denli başarılı olduğu bu örneklerden de anlaşılmaktadır.

3.2.2. SÛNNET İLE İSTİDLALI

İbn Abbâs hadis rivayetine önem vermiş Hz. Peygamber’den duymamış olduğu rivayetlerin sıhhatini araştırmıştır. İbn Abbâs, sadece tanıdığı kişilerden rivayetleri alarak, tashih etme yollarına başvurmuştur. Hz. Ömer, Hz. Aişe, Hz. Ali gibi bazı sahâbîlerle onun hadis rivayeti karşısındaki tutumları hadisçiler için önemli bir örneklik teşkil etmiştir. İbn Abbâs, insanların her önüne geleni nakletmeye başladıklarında sadece bildiği ve tanıdığı kişilerden hadis rivayetini aldığını ifade etmiştir.⁸⁵ İbn Abbâs, ateşle ısıtılan suyla abdest alınmayacağını Ebû Hüreyre’den duyduğunda ona itiraz etmiş ve bu rivayeti reddetmiştir.⁸⁶ Yine İbn Abbâs, Ebû Hüreyre’nin “*Cenazenin tabutunu taşıyan abdest alsın*” rivayetine “*kuru odunu taşımaktan dolayı neden abdest gerekli olsun*” demek suretiyle itirazda bulunmuştur.⁸⁷ Böylece İbn Abbâs bu tür rivayetleri akla arz ederek tashih etmiştir.

İbn Abbâs’ın hadisle istidlalde bulunduğu birçok örnek bulunmaktadır. Bir şahit ve kanıt bulunmadan İbn Abbâs’a gelen bir davada Hz. Peygamber’in şu sözünü istidlal ederek hükme varmıştır: “*Eğer insanlara (delil olmadan) surf iddialarıyla talep ettikleri verilseydi, insanlar başkalarının kan ve mallarını istemeye*

77 Rivayete göre İbn Abbâs halifelîği döneminde Hz. Osman’a giderek “ihve” kardeşler, kavminizin dilinde iki değil (çoğul en az üç kişi), bunun üzerine Hz. Osman dedi ki: Ben benden önce olmuş, şehirlerde uygulanmış, insanlara miras edilmiş bir uygulamayı geri alamam. Bkz. Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn el-Kaysî el-Busrâvî İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-'azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed (Medine: Dârü Tîbe, 1999), 2/228.

78 Nisâ, 4/11.

79 Ebû Abdullah Kurtûbî Muhammed b. Ahmed el-, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim Etfîş (Kahire: Dârü'l-Kütûbî'l-Mısriyye, 1964), 5/63.

80 Bakara 2/233.

81 Ahkaf 46/15.

82 İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-'azîm*, 6/336.

83 Nisa, 4/176.

84 Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, “Ferâiz”, 25 (No. 12706); Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdulkadir 'Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütûbî'l-İlmiyye, 1990), 2/339.

85 Müslim, *el-Câmiu's-sahîh*, “Mukaddime”, 4 (7).

86 Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, “Tahâret”, 58 (79).

87 Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ahmed Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1993), 1/82.

kalkarlardı. Ancak iddia sahibine kanıt [beyyine], iddiayı inkâr edene yemin gerekmektedir.”⁸⁸ Burada İbn Abbâs’ın hadisle istidlal ederek bu tür davalar ile ilgili son derece önemli bir kurala dayandığını görüyoruz.

Tavafta remel yapılmasının sünnet olup olmadığını soran kişiye İbn Abbâs, remel yapmanın sünnet olmadığını, Hz. Peygamber’in müşriklere güçlü görünmek için remel yaptığını belirtmiştir.⁸⁹ Yine binek üzerinde sa’y yapılmasının sünnet olup olmadığını soran kişiye, bunun sünnet olmadığını Hz. Peygamber’in etrafında izdiham olduğu için binek üzerinde sa’yini tamamladığını belirtmiştir.⁹⁰

İbn Abbâs, kendisine intikal eden meselelerde ve bunlar hakkında yaptığı icthadlarda, rivayet edilen hadisleri dikkate almış, Hz. Peygamber’in sünnetini hüküm kaynağı olarak kullanmıştır. O yaptığı icthadlarında Hz. Peygamberin sözlü olarak rivayete konu olan sözlerini [kavlî], bizzat yaptıkları [fiilî] ve görüp sessiz kaldığı veya onayladığı durumları [takrirî] -ki bu sünnet olarak ifade edilir- delil olarak kullanmıştır.

İbn Abbâs’ın sünneti delil olarak kullandığı örneklerden birisi şöyledir: İbn Abbâs’a göre şiddetli yağış, sel gibi elverişsiz hava şartları, cuma namazının farz olmasını düşüren meşru mazeretler kapsamındadır. Rivayete göre İbn Abbâs aşırı yağmurlu bir günde müezzine ezan okurken hayye ale’s-sala (haydi namaza) yerine sallû fi buyûtüküm (evinizde namaz kılın) demesini emretmiştir. İnsanlar bunu yadırgayınca o, “*bunu benden daha hayırlı olan kişi yaptı. Cuma namazı azimettir ben sizi çamur içinde yürütüp eziyet etmek istemediğimden böyle yaptım*” dedi.⁹¹

3.3. RE’Y İCTİHADI

İbn Abbâs’ın icthadlarında Kur’ân ve sünnetin durduğu yeri örnekleriyle beraber göstermeye çalıştık. Peki Kur’ân ve sünnette doğrudan hükümleri bulunmayan durumlarda İbn Abbas nasıl bir yöntem takip etmekteydi? İbn Abbas akranlarının bazılarından farklı olarak bu iki aslı kaynaktan doğrudan hükmü bulunmayan meselelerin hükmünü tespit etmede kıyas, örf ve maslahat gibi metodları barındıran re’y icthadına başvurmuştur.

Daha ilk dönemlerde aklî/düşünsel kavram ve yöntemleri kapsayacak şekilde kullanılmış olan re’y kavramının çeşitli kullanımları ve farklı delâletleri olmakla birlikte fakihlerin bu kavram hakkındaki değerlendirmeleriyle çelişmemektedir. Dolayısıyla re’y kavramı, terminolojik olarak son dönemlerde dile getirilen tanımlamalarda geniş anlam alanını koruyabilmiştir. Hukukun iki temel kaynağı olma özelliğini sürekli olarak koruyan Kur’ân ve sünnet, müslümanın yaşam şekline birtakım ilkeler içermektedir. Ancak Kur’ân ve sünnet’in doğrudan temas etmediği konular bulunmaktadır. İşte sözünü ettiğimiz, aklî muhakemenin ya da aklî usullere başvurmanın genel bir adı olan re’y de burada ortaya çıkmaktadır.

88 İbn Abbâs’a getirilen bir dava şu şekildedir: İki kadın bir odada deri dikiyorlardı. Bu kadınlardan biri avucuna biz iğnesi batırılmış olarak dışarı çıktı. Bunu odada bulunan diğer kadının yaptığını iddia etti. Dava İbn Abbâs’a intikal etti. İbn Abbâs dedi ki: “Hz. Peygamber şöyle buyurmuşlardı: Eğer insanlara sırf iddialarıyla (delil olmadan) talep ettikleri verilyeydi, insanlar başkalarının kan ve mallarını istemeye kalkarlardı. Ancak iddia sahibinin delil [beyyine] göstermesi gerekmektedir. İddiayı inkâr edenin ise yemin etmesi gerekmektedir. (Bu kadına) Allah’ı (yalan yere yemin etmenin günahını) hatırlatın. Ona şu âyeti okuyun: “Allah’ın ahdini ve yeminlerini az bir pahaya değişenler, işte bunlar için ahirette hiçbir nasib yoktur.” (Â-i İmran 3/77.) Kadına bu hatırlatıldı. Bunun üzerine kadın suçunu itiraf etti.” Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahîh*, “Tefsir Al-i İmran”, (No. 4277); Müslim, *el-Câmiu’s-sahîh*, “Akdiye”, (No. 1711).

89 Konu ile ilgili hadis şöyledir: İbn Tufeyl’in İbn Abbas’a “*Senin kavmin Rasûlullah (s.a.s) Kâbe’yi tavaf ederken remel yaptığını ve bunun sünnet olduğunu ileri sürüyor, ne dersin?*” diye sordum. İbn Abbas “*Hem doğru, hem yalan söylüyorlar*” dedi. “*Neyi doğru, neyi yalan söylüyorlar?*” diye sordum. “*Doğru söylüyorlar, çünkü Rasûlullah (s.a.s), Kâbe’yi tavaf ederken remel yaptı. Yalan söylüyorlar, çünkü remel yapmak sünnet değildir. Mesele şudur: Hudeybiye sırasında Kureyş müşriklere: “Muhammed (s.a.s) ile arkadaşları cılız ve güçsüz kimselerdir” dediler ve yüksek bir yere çekilip onları seyre başladılar. Peygamber (s.a.s) bunu duyunca ashâbına, “Koşunuz ve güçlü olduğunuzu onlara gösteriniz” buyurdu ve Haceru’l-esved’in vaz’ edildiği Kâbe’nin Yemen cihetindeki köşesinden, müşriklar tarafından görününceye kadar koşarak ve müşrikların gözünden kaybolunca da yürüyerek tavaf etmeğe başladı, dedi”. bkz. Müslim, *el-Câmiu’s-sahîh*, “Hac”, 25 (No. 3030).*

90 Müslim, *el-Câmiu’s-sahîh*, “Hac”, 25 (No. 3030).

91 Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahîh*, “Salâtu’l-Cum’a”, 12 (No. 859); Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, “Salâ”, 214 (No. 1066).”language”:"Arapça”,”number-of-volumes”:"9”,”publisher”:"Dâru Tavki’n-Necât”,”publisher-place”:"yy.”,”title”:"el-Câmi’u’s-sahîh”,”author”:[{“family”:"Buhârî”,”given”:"Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail”,”dropping-particle”:"el-”}],”collection-editor”:[{“family”:"Muhammed Zühayr”,”given”:"”}],”issued”:{“date-parts”:[["2001"]]},”locator”:"\”Salâtu’l-Cum’a”, 12 (No. 859

Bu anlamda re'y dinamik olan insan hayatı, değişen ortam ve şartlar içinde ihtiyaçlara uygun bir şekilde birtakım kurallar/kanunlar yapma olanağı sağlayan bir mekanizma görevini üstlenmiştir. Böylelikle sonraki dönemlerde kıyas, istihsân, ıstıslah gibi isimlerle yapılmış olan bütün ictehad türleri de, re'y kapsamında değerlendirilmiş, deyim yerindeyse re'y, bir şemsiye kavram olmuştur.⁹² Dolayısıyla ilk dönemlerde ictehadın temel aracı olarak görülen re'y, Kur'ân ve sünnetten sonra gelen kapsamlı bir terimdi. Bununla birlikte bu terimin, çoğunluk tarafından kıyas için kullanıldığı ve bu şekilde devam ettirildiği söylenebilir.

Bazı araştırmacılar bu konuda aşırı giderek nas bulunduğu durumlarda da ictehad yapılabileceğini savunmuştur. Onlara göre bir konuda âyet ve hadislerin bulunması re'yin kullanılmasına mâni değildir. Bunlar bu konuda sahâbe uygulamalarını örnek göstermişler. Bu örnekler arasında; Hz. Ömer'in müellefe-i kuluba verilen zekât payını kaldırması, Irak ve Suriye topraklarını savaşıllara dağıtmaması gibi konular bulunmaktadır.⁹³ Hz. Ömer ve başka sahâbilerin ictehad ve uygulamalarından ilk dönemde re'yin esnek ve dinamik bir yapıya sahip olduğu anlaşılmaktadır. Ancak sahâbe olaylar hakkında İslâm'ın ruhuna uygun ve adaletin ışığında hükümler vermiştir. Zamanla bu esnekliğin sınırlandırılması ve birçok şarta bağlanması, onun keyfiliğini önlemek ve akıl yürütme sürecini sistematize etmek amacıyla yapıldığı kaydedilmektedir.⁹⁴ Öte yandan nas bulunduğu durumlarda da ictehad yapılabileceğinin yolunu açmak klasik fıkıh anlayışını kökünden değiştirebilen, haramların cevazına yol açabilen çeşitli yönlerden mahzurlu olan bir yaklaşımdır.

Re'y ictehadı konusunda İbn Abbâs'tan birbirinden farklı rivayetler gelmiştir. Yukarıda işaret edildiği gibi İbn Abbâs'a bir hüküm sorulduğunda o sorunun cevabı için öncelikle Allah'ın kitabına müracaat eder orada mevcutsa ona göre hükmederdi. Yoksa Hz. Peygamber'in sünnetine müracaat eder orada mevcutsa ona göre hükmederdi. Her ikisinde de yoksa Hz. Ebû Bekir ve Ömer'den nakledilenle hükmederdi. Hiçbirinde yoksa re'yiyle amel ederdi.⁹⁵ Hz. Ömer'in Kadi Şureyh'e tavsiyesi ile uyum içinde olan bu rivayete göre sırasıyla Kur'ân, sünnet, Râşit halifelerin uygulamaları ve re'y gelmektedir. Buna göre nass veya Râşit halifelerin uygulamaları bulunduğu re'ye yer olmadığı anlaşılmaktadır. Ancak sahâbe döneminde bu hiyerarşinin olduğu gibi korunduğunu söylemek zordur. Zira Kur'ân ve sünnette doğrudan geçmeyen meselelerde Râşit halifelerin re'yine kayıtsız tabi olan sahâbiler bulunduğu gibi, bu sahâbilerin hükümlerinden sonra kendi re'yine başvuran sahâbiler de bulunmaktadır.⁹⁶ Bu durum İbn Abbâs için de geçerlidir. Zira İbn Abbâs, Hulefâ-yi Râşidîn'in görüşlerine kayıtsız tabi olmamıştır, aksine aynı görüşte olmadığı zaman muhalefet etmiştir. İbn Abbâs'a göre bir mecliste verilen üç talâk üç ayrı talâk sayılmaz, bir talak sayılır. O, bu konuda Hz. Ömer ve diğer sahâbilerin görüşüne muhalefet etmiştir.⁹⁷ Yine Hz. Ömer döneminde sahâbe ile yapılan istişare sonunda alınan karara göre, hisse sahiplerinin hisseleri paylaştırıldığında tereke yetmiyorsa avl⁹⁸ yapılır.⁹⁹ İbn Abbâs ise avl'i reddetmiştir.¹⁰⁰

İbn Abbâs'tan gelen farklı rivayetleri cem etmek mümkündür. Dikkat edilirse İbn Abbâs, özellikle re'ye göre hükmü verilen durumlara dair âyet veya hadis olduğunu düşündüğü meselelere itirazda bulunmuş, bu meselelerde -re'ye başvurmamış- genellikle Kur'ân'dan delil göstermiştir.

92 Kadir Gürler, "Re'y Kavramının Etimolojik Düzeni ve Kavramsal Gelişimi", *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2002), 194.

93 Ahmet Hasan, *İlk Dönem İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1999), 145-148.

94 Yavuz Köktaş, "İlk Dönem Rivayetlerde İlim-Re'y Kavramları ve Brawmann'ın Bu Konudaki Görüşleri", *İslâmî İlimler Dergisi* 2/2 (2007), 270-271.

95 Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî İbn Abdilberr, *Câmi'u beyâni'l-'ilm ve fazlihî* (yy.: Dâru İbn Hazm ve Müessesetü'r-Reyyân, 2003), 2/124; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/303.

96 Köktaş, "İlk Dönem Rivayetlerde İlim-Re'y Kavramları", 277.

97 Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr ed-Dımaşkî el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkî'in 'an rabbi'l-'âlemîn*, thk. Muhammed Aziz Şems - Muhammed Ecmel el-İslâhî (Beyrut; Riyad: Dâru İbn Hazm; Dâru i'taâtî'l-İlm, 2019), 3/123.

98 Avl: Hisselerin toplamı ortak paydanın miktarını aşan meselelerdir, yani hisselerin toplamı ortak paydadan büyük olan meselelerdir. Bkz. Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Sâid İbn Hazm, *el-Muhallâ* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ty.), 8/277; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 38.

99 Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Mebsût*, 29/164.

100 Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn el-Ferrâ, *el-'Udde fi usûli'l-fikh*, thk. Ahmed b. Ali el-Mübârekî (Riyad: Yayıncı Yok, 1990), 5/1556; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 8/279.

İbn Abbâs re'y icihadının da Kur'ân ve sünnete dayanması ve nassın ruhuna uygun olması gerektiğini belirtmekte, Kur'ân ve sünnete dayanmayan re'yin sorumluluğuna dikkat çekmektedir. Bir rivayete göre İbn Abbâs: “Allah'ın kitabında olmayan ve Hz. Peygamber'in sünnetinde geçmeyen bir re'y ihdas eden kimse, Allah ile karşılaştığında ne olacağını bilmiyor demektir.”¹⁰¹ ifadesini kullanmıştır.

İbn Abbâs'tan gelen rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla re'ye göre yaptığı icihadlarının çoğunda kıyasa başvurmuştur. Çünkü kıyas, sahâbenin başvurduğu, üzerinde icmâ ettiği ve meşruluğunda herhangi bir sorun görmediği bir yöntemdir. Nitekim sahâbenin bu durumu kıyas üzerinde usul âlimlerinin icmâ etmesini doğurmuş ve sahâbeyi takip etmelerini salık vermiştir. Böylelikle usul alimleri nezdinde kıyas, en güçlü delil [hüccet] sayılmış ve nas bulunmayan durumlarda kullanılan meşru delillerden biri olmuştur. Kıyasın Sahâbe nezdinde delil [hüccet] sayılması ve üzerinde icmâ edilen bir yöntem olması iki şekilde gerçekleşir. Birincisinde sahâbenin kahir ekseriyetinin nas bulamadıkları zaman kıyasla amel etmeleridir. Onların bu şekilde yaptığı bu icihadlar tevâtür yoluyla aktarılmıştır. İkincisinde ise sahâbenin bir konuda kıyas yoluyla yaptığı icihadının diğer sahabe tarafından inkâr ve itirazla karşılaşmasıdır. Bu şekilde sahâbenin sıkça kıyasla amel ettiği yaygınlık kazanmış ve üzerinde icmâ olan bir duruma dönüşmüştür.¹⁰²

İbn Abbâs'ın yaptığı icihadlarda kıyasa başvurduğu pek çok uygulama görülmektedir. Ondan gelen bir rivayete göre Hz. Peygamber Cüheyneli bir kadının sorusuna kıyas yoluyla cevap vermiştir. Kadın annesinin hac etmeyi adadığını ve bu adağını yerine getirmeden vefat ettiğini belirtir. Ardından Hz. Peygamber'e onun yerine bu adağı yerine getirmesinin geçerli olup olmayacağını sorar. Hz. Peygamber de annesinden kalan bir borç gibi bu haccın da ifa edilmesi gerektiğini ona bildirir. İşte İbn Abbas Hz. Peygamber'in bu kadına verdiği cevap ile kıyasa başvurduğunu göstermeye çalışır.¹⁰³ Hz. Peygamber bu örnekte kıyas yoluyla haccetmeye dair hükmünü açıklamıştır. Bu durum, Hz. Peygamber'in sahâbeye kıyas yöntemini öğrettiğini ve benzer problemleri çözme noktasında onlara öncülük ettiğini göstermektedir.

İlk dönemlerdeki kıyasın İmam Şâfiî'nin *er-Risâlesi*'nde görüldüğü gibi olmadığı, saf ve sade olduğu, o dönemlerde henüz mantıktaki önermelerin [kaziyeler] yerleşmediği belirtilmiştir. Erken dönemlerde başlayan kıyas, daha sonra kademe kademe gelişmiş ve İmam Şâfiî döneminde tam bir mantıki kıyas formunu almıştır.¹⁰⁴ Nitekim -naslarda hakkında doğrudan bir bilgi olmayan konulardan biri olan- azı dışın tazminatı konusunda sorulan bir soruya İbn Abbâs'ın verdiği cevap buna örnek teşkil edecek durumdadır. İbn Abbâs, bu konuda sorulan soruya parmaklarda olduğu gibi, azı dışlarının de diğer dışlar gibi olduğunu belirtmiştir.¹⁰⁵ Burada İbn Abbâs, tazminat açısından azı dışlarını parmaklara kıyas ederek hüküm vermiştir. İbn Abbas'ın yaptığı bu kıyas ile sonraki dönemlerde ortaya çıkan kıyas incelendiğinde birbirinden farklı oldukları görülecektir. Nitekim sonraki asırlarda kaleme alınan fıkıh usulü eserlerinde kıyasın yapılabilmesi için illet birliği gerektiği belirtilmektedir. İbn Abbas'ın yaptığı bu kıyasta ise illet birliği bulunmamaktadır. Burada yapılan kıyas, kıyas türlerinden biri olan şebah yöntemiyle belirlenen kıyasa benzemektedir.

İbn Abbâs, hükümlerin ta'lîl edilmesine, dolayısıyla kıyasa özel bir önem atfeder. İbn Abbâs'a göre, dede kıyas yoluyla baba konumunda kabul edildiği için dede hayatta olduğunda ölen kişinin kardeşlerine mirastan pay düşmez. Bilindiği gibi baba mirasta kardeşleri engelleyici konumdadır. İbn Abbâs, baba bulunmadığında dedenin baba gibi mirastan pay alacağına, babayla mirastan mahrum kalacakların [hacb edilemlerin]¹⁰⁶ dedeyle de mahrum edileceğine inanıyordu. Ona göre dede kardeşle bulunduğu kardeşleri

101 Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, thk. Âdil b. Yusuf el-Ğarâzî (Demmâm: Dâru İbnü'l-Cevzî, 2000), 1/458.

102 H. Yunus Apaydın, “Kıyas”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 2002), 25/528-539.

103 İbn Abbâs'dan aktarılmış olan bu rivayete göre: Hz. Peygamber'in yanına Cüheyneli bir kadın gelerek: “Annem haccetmeyi adanmıştı, adağını yerine getiremeden öldü; onun yerine haccı ifâ edebilir miyim?” diye sordu. Hz. Peygamber: “Evet onun yerine haccı yerine getir. Annenin bir borcu olsaydı onu ödeyecek değil miydin?” buyurdu. Buhârî, *el-Câmi'ü's-sahîh*, “Savm”, 41 (No. 1852); Müslim, *el-Câmi'ü's-sahîh*, “siyâm”, 27 (No. 1148).

104 Hasan, *İlk Dönem İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi*, 165-173.

105 Mâlik, *el-Muvattâ*, “el-Ukûl”, 23 (3203).

106 Hacb: Bir mirasçının, ölen kimseye kendisinden daha yakın mirasçı bulunması sebebiyle miras hakkından mahrum olmasını ifade eden İslam miras hukuku terimlerinden biridir. Hacb iki kısımdır: Biri hacb-i noksân, yani mirasçının mirastaki payının azalmasıdır. Diğeri hacb-i hirmân, yani mirastan tamamen mahrum olmaktır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hamza Aktan, “Hacb”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/424.

mirastan mahrum eder. Bu durumda dede baba konumunda olduğu için kardeşlerin mirastan pay almasını engellemektedir.¹⁰⁷ Ona göre dede kardeşle mirasçı olduğunda kardeş hacb olunur.¹⁰⁸ İbn Abbâs, oğlun oğlunu (torun) oğul gibi kabul edip dedeyi baba hükmünde kabul etmeyen sahâbîleri uyarmıştır. İbn Abbâs, burada ölen kişiye nisbetle oğlun oğlunun uzaklık derecesinin dedenin derecesiyle aynı olduğunu, oğlun oğlu ölen kişinin kardeşlerini mahrum bıraktığı gibi dedenin de onları hacb etmesi gerektiğini belirtmektedir.¹⁰⁹ İbn Abbâs torunların (oğlun oğlu) kardeşleri mirastan hacb ettiği hususunda kendisiyle hemfikir olan Zeyd b. Sabit'i ölen kişiye aynı uzaklıkta olan dedenin, kardeşleri kıyas yoluyla hacb etmesi gerektiğini belirtmektedir.

İbn Abbâs'ın icthad ederken kıyas yaptığına dair verilebilecek bir başka örnek de şudur: Hz. Peygamber, kabzedilmeden¹¹⁰ (bir rivayete göre ölçümü yapılmadan)¹¹¹ yiyeceğin satışını yasaklamıştır. Hadisin râvisi İbn Abbâs bu hadisi rivayet ederken her şeyin yiyecek gibi olduğunu belirtmiş ve kıyas yoluyla hüküm çıkarmıştır. Ayrıca İbn Abbâs'ın Hz. Ali'nin hakem olayı nedeniyle ordusundan ayrılan Hâricîleri ikna etmek amacıyla kıyasa başvurduğunu da görmekteyiz.¹¹²

İbn Abbâs'ın re'y icthadında öne çıkan bir diğer husus icthadlarında maslahatı gözetmesidir. İbn Abbâs'ın fetvalarına bakılacak olursa maslahata dayanarak icthad ettiğini söyleyebiliriz. Örneğin ona göre bir sıvının içine az bir necaset karıştığında bu necaset onun satılmasına bir engel teşkil etmemekte ve aynı necaset sayılmamaktadır. Dolayısıyla maslahata binaen ondan faydalanmaya ruhsat vardır.¹¹³ Ayrıca hayvanın kesilmesinden sonra çıkacak et miktarı mukabilinde canlı bir hayvanın satılmasına da cevaz vermesi bu maslahat gereğindedir.¹¹⁴ İbn Abbâs burada maslahatla amel etmiş olabileceği gibi, et tartılan; canlı hayvan ise tartılmayan türden olduğu için farklı cinsten kabul ederek aralarında faiz cereyan etmediği yargısına varmış olabilir.

