



Journal of the Faculty of Divinity of Ankara University

İçindekiler/Contents

Araştırma Makaleleri/Research Articles

ŞE 4141 Rulo: Türk ve İslam Eserleri Müzesinde Kûfi Bir Kur'an Elyazması
ŞE 4141 Rulo (Rotulus): A Kufic Qur'anic Manuscript at the Museum of Turkish and Islamic Arts
Esra Gözeler

Meşâbiḥu's-Sunne Şerh Literatürü
The Commentary Literature on Maşâbiḥ al-Sunnah
Mustafa Yasin Akbaş

Başlangıçtan 19. Yüzyıla İslam Ahlak Düşüncesine Bütüncül Bir Bakış:
Konu-Problem (Mevdū'-Mesā'il) Ayrımı Temelli Bir Literatür Tasnifi
A Holistic View of Islamic Ethical Thought up to the 19th Century:
Classifying the Literature Based on Topic-Issue (Mawdū'-Masā'il) Distinction
Mustakim Arıcı

جدلية العلاقة بين الشعر والأخلاق في النقد العربي القديم
The Dialectic of the Relationship between Poetry and Morals in Ancient Arabic Criticism
Abdelkarim Amin Mohamed Soliman

'Aqd al-Nikāh: Explaining the Nexus Between Marriage and Contract in Islamic Law
Nikah Akdi: İslam Hukukunda Evlilik ile Akit Arasındaki İlişkinin Açıklanması
Hakime Reyhan Yaşar

Tasavvufun Teşekkül Sürecinde Anahtar Bir Kavram Olarak Havâtîr: El-Hârîş el-Muhāsibî'nin Yaklaşımı
Khawâtîr as a Key Concept in the Formative Period of Sufism: al-Hârîş al-Muhāsibî's Approach
Hasan Aydemir

İslam Hukuku, Mecelle ve Türk Hukukunda Beğenme Şartıyla Satış Üzerine Bir İnceleme
A Study on Saling by Condition of Approval in Islamic Law, Majalla and Turkish Law
Ahmet Akman

Kurucu Bir Metin Olarak Mevlid'in (Vesiletu'n-Necât) Kaynakları Bakımından Değerlendirilmesi,
Estetik Değeri ve Yeniden Üretilbilirliği
The Consideration of Mawlid (Wasilat al-Najât) as a Constitutive-Text in Terms of its
Sources, Aesthetic Value, and Reproducibility
Kenan Mermer

Dokuzuncu Diyanet İşleri Başkanı Ali Rıza Hakses (1892-1983) ve
Döneminde Gerçekleştirilen Yaygın Din Eğitimi Faaliyetleri
The Ninth President of Religious Affairs Ali Rıza Hakses and
Non-formal Religious Education Activities Carried out during His Period
Ahmet Yılmazkurt & Şeref Göküş

Dinî Gruplarda Hegemonik İşleyiş Mekanizması
The Hegemonic Mechanism in Religious Groups
Mustafa Sarmış

Kālîkā Purāṇa'daki Satî Miti Üzerine Bir Değerlendirme
A Consideration on Satî Myth in Kālîkā Purāṇa
Beyza Aybike Deveci

Araştırma Notu ve Yorum/Research Note and Comment

Söyleşi/Interview

Eser Değerlendirmeleri/Book Reviews

63 : 1 (2022)

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi



ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ISSN: 1301-0522 / Year: 2022 • Volume: 63 • Issue: 1

ISSN: 1301-0522

Cilt: 63 • Sayı: 1 • Yıl: 2022



ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ

ISSN: 1301-0522 | Cilt:63 • Sayı:1 • Yıl: 2022



ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF THE FACULTY OF DIVINITY OF ANKARA UNIVERSITY

Cilt/Volume: 63 Sayı/Issue: 1 (Mayıs/May 2022)

(ISSN: 1301-0522 • e-ISSN: 1309-2057)

YAYINLAYAN KURUM VE SAHİBİ/PUBLISHING INSTITUTION AND OWNER

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına/on behalf of Ankara University Faculty of Divinity

Samil Dağcı (Dekan/Dean)

EDİTÖR/EDITOR IN CHIEF

Tuba Nur Umut, Ankara Üniversitesi

EDİTÖRLER KURULU/EDITORIAL BOARD

Abdulvahap Kösesoy, Marmara Üniversitesi | **Cihat Ekiz**, Ankara Üniversitesi | **Fatma Kenevir**, Ankara Üniversitesi | **Hasan Yücel**, Ankara Üniversitesi | **İbrahim Fidan**, Ankara Üniversitesi | **Kamil Çalışkan**, Ankara Üniversitesi | **Kevser Beyazyüz Sipahioğlu**, Ankara Üniversitesi | **Mine Demirbilek**, Trabzon Üniversitesi | **Mukadder Sipahioğlu**, Ankara Üniversitesi | **Peyman Ünügür Tekin**, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi | **Şeyma Yazıcı**, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi | **Tugba Öztürk**, Ankara Üniversitesi | **Zehra Erşahin**, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

DANIŞMA KURULU/ADVISORY BOARD

Abdulkader Tayob, University of Cape Town | **Abdülkadir Dündar**, Ankara Üniversitesi | **Abdülmecit İslamoğlu**, Ankara Üniversitesi | **Adem Arıkan**, İstanbul Üniversitesi | **Ahmed El Shamsy**, The University of Chicago | **Ali İhsan Pala**, Atatürk Üniversitesi | **Amidu Olekan Sanni**, Fountain University | **Asım Yapıcı**, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi | **Ayşe Zişan Furat**, İstanbul Üniversitesi | **Baki Adam**, Ankara Üniversitesi | **Bilal Orfali**, American University of Beirut | **Bünyamin Erul**, Ankara Üniversitesi | **Celal Türer**, Ankara Üniversitesi | **Edward Ryan Moad**, Qatar University | **Eyüp Öztürk**, Trabzon Üniversitesi | **Fadıl Ayğan**, Siirt Üniversitesi | **Fatih Koca**, Ankara Üniversitesi | **Georg Gasser**, Universität Innsbruck | **Hanifi Şahin**, Atatürk Üniversitesi | **Hayrettin Yücesoy**, Washington University in St. Louis | **