İbn Abbâs'ın maslahatla hükmettiğine dâir bir örnek de îlâ yoluyla boşanan kadının iddeti (kadının yeniden evlenebilmesi için beklemesi gereken süre) konusundadır. İbn Abbâs îlâ yoluyla boşanan kadının iddetinin bir hayız olduğunu iddia eder. Cumhur ise iddetinin üç hayız ya da üç temizlik olduğunu belirtmiştir.¹¹⁵ İbn Abbâs'ın delili, kadının iddet beklemesinden amacın rahmin temizlenmesidir. Îlâ ile dört ay zarfında üç hayız geçirdiğine göre rahmin temizliği gerçekleşmiştir. Cumhurun görüşü ise, kadının diğer boşanmış kadınlar gibi iddet beklemesi gerektiği yönündedir. İbn Abbâs, burada açık bir şekilde maslahata binaen hüküm vermektedir. Yine İbn Abbâs, hul' yoluyla boşanan kadının iddetinin de bir hayız olduğunu belirtmektedir. Ona göre hul' yoluyla boşanan kadının bir hayız (aybaşı) görmesi yeterlidir. İbn Abbâs'a göre hul' yoluyla yapılan boşanma talak değil fesihtir. Dolayısıyla kadının bir hayız geçirmesiyle rahminin temiz olduğu ve hamile olmadığı anlaşılmıştır.¹¹⁶

107 Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, "Ferâiz", 8 (No. 6737).

108 Ferrâ, *el-'Udde fî usûli'l-fikh*, 4/1302; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer er-Râzî et-Taberistânî er-Râzî, *el-Mahsûl*, thk. Tahâ Câbir Ulvânî (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 5/55.

109 Ferrâ, *el-'Udde fî usûli'l-fikh*, 4/1302; Râzî, *el-Mahsûl*, 5/55; Ebû'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Abürrezzak el-Afîfî (Beirut: el-Mektebül-İslâmî, 1982), 4/188.

110 "Ölçümü yapılmadan" şeklindeki rivayetler için bkz. Müslim, *el-Câmiu's-sahîh*, "Buyû", (No. 1525); Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "İcâre", (No. 3499).

111 "Kabzetmeden" şeklindeki rivayetler için bkz. Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, "Buyû", (No. 2132); Müslim, *el-Câmi-u's-sahîh*, "Buyû", (No. 1525).

112 Nesâî, *es-Sünen*, "Hasâis", 49 (8566).

113 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 1/138; Muhammed Ravvâs el-Kal'acî, *Mevsû'atü fikhî Abdullah b. Abbâs* (Mekke: Câmi'atu Ümmü'l-Kurâ, ty.), 2/399.

114 Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî el-Himyerî Abdürrezzak es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habîburrahman el-A'zamî (Karaçi: el-Meclisü'l-İlmî, 1983), "Buyû", 9 (14164); İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 7/472.

115 Câbir bin Zeyd (r.a.) şöyle demiştir: "Bu kadın, eğer dört ay zarfında üç hayız geçirmişse iddet beklemesi gerekmez." İbn Rüşd "Câbir'in bu görüşünü İbn Abbâs'tan rivayet ettiğini kaydetmektedir. Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2004), 3/121.

116 İbn Abbâs, hulû' yoluyla kocasından ayrılan kadının iddeti hakkında, "muhtali'a kadının iddeti bir hayızdır" ifadesini kullanmıştır. Tirmizî, *Sünenü'l-Tirmizî*, "Talak", 10 (No. 1185); Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. 'Abdillâh b. Muḥammed İbn 'Abdülber en-Nemerî, *el-İstizkârü'l-câmi' li-mezâhibi fukahâ'i'l-emsâr ve 'ulemâ'i'l-aktâr fî mâ tezammenehü'l-Muvatta' min me'âni'r-re'y ve'l-âsâr*, thk. Sâlim Muhammed 'Atâ, Muhammed 'Alî Mu'avvîd (Beirut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421/2000), 6/83-84.

İbn Abbâs, Ehl-i kitap'tan¹¹⁷ İslâm'a girenlerin görüşlerine ise ihtiyatla yaklaşmıştır. Fıkıh alimleri Kitap ve sünnette yer almayanları bağlayıcı kabul etmezken, Kitap ve sünnette yer alanları ise üçe ayırmaktadır. Bunlardan Kitap ve sünnette geçerli olduğuna dair delil bulunanlar bağlayıcı ve geçerli kabul edilir. İslâm'ın neshettiği hükümler ise geçerli sayılmazlar. Kitap ve sünnette kabul veya ret işareti olmaksızın zikri geçen ve mensuh olduğuna dair bir delil de bulunmayan hükümler, usulcülerin çoğuna göre delil kabul edilir.¹¹⁸ İbn Abbâs, İslâm'a girmiş Ehl-i kitaptan haberler alırken doğrudan kabul etmemiş, mutlak surette dinin ruhuna uyup uymadığını kontrol etmiş ve bunları kitap ve sünnet süzgecinden geçirmiştir. Dolayısıyla İbn Abbâs, kitap ehlinden gelen bilgiler Kitap ve sünnetten gelen bilgilerle örtüşüyorsa, bunları kabul etmiş, buna tezat oluşturuyorsa onu reddetmiştir.

İbn Abbâs, Ka'b el-Ahbâr gibi İslâm'a giren Ehl-i kitap mensubu kişilerden gelen rivayetleri de ihtiyatla karşılamıştır. Nitekim İbn Abbâs Şam'dan gelen bir kişiye Şam'da kimlerle karşılaştığını sormuş, o da Ka'b el-Âhbar ile görüştüğünü söyleyince İbn Abbâs Ka'b'ın neler söylediğini sormuştur. Adam, "göklerin bir meleğinin omuzunda deveren ettiğini" söylediğini zikretmiş, bunun üzerine İbn Abbâs, "Ka'b yalan söylüyor, o halâ Yahudiliğini terketmedi mi?" diyerek, Fâtır sûresinin 41'nci âyetini okumuş ve onun sözlerini yalanlamıştır.¹¹⁹ Bir başka rivayete İbn Abbâs'a gelen bir kişi Ka'b el-Ahbâr'ın şöyle dediğini belirtmiştir: "Kıyamet günü güneş ve ay semiz boğalar gibi getirilecek ve ateşe atılacaktır." Bunun üzerine İbn Abbâs bunun Ka'b el-Ahbâr'ın Yahudilikten İslâm'a sokmak istediği yalan yanlış şeylerden olduğunubelirtmiştir.¹²⁰

117 Kur'an'daki Ehl-i kitap tabiriyle de bu kitapların muhatabı olan Yahudilerle Hıristiyanlar kastedilmektedir. Remzi Kaya, "Ehl-i kitap", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/516.

118 Şaban, *Usûlü'l-Fıkıh*, 208-2011.

119 Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *'Umdetü'l-kârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru ih-yâi't-türâsi'l-Arabî, ty.), 25/138.

120 Muhammed b. Cerîr el-Âmulî el-Bağdâdî Ebû Ca'fer et-Taberî, *Târîhu'r-rüsûl ve'l-mülûk ve sîlatu Târîhu't-Taberî* (Beyrut: Dâru't-Turâs, 1967), 1/65.

SONUÇ

Vahiyin kesilmesiyle birlikte ilk ictehadlar sahâbe tarafından yapılmıştır. Müçtehid sahâbîler Hz. Peygamberden öğrendiklerini Kur'ân ve sünneti anlama, kavrama ve yorumlama çabası içinde kullanmışlardır. Onlar Peygamber'in vefatından sonraki dönemlerde Peygamber'den öğrendikleriyle kendi dönemlerinde ortaya çıkan durumlara çözümler üreterek daha önceki öğrendiklerini yorumlama ve hükümler çıkarma yoluna gitmişlerdir. Sahabenin birikimleri ve bıraktıkları miras daha sonra mezhep formuna ulaşan fıkıh ekollerini doğurmuştur. Bu ekoller sahâbenin fıkıh anlayışlarından büyük ölçüde etkilenmiştir. Nitekim Fıkıh ekollerinin kökenleri araştırıldığında sahâbe dönemine oradan da vahyin nüzul dönemine gidilmektedir. Bu noktada fıkıh ekollerini anlamak ve onların yöntemleri hakkında bir değerlendirmede bulunmak için sahâbe fikhının iyi bilinmesi elzemdir. Sahâbenin uygulama ve hükümlerinin anlaşılması, İslâm fıkıh tarihinin de sağlıklı bir zeminde daha iyi anlaşılabilmesine katkı sağlayacaktır. Bu çalışmayla İbn Abbas gibi dinî ilimlerin hemen hepsinde kaynaklık değeri olan bir şahsın fıkıh ilmi için de önemli olduğu kanaatine ulaşılmıştır.

Hz. Peygamber hayatta iken sorunlar doğrudan kendisine yöneliyordu, vefatı sonrasında sahâbe pek çok şer'î mesele ile karşı karşıya kalınca bu meseleler, İbn Abbâs gibi fıkıh ilmiyle öne çıkan sahâbeye yönelmiş böylece sahâbe ictehadı önem kazanmış ve sahâbe nesli fikhın gelişiminde belirleyici rol oynamıştır. Gerek Hz. Peygamber'den gerekse sahâbeden Hz. Peygamber'in söz ve fiillerine vâkıf olan İbn Abbâs, hükümleri istinbat konusunda öncelikle Kur'ân'a, onun ardından Sünnet'e müracaat etmiştir. İbn Abbâs'ın sünnete yaklaşımında Hz. Peygamber'e isnad edilen rivayetleri sadece tanıdığı kişilerden almak ve akla arz etmek suretiyle tashih etmesi dikkat çekmektedir.

İbn Abbâs'ın ictehadlarının kendi içinde tutarlı olduğunu, ictehadlarında keyfi hareket etmediğini görüyoruz. Bunun yanı sıra onun ictehadları genellikle dile dayalı izahlarla temellendirilmiştir. Ona göre lafızlara doğru bir anlam yüklemek, nasların anlaşılmasında ve bu naslardan hüküm çıkarmada önem arz etmektedir. Hüküm verirken naslarda geçen kelime ve terimleri Arap diline arz eden ve buna uygun olup olmadığına bakan İbn Abbâs, bu konuda zaman zaman bazı sahâbîlerle ihtilafa düşmüştür. Bu ihtilafa rağmen yöntem olarak bakıldığında onun görüşlerinin kendi içinde bir tutarlılığa sahip olduğu görülmektedir. Ayrıca naslardan daha sağlıklı bilgi almak için Arap şiirine müracaat etmekten de geri durmamıştır.

İbn Abbâs'ın nesih konusunda, İslam hukuku eserlerinde geçen anlayıştan farklı bir görüşe sahip olduğu görülmüştür. İbn Abbas nesih çerçevesine giren bazı konuları işleyerek nesih konusunu daha geniş bir şekilde ele almıştır. Bu doğrultuda mutlakın takyidi, âmın tahsisi, müphem beyanı ve istisna gibi konuları da nesih çerçevesinde ele almıştır. Âyetlerin nüzul sebeplerine de önem veren İbn Abbâs, âyetlerin anlaşılmasında ona müracaat etmiştir.

İbn Abbâs'ın yaptığı ictehadlarda kıyası kullanması, re'ye önem vermesi ve maslahâtı göz önünde bulundurmuş olması onun öne çıkan özelliklerinden biridir. Bu açıdan İbn Abbas'ın kıyas ve maslahatı kullanmada tereddüt etmediğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Diğer taraftan İslâm hukukundaki olaylar karşısında hukukun amacını gerçekleştirmede esas alınacak anlayış ve prensiplerin de içerik olarak İbn Abbâs'ın ictehadlarda gözetildiğini ifade edebiliriz.

KAYNAKÇA

- Abdurrezzak es-San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî el-Himyerî. *el-Musannef*. thk. Habîburrahman el-A'zamî. 12 Cilt. Karaçi: el-Meclisü'l-İlmî, 1983.
- Aktan, Hamza. "Hacb". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 14. İstanbul: TDV Yayınları, 1996. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hacb>
- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh el-Hüseynî. *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. thk. Ali Abdulbari Atiyye. 16 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- Âmidî, Ebû'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Abürrezzak el-Affî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1982.
- Apaydın, H. Yunus. "İctihad". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 21. İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı, 2000.
- Apaydın, H. Yunus. "Kıyas". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 25. TDV Yayınları, 2002. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kiyas>
- Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *el-'Ucâb fî beyânî'l-esbâb*. thk. Abdulhakim Muhammed el-Üneys. 2 Cilt. ed-Demâm: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1997.
- Atar, Fahreddin. *Fıkıh Usulu*. İstanbul: Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2002.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *'Umdetü'l-kârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsî'l-Arabî, ty.
- Beyhakî, Ebi Bekr Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenü'l-kübrâ ve fî zeylihi el-Cevherü'n-nakî*. 10 Cilt. Haydarabad: Meclisu dâireti'l-me'âri-fî'n-nîzâmiyye, 1926.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Züheyr. 9 Cilt. yy.: Dâru Tavki'n-Necât, 2001.
- Canbulat, Mehmet. *İslâm Hukukunda İctihad Kapısının Kapanmışlığı Meselesi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2001.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. *el-Fusûl fî'l-usûl*. 4 Cilt. Kuveyt: Vizâretü's-sekâfeti'l-Küveytiyye, 1994.
- Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr ed-Dımaşkî. *İ'lâmü'l-muvakkî'in 'an rabbi'l-'âlemîn*. thk. Muhammed Aziz Şems - Muhammed Ecmel el-İslâhî. 6 Cilt. Beyrut; Riyad: Dâru İbn Hazm; Dâru i'taâti'l-İlm, 2019.
- Cüveynî, Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman. *Müsnedü'd-Dârimî (Sünenü'd-Dârimî)*. thk. Hüseyin Selim Esed. 4 Cilt. Riyad: Dâru'l-Muğnî, 2000.
- Ebû Ali eş-Şâsî, Ahmed b. Muhammed b. İshâk eş-Şâsî. *Usûlü's-Şâsî*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-Arabî, 1982.
- Ebû Ca'fer et-Taberî, Muhammed b. Cerîr el-Âmulî el-Bağdâdî. *Târihu'r-rüsûl ve'l-mülûk ve sılatu Târihu't-Taberî*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru't-Turâs, 1967.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünen-i Ebû Davud*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbî'l-Arabî, ty.
- Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî el-Bağdâdî. *Zâdû'l-mesîr fî 'ilmi't-efsîr*. thk. Abdurrezzâk Mehdî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-Arabî, 2001.
- Ebû'n-Nasr, Abdülcelil İsa. *İctihâdu'r-rasûl*. Kahire: Mektebetü's-Şurûkû'd-Düveliyye, 2003.
- Efendioğlu, Mehmet. "Nesih". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 32/581-582. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Fayda, Mustafa. "Ömer". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 34/44-51. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Ferrâ, Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn. *el-'Udde fî usûli'l-fıkh*. thk. Ahmed b. Ali el-Mübârekî. 5 Cilt. Riyad: Yayıncı Yok, 1990.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstasfa*. thk. Muhammed Abdusselam b. Abdüşşâfi. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Gürler, Kadir. "Re'y Kavramının Etimolojik Düzeni ve Kavramsal Gelişimi". *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2002), 173-194.
- Hâkim en-Nisâbüri, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdulkadir 'Atâ. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- Hasan, Ahmet. *İlk Dönem İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1999.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî. *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*. thk. Âdil b. Yusuf el-Ğarâzî. 2 Cilt. Demmâm: Dâru İbnü'l-Cevzî, 2000.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî. *Câmi'u beyânî'l-'ilm ve fazlihî*. 2 Cilt. yy.: Dâru İbn Hazm ve Müessesetü'r-Reyyân, 2003.
- İbn Atiyye el-Endelüsî, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbî'l-'azîz*. thk. Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Haldun, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed el-Hadramî el-Mağribî et-Tünisî. *Târihu İbn Haldûn*. thk. Şahâde Halil. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1988.
- İbn Hallikân, Ebû'l-'Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*. thk. İhsan Abbas. 7 Cilt. Beyrut:

- Dâru Sadır, 1949.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed el-Mervezî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Sâid. *el-Muhallâ*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ty.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn el-Kaysî el-Busrâvî. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Sâmî b. Muhammed. 8 Cilt. Medine: Dâru Tîbe, 1999.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr el-Kaysî eş-Şâfî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1986.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuad Abdalbâkî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ty.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd el-Hâşimî el-Bağdâdî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. İhsan Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, 1985.
- İbn 'Abdülber en-Nemerî, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. 'Abdillâh b. Muhammed. *el-İstizkârü'l-câmi' li-mezâhibi fukahâ'i'l-emsâr ve 'ulemâ'i'l-aktâr fîmâ tezammenehü'l-Muvatta' min me'âni'r-re'y ve'l-âsâr*. thk. Sâlim Muhammed 'Atâ, Muhammed 'Alî Mu'avvid. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421/2000.
- Kal'acî, Muhammed Ravvâs. *Mevsû'atü'fikhî Abdullah b. Abbâs*. Mekke: Câmi'atu Ümmü'l-Kurâ, ty.
- Kaya, Remzi. "Ehl-i kitap". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 10/516-519. İstanbul: TDV Yayınları, 1994. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ehl-i-kitap>
- Kemalî, Muhammed Haşim. "İctihat Ya da Re'y". çev. Tevhit Ayengin. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/2 (2005), 261-303.
- Kıyıcı, Selahattin. "Peygamber (sav)'in İctihadları". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1994).
- Köktaş, Yavuz. "İlk Dönem Rivayetlerde İlim-Re'y Kavramları ve Brawmann'ın Bu Konudaki Görüşleri". *İslâmî İlimler Dergisi* 2/2 (2007), 267-286.
- Kurtubî, Ebû Abdullah, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim Etfîş. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964.
- Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Yemenî. *el-Muvattâ*. thk. Muhammed Mustâfa el-A'zamî. 4 Cilt. Kahire: Müessesetu Zâhid b. Sultan, 2004.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş el-Kaysî. *el-İzâh li-nâsihi'l-Kur'ân ve mensühîh*. thk. Ahmed Hasan Ferhad. 1 Cilt. Cidde: Dâru'l-Menâre, 1986.
- Memduhoğlu, Adnan. *Sahabenin İctihad Anlayışı*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2008.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-sahîh*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arabî, ty.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Murâdî el-Mısırî. *en-Nâsih ve'l-mensüh*. thk. Muhammed Abdüsselam Muhammed. 1 Cilt. Kuveyt: Mektebetü'l-fellâh, 1988.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb. *Süneni'n-Nesâî*. thk. Mektebü Tahkîki't-Türâs. 8 Cilt. Beyrut, 1999.
- Ömerî, Nâdiye Şerif. *İctihâdü'r-Rasûl*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2002.
- Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer er-Râzî et-Taberistânî. *el-Mahsûl*. thk. Tahâ Câbir Ulvânî. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Heyet. 33 Cilt. Cidde: Dâru't-Tefsîr, 2010.
- Süllemî, İyad b. Namî. *Usûlü'l-fikhi'l-lezî la yesau'l-fâkihe cehlulu*. Riyad: Darü't-Tedmüriyye, ts.
- Sürmeli, Mehmet. *Sahabenin Kur'an Anlayışı*. İstanbul: Mavi Yayıncılık, 2006.
- Şaban, Zekiyyüddin. *İslâm Hukuk İliminin Esasları (Usûlü'l-Fikh)*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011.
- Şâtübî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî. *el-Muvâfakât*. thk. Ebû Übeyde Meşhûr b. Hasan. 7 Cilt. yy.: Dâru İbn Affân, 1997.
- Şemsüleimme es-Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî. *et-Tefsîru fî usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Hasan Hîto. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1980.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî. *Tabakâtü'l-fukahâ*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru'r-râidi'l-Arabî, 1980.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî el-Bağdâdî. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Tanman, M. Baha. "Mahfil". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 27/331-333. Ankara: TDV Yayınları, 2003. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mahfil>
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa Sevre. *el-Câmi'u's-sahîh (Sünenü'l-Tirmizî)*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1998.
- 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.

EXTENDED ABSTRACT

The generation of the Companions, who received scientific knowledge from the Prophet, set an example and sourced the next generations in the field of fiqh, as in many other points. Hz. The problems encountered while the Prophet was alive were straightly directed to him. After the death of our Prophet, when the Companions were faced with many religious issues, these issues were directed to the Companions who were prominent in the field of fiqh, so the ijthad of the Companions gained importance. The views and practices of the Companions became an important source that steered the understanding of fiqh, which later became sectarian. On the other hand, there were also “mujtahid” companions who had a special talent and experience in deducing judgments from the Qur’an and Sunnah, among the Companions who passed through the Prophet’s teaching, as well as those who had the characteristics of transmitting his words and practices to the next generations. Companions who have this quality have given fatwas by making ijthad for the new situations that emerged when the revelation came to an end with the death of the Prophet. Mujtahid Companions used what they learned from the Prophet in an effort to understand, comprehend and interpret the Qur’an and Sunnah. After the death of the Prophet, they sought to interpret what they learned and make judgments by producing solutions to the situations that emerged in their own time with what they learned from the Prophet. Of course, the Companions did not act without foundation and self-control while making ijthad. On the contrary, they made ijthads within the framework of the methods they developed by taking into account some principles, being aware of the fact that they were making judgments on religion. The sensitivity they showed in this matter caused some later scholars to prefer their ijthads over qiyas.

The accumulation of the Companions and the legacy they left gave birth to schools of fiqh, which later turned into sects. These schools were greatly influenced by the fiqh understandings of the Companions. As a matter of fact, when the origins of the schools of fiqh are investigated, one goes to the period of the Companions and from there to the period of revelation. At this point, it is essential to know the fiqh of the Companions well in order to understand the schools of fiqh and to make an assessment about their methods. Understanding the practices and provisions of the Companions will contribute to a better understanding of the history of Islamic fiqh on a healthy basis. Objectively determining the evidence on which the opinions attributed to the mujtahid companions are based is important in terms of the history and development process of the science of fiqh. For this, first of all, it is necessary to know the ijthads of the mujtahid Companions and the principles and procedures they followed in this ijthad. Fiqh Companions, including Abdullah b. Abbâs (d. 68/687), came to the fore in this regard. These first generation jurists produced solutions to the problems that arose with the fatwas they gave as a result of their ijthad. Like other mujtahid Companions, Ibn Abbas also observed certain principles in order to reach the right judgment in the issues he faced, and he deduced judgments from the texts according to certain principles.

Ibn Abbas, who was knowledgeable both in the words and actions of the Prophet and the Companions applied to the Qur’an first and then to the Sunnah about istinbat. In Ibn Abbas’ approach to sunnah, it is noteworthy that he corrected the narrations attributed to the Prophet only by taking them from people he knew and bringing them to mind. We see that Ibn Abbas’s ijthads are consistent within himself and that he does not act arbitrarily in his ijthads. In addition, his ijthads are generally based on linguistic explanations. According to him, giving a correct meaning to the words is important in understanding the texts and in making judgments from them. Ibn Abbas, who presented the words and terms in the scriptures to the Arabic language and checked whether they were suitable or not, while giving his judgment, he disagreed with some Companions on this issue from time to time. Despite this conflict, when viewed as a method, it is seen that his views have a consistency within themselves. In addition, he did not hesitate to apply to Arabic poetry in order to get healthier information from the verses. Ibn Abbas, who presented the words and terms in the scriptures to the Arabic language and checked whether they were suitable or not, while giving his judgment, he disagreed with some Companions on this issue from time to time. Despite this conflict, when viewed as a method, it is seen that his views have a consistency within themselves. Ibn ‘Abbas paid attention to the subtleties of phrasing and researched it, evaluated the ambiguous words in the texts according to the subtleties of the Arabic language and gave them meaning within the framework of the possibilities given by the language.

As understood from the narrations from Ibn Abbas, he resorted to qiyas in most of his ijtiyhads according to re. Because qiyas is a method that the Companions resorted to, agreed upon, and saw no problem in its legitimacy. As a matter of fact, this situation of the Companions led to the consensus of the scholars of methodology on qiyas and advised them to follow the Companions. It is possible to say that Ibn Abbas' understanding of qiyas was not as seen in Imam Shafii's er-Risâle, it was pure and simple, and that the propositions in logic were not yet settled at that time. The qiyas, which started in the early periods, later developed gradually and took the form of a complete logical qiyas in the period of Imam Shafii.

In the history of Islamic fiqh, there have been many discussions on the subject of naskh. While the generation of Companions dealt with abrogation in a broader framework, the meaning of this concept was narrowed by those dealing with the science of fiqh over time, and this concept began to be used in a narrower framework. It has been understood that Ibn Abbas had a different view on naskh than the one in the works of Islamic law, and that he dealt with the subject of naskh in a broader way by dealing with some subjects within the framework of naskh, in a framework that exceeds the technical meaning of abrogation in fiqh. In this direction, he also dealt with issues such as the denial of the absolute, the allocation of the public, the declaration of the ambiguous and the exception within the framework of abrogation.

In order to understand and interpret the Qur'an, it is essential to consider some aspects such as the revelation process of the Qur'an. It is a fact that asbâb-ı nüzul, which is also considered as the environment where the revelation came from, contributes to the understanding of the verse at different levels. Ibn Abbas, who gave importance to the reasons for the revelation of the verses, applied to him in understanding the verses. Since the knowledge of the conditions under which the verses were revealed and about which events are important for the correct understanding and interpretation of the verses and for deducing the appropriate judgment from them, Ibn Abbas benefited from the revelation of the cause in his ijtiyhads. According to him, since the Companions saw the period in which the Prophet lived, they were more knowledgeable than the jurists who came later on the reason for the revelation of the verses. He also made a prediction and stated that there would be disagreements among the scholars who came later, since they were not as well-versed as the Companions about the reason for the revelation of the verses.

It is accepted that the most important basis of the basic rules that form the common point of many shar'î evidences and judgments is maslahat. As a matter of fact, how the issues that are not directly mentioned in the texts can be resolved in accordance with the spirit and thought that dominates the provisions in the main sources is one of the important issues in fiqh. One of the prominent features of Ibn Abbas is that he used qiyas in his ijtiyhads, gave importance to ijtiyhads and considered maslahat. If we look at the fatwas of Ibn Abbas, we can say that he made ijtiyhads based on interests. In this respect, we can easily say that Ibn Abbas contributed to the schools and fiqh schools that emerged later, both in terms of method and furu'. On the other hand, we can state that the understanding and principles to be taken as a basis in realizing the purpose of law in the face of events in Islamic law are also observed in Ibn Abbas' ijtiyhads.

In this study, the method followed by Ibn Abbas in his ijtiyhads has been tried to be determined through the authentic narrations that have reached us. However, since there are many narrations on this subject, only the narrations that we think reflect Ibn Abbas' method better are included in the study. It has been tried to reveal the method of ijtiyhads by compiling the narrations transmitted from Ibn Abbas in the field of method.

TÂHİR B. ÂŞÛR'UN ET-TAHRÎR VE'T-TENVÎR İSİMLİ TEFSİRİNDE KİTÂB-I MUKADDES NAKİLLERİNİN REFERANS DEĞERİ, TAHLİL VE TENKİDİ

Mustafa YILDIZ

Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Tefsir Ana Bilim Dalı,
mustafayildiz@sirnak.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-3900-8064>

Article Types / Makale Türü:

Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 01/01/2022

Accepted / Kabul Tarihi: 06/04/2022

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1052020>

Bu makale 01.10.2021 tarihinde savunulan Tâhir b. Âşûr'un et-Tahrîr ve't-Tenvîr isimli Tefsirinde İsrâiliyata Yaklaşımlar ve Kitab-ı Mukaddes Nakilleri başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

This article is extracted from my doctorate dissertation entitled Approachs to İsrâ'iliyyat in Tâhir İbn 'Âshûr's Tafsîr Named al-Tahrîr wa'l-Tanwîr and Biblical Transmissions.

TÂHİR B. ÂŞÛR'UN ET-TAHRİR VE'T-TENVİR İSİMLİ TEFSİRİNDE KİTÂB-I MUKADDES NAKİLLERİNİN REFERANS DEĞERİ, TAHLİL VE TENKİDİ

ÖZ

Çağdaş dönem tefsirlerinde hem gelenekten alınan referanslar hem de birtakım dönemsel düşüncelerin etkisiyle isrâîlî rivayetlere karşı ciddi bir mesafe konulmuş; bir alternatif olarak Kitâb-ı Mukaddes bilgilerine müracaat modern bir olgu halini almıştır. Ne var ki bu durum, tefsirde Kitâb-ı Mukaddes bilgilerini kullanmanın cevazı, bu yöntemde göz önünde tutulması gereken ilkelerin neler olduğu, Kur'an'ın bildirdiği tahrifin mahiyeti, lafzî mütevâtir olan Kur'an metninin tahrif edilmiş metinle tefsir edilmesinin çelişki olup olmadığı gibi birtakım soru ve problemi beraberinde getirmiştir. Bu çalışmada Kitâb-ı Mukaddes bilgilerinin tefsirde kullanılmasının imkân ve problemleri çağdaş müfessir Tâhir b. Âşûr'un (1879-1973) *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* isimli tefsiri merkezinde irdelemeye çalışılmıştır. Araştırmanın söz konusu tefsir merkezinde ele alınmasının nedeni, müellifinin Kitâb-ı Mukaddes'i geniş bir konu yelpazesinde asli bir kaynak olarak kullanmış olmasıdır. İbn Âşûr, Kitâb-ı Mukaddes bilgilerini kısmen eleştiriye açık yönlerine rağmen ağırlıklı olarak tefsir; kısmen de tenkit amaçlı kullanmış, bu yönüyle genel manada Kitâb-ı Mukaddes'e karşı olumlu bir tutum sergilemiştir. Müellif, Kitâb-ı Mukaddes bilgilerinin tefsirde kullanılmasının cevazına dair tartışmalara katılmamış olsa da uygulamalarıyla bu işin cevazını savunanların safında yer aldığını göstermiştir. O, Kitâb-ı Mukaddes naklinde gözetilmesi gereken ilkeleri pratik uygulamalarıyla ortaya koymuş, tahrifin ağırlıklı olarak manevî olduğu yönündeki kanaatiyle iç tutarlılığını korumuştur.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Kitâb-ı Mukaddes, İsrâîliyat, Kur'an Kıssaları.

THE REFERENCE VALUE, CRITICISM, AND ANALYZING OF THE BIBLICAL CONVEYANCES IN TÂHİR İBN 'ĀSHŪR'S TAFSİR NAMED AL-TAHRİR WA'T-TANWİR

ABSTRACT

With the influence of both the references taken from the tradition and some periodical thoughts in the contemporary period commentaries, a serious distance has been put against the Israeli narrations generally, and it has become a modern phenomenon to refer to the knowledge of the Bible (Kitâb al-muqaddas) as an alternative way. However, this situation includes the permissibility of using the knowledge of the Kitâb al-Muqaddas in tafsir, what the principles to be considered as a method are, the nature of the distortion (tahrif) reported by the Quran, and it has brought with it some questions and problems about whether exegeses of the Kitâb al-Muqaddas is a contradiction to interpret the literal Quran text held by way of mutawatir. In this study, it is tried to scrutinize the possibility and problems of usage of Kitâb al-Muqaddas information in tafsir with the approaching of modern mu-fassir Tâhir Ibn 'Āshūr's (1879-1973) tafsir named *al-Tahrîr wa't-Tanwîr* being on the center. The reason is this research held on in this center is the Ibn 'Āshūr having used the data of Kitâb al-Muqaddas as the main source for a wide range of topics. Despite their aspects open to criticism, Ibn 'Āshūr used biblical information mostly for tafsir and partially for criticism and this way behaved mostly in favor of the Kitâb al-Muqaddas. Even though the Ibn 'Āshūr has not attend to the discussions about permission of biblical information being used for tafsir, with his behavior he indicate that he is with the ones that defended the permission. He put forward the principles that should be observed in the interpretations of the Kitâb al-Muqaddas with his practical applications and maintained his internal consistency with his opinion that distortion (tahrif) is predominantly about meaning.

Keywords: Tafsir, Tâhir Ibn 'Āshūr, *al-Tahrîr wa't-Tanwîr*, Biblical, İsrâ'iliyyat, Quranic stories.

GİRİŞ

Çağdaş dönem tefsirlerinin büyük bir kısmı dönemselsel bazı şartlar nedeniyle isrâîlî rivayetlere karşı mesafeli durmuş ama Kitâb-ı Mukaddes bilgilerine sıkça yer vermişlerdir. Çağdaş dönemde bir olgu haline gelen bu durum, tefsire bir genişlik kattığı gibi bazı tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Söz gelimi Kur'an'ın haber verdiği Tevrat ve İncil'in tahrifi¹ lafzî mi yoksa manevî midir? Kur'an'ın tefsirinde yine Kur'an tarafından tahrif edildiği bildirilen metinlerin kullanılması bir çelişki değil midir? Tefsirde Kitâb-ı Mukaddes bilgilerinden istifade edilirken göz önünde bulundurulması gereken ilkeler nelerdir? Tefsirde Kitâb-ı Mukaddes bilgilerinden yeterli ve sağlıklı bir şekilde istifade etmenin imkân ve sınırları nelerdir? Gibi sorular bunlardan sadece bazılarıdır. Nitekim bunların her biri tefsir disiplini çerçevesinde erken dönemlerden beri tartışılmış ve konuyla ilgili farklı görüşler dile getirilmiştir. Çalışmamızda sözü edilen soru ve sorunlar üzerinde durularak bunlara cevap ve çözümler sunulmaya çalışılacaktır. Bu hususların bir müfessirin yöntemi üzerinden ele alınıp somutlaştırılmasının konuyu daha rahat ortaya koyacağı kanaatine varılmıştır. Bu nedenle çalışmanın çağdaş müfessir Tunuslu Muhammed Tâhir b. Âşûr'un (1879-1973) tefsiri üzerinden incelenmesinin uygun olacağı düşünülmüştür.

Araştırmada İbn Âşûr'un tercih edilmesinin nedenlerinden bahsetmek yerinde olacaktır. İbn Âşûr, İslamî ilimlerin birçoğunda eserler vermiş, döneminin en üretken âlimlerinden biridir. Müellifin kırk yıla yakın bir sürede, otuz cüz olarak kaleme aldığı *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* isimli eseri çağdaş tefsirler arasında büyük ilgi odağı olmuştur. Kitâb-ı Mukaddes'in asli bir kaynak olarak kullanılmış olması bu tefsirin dikkat çeken özelliklerinden biridir. Çağdaş tefsirlerin çoğunda olduğu gibi İbn Âşûr da isrâîlî rivayetlerle Kitâb-ı Mukaddes bilgilerini eşit görmemiştir. O, isrâîlî rivayetlere yer vermekten ziyade doğrudan Kitâb-ı Mukaddes bilgilerine müracaat etmeyi tercih etmiş, bu bilgileri gerek tefsir gerekse de tenkit amacıyla sıklıkla kullanmıştır. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, bu yönüyle isrâîlî rivayetlerden Kitâb-ı Mukaddes nakillerine geçişin belirgin bir şekilde gözlemlenebildiği bir tefsirdir. Kitâb-ı Mukaddes bilgilerinin asli bir tefsir kaynağı olarak kullanılmasının tefsire sağlayacağı katkılar veya doğurabileceği sakıncalar üzerinde isrâîlî rivayetlere oranla yeterince durulmamış ve bu araştırmalar belli bir olgunluğa ulaşmamıştır.

Çalışmada, İbn Âşûr'un *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* isimli tefsiri merkeze alınarak tefsirde Kitâb-ı Mukaddes bilgilerinin kullanım yöntemi, sınırları ve eksiklikleri irdelenerek alana katkı sağlanması amaçlanmıştır. Bu amaçla İbn Âşûr'un Kitâb-ı Mukaddes algısı, tahrife ve Kitâb-ı Mukaddes naklinin cevazı tartışmalarına yaklaşımı üzerinde durulmuştur. Müfessirin Kitâb-ı Mukaddes nakilleri genel anlamda tefsir ve tenkit amaçlı nakiller şeklinde iki kategoriye ayrılarak irdelenmiş, böylece müfessirin Kitâb-ı Mukaddes naklinde gözettiği ilkeler tespit edilmeye çalışılmıştır. Bununla birlikte Kitâb-ı Mukaddes'e müracaatın klasik konuları olması hasebiyle müellifin tahrif ve beşâirü'n-nübüvve konularına dair nakilleri müstakil olarak ele alınmıştır. Çalışmanın sınırları göz önünde bulundurularak her konuya sadece bir örnek vermekle yetinilmiştir. Ayrıca belli bir yoğunlukta örneği bulunan konular üzerinde durulmuş olursa da *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'deki Kitâb-ı Mukaddes nakillerinin bu konularla sınırlı olmadığı belirtilmelidir.

1. TEFSİRDE MODERN BİR OLGU: İSRÂİLÎ RİVAYETLERE ALTERNATİF OLARAK KİTÂB-I MUKADDES NAKİLLERİ VE TÂHİR B. ÂŞÛR

Erken dönem tefsirlerinde bazı bilgilerin menşesine işaret etmek için isrâîliyat ifadesi kullanılırken çağdaş dönemde bu ifadeyle genellikle İslam kültürüne yerleştirilmeye çalışılan saçma, uydurma, akıldışı vb. rivayetler kastedilmiştir. Çağdaş dönemde isrâîliyat kavramının klasik dönemde olduğundan farklı anlaşılmasının aslında bu çağın modernlik öncesinden tevarüs edilen inanç, kültür, gelenek, kurum ve davranış tarzlarını modern dünyanın zihniyetine göre güncelleme eğilimiyle ilişkili olduğu söylenebilir.² Modern dönemde yabancı olarak telakki edilen isrâîliyat, hayalî (fantastik), gayr-i aklî (irrasyonel) ve bazen de yıkıcı

1 Bk. el-Bakara 2/75, en-Nisâ 4/46, el-Mâide 5/13, 41.

2 Muhammed Coşkun, *Modern Dünyada Kur'an Yorumu Tefsir Disiplininde Çağdaş Tartışmalar* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2018), 147.

malzemeler olarak görülmüştür.³ Çağdaş dönemde isrâiliyat algısının baskın olarak bu noktaya gelmesi bu dönemde kaleme alınan tefsirlerin ya isrâilî rivayetlere yer vermemesi veyahut da bu malzemeyi eleştirmesi gibi bir yöneme kapı aralamıştır. Bununla birlikte modern dünya algısında pek de bir anlam ifade etmeyen isrâilî rivayetlere bir alternatif bulunmalıydı. Kur'an kıssalarının çoğunun kısa parçalar halinde anlatılmasına karşın aynı temaların Kitâb-ı Mukaddes'te detaylarıyla nakledilmesi isrâiliyata bir alternatif arayışı içinde olan âlimleri Kitâb-ı Mukaddes'e yöneltmiştir.

Son iki yüz yılda kaleme alınan çoğu tefsirde⁴ Kitâb-ı Mukaddes nakillerinin herhangi bir meşruiyet tartışmasına girmeksizin bir tefsir kaynağı gibi kullanıldığı ve bunun bir olgu halini aldığı görülmektedir. Aynı durum çağdaş dönemde kaleme alınan meâl-tefsir ve Kur'an ansiklopedileri türündeki eserlerde de söz konusudur. Söz konusu eserlerde Kitâb-ı Mukaddes'ten doğrudan alıntılar yapılarak Kur'an'la karşılaştırılmış, polemiklerde muhaliflere kendi delilleri üzerinden cevaplar verilmiş, bu durum çağdaş tefsirin yöntem ve muhtevasına bir genişlik katmıştır.⁵ Burada mukadder bir istifhamın önüne geçmek için belirtmek gerekir ki tefsirde Kitâb-ı Mukaddes bilgilerinin kullanımı çok eskilere dayansa da klasik tefsir geleneğindeki kullanımlar hem tahrif, beşâirü'n-nübüvve ve kısmen de tarih konularıyla sınırlı kalmış hem de bu nakiller doğrudan Kitâb-ı Mukaddes yerine delâil ve reddiye türü eserlerden yapılmıştır.⁶ Dolayısıyla bu durum klasik tefsir geleneğinde bir yöntem halini alamamıştır.⁷ Kitâb-ı Mukaddes nakilleri çağdaş tefsirlerde lügatten tarihe, dinler tarihi tartışmalarından ontolojik problemlere kadar çok farklı yelpazede kullanılarak bir olgu haline gelmiştir.

Kitâb-ı Mukaddes nakillerinin bir yöntem olarak tefsirde çok aktif kullanıldığı çağdaş tefsirlerin en güzel örneklerinden birini kuşkusuz *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* oluşturmaktadır. Müellif hem yaptığı yorumları desteklemek hem de müntesiplerini eleştirmek amacıyla yani olumlu veya olumsuz manada Kitâb-ı Mukaddes nakillerine sıklıkla müracaat etmektedir.⁸ Bununla birlikte o, uyguladığı bu yöntem konusunda tefsirin mukaddimesinde de diğer kısımlarında da herhangi bir bilgi vermemektedir ki bunun bir eksiklik olduğu ifade edilmelidir.

Bu noktada bir karışıklığa meydan vermemek için belirtmek gerekir ki son dönem müfessirlerinin geneli isrâilî rivayetlerle Kitâb-ı Mukaddes bilgilerini farklı kategorilerde değerlendirmektedir.⁹ Bu müfessirler, Kitâb-ı Mukaddes bilgilerini kullanmakla eserlerinde isrâiliyat'a yer verdiklerini kabul etmezler.¹⁰ Bazı oryantalistler de isrâilî rivayetlerle Kitâb-ı Mukaddes bilgilerini farklı değerlendirmiştir.¹¹ Konuya dair çok sayıda araştırması bulunan Kaya da aralarında yapısal farklar olduğunu belirterek bu iki bilgi kay-

3 Ronald L. Nettler, "İlk Dönem İslam'ı, Çağdaş İslam ve Yahudilik: Çağdaş İslam Düşüncesinde İsrailiyat", çev. Mesut Kaya, *Marife* 3 (Kış 2011), 191. Şii ekolde isrâilî rivayetlere Ehli-i sünettekine benzer bir algının bulunması yanında konuya siyasi ve ideolojik olarak da yaklaştıkları görülmektedir. bk. Hüseyin Zamur, "Şii Çalışmalarda İsrâiliyat", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 12/3 (28) (2020), 774-775.

4 Söz gelimi Elmalılı Hamdi Yazır'ın (öl. 1942) *Hak Dini Kur'an Dili* ve Seyyid Kutub'un (öl. 1966) *fî Zılâli'l-Kur'an* adlı tefsirinin Kitâb-ı Mukaddes nakillerine müracaat etme konusunda bir istisna teşkil ettiği söylenmelidir.

5 Mesut Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi* (Ankara: İsam Yayınları, 2018), 625.

6 Buna istisna olarak Muhammed b. Abdulmelik ed-Deylemî'nin (öl. 593/1197) *Tasdîku'l-Maârif*, Ebû'l-Berakât es-Safedî'nin (öl. 696/1296) *Keşfu'l-Esrâr ve Hetkü'l-Estâr* ve Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer Bikâî'nin (öl. 885/1480) *Nazmü'd-Dürer fî Tenâsübi'l-Âyât ve's-Süver* isimli tefsirler zikredilebilir. Krş. Abdurrahim Kaplan, *Bikâî'nin Nazmü'd-Dürer'inde İsrâiliyyât*, Hüseyin Kahraman (ed.) (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018).

7 Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, 449-496.

8 et-Tarhûnî, İbn Âşûr'un isrâiliyat konusunda yeni bir yöntem geliştirerek Kitâb-ı Mukaddes'ten doğrudan nakillerde bulunduğunu belirtmektedir. Muhammed b. Rızk Tarhûnî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn fî ğarbi Afrikyâ* (Beyrut: Dârü İbnu'l-Cevzî, 2005), 2/750. Tarhûnî'nin bu iddiaları müfessirin bu konudaki tutumunu mübalağalı bir şekilde ifade etme şeklinde anlaşılmalıdır. Zira isrâilî rivayetlere mesafe koyup Kitâb-ı Mukaddes'ten doğrudan nakilde bulunmak çağdaş dönem tefsirlerinin genel bir karakteristiğidir.

9 Seyyid Ahmed Han (öl. 1898) ve sonrası Hint Altkıtası müfessirlerinin genelinde, Muhammed Abduh (öl. 1905) ve Reşid Rızâ (öl. 1935) gibi müfessirlerde bu açıkça görülmektedir.

10 Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, 6. Esasında bu yaklaşım tarzı isrâiliyatı sert bir dille eleştirip ona alternatif olarak Kitâb-ı Mukaddes'i öne çıkılmalarından dolayı gayet doğal hatta iç tutarlılık adına zorunlu bir sonuçtur.

11 Örneğin Goldziher ve Watt'ın bu düşünde oldukları anlaşılmaktadır. bk. Ignaz Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, çev. Cihad Tunç (Ankara: OTTO Yayınları, 2019), 2/230; William Montgomery Watt, *Geçmişten Günümüze Müslüman-Hıristiyan Diyaloğu*, çev. Fuat Aydın (İstanbul: Birey Yayıncılık, ts.), 54-55.

nağını eşit görmemektedir.¹² *İbn Âşûr da son dönemdeki bu yaklaşımı benimseyerek* isrâilî rivayetlerle Kitâb-ı Mukaddes nakillerine farklı yaklaşmıştır. O, bu farkı teorik olarak doğrudan konu edinmemiş olsa da onun tefsirindeki pratik uygulamaları bu iki bilgiyi eşit görmediğini göstermektedir. Örneğin müellif, Kitâb-ı Mukaddes'te geçtikleri için isrâilî rivayetlerden bazılarını kabul etmekte veya onda yer almadıkları için tenkit etmektedir.¹³ Bu ve benzeri tutumlar müfessirin bu iki bilgi kaynağını farklı değerlendirdiğini göstermesi açısından yeterlidir. Esasında böyle bir tutumun isabetli olduğu belirtilmelidir. Zira tefsirin bu iki kaynağı, her ne kadar iç içe girmiş girift bir yapı hüviyetinde gözükse de detaylı bir irdeleme onların tabiatları, yapısal yönleri, müfessirlerce kullanılış yöntemleri ve kısmen kaynakları yönüyle farklılıklarını ortaya koyacaktır.¹⁴ İfade etmek gerekir ki isrâilî rivayetlerle Kitâb-ı Mukaddes bilgilerini birbirinden net çizgilerle ayırmak oldukça zordur. Zira benzer konular ikisinde de geçmekte ve biri diğerinden beslenmektedir. Bu nedenle bu iki kaynağın aynı mı yoksa farklı mı olduğu tartışılmıştır. Yukarıda işaret edildiği üzere son dönem müfessir ve araştırmacının çoğu bunları farklı kaynaklar olarak değerlendirmiştir. Onlar bunları farklı kaynaklar olarak değerlendirirken isrâilî rivayetlerin daha ziyade sözlü kültüre, Kitâb-ı Mukaddes'in ise yazılı metinlere dayandığına dikkat çekmişlerdir. Klasik dönemin aksine modern dönemde bilgi paradigmasındaki değişimle yazılı kaynaktan gelen veriler sözel kaynaklardan gelenlere kıyasla daha güvenilir kabul edilmiştir. Bu da isrâiliyat ile Kitâb-ı Mukaddes'in kaynak değeri açısından farklı görülmesiyle neticelenmiştir. Benzer şekilde daha ziyade sözlü kaynaklardan beslendiği düşünülen isrâiliyat, farklı toplumlara ait folklorik bilgileri, hurafe ve mitleri barındıran veriler olarak kabul edilmiş, Kitâb-ı Mukaddes ise tahrife uğramış olsa bile daha çok vahiy kaynaklı olduğu düşünülmüştür. Dolayısıyla bu iki kaynağın içerik yönüyle de birbirinden yarı oldukları var sayılmıştır. Araştırmamızın sınırları ve amacını göz önünde bulundurarak çağdaş dönemde isrâiliyat ile Kitâb-ı Mukaddes'in farklı kaynaklar olarak algılanmasının gerekçelerine dair verilen bu kısa bilgilerle yetiniyor, konunun detaylarını ilgili çalışmalara havale ediyoruz.¹⁵

Çağdaş dönem tefsir çalışmalarında Kitâb-ı Mukaddes nakillerinin bir olgu haline gelmesinde etkili olan birçok faktörden bahsetmek mümkündür. İbn Âşûr özelinde bahsedilecek olursa onun tefsirinde bu olgunun gelişmesinde birtakım muhtemel etkenlerden bahsedilebilir. Tunus'un Fransız sömürsü altında olması hasebiyle ülkenin içinde bulunduğu siyasi konjonktürün, başka bir ifadeyle Ehl-i kitap'la yakın temas ve çekişmenin bu olgunun gelişiminde öncelikli bir etkiye sahip olduğu belirtilmelidir. Benzer şekilde Batı'yla olan etkileşimleri Batılıların din ve kültürleri hakkında daha fazla bilgi edinerek onların olumsuz etkilerinden korunma refleksinin bu olguyu etkilediği söylenmelidir. Batıyla yoğun ilişkilerin de tesiriyle çağdaş dönemin en belirgin özelliklerinden biri Müslümanların yabancı kaynaklara kolaylıkla ulaşılabilmesidir. İbn Âşûr'un Batı dillerinden Fransızca'yı bilmesi, İslam aleyhtarı iddiaları ilk elden okuyarak cevap vermesine olanak sağlamıştır.¹⁶ Dolayısıyla İbn Âşûr'da Kitâb-ı Mukaddes'ten doğrudan nakletme olgusunun gelişmesinde bu kaynaklara ulaşılabilirlik ve dil bilme faktörlerinden bahsedilebilir. isrâiliyatın İslam'ın yumuşak karnı olarak görülmesinde oryantalistik söylemlerin önemli etkisi de bulunmaktadır. İbn Âşûr'un da isrâilî rivayetlere mesafe koyup bir alternatif olarak Kitâb-ı Mukaddes'e müracaat etmesinde oryantalistik iddiaların etkisi göz önünde bulundurulmalıdır. Klasik tefsirden farklı olarak çağdaş dönem tefsirlerinin hedef kitlesi değişmiş ve genişlemiştir. *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr* de daha telif aşamasındayken halk kitlelerinden oluşan okuyucuya arz edilmiştir. Dolayısıyla İbn Âşûr'un Kitâb-ı Mukaddes'e müracaat etme olgusunun gelişmesinde tefsirde hedef kitlenin değişmesi gibi bir faktörden de bahsetmek mümkün olacaktır.

12 Kaya, Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi, 199-200, 361, 437-438.

13 Bk. Muhammed Tâhir b. Âşûr, *Tefsîru 't-tahrîr ve 't-tenvîr* (Tunus: ed-Dârü't-Tunusiyye, 1984), 1/430, 23/260-261. Sakar da müellifin bu yaklaşımına vurgu yaparak onun isrâiliyata mesafeli durmasına karşın bir alternatif olarak Tevrat ve İncil nakillerinde bulunduğu dikkat çekmiştir. Nebil Ahmed Sakar, *Menhec el-imâm Tâhir b. Âşûr fi 't-tefsîr* (Kahire: Dârü'l-Mısriyye, 1422/2001), 131, 137.

14 Kaya, Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi, 6, 437. İfade etmek gerekir ki isrâilî rivayetlerle Kitâb-ı Mukaddes bilgilerini birbirinden net çizgilerle ayırmak oldukça zordur. Zira benzer konular ikisinde de geçmekte ve biri diğerinden beslenmektedir. Bu nedenle bu iki kaynağın aynı mı yoksa farklı mı olduğu tartışılmıştır. Yukarıda işaret edildiği üzere son dönem müfessir ve araştırmacının çoğu bunları farklı kaynaklar olarak değerlendirmiştir.

15 Bk. Kaya, Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi, 199-200, 361, 437-438.

16 Bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-tenvîr*, 1/533, 21/74-75.

2. TÂHİR B. ÂŞÛR'UN KİTÂB-I MUKADDES ALGISI

Kitâb-ı Mukaddes, Yahudi kutsal kitaplar koleksiyonu olan Ahd-i Atîk/Kadîm¹⁷ (Eski Ahid/Old Testament) Hıristiyan kutsal kitaplar koleksiyonu olan Ahd-i Cedîd'i (Yeni Ahid/New Testament) kapsayan iki bölümlü kitaba verilen isimdir. İbn Âşûr, tefsirde üç defa kullandığı “Kitâb-ı Mukaddes” ifadesiyle hem Yahudilere ait Ahd-i Kadîm külliyyatını hem de Hıristiyanlara ait Ahd-i Cedîd külliyyatını kastetmiştir.¹⁸

2.1. AHD-İ KADÎM

Ahd-i Kadîm Tevrat, Neviîm ve Ketuvîm şeklinde üç kısma ayrılmaktadır.¹⁹ İbn Âşûr da Ahd-i Kadîm ifadesini bu üç bölümü kapsayacak şekilde kullanmaktadır. Ahd-i Kadîm'in ilk ve en önemli bölümünü *Tevrat* oluşturmaktadır. İbn Âşûr, Tevrat/Torah'a genel atıflar yapacağı zaman “*el-Esfârü'l-hamse*” ifadesini kullanmakta, en fazla nakli bu bölümden yapmaktadır. Müellif, *el-Esfârü'l-hamse* den sonra en fazla Neviîm bölümüne müracaat etmektedir. O, Ketuvîm kısmında yer alan kitapları özellikle tarihî veriler elde etmek amacıyla sıkça kullanmaktadır.

Üç kısımdan oluşan Ahd-i Kadîm'in ilk ve en önemli bölümü Arapçada *Tevrat*, İbrânîcede *Tora* şeklinde isimlendirilir. Bu bölümdeki Yaratılış, Çıkış, Levililer, Sayılar ve Tesniye isimindeki beş kitaba Arapça'da “*el-Esfârü'l-hamse*” edilmektedir.²⁰ İbn Âşûr'a göre Kur'an'da Tevrat'la Hz. Musa'ya indirilen kitaplar kastedilmektedir. O, Tevrat ifadesinin dar anlamıyla *el-Esfârü'l-hamse*'yi karşıladığını; geniş anlamıyla da Ahd-i Kadîm'in geri kalan kitaplarına da tağlib tarikiyle Tevrat denilebileceğini belirtmektedir.²¹ İbn Âşûr, Ahd-i Kadîm içinde en fazla ilk beş kitaba atıf yapmakta, onlar arasında da çoktan aza göre Tekvin, Çıkış, Tesniye, Sayılar ve Levililer Kitabı'na müracaat etmektedir. Ona göre Kur'an dışındaki semavî kitapların bölümlerine “*sûre*”, pasajlarına da “*ayet*” denilemez.²² Onun bu ifadeleri beşer sözü barındırdığı gerekçesiyle Tevrat ve İncil metnine karşı dikkatli olunması gerektiği kaygısını barındırmaktadır. O, Tevrat'ın tamamının Allah sözü olmadığını dile getirmekte, Hz. Musa'ya ait dua ifadelerine dikkat çekmekte, Kur'an'ın Tevrat'ın Allah katından gönderilmiş bir kitap olduğunu ifade ederken ondaki beşeri eklentileri hariç tuttuğunun altını çizmektedir.²³ Dolayısıyla müracaat ettiği kaynağın beşeri müdahalelere maruz kaldığının bilincindedir.

İbn Âşûr, Zebûr'un “*yazı*” anlamına geldiğini, bu ifadenin Arapça'da daha çok Hz. Dâvûd'a indirilen kitabın özel ismi olarak kullanıldığını, Yahudilerin kutsal kitaplar koleksiyonu olan Ahd-i Kadîm'in bir bölümü olduğunu belirtmektedir. O, birçok müfessir gibi Zebûr'un Ahd-i Kadîm'de yer alan Mezmûrlar Kitabı olduğu kanaatindedir.²⁴ Müellif, Mezmûrlar Kitabı'nın Kur'an'da Hz. Dâvûd'a verildiği ifade edilen Zebûr'un birebir aynısı olmadığını Zebûr'un onun içine serpiştirilmiş olduğunu düşünmektedir.²⁵ Gerek içeriğinin ağırlıklı olarak hikmet ve öğütten oluşması, gerekse kısa olması hasebiyle İbn Âşûr, Kitâb-ı Mukaddes içinde en az Zebûr'a atıf yapmıştır.

17 Tâhir b. Âşûr tefsirinde çağdaş tefsirlerin genelinde olduğu gibi Ahd-i Kadîm ifadesini kullanmayı tercih etmiş, Ahd-i Atîk ifadesine yer vermemiştir. bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/246, 15/138, 364, 25/51. Bu nedenle çalışmamızda İbn Âşûr'un bu tercihi uygun olarak Ahd-i Kadîm ifadesi kullanılacaktır.

18 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 6/34-35, 17/129-130, 28/186.

19 Hikmet Tanyu, “Yahudiliğin Kutsal Kitapları ve Esasları, İlmî İnceleme ve Tenkidi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1966), 100-102.

20 Tanyu, “Yahudiliğin Kutsal Kitapları”, 98.

21 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/148, 20/139, 27/37.

22 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/74, 84-85, 445.

23 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 6/34, 20/139, 22/298-299.

24 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 6/34.

25 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 17/162, 23/228, 229.

2.2. AHD-İ CEDÎD

Kitâb-ı Mukaddes'in ikinci bölümü Ahd-i Cedîd diye isimlendirilmektedir. Hıristiyanların kutsal kitaplar koleksiyonundan oluştuğu için sadece onlar tarafından kutsal kabul edilmektedir. Yirmi yedi kitaptan müteşekkil külliyat dört İncil, Resullerin İşleri, on dört Pavlus'un Mektupları, yedi genel mektuplar ve Yuhanna'nın Vahyi'nden oluşmaktadır. İbn Âşûr, Hıristiyanların kutsal kitap koleksiyonuna işaretle Ahd-i Cedîd ifadesini kullanmaktadır. O, dört İncil'e sıklıkla, Resullerin İşleri Kitabı'na ise kısmen atıf yapmaktadır. Ahd-i Cedîd'in geri kalan kısımlarına Hıristiyan Kitapları (Kutubu'n-Nasârâ) ifadesini kullanarak işaretlemektedir.²⁶

İbn Âşûr, Kur'an'da geçen İncil kelimesinin Hz. İsa'ya indirilen vahyin ismi olduğunu ve bunun havâiriler tarafından bir araya getirilerek yazıldığını aktarmakta, İncil'in Hz. İsa'ya indirilen salt vahiyler olmadığını, içerisinde Hz. İsa'nın sözlerinin de yer aldığını düşünmektedir.²⁷ Müellif, İncil'in aynı zamanda havâirilerin talebeleri ve kendilerine İncil isnat edilen başka şahıslar tarafından da yazıldığına da işaret etmektedir.²⁸ O, İncil'in çoğunun uyarılardan oluştuğunu, onda az sayıda ahkâm konusu bulunduğunu belirtmektedir.²⁹ Dört İncil'e yaptığı atıfları çoktan aza doğru Matta, Luka, Yuhanna ve Markos şeklinde sıralamak mümkündür.

3. İBN ÂŞÛR'UN TAHRİFE VE KİTÂB-I MUKADDES NAKLİNİN CEVAZI TARTIŞMALARINA YAKLAŞIMI

Kitâb-ı Mukaddes'in etkin bir tefsir malzemesi olarak kullanılıp kullanılmayacağını kilit noktasını eldeki metnin lafzî tahrife uğramış olma ihtimali oluşturmaktadır. Zira tefsirde bu yöneme karşı çıkanların en büyük argümanları bu malzemenin özünü korumadığı iddiasıdır. Bu noktada tahrifin mahiyeti, nedenleri, zamanı, oranı ve tüm bunlara rağmen belli kriterler çerçevesinde tefsir ilminde ondan istifade edilmeyi hak edip etmediği hararetli tartışmalara neden olmuştur.³⁰ Bu nedenle Kitâb-ı Mukaddes bilgilerini sıklıkla kullanan İbn Âşûr'un tahrif konusuna yaklaşımı önemlidir. Zira onun kendi içindeki tutarlılığına dair sarf edilecek her cümle müellifin tahrif paradigmasıyla doğrudan ilişkili olacaktır.

İbn Âşûr, tahrif kelimesinin anlam sahasında, geniş ve doğru yoldan sapma, ana çizgiden kopma anlamlarının mündemiç olduğunu ifade ederken, terim anlamını: “vahyi uyarlamak ve uydurmak suretiyle onu doğru ve açık manadan uzaklaştırarak Allah'ın muradının aksine gelecek bir noktaya çekmek” şeklinde tanımlamaktadır.³¹ İbn Âşûr, tahrifin nedenleri üzerinde de durarak bunların kasıtlı veya kasıtsız olanlarına dikkat çekmektedir.³² Bu noktada müellifin tahrifin nedenleri ve bu nedenlerin kasıtlı olup olmamasına dair görüşleri önem arz etmektedir.

Kitâb-ı Mukaddes'in tarihî serüveni tahrif konusunda kilit bir role sahiptir. İbn Âşûr, birçok araştırmacı gibi Yahudilerin karşılaştığı birçok baskın ve sürgünden bahsederek bunlardan sonra sağ kalmayı başaran Yahudilerin farklı coğrafyalara dağıldıklarını daha sonra toparlanırken ellerindeki Tevratı da kalıntılarıyla derlemeye çalıştıklarını; fakat bu süreçte Tevrat'ın birçok bölümünün unutulduğunu ya da tahrip edildiğini vurgulamaktadır.³³ Yine müellif tahrifin bir kısmının da müstensih veya mütercim kaynaklı olduğunu belirtmektedir. Ona göre Tevrat eksik çeviri ve yanlış istinsah nedeniyle aslında olmayan birçok şeyi bünyesine almıştır.³⁴ Her ne kadar lafzî tahrif şeklindeki bu değişikliklerin genelde sehven yapılmış olduğu düşünülse de aralarında bilinçli tahriflerin olduğu da bir vakıdır.³⁵ Benzer şekilde İbn Âşûr, tahrifin bir başka nede-

26 Bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/231, 243, 276, 6/292.

27 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/149, 22/299, 27/421.

28 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/73, 14/162, 26/25, 27/421.

29 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 14/162, 22/332.

30 Detaylı bilgi için bk. Mesut Kaya, ““De ki: Tevrat'ı Getirin de Okuyun” Tefsirde Kitap-ı Mukaddes'ten Nakilde Bulunmanın Meşruiyeti Bağlamında Bikâî-Polemîği”, *Marife* 13/2 (2013).

31 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/568, 5/75, 6/143, 6/200.

32 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/575, 577-578.

33 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/577-578, 23/159-160.

34 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 16/200, 20/30.

35 Mehmet Paçacı, “Kur'an-ı Kerim Işığında Vahiy Geleneğine -Kitap-ı Mukaddes Bağlamında- Bir Bakış”, İslâmî Araş-

ni olarak dildeki hakikat, mecaz ve teşbih gibi inceliklerin anlaşılmasına işaret etmekte buna özellikle Kitâb-ı Mukaddes'te sıklıkla geçen baba-oğul metaforunu örnek vermektedir. O, bu tahrif gerekçesini genel anlamda muhatapların bilgisizliklerine bağlamakta yani kasıtsız bir tahrif olduğunu düşünmektedir.³⁶ İbn Âşûr, Yahudi ve Hıristiyan bilginlerin kitaplarını menfaat amacıyla tahrif ettiklerini bildiren ayetleri³⁷ yorumlarken bunlara dair pek çok örnek vermektedir. Müellif öncekilerin aksine bu tahrif çeşidinin bilinçli yapıldığını belirtmektedir. Bununla birlikte müellifin bu çeşit tahrifin lafzî olmaktan ziyade yorumsal olduğu kanaatinde olduğu anlaşılmalıdır.³⁸ Zikredilen tüm bu tahrif çeşitlerine bakıldığında müfessirin tahrifin daha ziyade kasıtsız yapıldığı düşüncesinde olduğu anlaşılmalıdır ki bu durum onun tahrif konusuna daha yumuşak bir tavır göstermesiyle neticelenmiştir.

Tahrifin kendisi kadar mahiyeti de -lafzî veya yorumsallığı- erken dönemlerden beri tartışılmıştır. İbn Âşûr, Kitâb-ı Mukaddes'in hem lafzî hem de manevî tahrife maruz kaldığını düşünmektedir.³⁹ O Kitâb-ı Mukaddes'in daha ziyade manevî tahrife uğradığını düşünmektedir. Müellifin şu ifadeleri bunu açıkça ortaya koymaktadır:

“Tahriften kasıt, vahyi geldiği anlamdan koparmaktır. Bu da ya lafızları değiştirerek -ki bu durum azdır- ya vahyin bir kısmını gizlemek ve unutmış gibi yapmak veyahut da yanlış tevillerde bulunmak -ki bu tahrifin en yaygınıdır- şeklinde olmaktadır.”⁴⁰

İbn Âşûr bu kanaatiyle Kitâb-ı Mukaddes'teki lafzî tahrifin az, asıl tahrifin yorumda olduğunu savunanların safında yer almıştır.

“Allah tarafından muharref olduğu bildirilen bir kitap nasıl olur da tevâtüren nakledilen ve yazılan Kur'an'ın tefsirinde kaynak olarak kullanılabilir?” şeklinde mukadder bir soru haklı olarak âlimlerin tefsirde Kitâb-ı Mukaddes'e karşı mesafeli olmasına neden olmuştur. Bu, kendi içinde paradoksal bir durum olarak görülmüş ve çağdaş dönem müfessirlerinin muharref olduğunu kabul ettikleri Kitâb-ı Mukaddes'ten nakillerde bulunmaları eleştirilere konu olmuştur.⁴¹

İbn Âşûr'un tahrife rağmen Kitâb-ı Mukaddes'i aktif bir referans olarak kullanmasının paradoksal bir durum olup olmadığı konusu onun tahrife bakışı ve Kitâb-ı Mukaddes nakillerini kullanma metoduyla doğrudan ilgilidir. Kitâb-ı Mukaddes'in delil olabilmesi onun lafzen tahrif edilmemiş olmasını gerektirmektedir. Ayrıca bir kişinin böyle bir tutarsızlığından bahsedilebilmesi için onun Kitâb-ı Mukaddes'in büyük bir kısmının lafzen tahrif edildiği görüşünde olması gerekmektedir. İbn Âşûr, Kitâb-ı Mukaddes'in çok sınırlı miktarda lafzî tahrife maruz kaldığını, buna mukabil asıl tahrifin manada yapıldığı ve nicelik olarak ise bu tahrif çeşidinin çok daha fazla olduğu görüşündedir. Müellifin tahrif hakkındaki düşünceleri, Kitâb-ı Mukaddes nakillerinde belirlediği kriterler, nakilleri büyük oranda tenkit maksatlı kullanması ve bu konuda temkinli bir üslup kullanması,⁴² onu kendi içinde bir çelişkiye düşmekten kurtarmaktadır.

Bu noktada tahrifle doğrudan alakalı kadim bir tartışma konusu olan Kitâb-ı Mukaddes'i nakletme meşruiyeti hususunda İbn Âşûr'un görüşü üzerinde durulmalıdır. Âlimler, Kitâb-ı Mukaddes'le iştigal edilmesinin, özellikle de onun Kur'an tefsirinde kullanılmasının caiz, mekruh hatta haram olduğu şeklinde farklı görüşler ileri sürmüştür.⁴³ İbn Âşûr, Kitâb-ı Mukaddes naklinin meşruiyetini veya aksini savunanların

tırmalar 5/3 (1991), 181-182.

36 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 6/53.

37 *et-Tevbe* 9/31.

38 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/577, 707, 4/192, 6/209, 28/213.

39 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/196, 3/91, 5/75, 228.

40 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/568. ayrıca bk. 1/574-575, 4/192, 6/143, 209.

41 Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn* (Kahire: Mektebetu Vehbe, ts.), 2/432; a.mlf., *el-İsrâîliyyât fi't-tefsîr ve'l-hadîs* (Kahire: Mektebetu Vehbe, ts.); Remzi Na'nâa, *el-İsrâîliyyât ve eseruhâ fi kütübi't-tefsîr* (Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1970), 365-367; Mustafa Öztürk, “İslâm Tefsir Geleneğinde Ehl-i Kitapla İlgili Bazı Telakkilerin Epistemik Değeri”, *Kur'an'ın Farklı İnanç Mensuplarına Yaklaşımı*, (Konya: Konya İlahiyat Derneği Yayınları, 2007), 38. Kaya, Çağdaş Tefsirlerde İsrâîliyyat Eleştirisi, 349-350, 554, 571.

42 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/451, 571, 16/98.

43 Bu konudaki en meşhur tartışma Kitâb-ı Mukaddes naklini savunmak için *el-Akvâlü'l-Kavîme fi'n-Nakl mine'l-Kütübi'l-Kadîme* isimli bir risale kaleme alan Bikâî (öl. 885/1480) ile buna *el-Aslû'l-Asîl fi Tahrîmi'n-Nakl mine't-Tevrat ve'l-İncil ve el-Kavlü'l Me'lûf fi'r-Redd ale'l-Mümkiri'l-Ma'ruf* isimli bir reddiye yazan Şemsüddîn Sehâvî (öl. 902/1479) arasında gerçek-

ileri sürdüğü delillere müracaat etmemiştir. Başka bir ifadeyle o, bu konudaki teorik tartışmalara doğrudan girmemiş, naklin cevazını savunanların safında bulunduğunu pratik uygulamalarıyla göstermiştir. Bazı araştırmacılar, Kur'an'ın önceki kitaplara yaptığı olumlu veya olumsuz referansları sağlıklı bir şekilde tahlil edebilmek, muhaliflerin görüşlerine cevap verebilmek ve İslam mahkemesine müracaat eden zimmiler arasında sağlıklı hükümlere varabilmek gibi nedenlerden dolayı Kitâb-ı Mukaddes'ten nakilde bulunmanın gerekliliğini hatta bunun bir zorunluluk arz ettiğini savunmuştur.⁴⁴ İbn Âşûr'un meşruiyet tartışmalarına girmeye gerek görmemesi, Kitâb-ı Mukaddes naklini meşru gördüğü, hatta daha ötesinde -belli kuralları işletmek kaydıyla- onu tefsirin asli kaynaklarından biri olarak gördüğü şeklinde değerlendirilebilir.

4. ET-TAHRİR VE'T-TENVİR'DE KİTÂB-I MUKADDES'E MÜRACAATIN KLASİK İKİ KONUSU: TAHRİF VE BEŞÂİRÜ'N-NÜBÜVVE

Kitâb-ı Mukaddes'ten nakilde bulunmanın tarihî köklerine bakıldığında bunun ilk dönemlerden beri özellikle tahrif ve beşâirü'n-nübüvve üzerinde yoğunlaştığı başka bir ifadeyle çağdaş dönemde olduğu gibi çok farklı konularda nakillerin olmadığı görülecektir. Kur'an'ın Tevrat ve İncil'in tahrif edildiğini ve bu kitaplarda Hz. Peygamber'in sıfatlarının geçtiğini bildirmesi erken dönemlerden beri âlimleri Kitâb-ı Mukaddes'e yöneltmiştir. Hz. Peygamber'in sıfatlarının Kitâb-ı Mukaddes'te bulunması peygamberliğinin ispatına, bulunmaması Kitâb-ı Mukaddes'in tahrifine delil olarak kullanılmıştır.⁴⁵ Dolayısıyla tahrif ve beşâirü'n-nübüvve bu noktada birbiriyle ilişkili olarak Müslüman-Ehl-i kitap polemiklerinin öncelikli iki konusu haline gelmiştir.⁴⁶ İbn Âşûr da tefsirinde bu iki konuyla ilgili Kitâb-ı Mukaddes'e yoğun bir şekilde müracaat etmiştir. Gerek ilk dönemlerden günümüze kadar Kitâb-ı Mukaddes'e müracaatın klasik konuları olması gerekse de İbn Âşûr'un nakillerindeki yoğunlukları hasebiyle tahrif ve beşâirü'n-nübüvve konularını müstakil bir başlıkta ele almak uygun olacaktır.

4.1. TAHRİFLE İLGİLİ KİTÂB-I MUKADDES NAKİLLERİ

Kur'an'ın Tevrat ve İncil'e atıfları genel olarak *tahrif*, *tasdik* ve *tashih ayetleri* olarak tasnif edilebilir.⁴⁷ Müslümanlar, ilk dönemlerden beri tahrifi Ehl-i kitap metinlerinde görüp müntesipleri aleyhine kullanmak amacıyla doğrudan Kitâb-ı Mukaddes'e başvurmuşlardır. Klasik eserlerde olduğu gibi İbn Âşûr'un Kitâb-ı Mukaddes'i sıklıkla tenkit ettiği konulardan biri tahriftir. İbn Âşûr, Kitâb-ı Mukaddes'in daha çok manevî tahrife uğradığı görüşünde olsa da onda lafzî tahrifin vuku bulunduğunu da belirtmektedir.⁴⁸ Onun bu konudaki nakillerini lafzî ve manevî tahrif şeklinde iki kısımda tasnif etmek mümkündür.

4.1.1. LAFZÎ TAHRİF

Lafzî tahrif, doğrudan metnin dilsel bütünlüğü üzerinde tasarrufta bulunarak kutsal kitabın özgünlüğünün bozulması şeklinde yapılan tahrif şeklidir. O, lafzî tahrifin metni eksilterek, ona eklemeye bulunarak veya lafızlarını değiştirerek gerçekleştirildiğine dair örneklerle değerlendirilmektedir.

leşmiştir. bk. Kaya, "Bikâî-Sehâvî Polemiği".

44 Bk. Muhammed Hamidullah, "İslâmî İlimlerde İsrâiliyyât Yâhut Gayri İslâmî Menşeli Rivayetler", çev. İbrahim Canan, *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 2 (1977); Mehmet Paçacı, "De ki: Allah Bir'dir" -İhlas Sûresi'nin Sami Geleneği Perspektifinden Bir Tefsiri-", *İslâmiyyât* 3 (1998), 50, 71; Baki Adam, "Kur'an'ın Anlaşılmasında Tevrat'ın Rolü", *İslâmî Araştırmalar* 9/3 (1996). Bu noktada Özcan Hıdır'ın meşruiyet tartışmalarıyla ilgili şu ifadelerinin kayda değer olduğunu düşünüyoruz: "...kanaatimizce bu konudaki en doğru tavır, nakilde bulunulan hususta tereddüt ve şüphesi bulunmayan kimsenin geçmiş kutsal kitaplardan nakilde bulunmasının caiz hatta gerekli, şüpheye düşen kimseye ise haram olduğudur." Özcan Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler (İsrâiliyyât-Hadis İlişkisi)* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018), 416.

45 Muhammed Cemâleddin Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, thk. Muhammed Bâsil (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İmiyye, 1418), 1/33.

46 Mehmet Aydın, *Müslümanların Hristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 145, 184.

47 Muhammed Tarakçı, "Tahrif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/422.

48 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/568, 3/91, 4/192, 5/75, 228.

Kitâb-ı Mukaddes metinlerinin bir kısmının tamamen ortadan kaldırılması lafzî tahrif şekillerinden biridir. Kur'an'ın Kitâb-ı Mukaddes'e yaptığı atıfların tedavülde bulunan nüshalarda mevcut olmamasından metnin eksiltmesinden kaynaklı lafzî tahrifi tespit etmek mümkündür.⁴⁹ İbn Âşûr, yeri geldikçe Kur'an'da yer alıp da Kitâb-ı Mukaddes'te anlatılmayan bazı bilgilere dikkat çekmiştir. Bir örnek verecek olsak müellif, Tevrat'taki anlatımda Hz. Süleyman'ın Belkis'ı tevhit inancına davet etmediğini belirterek bunu garipsemekte, bir peygamberin şirk ehlini buldukları hal üzere bırakmasının mümkün olmadığını belirtmekte ve bu gibi durumların metin eksiltmesinden kaynaklı lafzî tahrife yormaktadır.⁵⁰ Esasında Tevrat, birçok kıssanın detaylarını aktarmış olsa da Kur'an'da zikredilen bazı detaylara yer vermemiş olması muhtemeldir. Dolayısıyla Tevrat'ta kıssalarla ilgili bazı detayların yer almamasının tahrife dair güçlü bir delil sayılmayacağı ifade edilebilir.

İbn Âşûr, Kitâb-ı Mukaddes'in aslında olmayan şeyleri metne eklemek şeklindeki lafzî tahrife de dikkat çekmektedir. Örneğin, “*Elleriyle kitap yazıp sonra da onu az bir dünyalıkla değiştirmek için 'bu Allah katındandır' diyenlere yazıklar olsun...*”⁵¹ ayetinde “elleriyle kitap yazma” ifadesinin Ehl-i kitap'ın kendi hevâ ve heveslerince tasarlayıp uydurarak Tevrat'a ekledikleri şeyler olduğunu ifade etmektedir. O, “Bu Allah katındandır” ifadesinin bu sözlerin kendileri tarafından uydurulduğunu ve gerçeklikle hiçbir ilgisinin olmadığını gösterdiğini belirtmektedir.⁵²

Kur'an, önceki vahiylerin, müntesiplerince değiştirildiğini ifade etmekte, bunun için tahrif kelimesiyle yakın anlamlı olan “beddele” ifadesini kullanmaktadır.⁵³ Bu var olanın yerine başkasını ikame etme şeklinde gerçekleşmektedir. İbn Âşûr, bu anlamda metnin değiştirilmesinden kaynaklanan lafzî tahrif örneklerine dikkat çekmektedir. Kur'an, İsrâiloğulları'na altından buzağıyı yapan kişinin Sâmirî olduğunu ifade ederken Tevrat'ta bu kişinin Hz. Harun olduğu söylenmektedir.⁵⁴ İbn Âşûr, konuyla ilgili Tevrat pasajlarını naklederek bunun metnin değiştirilmesinden kaynaklanan lafzî bir tahrif olduğunu belirtmektedir.⁵⁵

4.1.2. MANEVÎ TAHRİF

İbn Âşûr, Kitâb-ı Mukaddes'te asıl tahrifin ağırlıklı olarak yorum üzerinde gerçekleşen manevî tahrif olduğunu ifade etmektedir.⁵⁶ Ona göre manevî tahrif, doğru ve açık manadan yanlış tevile yönelme ve bazı kısımların kelime oyunları ile başka anlamlara çekilmesi şeklinde gerçekleşmektedir.⁵⁷ Müellifin konuyla ilgili değerlendirmelerine istinaden manevî tahrifin *tevil ve fonetik* (ses bilgisi) olarak ikili tasnifle ele alındığını söylemek mümkündür.

Manevî tahrifinin en yaygın şeklinin tevil bazında yapıldığını söylemek mümkündür. İbn Âşûr, tahrifin bu çeşidi üzerinde çokça durarak bu konuda Kitâb-ı Mukaddes'te sıklıkla geçen baba-oğul metaforu üzerinden dikkat çekmiştir. Müellif, Tevrat ve İncillerde Allah için baba, Mesih için oğul gibi ifadelerin yoğun bir şekilde kullanıldığını, Yahudi ve Hıristiyanların bu ifadeleri yanlış tevil ederek tahrif ettiklerini böylece dinlerinin özünü bozduklarını vurgulamıştır.⁵⁸

Kur'an, Yahudilerin birtakım kelimeler üzerinde tasarrufta bulunarak fonetik bazda tahrif yaptıklarını haber vermektedir.⁵⁹ İbn Âşûr, Yahudilerden bir grubun Tevrat'tan olmadığı halde ondan olduğu kanısı uyandırmak için kelimelerin fonetik yapısında oynamalar yaptıklarını aktarmaktadır. O, ilgili ayetlerde geçen “leyy” ifadesinin dinleyenine kulağına farklı bir kelimenin tınısını hissettirmek kastıyla dili alfabe

49 Paçacı, “Vahiy Geleneğine Bir Bakış”, 182.

50 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 20/31.

51 el-Bakara 2/79.

52 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/575, 3/279.

53 el-Bakara 2/59, el-A'râf 7/162.

54 Bk. Tâhâ 20/85; Çıkış, 32/1-5.

55 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 9/109, 16/281, 290.

56 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/568, 1/574, 6/209.

57 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/568, 5/75, 6/143.

58 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/684, 6/55-56, 25/248, 27/425.

59 Âl-i İmrân 3/78, en-Nisâ 4/46.

harflerden birini kendisine yakın olan başka bir harfe kaydırmak anlamına geldiğini belirtmektedir.⁶⁰ Bu tahrif çeşidi metnin özünde değil manada yapılan bir tahriftir. Dolayısıyla bu çeşit tahrifin Kitâb-ı Mukaddes'in tefsir kaynağı olarak kullanılmasına ciddi bir engel teşkil etmeyeceği ifade edilebilir.

4.2. BEŞÂİRÜ'N-NÜBÜVVE İLE İLGİLİ KİTÂB-I MUKADDES NAKİLLERİ

Beşâirü'n-nübüvve kavramı daha çok Hz. Peygamber'in nübüvvetinin önceki ilâhî metinlerde haber verilip müjdelenmesi anlamında kullanılmaktadır.⁶¹ Kur'an-ı Kerim'de önceki ilâhî kitaplarda Hz. Peygamber'in geleceğinin müjdelendiği bildirilmektedir.⁶² İslamî literatürde Kitâb-ı Mukaddes nakillerinin yer almasının önemli nedenlerinden birini beşâirü'n-nübüvve'ye dair haberler oluşturmuştur. Bu konuyla tahrifin birbiriyle irtibatlı olduğu belirtilmelidir. Zira âlimler Kitâb-ı Mukaddes'te beşâirü'n-nübüvve'yle ilgili delilleri Hz. Peygamber'in sadakatine, bulamadıkları delilleri ise tahrifin varlığına bir hüccet olarak kullanmışlardır.⁶³ Böyle bir yaklaşım ancak Kitâb-ı Mukaddes'in lafzî değil manevî tahrifini iddia edenler tarafından kabul edilebilecek bir tutumdur. Aksi halde bu durum tutarlılıktan uzak çifte standartlı bir yaklaşım olacaktır. İbn Âşûr, Kitâb-ı Mukaddes'in ağırlıklı olarak manevî tahrife uğradığı kanaatine sahip olduğu⁶⁴ için böyle bir çelişkiye düşmemektedir. O, sıklıkla Hz. Peygamber'in Kitâb-ı Mukaddes'te müjdelendiğini vurgulamakta bunu beşâirü'n-nübüvve'le ilgili doğrudan veya buna hamledilebilecek ayetlerde yapmaktadır.⁶⁵ İbn Âşûr'un bu konuya dair Kitâb-ı Mukaddes nakillerini Ahd-i Kadîm ve Ahd-i Cedîd'den yaptığı nakiller şeklinde iki başlık altında değerlendirmek mümkündür.

4.2.1. AHD-İ KADİM'DEN BEŞÂİRÜ'N-NÜBÜVVE'YE DAİR NAKİLLER

Beşâirü'n-nübüvve düşüncesini Kitâb-ı Mukaddes'ten hareketle ispatlama yaklaşımının öncelikli kısmını Ahd-i Kadîm metinleri oluşturmaktadır. İbn Âşûr, beşâret düşüncesinin önemli bir kısmını Ahd-i Kadîm'de geçen pasajları aktarır yorumlayarak ortaya koymaktadır.

Ahd-i Kadîm'de beşâirü'n-nübüvve ile en yaygın pasajlardan biri Hz. Musa'nın kendisi gibi bir peygamber geleceğini bildiren ifadelerdir. İbn Âşûr, dört farklı ayet bağlamında⁶⁶ Hz. Musa'nın peygamber beklentisini ortaya koyan ifadelerini nakletmiştir.⁶⁷ Benzer şekilde Ahd-i Kadîm'de geçen bazı ifadeler Hz. Peygamber'in zuhur edeceği mekâna ve onun ümmetinin özelliklerine işaret ettiği iddia edilerek beşâirü'n-nübüvve ile ilişkilendirilmiştir. İbn Âşûr, Hz. Muhammed'den ve onun ashabının Tevrat ve İncil'de yer alan vasıflarından bahseden ayetin⁶⁸ tefsirinde Kitâb-ı Mukaddes'te Hz. Peygamber'in gönderileceği mekânla ve ümmetinin özellikleriyle ilişkilendirilen ifadelerle değinmiştir. Tevrat pasajlarında geçen ve bir mekân ismi olduğu anlaşılan Fârân (İbr. Paran) kavramı⁶⁹ İbn Âşûr tarafından Hicaz civarında bulunan bir dağ olarak kabul edilmiş ve beşâirü'n-nübüvve ile irtibatlandırılmıştır.⁷⁰ Yine İbn Âşûr, Ahd-i Kadîm'de Tevrat/el-Esfârü'l-hamse dışında İşaya Kitabı'nda geçen ve "kıyı halkları" şeklinde çevrilen "Cezâir" ifadesinin Cezîretülarab'a işaret ettiğini belirtmiştir.⁷¹

60 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/291, 3/293.

61 Bk. Fadıl Ayğın, *Son Peygamberi Müjdelemek Beşâirü'n-Nübüvve* (Ankara: İsam Yayınları, 2017), 29-30.

62 el-A'râf 7/157; eş-Şuarâ 26/197; el-Feth 48/29; es-Saf 61/6.

63 Kâsımî, *Mehâsinü'l-te'vîl*, 1/34; Adem Özen, "İslâm-Yahudi Polemiği ve Tartışma Konuları", *Divân: İlmî Araştırmalar* 9 (2000/2), 216.

64 Bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/568, 574-575, 4/192, 6/209, 27/38.

65 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/601, 626, 2/39-40, 291, 6/266, 345, 19/191.

66 Âl-i İmrân 3/81, el-A'râf 7/157, eş-Şuarâ 26/196, el-Beyyine 98/1.

67 Bk. Tesniye, 18/15-16, 18-19; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/298, 9/132, 19/191, 30/473.

68 el-Feth 48/29.

69 Bk. Tesniye, 33/2-3, Tekvin, 21/21.

70 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 26/207.

71 Bk. İşaya, 42/1-8; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 22/55-56.

4.2.2. AHD-İ CEDİD'DEN BEŞÂİRÜ'N-NÜBÜVVE'YE DAİR NAKİLLER

Kur'an, Tevrat gibi İncil'de de Hz. Peygamber'in geleceğine dair bilgilerin olduğunu bildirmekte, hatta isminin Ahmed olduğu şeklinde beşâire dair en açık bilgi Hz. İsa'nın ağzından aktarılmaktadır.⁷² İbn Âşûr, bu husustaki tartışmaların önemli bir kısmını Ahd-i Cedid'den naklettiği pasajlar üzerinden sürdürmektedir. Öyle ki Ahd-i Cedid'den yaptığı nakillerin çoğunun beşâir konusuyla ilgili olduğu ifade edilebilir.

Beşâirü'n-nübüvve Ahd-i Cedid'den hareketle en çok Arapça'ya "faraklit" şeklinde geçen "praklit" ifadesinin geçtiği Yuhanna İncili'ndeki pasajlarla temellendirilmektedir.⁷³ Kur'an'da Hz. İsa'nın kendinden sonra gelecek "Ahmed" isminde bir peygamberi müjdelediği bildirilmektedir.⁷⁴ Bu ayet, âlimleri Ahd-i Cedid'de "Ahmed" ismine tekabül edecek ifadeleri aramaya sevk etmiştir. Neticede Yuhanna İncili'nde geleceği müjdelenen "paraklit" ile Ahmed kelimesi özdeşleştirilmeye çalışılmıştır. İbn Âşûr'da İslamî yorum geleneğine uyarak "Ahmed" ismini "Faraklit" kelimesiyle özdeşleştirmektedir.⁷⁵ Benzer şekilde müellif, Ahd-i Cedid'de yer alan "Hz. İsa'nın göksel egemenliğin müjdesinin bütün uluslara tanıklık olması için dünyanın her yerinde dinini duyuracağını"⁷⁶ anlatan pasajları beşâirü'n-nübüvve ile ilişkilendirmiştir. O, Hz. İsa'nın bu vazifeyi gerçekleştirdikten sonra dünyanın sonunun geleceğini ifade ettiği pasajları da beşâirü'n-nübüvve'ye yormuştur.⁷⁷ Kısacası İbn Âşûr, beşâirü'n-nübüvve konularıyla yeteri kadar ilgilenmiş, Kitâb-ı Mukaddes nakillerini Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat amacıyla aktif bir şekilde kullanmıştır.

5. ET-TAHRİR VE'T-TENVİR'DE TEFSİRE YÖNELİK KİTÂB-I MUKADDES NAKİLLERİ

5.1. KUR'AN-KİTÂB-I MUKADDES KARŞILAŞTIRMALARI VE İ'CÂZÜ'L-KUR'AN

et-Tahrîr ve't-Tenvîr'de yapılan Kitâb-ı Mukaddes nakillerinin büyük bir kısmı iki kitabın karşılaştırmasına yöneliktir. İbn Âşûr, yaptığı bu karşılaştırmalarda iki metin arasındaki uygunluğa ve farklılıklara dikkat çekmiştir. Müellif, bu karşılaştırmaları özellikle i'câzü'l-Kur'an'ı ispatlayacak şekilde kullanmaktadır. O, metinler arası karşılaştırmalar yaparken aynı veya benzer kıssaların yer almasını Kur'an'ın vahiy geleneğinin bir devamı olduğuna dair bir kanıt olarak kullanılırken; bazı kıssaların Kitâb-ı Mukaddes'te hiç olmaması veya bazı farklılıklarla zikredilmesini Kur'an'ın kaynağının Kitâb-ı Mukaddes olmadığına dair bir kanıt olarak ileri sürmektedir. Böylece İbn Âşûr, metinler arası karşılaştırmaları i'câzü'l-Kur'an'ı destekleyen iki kutuplu bir argüman olarak kullanmaktadır.⁷⁸

Vahiy zincirinin son halkası olması hasebiyle Kur'an'ın daha önce gönderilen kitaplarla benzerliğinin bulunması doğaldır. İbn Âşûr, Kur'an ile Kitâb-ı Mukaddes'i paralel okumalara tabi tutarak aralarında ki benzerliklere dikkat çekmiştir. Bununla hem Kur'an'ın ilâhî kaynaklı olduğunu ispatlamaya çalışmış hem de Kitâb-ı Mukaddes'te tahrif ve tebdilden korunmuş yerlerin olduğunu da vurgulamıştır.⁷⁹ Örneğin, Kur'an'da sahâbe Tevrat ve İncil'de ziraatçının hoşuna giden bir ekin'e benzetilmiştir.⁸⁰ İbn Âşûr, sahâbeyle ilgili olan bu tasvirleri Tevrat ve İncil'deki yerlerini tespit ederek oradan nakletmiştir.⁸¹

72 Bk. el-A'râf 7/157, es-Saf 61/6.

73 Yuhanna, 14/16-17, 26, 30-31, 15/26.

74 es-Saf 61/6.

75 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 28/183-184, 30/473.

76 İslami geleneğin beşâirü'n-nübüvveyi ispatlamak için başvurduğu argümanlardan biri de mevcut İncillerde yer alan "Tanrının krallığı/göksel egemenlik" düşüncesidir. Bu ifadeyle Tanrının tarihe müdahale edip doğru inancı tesis edeceği, kötülükleri kaldıracığı, dinî-ahlakî bozulmayı gidereceği düşüncesi kastedilmektedir. İncillere göre Hz. İsa göksel egemenliğin dünyanın her yerine hakim olması için büyük bir çaba içerisine girmiş, bu konuda bütün uluslara tanıklık etmiştir. Detaylı bilgi için bk. Aygün, *Beşâirü'n-Nübüvve*, 444-460.

77 Matta, 24/11, 13-14; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/298, 7/11, 9/134, 28/185, 30/473-474.

78 Bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/126, 129, 488-499, 16/345.

79 Bunlardan bazıları için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/429, 2/68, 6/52, 9/125, 156, 11/280, 15/32-33, 22/55-56, 26/325, 360, 27/131.

80 el-Fetih 48/29.

81 Tesniye, 33/2-3; Matta, 13/3-8, 23; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 26/207-208.

İbn Âşûr yaptığı Kur'an'la Kitâb-ı Mukaddes karşılaştırmalarında metinler arası farklılıkları da ortaya koymaktadır. Bu farklılıklar ağırlıklı olarak Kur'an'da olup Kitâb-ı Mukaddes'te olmayan kısımların belirlenmesi veya Kur'an ile Kitâb-ı Mukaddes kıssalarının birbirinden ayrıldıkları noktaların tespiti şeklindedir. Oryantalistik iddialardan biri Kur'an'ın Tevrat ve İncil kökenli olduğudur.⁸² Onların bu iddialarını boşa çıkaracak en güçlü kanıt, Tevrat ve İncil'de olmadığı halde Kur'an'da yer alan bazı kıssaların veya kıssaya dair bazı detayların varlığıdır. Müellif, metinler arası farklılıklara vurgu yapan karşılaştırmalarıyla onların bu iddiasını boşa çıkarmaktadır. Örneğin Kur'an'da tûfan esnasında Hz. Nuh ile oğlu arasında geçen diyalogdan aynı şekilde Hz. İbrahim'in babası ve kavmiyle olan diyalogundan bahsedilmektedir.⁸³ Müellif kıssalardaki bu kısımların Tevrat'ta bulunmadığına dikkat çekmektedir. İbn Âşûr aynı zamanda Kur'an ile Kitâb-ı Mukaddes kıssalarının birbirinden ayrıldıkları noktaları da vurgulamaktadır. Müellif'in dikkat çektiği bu farklılıklar daha çok şahıs, mekân isimleriyle alakalıdır. O, bu tür farklılıkları mümkün mertebe tevill etmekte acele bir değerlendirmeye metnin tahrif ve tebdile uğradığına hükmetmemektedir.

5.2. LÜGAVÎ KONULAR BAĞLAMINDA KİTÂB-I MUKADDES NAKİLLERİ

İbn Âşûr, lügavî konularda Kitâb-ı Mukaddes bilgilerinden aktif bir şekilde yararlanmaktadır. O, Arapça, İbrânîce ve Ârâmîce'nin köken itibarıyla birleştiklerine ve birçok ortak özelliklerinin bulunduğu dikkat çekerek⁸⁴ bu durumdan istifade etmektedir. Müellif, özellikle tespit ettiği kelime anlamlarını desteklemede ve lafzî tahlillerde Kitâb-ı Mukaddes bilgilerine sıklıkla müracaat etmektedir. İbn Âşûr, Kur'an kelimelelerinin anlamlarını tespit etmeye büyük önem vermektedir. Onun bu konuda istifade ettiği kaynaklardan biri de Kitâb-ı Mukaddes bilgileridir. Şu var ki müellif, kelime anlamlarını tespitinde önceliği Kitâb-ı Mukaddes'e vermemekte fakat kelimenin anlamına dair vardığı kanaati desteklemek amacıyla Kitâb-ı Mukaddes'ten istifade etmektedir. Örneğin, Sînâ Çölü' de İsrâiloğulları'na verilen nimetlerden biri "الْمَنْ" kelimesiyle ifade edilen "kudret helvası"dır.⁸⁵ Müellif bu kelimeyi: "havada oluşup çöldeki ağaç ve çalılıklar üzerinde görülün, ıslak una benzeyen, tadı tatlı ile ekşi arasında ve sarıya çalan bir renkte reçine türü bir madde" şeklinde tanımladıktan sonra bu tanımı destekleyen Kitâb-ı Mukaddes bilgisini nakletmektedir.⁸⁶

Müfessir, benzer şekilde lafzî tahliller bağlamında da Kitâb-ı Mukaddes bilgilerinden sıklıkla istifade etmektedir. Lafzî tahlillerle kelimenin, ma'rifelik-nekrelik, müfretlik-cemilik, ucmelik-muarreblik, iştiyak ve kıraat kaynaklı değişiklikler gibi yönlerden irdelenmesini kastediyoruz. O, sözü edilen konularda vardığı kanaatleri Kitâb-ı Mukaddes'teki kullanımlarla desteklemektedir. Örneğin müfessir, "Biz Musa'ya levhalarda her şeyden bir öğüt yazdık ve her şeyi uzun uzadıya açıkladık..."⁸⁷ ayetini tefsir ederken neden ma'rife ve çoğul olan "el-elvâh" kelimesinin tercih edildiğini Kitâb-ı Mukaddes'ten yaptığı nakillerle izah etmektedir.⁸⁸

5.3. ŞER'Î HÜKÜMLER BAĞLAMINDA KİTÂB-I MUKADDES NAKİLLERİ

İbn Âşûr, tefsir ilminde olduğu kadar İslam hukukunda da şöhret bulmuş bir âlimdir. Müellif, hem doğrudan ahkâm konularını ele alan hem de Kur'an kıssaları gibi dolaylı olarak ahkâm konularıyla ilişkilendirdiği ayetlerin tefsirinde Kitâb-ı Mukaddes'te yer alan şer'î konulardan istifade etmektedir. O, her ne kadar şer'î hükümler bağlamında sıklıkla Kitâb-ı Mukaddes bilgilerine müracaat etmiş olsa da bu nakillere dayanarak herhangi bir hüküm inşa etmemektedir. Müellif, şer'î hükümlerle ilgili Kitâb-ı Mukaddes bilgilerini genellikle Kur'an'ın atıfta bulunduğu hükümleri onların kitaplarında tespit etme ve iki metni ahkâm yönüyle karşılaştırma bağlamında nakletmektedir. Örneğin, Kur'an'da Hz. Musa ve Hz. İbrahim'e vahye-

82 Rudi Paret, *Kur'an Üzerine Makaleler*, çev. Ömer Özsoy (Ankara: OTTO Yayınları, 2018), 104-105.

83 Bk. Hûd 11/42, el-En'âm 6/74-82; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 7/312, 12/75.

84 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/408.

85 el-Bakara 2/57.

86 Bk. Çıkış, 16/14, 31, 35, Sayılar, 11/7-8; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/509.

87 el-A'râf 7/145.

88 Bk. Çıkış, 24/12, 34/28-29; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 9/96.

dilmiş sahifelerde hiç kimsenin başkasının günah yükünü yüklenmeyeceğinin yazılı olduğu bildirilmiştir.⁸⁹ İbn Âşûr, bu ayetleri tefsir ederken Tevrat'ta söz konusu ifadenin ne şekilde ve nerelerde geçtiğini nakletmektedir. O, Tevrat'ta Hz. İbrahim'in Lût'un kavmiyle ilgili "Ya Rabbi! Haksızla birlikte haklıyı da mı yok edeceksin"⁹⁰ dediğini söylemekte ve bu sözün benzerinin Tevrat'ın Tesniye Kitabı'nın 24. bölümünde: "Ne babalar çocuklarının günahından ötürü öldürülecek, ne de çocuklar babalarının. Herkes kendi günahı için öldürülecek."⁹¹ şeklinde yer aldığını nakletmektedir.⁹²

5.4. MÜBHEMÂTÜ'L-KUR'AN BAĞLAMINDA KİTÂB-I MUKADDES NAKİLLERİ

İbn Âşûr, Mübhemât'ül-Kur'an'ı bilmenin kişiye önemli bir fayda sağlamayacağını, önemli bir faydası olsaydı Allah'ın onları bize bildireceğini vurgulamış olsa da⁹³ bu söylem düzeyinde kalmıştır. Aksine müellifin Mübhemâtı tespit etme noktasında büyük bir gayret içerisinde olduğu söylenebilir. O Mübhemâtı tefsir ederken isrâîlî rivayetlerden ve Kitâb-ı Mukaddes bilgilerinden istifade etmektedir. Aralarında bir kıyas yapacak olursak Kitâb-ı Mukaddes bilgilerine isrâîlî rivayetlerden hem daha fazla müracaat etmekte hem de daha fazla itimat etmektedir. Örneğin müellif, Hz. Musa'nın yardığı deniz,⁹⁴ Tûr Dağı'nda bulunduğu sırada yanan ağaç,⁹⁵ havâiriler,⁹⁶ kendisine kitaptan ilim verilen şahıs,⁹⁷ Hz. İbrahim'e gönderilen meleklerin ismi⁹⁸ ve daha birçok Mübhemâtü'l-Kur'an'a dair konuyu Kitâb-ı Mukaddes bilgilerinden istifade ederek belirlemeye çalışmıştır.

5.5. KUR'AN KISSALARINI DETAYLANDIRMADA KİTÂB-I MUKADDES NAKİLLERİ

Kur'an kıssaları genellikle detaylardan uzak özlü bir şekilde aktarılırken aynı kıssaların büyük bir kısmı detaylı bir şekilde Kitâb-ı Mukaddes'te geçmektedir. Bu nedenle Kur'an kıssalarının detaylarını öğrenmek isteyenlerin öncelikli kaynaklarından biri Kitâb-ı Mukaddes olmuştur. İbn Âşûr da Kitâb-ı Mukaddes nakillerinin önemli bir kısmını Kur'an'da özlü bir şekilde anlatılan kıssanın detaylarını aktarmak amacıyla yapmıştır. Örneğin, Müellif, meleklerin misafir olarak Hz. İbrahim'i ziyaret etmesinden bahseden "*Hemen ailesinin yanına giderek kızarmış bir buzağı eti getirdi.*"⁹⁹ ayetini yorumlarken şu detaya yer vermektedir: Tevrat'ta geçtiği üzere Hz. İbrahim o esnada çadırının kapısının önündeki bir ağacın altında oturuyordu. Misafirler gelince ağacın altında konaklamalarını sağladı.¹⁰⁰ Müellif, Tevrat'ta geçen bu ifadelerle istinaden Hz. İbrahim'in 'ailesinin yanına gitmesini', 'çadırın içinde bulunan ailesinin yanına girmesi' şeklinde Tevrat'ta yer alan detayla izah etmiştir.¹⁰¹

İbn Âşûr'un ayetleri detaylandırmak için Kitâb-ı Mukaddes'ten yaptığı kısa alıntılar yanında yer yer uzun alıntılar yaptığını görmek de mümkündür. Müellifin olayın detayını vermek amacıyla yapmış olduğu uzun Kitâb-ı Mukaddes nakillerini bazen lafzen aktardığını ama genellikle konuyla ilgili bölümleri genel hatlarıyla özetlemekle yetindiği görülmektedir. Müfessir, genellikle Kur'an'da özetle aktarılan kıssaları Kitâb-ı Mukaddes'te geçen bilgilere güvenip onları esas alarak detaylandırmaktadır. Böyle bir yöntemin öncelikle güvenilirliği, ikinci olarak da gerekliliği tartışmaya açıktır.

89 en-Necm 53/36-38.

90 Bk. Tekvin, 18/23.

91 Bk. Tesniye, 24/16.

92 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 27/131.

93 Bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/65-66, 513, 12/225, 16/18.

94 Bk. el-Bakara 2/50; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/494.

95 Bk. el-Karsas 28/30; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 20/113.

96 Bk. Âl-i İmrân 3/52; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/256.

97 Bk. en-Neml 27/40; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 19/271.

98 Bk. ez-Zâriyât 51/24-25; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 26/357.

99 ez-Zâriyât 51/26.

100 Bk. Tekvin, 18/1, 4, 6.

101 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 26/258-359.

5.6. YORUM TERCİHLERİNİN KİTÂB-I MUKADDES NAKİLLERİYLE DESTEKLENMESİ

İbn Âşûr, ayet tefsirlerinde farklı yorumlara delilleriyle birlikte yer vermekte ve genelde tercihini belirtmektedir. Müellifin yorum tercihlerini bazen Kitâb-ı Mukaddes bilgilerine dayandırdığı görülmektedir. Esasında o, tercihlerini salt Kitâb-ı Mukaddes'e dayandırmak yerine genellikle bir yorumu tercih ederken birden fazla gerekçeye dayandığı bu gerekçelerden biri Kitâb-ı Mukaddes bilgileriye, bunu diğer gerekçelerden sonra, onları destekleyici mahiyette zikrettiği görülmektedir. Müellifin bu tutumunun isabetli ve sağlıklı olduğunu söylemek mümkündür. Örneğin Yerlerin ve göklerin yaratılmasıyla ilgili ayetin tefsirinde¹⁰² önce yeryüzünün mü yoksa gökyüzünün mü yaratıldığı üzerinde durarak farklı görüşleri delilleriyle sıralamakta, jeoloji uzmanlarının konuyla ilgili teorilerini özetlemektedir. Sonrasında gökyüzünün daha önce yaratıldığı görüşünün tercihe daha şayan olduğunu ifade ederek kanaatini Tekvin Kitabı'ndaki pasajlardakı desteklemektedir.¹⁰³

5.7. TEFSİRLERDEKİ BAZI BİLGİLERİN KİTÂB-I MUKADDES'E ARZ EDİLMESİ

İbn Âşûr'a göre olması gereken selef âlimlerinin ortaya koyduğu birikimi elden geçirmek, gerekli düzeltmeleri yapmak ve doğrularını kabul etmektir.¹⁰⁴ O, önceki tefsirleri değerlendirirken Kitâb-ı Mukaddes bilgilerini de bir kıstas olarak kullanmaktadır. Onun, tefsirlerden aktardığı bilgileri Kitâb-ı Mukaddes'e arz ederek bazen eleştirdiği bazen de desteklediğini görmek mümkündür. Müellif, söz konusu bilgileri Kitâb-ı Mukaddes bilgileriyle çelişmesi ve onda yer almaması durumunda eleştirmekte fakat müfessirlerin görüşleriyle Kitâb-ı Mukaddes bilgilerinin mutabık olduğu durumlarda müfessirlerin görüşlerini Kitâb-ı Mukaddes bilgileriyle desteklemektedir.

İbn Âşûr, tefsirlerde yer alan bilgilerden bazılarını Kitâb-ı Mukaddes'te geçen bilgilerle uyuşmadığı gerekçesiyle eleştirmektedir. Örneğin, “*Biz Musa 'ya levhalarda her şeyden bir öğüt yazdık ve her şeyi uzun uzadıya açıkladık; onlara sıkıca sarıl, milletine de emret, onları en güzel şekilde tutsunlar. Yakında size fasıkların yurdunu göstereceğim.*”¹⁰⁵ Ayetinde geçen “fasıkların yurdu” ifadesiyle Amâlikâlıların yurdu olan Şam topraklarının kastedildiği belirtmektedir. Bazı müfessirlerin bu ifadeyle Mısır'ın kastedildi görüşünü¹⁰⁶ Çıkış Kitabı'ndaki bazı pasajlara uymadığı gerekçesiyle tenkit etmektedir.¹⁰⁷ Belirtmek gerekir ki müellifin bu tutumu tartışmaya açıktır. Zira bu haddi zatında tahrif edildiği bildirilen Kitâb-ı Mukaddes'i İslam âlimlerinin görüşünden daha muteber görme anlamına gelecektir. Müfessirlerin görüşleri Kitâb-ı Mukaddes'le çelişse bile bu görüşleri eleştirmek için Kitâb-ı Mukaddes bilgilerini destekleyecek başka karinelere de gereksinim bulunmalıdır. Zira konuyla ilgili Kitâb-ı Mukaddes'te yer alan bilginin tahrif edilip edilmediğinden emin olamayız.

İbn Âşûr, aynı zamanda müfessirlerin bazı görüşlerini Kitâb-ı Mukaddes'te geçmediği için de eleştirdiği veya bu tür bilgilere temkinli yaklaştığı görülmektedir. Söz konusu bilgiler genelde Yahudilik ve Hıristiyanlıkla ilgilidir. Ona göre bu dinlerle ilgili bilgilerin onların kitaplarında bir şekilde geçmiş olması gerekirdi. Örneğin, kısası konu edenine ayetin¹⁰⁸ Kurtubî'nin, “İncil'in kısas hakkındaki hükmü mutlak olarak affetmektir” şeklindeki görüşünü aktararak böyle bir bilgiyi İncillerde geçmediği gerekçesiyle tenkit etmektedir.¹⁰⁹

102 el-Bakara 2/29.

103 Tekvin, 1/1-2; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/384.

104 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/7.

105 el-A'râf 7/145.

106 Bk. Muhammed İbn Cerîr Taberî, *Câmiu'l-beyân fi te'vîli'l-Kurân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1420/2000), 13/111; Ebû İshâk Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, thk. Ebu Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1422/2002), 4/283; Ebu'l-Hasen Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. es-Seyyid b. Abdulkasım b. Abdurrahman (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-İlmiyye, ts.), 2/261.

107 Bk. Çıkış, 34/15-16; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 9/102.

108 el-Bakara 2/178.

109 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/143.

6. ET-TAHRİR VE'T-TENVİR'DE TENKİDE YÖNELİK KİTÂB-I MUKADDES NAKİLLERİ

6.1. KİTÂB-I MUKADDES'İN KUR'AN VE HADİS MERKEZLİ TENKİDİ

İbn Âşûr'un Kitâb-ı Mukaddes bilgilerini Kur'an ve hadise arz ederek tenkit ettiği görülmektedir. Bunlardan Kur'an'a arzı hadise arzdan daha sık işletmektedir. O, daha ziyade Kitâb-ı Mukaddes'te geçen bazı bilgileri Kur'an'da geçmedikleri gerekçesiyle eleştirmektedir. Örneğin Hz. Musa'nın sekiz veya on yıllık hizmetine karşılık hayvanlarını suladığı kızlardan biriyle nikahlanacağına dair ayeti¹¹⁰ yorumlarken Tevrat'ta Hz. Musa'dan talep edilen görevin Yitro/Şuayb'ın koyunlarını otlatması olduğu bilgisini Kur'an'da yer almadığı gerekçesiyle tenkit etmektedir.¹¹¹ Esasında müfessirin Kitâb-ı Mukaddes'te yer alan bazı bilgileri Kur'an'da geçmemesi nedeniyle tenkit ederken Mübhemâtü'l-Kur'an'ı sıklıkla Kitâb-ı Mukaddes bilgileriyle izah etmesi tutarlı bir tutum değildir. Müellif bazen de Kitâb-ı Mukaddes bilgilerini hadislere arz ederek tenkit etmektedir. Örneğin “*Sonra, duman halinde bulunan göğe yöneldi...*” ayetindeki¹¹² “دُخَانٌ” kelimesinin Tevrat'taki bilgiye istinaden “karanlık” diye izah edilmesini “O bulutlarla kaplıydı”¹¹³ hadisiyle çeliştirdiği gerekçesiyle reddetmektedir.¹¹⁴

6.2. KİTÂB-I MUKADDES'İN İSLAM İTİKÂDINCA TENKİDİ

et-Tahrîr ve't-Tenvîr'de tenkit edilen Kitâb-ı Mukaddes nakillerinin büyük çoğunluğu itikadî konularla ilgilidir. İbn Âşûr'un özellikle Kitâb-ı Mukaddes'te yer alan Allah, peygamber ve melek tasavvurlarını tenkit ettiği görülmektedir. O, bu tenkitlerinde bazen sert bir üslup kullanırken bazen de sadece söz konusu bilginin yanlış olduğunu belirtmekle yetinmektedir. Kitâb-ı Mukaddes'te cennette gezinen, yiyen-içen, insanlarla güreş tutan, yorulup dinlenen, oğulları olan, komşularını soymalarını emreden, aldatılabilen ve pişman olan vb. özelliklerde bir Allah tasavvuruyla karşılaşılmaktadır.¹¹⁵ İbn Âşûr yeri geldikçe oradaki yanlış Allah tasavvurunu tenkit etmektedir. Örneğin, “*Andolsun, gökleri, yeri ve ikisi arasında bulunanları altı günde yarattık. Bize bir yorgunluk da dokunmadı.*”¹¹⁶ ayetinin tefsirinde Tekvin Kitabı'nda Allah'ın yorulduğunu ifade eden pasajları tenkit etmektedir.¹¹⁷

Sıradan bir insan için bile düşünüldüğünde yüz kızartıcı hadiseler Kitâb-ı Mukaddes'te peygamberler için anlatılmaktadır. Sarhoş olup çıplak bir şekilde ortalıkta dolaşan, kızlarıyla veya başkalarıyla zina eden, tasarlayarak adam öldüren, kavminin tapması için put yapan peygamber tabloları bunlardan sadece bazılarıdır.¹¹⁸ İbn Âşûr'un tenkit maksatlı Kitâb-ı Mukaddes nakillerinin büyük bir kısmının İsmet-i Enbiya anlayışına ters anlatımların varlığıyla ilgili olduğu söylenebilir. Örneğin Hz. Musa'nın kavga eden iki adamdan birinin kendisinden yardım istemesi üzerine düşman tarafından olana bir tokat atarak ölümüne neden olmasından bahseden ayeti¹¹⁹ tefsir ederken Tevrat'ta geçen Hz. Musa'nın tasarlayarak cinayet işlediği bilgiyi tenkit etmektedir.¹²⁰

Kitâb-ı Mukaddes'in bazı pasajlarında meleklerin Allah'ın oğulları oldukları, bazılarının helâk haberlerini getirdikleri gerekçesiyle düşman olarak görülmeleri, Allah'ın emirlerini çiğnemeleri, bir kısmının iyi bir kısmının kötü olması ve yeme-içme ihtiyaçlarının bulunması gibi ifadeler geçmektedir.¹²¹ İbn Âşûr yer yer Kitâb-ı Mukaddes'teki melek tasavvurunu tenkit etmektedir. Örneğin, “*De ki, “Cebrâil'e düşman*

110 el-Kasas 28/27.

111 Bk. Çıkış, 3/1; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 20/108. Benzer örnekler için ayrıca bk. 9/115-116, 20/99, 111, 23/131-132.

112 Fussilet 41/11.

113 Ebû Dâvûd, *Müsned*, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî (Mısır: Dâru'l-Hicr, 1419/1999), 2/418.

114 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 24/246.

115 Bk. Tekvin, 2/3, 3/7-8, 6/5-6, 18/3-8, 32/24-28; Çıkış, 3/21-22, 12/35-36, 24/10-11.

116 el-Kâf 50/38.

117 Tekvin, 2/1-3; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 26/325.

118 Tekvin, 9/21 19/32-33; Çıkış, 2/11-12, 32/1, 4; Sayılar, 20/29; Tesniye, 34/8; II. Samuel, 11/1-27.

119 el-Kasas 28/15.

120 Bk. Çıkış, 2/11-12; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 20/90.

121 Bk. Tekvin, 18/8, 6/1-4; Daniel, 8/15-26, 9/20-27; Matta, 25/41; Vahiy, 12/7.

olan kimse Allah'a düşmandır..."¹²² ayetinin tefsirinde Kitâb-ı Mukaddes'teki Cebrâil'le ilgili yanlış melek tasavvuruna dair pasajlara değinerek onları tenkit emektedir.¹²³

6.3. KİTÂB-I MUKADDES'İN TARİHÎ GERÇEKLERLE TENKİDİ

İbn Âşûr tefsirinde tarihi konular üzerinde detaylıca durmaktadır. O, Kitâb-ı Mukaddes'i bir tarih kaynağı olarak kullanmakta fakat bazen de onu tarihî verilere uymadığı gerekçesiyle tenkit etmektedir. Örneğin Kitâb-ı Mukaddes'in Hz. Âdem ve Hz. Nuh'la ilgili belirttiği tarihleri tarihî verilere arz ederek tenkit etmekte, Kitâb-ı Mukaddes'teki bilgileri kabul etmek için tarihî verilere uygunluk şartını aramaktadır.¹²⁴ Müellif, başka bağlamlarda Kitâb-ı Mukaddes'te yer alan dünyanın yaşı, kâinatın ve ilk insanın yaratılış zamanı türünden bilgilerin birer varsayım ve zandan öteye gitmediklerini, bu nedenle bu gibi tarihlendirmelere itimat etmek zorunda olmadığını belirtmektedir.¹²⁵

6.4. KİTÂB-I MUKADDES'İN TUTARSIZLIK VE MUĞLAKLIKLA TENKİDİ

İbn Âşûr, Kitâb-ı Mukaddes metinlerini tenkit ettiği diğer bir husus da metin içi tutarsızlıklar ve anlatımdaki muğlaklıklardır. O, bazen Kitâb-ı Mukaddes'in tutarsızlıklarına ve muğlaklıklarına dikkat çekerek bunun nedenlerini izah etmektedir. Müellif, Kitâb-ı Mukaddes'te işaret ettiği tutarsızlıkları mümkün mertebe mecazla, tercümedeki tasarruflarla veya bazı anlam ihtimalleriyle açıklamaya çalışmakta; ancak konu tevil edilmeyecek durumda ise tahrif ve tebdil ihtimaline yönelmektedir. Müfessirin işaret ettiği tutarsızlıklara bir örnek verecek olursak Tevrat'ın bir yerinde İsrâiloğulları'nın Firavun'un izniyle Mısır'dan çıktıkları bilgisi geçtiğini başka bir yerde ise Mısır'dan çıkışının gizlice olduğundan bahsedildiğine dikkati çekmektedir.¹²⁶ Müfessir aynı zamanda Kitâb-ı Mukaddes metinlerini yer yer muğlak olmakla tenkit etmektedir. Bazı yerlerde ayetlerin delaletlerini daha net bir şekilde ortaya koymak için Kitâb-ı Mukaddes'e yöneldiğini fakat oradaki bilgilerin son derece muğlak ve karışık olduğu tenkidinde bulunmaktadır.¹²⁷

122 el-Bakara 2/97.

123 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/621, benzer bir örnek için ayrıca bk. 7/408.

124 Bk. Tekvin, 5/3-32; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/230, 23/131, 27/171.

125 Bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 23/131, 27/171.

126 Bk. Çıkış, 12/31-32, 14/5; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/495.

127 Bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 11/280. Benzer bir değerlendirme için ayrıca bk. 1/546-547.

SONUÇ

İbn Âşûr, cevaz tartışmalarına girmeksizin Kitâb-ı Mukaddes'i tefsirinin temel kaynaklarından biri olarak kullanmış, böylece bu yöntemin cevazını savunanların safında yer aldığını pratik uygulamalarıyla ortaya koymuştur. Müellifin, tahrifin kısmen lafzî fakat büyük oranda manevî/yorumsal şekilde gerçekleştiği kanaatinde olması ona hem konunun cevazına dair bir dayanak oluşturmuş hem Kitâb-ı Mukaddes bilgilerini geniş bir sahada kullanma cesaret ve özgüveni vermiş hem de "Kitâb-ı Mukaddes'in tahrif edilmesine rağmen bir tefsir kaynağı olarak kullanılması" paradoksuna düşmesini engellemiştir.

İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'de Kitâb-ı Mukaddes nakillerine hem tefsir hem de tenkit amaçlı müracaat etmiştir. Kullandığı Kitâb-ı Mukaddes bilgilerinin kahir ekseriyeti tefsire katkı sağlayan, belli kriterlere arz edilmiş olumlu anlamdaki nakillerdir. Aynı şekilde belirli kriterlerde eleştirilmiş tenkit amaçlı nakiller ise oransal olarak daha azdır. Müellifin Kitâb-ı Mukaddes malzemesine yaklaşımında güven ve teslimiyet merkezli değil; onu tanıma, irdeleme ve sıkı bir elekten geçirme şeklinde temkinli ve hassas bir tavır hâkim olmuştur. Bununla birlikte İbn Âşûr, sorunlu gördüğü Kitâb-ı Mukaddes bilgilerini ilk etapta gözden çıkararak imkân dâhilinde tevil etmiş, buna rağmen sorunu giderememişse metni tenkit etmiştir. Bu tutum müellifin Kitâb-ı Mukaddes yaklaşımlarında genel manada olumlu bir tutuma sahip olduğunu göstermiştir. İbn Âşûr'un Kitâb-ı Mukaddes bilgilerini kullanırken ilmî bir perspektifle hareket ettiği, herhangi bir siyasi ve ideolojik kaygıyla hareket etmediği görülmüştür. Bu vesileyle Kitâb-ı Mukaddes'in tefsir kaynağı olarak kullanılması yönteminde her türlü siyasi ve ideolojik önyargılardan uzak durulması gerektiğinin altı çizilmelidir.

İbn Âşûr'un Kitâb-ı Mukaddes bilgilerini kullanarak özgün yorumlara ulaşabilmiştir. O, klasik İslam düşünce mirasını göz önünde bulundurarak diğer din ve kültürler karşısındaki kuşkucu ve tepkisel tavrı aşarak sorunları sükûnetle tartışabilmiştir. Bununla birlikte müellifin Kitâb-ı Mukaddes bilgilerini kullanma yönteminde eleştiriye açık yönlerin olduğu söylenebilir. Uyguladığı yöntemle dair bilgi vermemesi, yer yer İslam'ın özünü uyuşmayan nakillerde bulunduğu halde muhalefet şerhi düşmemesi, bazı ayetleri tefsir geleneğinden farklı olarak doğrudan Kitâb-ı Mukaddes bilgilerine göre açıklaması, Mübhemâtü'l-Kur'an konusunda aşırı denebilecek şekilde Kitâb-ı Mukaddes'e müracaat etmesi, kaynak gösterme yönteminin standartlardan uzak olması ve birtakım eksiklikler barındırması bunlardan bazılarıdır.

İbn Âşûr'un yer yer Kitâb-ı Mukaddes pasajlarında İslam itikadınca kabul edilemez olan bilgileri tenzih düşüncesiyle İslamî ruhu gözeterek naklettiği görülmüştür. Müellifin bu uygulaması -yapılan tasarrufları belirtmek şartıyla- Kitâb-ı Mukaddes bilgilerini kullanmaya dair çekinceleri aşma noktasında bir yöntem olarak teklif edilebilir. Kur'an ve Kitâb-ı Mukaddes karşılaştırmalarına dair yapılacak araştırmaların bakir bir alan olduğu, bu türden çalışmaların başta tefsir ve dinler tarihi olmak üzere birçok sahaya yeni perspektifler kazandırabilecek potansiyele sahip olduğunu ifade edilmelidir. Aynı zamanda Kitâb-ı Mukaddes'in tefsir kaynağı olarak kullanılmasına dair yapılacak tetkiklerle konunun yöntem, ilke ve sınırlarının belirlenerek tefsir usulü ve ulûmü'l-Kur'an eserlerinde yer almasının bir gereklilik olduğu görülmektedir.

KAYNAKÇA

- Adam, Baki. "Kur'an'ın Anlaşılmasında Tevrat'ın Rolü". *İslâmî Araştırmalar* 9/3 (1996), 167-176.
- Aydın, Mehmet. *Müslümanların Hristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*. Ankara: TDV Yayınları, 2. Basım, 2012.
- Ayğan, Fadıl. *Son Peygamberi Müjdelemek Beşâirü'n-Nübüvve*. Ankara: İsam Yayınları, 2017.
- Coşkun, Muhammed. *Modern Dünyada Kur'an Yorumu Tefsir Disiplininde Çağdaş Tartışmalar*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2018.
- Ebû Dâvûd. *Müsned*. thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî. 4 Cilt. Mısır: Dâru'l-Hicr, 1419/1999.
- Goldziher, Ignaz. *İslam Kültürü Araştırmaları*. çev. Cihad Tunç. 2 Cilt. Ankara: OTTO Yayınları, 2019.
- Hamidullah, Muhammed. "İslâmî İlimlerde İsrâiliyyât Yâhut Gayri İslâmî Menşeli Rivayetler". çev. İbrahim Canan. *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 2 (1977), 295-319.
- Hıdır, Özcan. *Yahudi Kültürü ve Hadisler (İsrâiliyyât-Hadis İlişkisi)*. İstanbul: İnsan Yayınları, 4. Basım, 2018.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Tefsiru't-tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dârü't-Tunusiyye, 1984.
- Kâsımî, Muhammed Cemâleddin. *Mehâsinü't-te'vil*. thk. Muhammed Bâsil. 9 Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418.
- Kaplan, Abdurrahim. *Bikâi'nin Nazmü'd-Dürrer'inde İsrâiliyyât*. ed. Hüseyin Kahraman, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Kaya, Mesut. "'De ki: Tevrat'ı Getirin de Okuyun" Tefsirde Kitâb-ı Mukaddes'ten Nakilde Bulunmanın Meşruiyeti Bağlamında Bikâi-Polemiği". *Marife* 13/2 (2013), 85-105.
- Kaya, Mesut. *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*. Ankara: İsam Yayınları, 2018.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen. *en-Nüket ve'l-uyûn*. thk. es-Seyyid b. Abdulmaksud b. Abdurrahman. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabî'l-İlmiyye, ts.
- Na'nâa, Remzi. *el-İsrâiliyyât ve eseruhâ fi kütübî't-tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1970.
- Nettler, Ronald L. "İlk Dönem İslam'ı, Çağdaş İslam ve Yahudilik: Çağdaş İslam Düşüncesinde İsrailiyyat". çev. Mesut Kaya. *Marife* 3 (Kış 2011), 191-203.
- Özen, Adem. "İslâm-Yahudi Polemiği ve Tartışma Konuları". *Divân: İlmî Araştırmalar* 9 (2000/2), 237-256.
- Öztürk, Mustafa. "İslâm Tefsir Geleneğinde Ehl-i Kitapla İlgili Bazı Telakkilerin Epistemik Değeri". *Kur'an'ın Farklı İnanç Mensuplarına Yaklaşımı*. 24-56. Konya: Konya İlahiyat Derneği Yayınları, 2007.
- Paçacı, Mehmet. "Kur'an-ı Kerim Işığında Vahiy Geleneğine -Kitâb-ı Mukaddes Bağlamında- Bir Bakış". *İslâmî Araştırmalar* 5/3 (1991), 175-193.
- Paçacı, Mehmet. "'De ki: Allah Bir'dir' -İhlas Süresi'nin Sami Geleneği Perspektifinden Bir Tefsiri-". *İslâmiyyât* 3 (1998), 49-71.
- Paret, Rudi. *Kur'an Üzerine Makaleler*. çev. Ömer Özsoy. Ankara: OTTO Yayınları, 2018.
- Sa'lebî, Ebû İshâk. *el-Keşf ve'l-beyân*. thk. Ebu Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1422/2002.
- Sakar, Nebil Ahmed. *Menhec el-imâm Tâhir b. Âşûr fi't-tefsîr*. Kahire: Dâru'l-Mısriyye, 1422/2001.
- Taberî, Muhammed İbn Cerîr. *Câmiu'l-beyân fi te'vili'l-Kurân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- Tanyu, Hikmet. "Yahudiliğin Kutsal Kitapları ve Esasları, İlmî İnceleme ve Tenkidi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/(1966), 95-124.
- Tarakçı, Muhammed. "Tahrîf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/422-424. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Tarhûnî, Muhammed b. Rızık. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn fi ğarbi Afrikyâ*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İbnu'l-Cevzî, 2005.
- Watt, William Montgomery. *Geçmişten Günümüze Müslüman-Hıristiyan Diyalogu*. çev. Fuat Aydın. İstanbul: Birey Yayıncılık, ts.
- Zamur, Hüseyin. "Şifî Çalışmalarda İsrâiliyyât". *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 12/3 (28) (2020), 743-769.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *el-İsrâiliyyât fi't-tefsîr ve'l-hadîs*. Kahire: Mektebetu Vehbe, ts.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetu Vehbe, ts.

EXTENDED ABSTRACT

In contemporary period of exegeses of revelation, a serious distance has been put against Israeli narrations with the influence of both the references taken from the tradition and some periodical thoughts such as positivism, rationalism and naturalism. As such, it was felt the need to find an alternative source in the interpretation of the verses that were interpreted by making use of the Israeli narration material, especially the parables of the Quran. This need has opened the approaching style for contemporary commentators as an alternative way to use the knowledge of the Kitāb al-Muqaddas which can largely meet the possibilities offered by the Israeli narrative material. As a result, the knowledge of the Kitāb al-Muqaddas, which is frequently and directly referenced in contemporary tafsir, has become a phenomenon in modern tafsir activities. It should be noted that, with a few exceptions, classical tafsir researchers generally have taken Biblical information on limited subjects such as distortion (taḥrīf), evangel of prophecy (bashāir al-nubuwwah) and historical issues, and these materials are not directly from the Kitāb al-Muqaddas itself, but through secondary sources such as rhetoric (jadāl) or verification (delāil). The fact of applying to the knowledge of the Kitāb al-Muqaddas has added a breadth and innovation to the exegesis of the contemporary period of tafsir. However, this situation has brought with it some discussions and problems. It is possible to list some of them as follows. Is the distortion (taḥrīf) of the Torah and the Gospel informed by the Quranic passage by way of literal or meaning structure? Is not it a contradiction to use texts that are reported to have been corrupted by the Quran in the interpretation of the Quran? What are the principles to be considered while making use of the knowledge of the Kitāb al-Muqaddas in tafsir? What are the possibilities and limits of quotation from the knowledge of the Kitāb al-Muqaddas in an adequate and healthy way in tafsir? Each of these has been discussed within the framework of the discipline of tafsir and different views on the subject have been expressed. It should be noted that the contribution of the use of the Kitāb al-Muqaddas information as a primary source of exegesis to tafsir or the drawbacks it may cause has not been sufficiently emphasized compared to the Israeli narrations and these studies have not reached a certain maturity.

In the study, it has been tried to emphasize on the subject and give some answers and solutions to solve questions and problems by focusing on field. It has been concluded that the concretization of these issues through the mufassir's method will contribute to the explanation of the subject. It has been thought that it would be suitable for the study to be examined in the center of modern mufassir Tāhīr Ibn 'Āshūr's (1879 – 1973) tafsir named *al-Tahrīr wa't-Tanwīr*. The why is choosing this work named *al-Tahrīr wa't-Tanwīr* is that work written out in a span of close to forty years. On the other hand, Ibn 'Āshūr had works in many of the Islami diciplines and was one of the most productive scholars of his period. A salient characteristic of this tafsir which has been the center of great interest among modern tafsirs is that it has used the Kitāb al-Muqaddas as an essential resource in a wide range of subjects. Just as it is in most of the modern tafsirs, Ibn 'Āshūr didn't evaluate biblical information equal to Israeli narratives, neither. He chose to consult biblical information directly rather than giving a place to Israeli narratives and used this knowledge on the purpose of either tafsir or criticism. *Al-Tahrīr wa't-Tanwīr* from this aspect is a tafsir which the transition from Israeli narratives to the Kitāb al-Muqaddas narrations can be observed vividly.

In the study, it has been aimed to contribute to the field by scrutinizing biblical information's usage method, limits and lacks in tafsir, centering Ibn 'Āshūr's tafsir *al-Tahrīr wa't-Tanwīr*. Therefore, it has been emphasized on Ibn 'Āshūr's perception, his approach towards distortion (taḥrīf) and his principle to take the Bible's narration. Mufassir's approaching has been scrutinized by separating it into two categories in the form of narration aimed at tafsir and criticism in general terms, thus it has been tried to determine the principles the mufassir paid regard to in the Kitāb al-Muqaddas narration. At the same time, because it is the classical topics of consulting to the Bible, the writer's narrations about distortion (taḥrīf) and evangel of prophecy (bashāir al-nubuwwa) have been discussed separately. Bearing the limits of the study in mind, it has been confined to give just one example to each topic. Also, even though it has been emphasized on topics which has examples at a certain depth, it should be stated that the Kitāb al-Muqaddas narrations in *al-Tahrīr wa't-Tanwīr* is not limited to these topics. As a result of the research, it has been determined that Ibn 'Āshūr used biblical information mainly for tafsir and partly for criticism despite its partly open to

criticism aspects, and he exhibited a positive attitude towards the Kitāb al-Muqaddas in general on this sense. It has been observed that the writer didn't participate in the debates about permission of using biblical information in tafsir. However, with his practical applications about this topic, it has been seen that he took part in the side of those who defend the permission of this work. It has been reached to the conclusion that Ibn 'Āshūr presented the principles that should be paid regard to in the Kitāb al-Muqaddas narrations with his practical applications and preserved the internal consistency with his opinion in the aspect that the distortion (taḥrīf) was mainly incorporeal. It has been concluded that he approached the debates about biblical information confidently sometimes with his explanations and sometimes with his practical applications.

Müslüman Kadının Tarihi

Ülkemizde ilk kez sadece kadın akademisyen ve bilim insanlarının hazırladığı Müslüman Kadının Tarihi



YAZARLAR

Ayşe Dudu KÜŞÇÜ, Ayşe Esra ŞAYYAR, Ayşe Hilal KALKANDELEN, Bedriye YILMAZ, Belka ÖZSOY DEMİRAY, Betül GÖNER, Cemile TEKİN, EBF NAZIO, Emine PERKİZ, Esra ASLAN TURAN, Esra AYMAÇ, Esra YAKUT, Fatma Merve ÇINAR, Feyza Betül KÖSE, Feyza SÖĞÜTÜPOĞLU, Gülşen YAKIR ZAHMETOĞLU, Habibe KAZANCIÖZÜ, Halide ASLAN, Halide Rumeysa KÖÇKÖNER, Hilal LİVAOĞLU MENGÜÇ, Hülya TERZİOĞLU, Meryem GÜRBUZ, Naghan VURGUN, Nahide BOZKURT, Nihal SAHİN UTKU, Nilüfer ATES, Nuran ÇETİN, Özener ÖZDEMİR, Peyman ÜNÜĞÜR TEKİN, Rabıye ÇETİN, Saadet AKTAY, Sefa DEMİR SARI, Tuha YILDIZ, Tuğba GÜNAL, Ükü KOÇAK, Yasemin BARLAĞ, Zehra GENÇEL EPE, Zehra GÖZÜTKÜ TAMDOĞAN

Edtör: Feyza Betül KÖSE



www.ensar.com.tr

Sibel KAYA

Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
sibelkaya@erciyes.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0003-0966-4543>

Article Types / Makale Türü:

Book Review / Kitap Değerlendirmesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 09/02/2022

Accepted / Kabul Tarihi: 22/03/2022

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1070561>

Köse, Feyza Betül (ed.). Müslüman Kadının Tarihi. 5 cilt. İstanbul: Ensar Yayınları, 2021.
ISBN: 978-625-8490-37-4

MÜSLÜMAN KADININ TARİHİ

ÖZ

Bu yazı “Müslüman Kadının Tarihi” isimli kitap serisinin kritiğini içermektedir. Kadın hakları tartışmalarının sıklıkla yapıldığı günümüz dünyasında, İslam’da kadının yeri konusu önemle üzerinde durulan hususlardan biridir. Seride, bu konunun orijinal kaynakları üzerinden ele alınmakta ve bu yolla ulaşılan sonuçlar, tarihsel süreçte Müslümanların bu meseleye yaklaşımıyla karşılaştırılmalı olarak değerlendirilmektedir. Bu sayede, kadın konusunda Müslümanların zihninde yaşanan değişim ve dönüşümler gözler önüne serilmektedir. Seride, Müslüman kadının konumuyla ilgili Batı literatüründe öne çıkan İslam’ı suçlayıcı tavır ve söylemler eleştirilmekte ve bu söylemler karşısında Müslümanların genellikle yanlış temel ve argümanlara dayanarak kendilerini savundukları ifade edilmektedir. İslam’da kadının konumunun ataerkil bir bakış açısıyla değil nesnel ve bütüncül bir yaklaşımla anlaşılabilmesi iddiasından hareket eden çalışma, alanında uzman kadın akademisyenlerin yazılarından oluşmaktadır. Müslüman kadının serüvenini tarih, coğrafya, düşünce, ilim ve siyaset temalarında geniş kapsamlı olarak inceleyen bu çalışmada her bir tema ayrı bir kitapta incelenmiş ve kendi içinde konu bütünlüğü sağlayacak bir biçimde planlanmıştır. Çalışmamızda da, “Müslüman Kadının Tarihi” adlı kitabın her bir teması ayrı olarak ele alınmış, en sonunda ise kitaba dair genel bir değerlendirme yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam, Müslüman Kadın, Tarih, Coğrafya, Düşünce, İlim, Siyaset.

HISTORY OF MUSLIM WOMAN

ABSTRACT

This article contains a critique of the book series “History of Muslim Women”. The status of women in Islam is one of the most emphasized issues in today’s world, where women’s rights debates are frequently made. In the series, this issue is discussed through the original sources of religion and the results obtained in this way are evaluated in comparison with the approach of Muslims to the matter in the historical process. In this way, the changes and transformations in the minds of Muslims regarding women are revealed. In the series, the prominent attitudes and discourses accusing Islam in the Western literature regarding the position of Muslim women are criticized and it is stated that Muslims often defend themselves based on false grounds and arguments against these discourses. The book series, which is based on the claim that the position of women in Islam can be understood with an objective and holistic approach, not a patriarchal perspective, consists of the writings of female academics who are experts in their fields. In this study, which extensively examines the adventure of Muslim women in the themes of history, geography, thought, science and politics, each theme was examined in a separate book and planned in a way that would ensure the integrity of the subject. In our study, each theme of the book named “History of Muslim Women” was handled separately. And finally, a general evaluation of the book was made.

Keywords: Islam, Muslim Woman, History, Geography, Thought, Science, Politics.

GİRİŞ

Semavî dinlerin sonuncusu olan İslamiyet, Allah'ın “*Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim, üzerinizdeki nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslam'dan razı oldum*”¹ hitabıyla değerini ortaya koyan yüce bir öğretiye sahiptir. Bu yönüyle İslam dini toplumda pek çok alanda dönüşümün ve gelişimin öncüsü olmuştur. Kadın konusu İslam'ın, Arap toplumunun geleneklerinde yerleşik bulunan alışkanlıklarını ıslah etmeye ve dönüştürmeye çalıştığı alanlardan biridir. Tanıtımını yapacağımız Doç. Dr. Feyza Betül Köse'nin editörlüğünü üstlendiği çalışma, İslam'ın kadına yaklaşımını ve bu yaklaşımın tarihsel süreçteki izdüşümlerini pek çok farklı boyutuyla ve derinlemesine analiz etmektedir.

İslam'da kadın konusu her zaman ilgi çekmiş Doğu ve Batı literatüründe pek çok çalışmanın konusu olmuştur. “Müslüman Kadının Tarihi” eserinde, bu hususta yapılan çalışmaların ciddi birtakım problemler içerdiği, belirli çerçeve ve bağlamlardan öteye gidemediği, kimi zaman birtakım grupların ideolojilerini dayatma misyonuyla hareket edildiği ve yanlış temel ve argümanların kullanıldığı, kimi zaman ise aşırı yoruma gidilerek dinî ve tarihi arka planın tahrif edildiği iddiasından hareket edilmektedir. Bu doğrultuda editör, çalışmanın öncelikli amacının Hz. Peygamber döneminden itibaren kadın konusundaki gelişmelerin bütüncül ve nesnel bir bakış açısıyla aktarılması olduğunu ifade etmektedir (c.1, s.10). Çalışmanın öne çıkan iddialarından bir diğeri de kadın konusunda yapılan çalışmaların ve ortaya konulan fikirlerin genellikle erkekler tarafından yapıldığı ve bu yönüyle belli ölçüde yanılı ve tarafgirlik içerdiği. Bu gerekçeyle seride yer alan yazıların tamamı kadın yazarlar tarafından kaleme alınmıştır.

Seride, Müslüman kadının tarihini coğrafya, zaman, siyaset, düşünce, bilgi olarak ayırışan beş tema çerçevesinde incelemektedir. Her bir temanın kendi içerisinde konu bütünlüğü oluşturması hedeflenmiştir. Çalışmada yazarlar akademisyenlerden oluşmakla birlikte anlaşılır ve sade bir dil kullanılmış ve böylelikle genel okuyucu kitlesine ulaşmak amaçlanmıştır.

Çalışmamızda, eserin içeriğiyle paralel bir biçimde her bir temayı ayrı bir başlık altında değerlendirdik. Kitabın zengin içeriğinin tamamına yer vermek çalışmamızın sınırlarını aşacağından dolayı temel iddia ve tespitleri ön plana çıkarmaya çalışarak belli başlı fikirler ve yazılar üzerinde durduk. Sonuç kısmında ise kitaba dair genel değerlendirmelerde bulunduk.

1. “TARİHTE MÜSLÜMAN KADIN”²

Eserin birinci cildi, tarihte Müslüman kadın konusunu ele almaktadır. Müslüman kadının tarihi elbette Hz. Muhammed'e ilk vahyin gelişi ile birlikte başlar. Ancak İslam'ın kadın konusunda getirdiği bakış açısının, değerlerin ve uygulamaların tam anlamıyla anlaşılabilmesi için İslam öncesi dönemi ifade eden cahiliye toplumunun yaşantısında kadın olgusunun nasıl değerlendirildiğinin ortaya konulması da gerekmektedir. Bu doğrultuda çalışmada ilk olarak “İslam Öncesi Arap Toplumunda Kadın” konusu mercek altına alınmaktadır. Bu dönemin sosyal yapısında kadının, istisnaları olmakla birlikte genel anlamda geri planda olduğu görülmektedir. Bu durumun temel gerekçeleri zorlu iklim ve geçim şartlarının, çöl hayatı ve kıt iktisadi kaynakların fiziksel gücü elinde bulunduran erkeği ön plana çıkarmış olmasıyla ilişkilendirilmektedir. Böyle bir ortamda kadın zayıflıkla nitelenmiş, kız çocuğa sahip olmak üzüntü sebebi olmuş, miras gibi haklardan mahrum bırakılmıştır. Bu dönemde erkeklerin çok sayıda kadınla evlenmesi yadırganmamış, boşanma asil bir aileye mensup kadınlar dışında erkeğe ait bir hak olarak görülmüştür. Çöl yaşantısında kadın nispeten daha serbest ve hayatın paylaşılması noktasında erkeklerle bir arada bulunabilirken şehir yaşantısında kadın daha geri planda kalmış ve erkeklerle aralarında belirgin bir ayırışma söz konusu olmuştur.

Müslüman kadınların hayatındaki en önemli tarihsel aşamalardan ilki İslam'ın kabulü ile başlayan süreçte yaşanmıştır. Ailelerine rağmen İslam'ı seçen kadınlar çeşitli baskı ve eziyetlere maruz kalmışlardır. Bu dönemde, peygambere itaate ve dinin hükümlerini yerine getirmeye söz vermek anlamında gerçek-

1 Mâide 5/3.

2 Bu cildin yazarları; Prof. Dr. Ayşe Dudu Kuşçu, Doç. Dr. Halide Aslan, Doç. Dr. Meryem Gürbüz, Doç. Dr. Nihal Şahin Utku, Dr. Öğr. Üyesi Esra Atmaca, Dr. Öğr. Üyesi Safa Demir Sarı, Dr. Öznur Özdemir ve Doktorant Emine Peköz'dür.

leştirilen *biat* uygulamasına kadınlar bizzat katılmışlardır. Bu uygulamada kadınların sıklıkla yer alması, onların İslam toplumunun önemli bir parçası olarak kabul edildiğinin önemli göstergelerinden biri olarak ifade edilmektedir (c.1, s.41). Müslüman kadınlar, İslam'ı yaşama mücadelesinde erkeklerle ortak kaderi paylaşmışlar hem Habeşistan'a hem Medine'ye yapılan hicretlerde yer almışlardır.

İslam'ın toplumsal ve bireysel yaşantıda getirdiği en büyük değişimlerden biri ibadet yükümlülükleri ile gerçekleşmiştir. Müslüman kadınlar namazlarını cemaatle kılmaya ve mescitlere gitmeye özen göstermişler, bu hususta Hz. Peygamber tarafından özel olarak teşvik edilmişlerdir. Benzer bir şekilde hac ibadeti de kadınların Hz. Peygamber'in yakınında ve onunla birlikte gerçekleştirdikleri ibadetlerdendir. Hz. Peygamber kadınlarla ilişkisinde her zaman özenli davranmış, onları incitmemiş ve bu hususta dikkatli davranmaları konusunda Müslüman erkekleri sıklıkla uyarmıştır. Hz. Peygamber döneminde kadın, günlük hayatın içerisinde aktif olarak yer almış; mescide giden, ticaret yapan, savaşlara katılan kadınlar hayatı erkeklerle paylaşmışlardır. Cahiliye döneminden farklı olarak İslam'a giren kadınlar sokağa çıkarken giyim kuşamlarında değişikliğe gitmişler, vücut hatlarını belli etmeyen dış kıyafetler giyerek ve saçlarını örterek gündelik yaşamın içerisinde yer almışlardır (c.1, s.56).

Tarihsel süreçte Müslüman kadının toplumsal konumunun sahabe ve tabiün neslinden uzaklaştıkça özellikle İslam'ın getirdiği hak ve özgürlükler açısından geri plana itilmeye başladığı, Hz. Peygamber'in otoritesinin yokluğunun bu süreci hızlandırdığı tespit edilmektedir (c.1, s.84). Kitapta Abdullah b. Ömer'den nakledilen, "*Resulullah devrinde hakkımızda ayet iner kaygısıyla kadınlarımıza ellerimizi ve dillerimizi uzatamazdık. Allah resulü vefat edince onlara dilimizi ve elimizi uzatmaya başladık.*" ifadesi bu tespitin haklılığına işaret etmektedir (c.2, s.17). Kadınlar Hz. Peygamber döneminde kendilerine tanınan hakların bizzat tanıkları olarak sonraki dönemde onlara karşı yapılan uygulama değişikliklerine zaman zaman itiraz etmişlerdir. Örneğin Hz. Ömer'in hutbede mehirlere düşük tutulmasına yönelik ifadesine cemaatten bir kadın itiraz etmiş ve daha önce bu konudaki serbestliği hatırlatarak Hz. Ömer'i bu düşüncesinden vazgeçirmiştir. Benzer bir şekilde Hz. Ömer kadınların mescitte bulunmasından hoşnutsuzluğunu sık sık dile getirmesine rağmen kadınlar bu haklarını kullanmaya uzunca bir müddet devam etmişlerdir (c.2, s.26). Genel olarak Dört Halife dönemi, kadınların sosyal hayatta varlıklarını devam ettirdikleri ve ciddi bir engelle karşılaşmadıkları bir süreç olarak öne çıkmaktadır.

Kitapta Dört Halife dönemi sonrası Emevîler ve Abbâsîler döneminde kadının toplumdaki konumunda belirgin düzeyde farklılaşmaların meydana geldiği ifade edilmektedir. Kadının sosyal hayattan çekilmesi, zamanını daha çok ev içerisinde geçirmesi bu dönemlerin en belirgin özelliğidir. Hür ve zengin kadınlar genellikle bu durumun istisnasını teşkil etmişlerdir. Kadınların ancak halife eşi ve annesi konumunda olması dolayısıyla siyasî hayatta rol üstlenmesi de bu dönemlerin özelliklerindedir. Emevîler döneminde fetihler yoluyla yeni coğrafyalara ulaşılması ve İslam topraklarının hızla genişlemesi, şehirli kadınların sosyal hayattan çekilmesinin temel sebeplerinden biri olarak gösterilmektedir. Karşılaşılan Farsî, Berberî, Kıptî vd. pek çok millet Müslüman kültüründen ve yaşayış biçiminden etkilendikleri gibi kendi kültürleri ve anlayışları ile Müslüman toplumu etkilemişlerdir. Bu etkileşimin yaşandığı alanlardan biri de kadın konusu olmuştur (c.2, s. 25).

Farklı kültürlerin İslam'la tanışması sonrası Müslüman kadının toplumsal konumunun tarihsel değişiminde öne çıkan dönemlerden biri de Türklerin Müslümanlaşması ve Müslüman Türk devletleri ile gerçekleşmiştir. Öncelikle Türkler kadına bakış açısı noktasında İslam öncesindeki diğer milletlerden oldukça farklı bir konuma sahip olmuştur. Türk milletinde kadın oldukça değer görmüş, toplumun vazgeçilmez bir unsuru olarak kabul edilmiş ve sosyal hayatın içerisinde aktif bir biçimde yer almıştır. Karahanlılar, Gazneliler, Hârzemşahlar Müslüman Türk devletleri olması bakımından hem Türk kültürünün hem de İslam'ın kadın konusundaki uygulamalarının bir arada görülebileceği önemli örnekler olarak "Tarihte Müslüman Kadın" cildinde öne çıkmaktadır.

Türklerde kadının varoluş itibarıyla erkeklerle eşit olduğu düşüncesi oldukça eskiye dayanan bir kabuldür ve bu kabul Müslüman Türk devletlerinde de etkisini hissettirmiştir. Selçuklu devleti bunun örneklerinden bir diğeridir. Bu doğrultuda Kuşçu, Batılı bazı araştırmacıların İslam'ın kadını gizlediği hatta aşağıladığını iddia ederek Selçuklular döneminde kadının geri planda olduğuna yönelik iddialarının gerçeği

yansıtmadığını ifade etmektedir (c.1, 129). Altuncan Hatun, Terken Hatun, Raziye Devlet Hatun, Gevher Nesibe Hatun, Mahperi Hatun bu dönemde öne çıkan kadınlardandır (c.1, 126).

Memlükler dönemi de Türk-Müslüman devleti olması bakımından kadınların konumu hakkında dikkat çekici bir süreci ifade etmektedir. Atmaca'nın tespitlerine göre orta ve alt tabakadaki kadınlar hakkında çok fazla bilgi sahibi olunmamakla birlikte, Memlükler dönemi, saraydaki kadınların oldukça aktif olduğu bir siyasî sürece sahne olmuştur (c.1, 134). Türk kültürünün daha çok hissedildiği kuruluş döneminde öne çıkan kadınlardan Şecerüddür (ö. 655/1257) kısa bir süre de olsa sultanlık yapmış önemli bir figürdür. Sonraki süreçte sultanların eş ve anneleri siyasî hayatta etki sahibi olmuşlardır. Yazar, bazı seyyahların bu dönem hakkında yazdıklarına bakılarak kadınların rahat bir şekilde sokaklarda dolaşabildiğinin ve gündüz saatlerinin çoğunda evlerinin dışında vakit geçirdiğinin tespit edilebileceğini ifade etmektedir. (c.1, s.141). Bu dönemle ilgili olumsuz sayılabilecek bir anekdot olarak Sultan Baybars zamanında yaşanan büyük veba salgını ve bu salgının sebebi olarak din alimlerinin kadınların dışarda gece-gündüz gezmeleri ve fuhşun artmasını göstermeleri ve nihayetinde Sultan tarafından kadınların sokağa çıkmasının yasaklanmasından bahsedilmektedir. Bu yasak ekonomik bazı sıkıntıları da beraberinde getirmiştir (c.1, s. 143).

Müslüman kadınların tarihteki konumu bakımından önemli olan bir diğer dönem Osmanlı hanedanlığı ile başlamıştır. Yazar, Osmanlı devletinde kadın denilince akla gelen ilk yerin saray olduğunu vurgulamaktadır. Elde olan bilgiler de çoğunlukla saray hayatında öne çıkan kadınlarla ilgilidir. Saraydaki kadınlar padişahlara olan yakınlıklarına göre ön plana çıkmış ve adlarından oldukça söz ettirmişlerdir. Diğer taraftan bu dönemde köylerde yaşayan kadınların sosyal hayata katılma bakımından şehirlerde yaşayan kadınlara göre çok daha fazla serbestiyet içinde olduğu kaydedilmiştir. Osmanlıda Tanzimat ve II. Meşrutiyet dönemlerinde kadına bakış açısında ve kadınların toplumsal statüsünde olumlu birtakım gelişmelerin yaşandığı tespit edilmiştir. Bu süreçte kadınlar ilkökul üstü düzeyde eğitim imkanı elde etmiş, kadın dernekleri ve kadın dergileri artış göstermiştir. Kadınlar bu değişimle birlikte farklı meslek alanlarında kendilerine yer bulmaya başlamıştır. Bu meslekler arasında öğretmenlik, tüccarlık, ebelik, ressamlık, bestecilik, şairlik, yazarlık, gazetecilik ve romancılığın öne çıktığı ifade edilmektedir. Aslan, bu dönemde kadınlara verilen hakların dünyadaki pek çok ülkeden ileride olduğunu tespit etmektedir (c.1, s.169). Bu dönemde, kadın sığınma evlerinin dünyadaki ilk örnekleri sayılabilecek Hatuniye Dergâhı'nın faaliyette bulunması, kadınların bir zulümle karşılaştığında mahkemelere sıklıkla başvurması ve karşı tarafın bu gerekçeyle ceza alabilmesi, evlendiğinde mali hakları üzerindeki tasarrufunun devam etmesi bu dönemde kadınların sahip olduğu haklara örnek olarak gösterilmektedir (c.1, s.170).

Modern zamanlara gelindiğinde Müslüman kadınlar kamusal alanda görünürlük kazanmış, dergi ve gazeteler vasıtasıyla görüşlerini ifade etmişlerdir. Bu dönemde kadın konusu miras payı, şahitlik, nikah, çok eşlilik, kadına şiddet, namus/töre cinayetleri, küçük yaşta evlilik, kız çocuklarının eğitimden mahrum bırakılması gibi problemler üzerinden tartışılmaktadır. Sarı'ya göre bu dönemde kadınlar açısından en büyük engel, hem Doğu hem de Batı tarafından ataerkil ve geleneksel yapıların din ile ilişkilendirilmesi ve bunun sonucunda kadınların hak ve özgürlüklerinin kısıtlanmasıdır. Bu çerçevede yazar, Batılı araştırmacıların Müslüman kadınların mevcut durumunu İslam ile ilişkilendirmelerini büyük bir yanlılık olarak görmektedir. Çünkü İslam'ın ortaya çıktığı ve geliştiği dönemde kadınlara yönelik bu gibi baskı ve kısıtlamalar bulunmamaktadır. Yazar, İslam ülkelerindeki kadın faaliyetleri bu yöndeki görüşlerin haksızlığının göstergesi olarak sunmaktadır. Yaşanan kadın hakları ihlallerinin kaynağını din ile değil geleneklerle ilişkilendirmenin Kur'an'ın adalet ve eşitlikçi mesajı dikkate alındığında daha isabetli olacağını ifade etmektedir. Bugün kadınlar konusunda tartışılan problemler aynı zamanda dünya üzerindeki diğer kadınların da yaşadığı benzer problemlerdir. Bu nedenle İslam'ı kadın konusunda problemin kaynağı olarak görmek yanlış bir değerlendirmedir (c.1, s.180).

2. "COĞRAFYADA MÜSLÜMAN KADIN"³

Eserin ikinci cildi, coğrafyada Müslüman kadın konusunu ele almaktadır. Bu ciltte Hicaz, Orta Doğu, Kuzey Afrika, Endülüs, Orta Asya, Anadolu, Balkanlar ve Güney Asya örnekleri üzerinden Müslüman kadının farklı coğrafyalardaki tarihsel serüvenine yer verilmektedir. Birinci ciltte verilen bazı tarihsel olay ve örnekler burada tekrarlanmakla birlikte Müslüman kadınların bu coğrafyalardaki durumuna dair pek çok farklı ve dikkat çekici örnek ve anekdotlar ikinci ciltte de yer almaktadır. Burada Hicaz'daki Müslüman kadınların yaşamına dair verilen örnekler Hz. Peygamber döneminde kadınların sosyal hayatta oldukça aktif olduklarını, İslam'ın kendileri için getirdiği eşitlikçi söylemin bilinciyle özgüven sahibi olduklarını ve gerektiğinde kendilerine yapılan haksızlıkları dile getirdiklerini göstermektedir. Barlak, Hicaz bölgesinde kadınların bu serbestliğinin Dört Halife döneminin bitmesi ile birlikte azalmaya başladığını Emevîler döneminde kadınların kısıtlanmaya başladığını ve evden çıkmamaları talebinin dinî gerekçeler eşliğinde bir hakikat şeklinde sunulduğunu ifade etmektedir (c.2, s.30).

İslam coğrafyası Orta Doğu'yu da içine alacak bir alana ulaştığında, bu topraklarda Müslüman kadının konumuyla ilgili birtakım farklılıklar da meydana gelmiştir. Genel olarak Selçuklu, Eyyübî, Memlûklü, Osmanlı ve Safevî hakimiyetindeki bu bölgelerde kadının çeşitli konumlarda yer alabildiği kaydedilmiştir. Yıldız, Orta Doğuda Müslüman kadını incelediği yazısında Batılılar'ın bu bölge hakkındaki değerlendirmelerinin haksızlığına dikkat çekmektedir. Örneğin o, Arap topraklarındaki hakimiyeti sürecinde Osmanlı devleti'nin harem uygulamasını yaygınlaştırdığı, bu sebeple kadınların kapalı kapılar arkasında yaşadığı şeklindeki anlatımları eleştirmekte ve Mısırlı tarihçi Nell Hanna'nın tespitleri doğrultusunda Osmanlı hakimiyetinde olan Mısır'da kadın haklarının o dönemin İngiltere ve Fransa'sından daha gelişmiş olduğunu ifade etmektedir (c.2, s. 43).

Endülüs coğrafyası da Müslüman kadınların ilmî, siyasî ve sosyal alandaki konumları ile dikkat çekmektedir. Çınar, bu bölgedeki kadınların hayatına dair verdiği örneklerden yola çıkarak evlenme, boşanma, ilim ve kültür hayatına katılma, mülk edinme ve bunlar üzerinde tasarrufta bulunma noktasında Orta Çağ Hıristiyan dünyasındaki kadınların durumundan oldukça ileri bir seviyede bulduklarını tespit etmektedir (c.2, s.87-88). Türk devletlerin hakim olduğu Orta Asya ve Anadolu coğrafyalarında da kadınlara karşı eşitlikçi yaklaşıma sahip Türk kültürünün etkisi ile kadınların sosyal ve siyasî hayatta aktif oldukları görülmektedir.

3. "DÜŞÜNCEDE MÜSLÜMAN KADIN"⁴

Müslüman kadının tarihinin İslam'ın fikrî ve felsefî temelleri bağlamında değerlendirilmesi bu hususta önemli açılımlar sağlamaktadır. Eserin üçüncü cildi bu bağlam üzerine odaklanmakta ve farklı düşünsel boyutlarıyla Müslüman kadın konusunu ele almaktadır. Bozkurt, kutsal metinler üzerinden Müslümanların kadın algısını değerlendirdiği yazısında bu konuda yapılan değerlendirmelerin kutsal metinleri yorumlama yöntemleri ile doğrudan ilişkili olduğu tespitini yapmaktadır (c.3 14). Yazara göre, kutsal metinler, literal yorumlama yöntemiyle değerlendirildiğinde kadınlar hakkındaki ifadeler yalın anlamında anlaşılabilir ve ulaşılan hükümler tüm zamanları kapsayacak hükümler olarak algılanmaktadır. Kur'an'ın geleneksel yorumlanmasında ifadesini bulan bu yöntem nedeniyle kadınlar aleyhine birtakım söylemler ortaya çıkmaktadır. Kutsal metinlere yaklaşımda bir diğer yöntem olan bağlamsal okuma yöntemi ise verilen mesajın dönemin tarihsel koşullarına göre bir dünya görüşü ortaya koyduğu ve bu dünya görüşünün modern çağın koşullarına göre yeniden yorumlanması gerektiği ön kabulünden hareket etmektedir. Örneğin Nisa suresi 34. ayette geçen "*Erkekler kadınlar üzerinde 'kavvâm' dırlar*" ifadesi geleneksel/literal yorumlarda, "*Erkekler kadınlar üzerine egemendirler*" şeklinde açıklanmıştır. Bağlamsal/modern yorumcular ise burada ifade edi-

3 Bu cildin yazarları; Doç. Dr. Cemile Tekin, Dr. Öğr. Üyesi Gülşen Yağır Ahmetoğlu, Dr. Öğr. Üyesi Nilüfer Ateş, Dr. Öğr. Üyesi Tuba Yıldız, Dr. Öğr. Üyesi Yasemin Barlak, Dr. Öğr. Üyesi Zehra Gözütok Tamdoğan, Dr. Fatma Merve Çınar ve Dr. Nagehan Vurgun'dur.

4 Bu cildin yazarları; Prof. Dr. Nahide Bozkurt, Doç. Dr. Hülya Terzioğlu, Doç. Dr. Nuran Çetin, Doç. Dr. Rabiye Çetin, Dr. Öğr. Üyesi Halide Rumeysa Küçüköner, Dr. Öğr. Üyesi Peyman Ünügür Tekin, Dr. Öğr. Üyesi Saadet Altay, Dr. Bedriye Yılmaz ve Dr. Tuğba Günal'dır.

len ‘kavvâm’ kelimesinin erkeğin kadına üstünlüğünü ifade etmediğini, bu kelimenin aslında ‘bir kimsenin işini görme, yönetme’ anlamlarına geldiğini ve ayetteki bağlamın erkeklerin fiziksel güçleri ile kadınların geçimlerini üstlenmesi ve bu nedenle aile reisi olması ile ilişkili olduğunu ifade etmektedirler. Buna göre, aile içinde yahut diğer işlerde kadının rolünün değiştiği durumlarda ‘kavvâm’ olma durumu da değişiklik gösterebileceği düşünülmektedir (c.3, s.28). Bu noktada Bozkurt, kadın konusunda Kur’an’ın sunmuş olduğu profilin doğru anlaşılması gerektiğini, kadın-erkek eşitliği ve sorumluluklar alanında Kur’an’da kadını ikinci plana atan bir söylemin yer almadığını vurgulamakta, bu çağrışımı yapan ayetlerin dönemin kültürel, sosyal, ekonomik şartları gözetilerek yorumlanması gerektiğini ifade etmektedir (c.3, s.36).

Benzer bir yaklaşımla kadın konusunu klasik İslam düşüncesi çerçevesinde inceleyen Altay, Kur’an’ın kadın ve erkek için tüm zamanlarda ve tüm toplumlarda geçerli olacak bir rol dağılımını belirlemediğini, böyle bir iddianın Kur’an’ın evrensel olduğu iddiasıyla çelişip onu belirli bir kültürün metni haline getireceğini vurgulamaktadır. Altay’a göre erillik ve dişilik kavramlarının kullanımı Kur’an’dan ziyade tefsirlerde ön plana çıkmaktadır. O, bu durumu ataerkil bakış açısı ve tarihsel, kültürel etkenlerle izah etmekte, Kur’an metni ile Kur’an’dan anlaşılmanın birbirinden ayrı tutulmasının gereğine işaret etmektedir (c.3, s.60). Tefsirdeki ataerkil söylemin bir benzerini kelâm alanında da görmek mümkündür. Nitekim kadın peygamberin imkanını ele aldığı yazısında Çetin, nübüvvet konusunda cinsiyet temelli bir peygamber tasavvuru oluşturulduğunu ve bu tasavvurun sosyo-kültürel ve psikolojik gerekçelerle dinleştirildiğini ifade etmektedir. Çetin’e göre, bu noktada kelamcıların öne sürdüğü gerekçeler Allah tasavvuru, akıl, özgürlük ve sorumluluk temelinde işleyen Allah-insan ilişkisi bakımından problemler taşımaktadır (c.3, s.119). Cinsiyetten bağımsız olan, insana has niteliklerin erkekle özdeşleştirilmesi ve bu noktada kadının daha alt bir kategoriye yerleştirilmesi dinî bir kabul olarak meşru hale getirildiğinde, Allah’ın insanı en güzel şekilde yarattığını ifade eden ayetlerle bir çelişki ortaya çıkacağı vurgulanmaktadır (c.3, s.124). Bu yönüyle Çetin’in yazısı, cinsiyetçi olmayan bir yaklaşım benimsendiğinde kelâmî öğretilerin farklı bir paradigma çerçevesinde ifade edilebilme imkânını ortaya koymaktadır.

İslam düşüncesinde kadına dair dikkat çekici bir bakış açısını Şiâ’da görmek mümkündür. Şiâ’nın, İslam tarihinde öne çıkan Hz. Hatice, Hz. Âişe ve Hz. Fâtıma gibi şahsiyetleri kendine özgü imamet düşüncesi doğrultusunda değerlendirdiği görülmektedir. Örneğin Hz. Âişe, Hz. Ali ile yaşadığı problemler nedeniyle eleştirilmiş, Hz. Hatice ise Hz. Fâtıma’nın annesi olması gerekçesiyle fazilet olarak üstün kabul edilmiştir. Bu çerçevede Ünügür, on dört masumdan biri kabul edilen Hz. Fâtıma’nın Şiî düşüncede adeta bir azize kimliğine büründürüldüğünü ifade etmektedir (c. 3, s.77). Burada imamet öğretisi haricinde, Şiâ’nın kadına yaklaşımını daha çok geleneksel, kültürel etkilerle şekillenen ataerkil bir din yorumunun belirlediği gözler önüne serilmektedir. Ancak İslam’ın kadına bakış açısını dinin ataerkil söylemleri üzerinden okumanın hakikati yansıtmayacağı muhakkaktır. Bu hususta önemli bir vurgu olarak kadının ontolojik statüsü üzerinde durulmaktadır. Bu çerçevede Günal yazısında, kadın ve erkeğin yapı, yeti ve donanım itibarıyla aynı ontolojik statüde olduğunu ifade etmektedir. Kadın ve erkek ontolojik bakımdan birbirine üstün olmadığı gibi, Kur’an’ın insanın ontolojik donanımları olarak sunduğu nefis, akıl ve ahlak kadın ve erkek cinslerine göre ayrışan farklı içeriklere sahip değildir (c.3, s. 52).

4. “İLİMDE MÜSLÜMAN KADIN”⁵

Eserin dördüncü cildi, ilim alanında Müslüman kadınların faaliyetleri üzerinde odaklanmaktadır. İlk yazıda, İslam ilim geleneğinde kadınların faaliyetleri ele alınmakta sonraki yazılarda ise sırasıyla siyer, tefsir, hadis, tasavvuf, Türk İslam edebiyatı, tıp ve müspet ilimler alanında öne çıkan Müslüman kadınlara yer verilmektedir. Verilen örneklerden hareketle Müslüman kadının ilim alanında azımsanmayacak derecede aktif olduğu ortaya konulmaktadır. Burada, ilmiyle öne çıkan Müslüman kadınların literatür kayıtlarında kendilerine yeteri kadar yer bulamadığına dikkat çekilmektedir. Bunun nedenlerinden biri olarak kadının sosyal hayatta erkekler kadar aktif olmaması gösterilmektedir. Fakat bu gerçekliğin Müslüman kadınların

⁵ Bu cildin yazarları; Doç. Dr. Ayşe Esra Şahyar, Doç. Dr. Ayşe Hilal Kalkandelen, Doç. Dr. Betül Gürer, Doç. Dr. Feyza Betül Köse, Doç. Dr. Zehra Gençel Efe, Dr.Öğr. Üyesi Belkıs Özsoy Demiray, Dr. Öğr. Üyesi Elif Yazıcı ve Dr. Ülkü Koçak’tır.

İslam medeniyetine katkılarının bulunmadığı ve ilimle meşgul olmadıkları gibi bir düşünceye sebep olması gerektiği vurgulanmaktadır. Çünkü her ne kadar çeşitli sosyal kültürel nedenlerle kısıtlamalara maruz kalsalar da mevcut kaynaklarda ilmî hayatın içinde yer alan kadınlar hakkında azımsanmayacak ölçüde bilgiler mevcut olduğu tespit edilmektedir (c. 4, s. 167).

Kadınlar, Hz. Peygamber'in ilim öğrenmenin farz olduğu şeklindeki ifadesinde istisna olarak belirtilmemiştir. Nitekim Hz. Peygamber kadınların eğitimine önem vermiş okuma-yazma bilen Şifâ bnt. Abdullâh'tan eşi Hafsa'ya okuma-yazma öğretmesini istemiştir (c.4, s.15). Aynı zamanda Hz. Peygamber'in eşlerinden Hz. Âişe hadis alanındaki faaliyetleriyle ilk Müslüman alim olarak öne çıkmaktadır. Pek çok kadın sahabe de hadis, fıkıh ve kıraat gibi alanlarda öne çıkmaktadır. Müslüman kadınlar ilmi alandaki birikimlerini öğrencilerine de aktarmışlar, çeşitli ilim meclislerinde faaliyetlerde bulunmuşlardır. Kadın öğretmenlerden ilim tahsil eden pek çok erkek alim de bulunmaktadır. Bunlar arasında İmam Şâfi, Ebû Hanîfe, İmam Mâlik, Ahmed b. Hanbel, Buhârî, İbn Hallikân, Suyutî ve İbn Teymiyye gibi meşhur alimler dikkat çekmektedir.

Müslüman kadınlar sadece dinî ilimler alanında değil müspet ilimler alanında da faaliyetlerde bulunmuşlardır. Örneğin tıp ilmi Hz. Peygamber döneminden itibaren kadınların ilgi gösterdiği alanlardan olmuştur. Kuaybe bnt. Sa'd, bu alandaki bilgisiyle Hendek savaşında yaralıların tedavisinde önemli bir rol üstlenmişti. Kitapta bunun dışında; matematik, astronomi, mimari alanlarında faaliyet gösteren kadınlar zikredilmektedir. Dikkat çekici bir örnek olarak Fâtıma Muhammed el-Fihri'nin 859 yılında dünyanın ilk üniversitesi olarak da kabul edilen Karaviyyin üniversitesini kurmasından bahsedilmektedir. Burada İslamî ilimlerin yanı sıra astronomi, matematik, edebiyat, yabancı diller ve fen ilimleri öğretilmiştir. Arap rakamlarının Avrupa'da tanınip kullanılması bu kurum sayesinde gerçekleşmiştir (c.4, s. 172).

5. "SİYASETTE MÜSLÜMAN KADIN"⁶

Eserin beşinci cildinde siyaset alanında Müslüman kadının konumu ve İslam'ın bu konudaki bakış açısı, tarihsel süreçte Müslüman alimlerin kadının siyasetteki yeri ile ilgili değerlendirmeleri ve aktif olarak siyasetin içinde bulunmuş olan kadın örnekleri üzerinden değerlendirilmektedir. Kadınların devlet başkanlığı görevi ile ilgili olarak İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren olumsuz bir bakış açısı olduğu gözlemlenmiştir. Hilafetin şartları ile ilgili olarak yazılan eserlerde erkek olmak bir şart olarak gösterilmiştir. Gazzâlî (ö.505/1111) ve İbn Hazm (ö. 456/1064) gibi alimler bu hususu vurgulayanlar arasındadır. Kadının siyasî liderliğine olumsuz bakanların dayandıkları dinî referansların genel olarak ataerkil bir bakış açısıyla yorumlandığı tespit edilmektedir (c.5, s.14). Örneğin Bakara suresinin 228. ayetinde geçen "*Erkeklerin ise onların üzerinde bir dereceleri vardır*" ifadesi siyasî liderliği de kapsayacak bir biçimde yorumlanmıştır. Köse, bu yorumun ayetin bağlamından kopuk olduğunu, boşanma ve aile içi bir hususu dile getiren ayetin siyasî liderliği Kur'an'î referansla engellemenin dayanaklarından birine dönüştürüldüğünü ifade etmektedir (c.5 18). Diğer taraftan, mümin erkek ve kadınların birbirlerinin velîleri olduğunu ifade eden Tevbe suresi 71. ayet ve Sebe Melikesi Belkıs'a dair diğer ayetler kadının siyasî liderliğini mümkün gören çağdaş İslam düşünürleri tarafından referans olarak gösterilmektedir (c.5, s.23).

Tarihsel süreçte hem siyasî liderlik görevi üstlenen hem de siyasette etkin olan pek çok Müslüman kadının varlığına dikkat çekilmektedir. İsmâilî gelenekte kadın yöneticilerin yönetimde söz sahibi oldukları tespit edilmektedir. Bunlar arasında Ervâ bnt. Ahmed (ö. 532/1138), Esmâ bnt. Şihâb, Sittülmülk bnt. Aziz-Billâh (ö. 413/1023) ve Rasad gibi isimler ön plana çıkmaktadır.

Sâsânî ve Türk devletlerinde siyasî hayatta aktif olan kadınların sayısı da azımsanmayacak kadar çoktur. Kuşçu, bu çerçevede Müslüman kadının konumuyla ilgili olarak Batılılar'ın yaklaşımının ve yaptıkları çalışmaların bazılarında öne çıkan ithamların gerçeği yansıtmadığını ifade etmektedir (c. 5, s.57). Subh Hatun, Seyyide Hatun, Sittülmülk Hatun, Seyyide Rasad, Safiye Hatun, Gaziye Hatun, Raziye (Begüm) sultan, Şecerüddür örnekleri üzerinden Müslüman kadın liderlerin varlığı ve etkinlikleri aktarılmaktadır.

⁶ Bu cildin yazarları; Prof. Dr. Ayşe Dudu Kuşçu, Prof. Dr. Esra Yakut, Doç. Dr. Feyza Betül Köse, Doç. Dr. Habibe Kazancıoğlu, Dr. Öğr. Üyesi Esra Aslan Turan, Dr. Öğr. Üyesi Feyza Doğruyol ve Dr. Hilal Livaoğlu Mengüç'tür.

Burada dikkat çeken bir tespit olarak iktidarda yer bulan kadınların daha ziyade Arap kökenli olmayanlar arasından çıkmış olduğu bilgisi yer almaktadır. Bu durum Arapların kadın konusunda eski kültürlerine dönme eğiliminin bir göstergesi olarak görülmekle birlikte Müslüman Türk devletlerinde kadınların yönetimde yer bulmasının kadim Türk kültürünün etkisi olarak yorumlanmaktadır (c.5, s.73). Dolayısıyla kadınların diğer alanlarda olduğu gibi siyasî alandaki konumlarında da kültürel mirasın etkisi büyük olmuştur.

Eserin bu cildinde ayrıca, XX. yüzyıldan günümüze İslam ülkelerinde kadın ve siyaset, İslam dünyasında kadın hareketleri konularına odaklanılmakta; bu şekilde, kadının siyasî alandaki görünürlüğü farklı mecralarda ele alınmaktadır. Bu noktada çalışmada eksikliğini hissettiğimiz bir husus, Atatürk'ün kadın konusunda yaptığı çalışmalara yeterince yer verilmemiş olmasıdır. Atatürk'ün çıkardığı Tevhid-i Tedrisat Kanunu (1924) ve Medeni Kanun (1926) eğitim, sosyal ve hukukî alanlarda kadınlara tanınan haklar bakımından oldukça önemlidir. Yine siyasî haklar bağlamında 1930 yılında belediye seçimlerinde kadınlara seçme ve seçilme hakkının tanınması ve 1934'te milletvekilliği seçme ve seçilme hakkının elde edilmesinde Atatürk'ün çağdaşlaşma hareketinin oldukça önemli etkisi bulunmaktadır.⁷ Atatürk,

“Bizim dinimiz hiçbir vakit kadınların erkeklerden geri kalmasını talep etmemiştir. Allah'ın emrettiği şey, Müslim ve Müslimenin beraber olarak iktisabı ilmü irfan eylemesidir. Kadın ve erkek bu ilmi irfanı aramak ve nerede bulursa oraya gitmek ve onunla mücehhez olmak mecburiyetindedir. İslam ve Türk tarihi tetkik edilirse görülür ki, bugün kendimizi bin türlü kayıtlarla mukayyet zannettiğimiz şeyler yoktur. Türk hayatı içtimaiyesinde kadınlar ilmen, irfanen ve diğer hususlarda erkeklerden katıyen geri kalmamışlardır. Belki daha ileri gitmişlerdir.”⁸

şeklindeki ifadeleri ile esasında İslam'ın ilk dönemlerinde hayat bulan kadına bakış açısının bir ifadesini ortaya koymuştur. Yaptığı pek çok konuşmada kadının önemi ve değeri üzerinde durmasıyla o, Müslüman kadının tarihinde önemli figürlerden biridir. Diğer taraftan, cumhuriyet sürecinde kılık-kıyafet kanununun yerel yönetimler tarafından uygulanış biçimlerinin Müslüman kadınların hak ve özgürlükleri bakımından değerlendirilmesi de Türkiye özelinde ele alınması gereken önemli hususlardan biridir.

SONUÇ

Müslüman kadının ailede, toplumda, sosyal ve siyasî hayatta, çalışma hayatında ve ilmî sahada konumunun ne olduğu ile ilgili günümüz dünyasında dahi kafa karışıklığı yaşayan, birbirinden farklı fikirlere sahip olan pek çok insan bulunmaktadır. Bu doğrultuda, Müslüman kadın profilinin nasıl olması gerektiğinin doğru bir şekilde tespit edilmesi büyük önem taşımaktadır. “Müslüman Kadının Tarihi” adlı kitap serisinde, bu konuda yapılan çalışmaların çoğunlukla öznel bir bakış açısıyla, kültürel öğelerin etkisi altında ve belirli bağlamlarla sınırlı şekilde ele alındığı iddiasından hareket edilmiştir. Bu gerekçeyle çalışmada, Müslüman kadın konusu alanında uzman pek çok kadın akademisyen tarafından ve çok boyutlu olarak ele alınmıştır. Bu yönüyle eser oldukça kıymetlidir. Eserde, konuya ilgi duyan okuyucu için zengin bir içerik sunulmakta, Müslüman kadının profili konusunda nesnel ve bütüncül bir bakış açısı ortaya koyma hedefi başarıyla gerçekleştirilmektedir.

Özverili bir çalışmanın ürünü olan bu eserde, Müslüman kadın konusunda ortaya çıkan eşitlik, adalet, hakkaniyet temeline dayanmayan düşünce ve uygulamaların, Bazı oryantalistlerin iddia ettiği şekilde, bizzat İslam'ın sahip olduğu öğretilerden kaynaklandığı tespitinin gerçeği yansıtmadığı vurgulanmaktadır. Bu yönüyle eser, İslam'ın özü itibariyle insanlara sunmuş olduğu yüce değerleri ön plana çıkarmaktadır. Ayrıca çalışmada, iddia edilenin aksine Müslüman kadının tarihte hayatın pek çok alanında aktif olduğu ve buradan hareketle kadın konusu ele alındığında İslam'ın kadının varoluşsal gerçekliğini yansıtmada bir engel teşkil etmediğinin görüleceği üzerinde durulmaktadır. İslam'ın, kültür ve geleneklerin etkisindeki ataerkil yorumu, kadın konusunda İslam'a yöneltilen suçlamaların gerekçesi olarak görülmektedir.

7 Nilgün Nurhan Kara, “Türk Çağdaşlaşmasının Bir Ögesi: Atatürk ve Kadın”, *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 17/1 (2019): 240.

8 Nimet Arsan, *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi, 1989), II/90.

Beş cilt olarak planlanan eser, her bir ciltte ayrı bir temaya odaklanarak ve temel kaynaklardan hareketle kadın konusunu incelemektedir. Burada klasik ve temel kaynakların esas alınmış olması eseri değerli kılan diğer bir unsurdur. Diğer taraftan çalışmada, spesifik bir konunun farklı açılardan ele alınıyor olmasından kaynaklandığını düşündüğümüz tekrarlar söz konusudur. Bazı örnek olay ve anekdotlar kimi zaman aynı, kimi zaman farklı ciltler içinde tekrarlanmaktadır. Ancak örnek olay ve anekdotlar çoğunlukla farklı bağlamlarda ele alındığından tekrarlar göze batmamakta ve okuyucu yormamaktadır. Kitabın genelinde kullanılan dilin sade ve anlaşılır olması kitabın genel okuyucu kitlesine ulaşma yönündeki amacının gerçekleşmesi açısından oldukça isabetlidir.

KAYNAKÇA

- Arsan, Nimet. *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*. 3 cilt. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi, 1989.
- Kara, Nilgün Nurhan. "Türk Çağdaşlaşmasının Bir Ögesi: Atatürk ve Kadın". *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 17/1 (2019): 227-242.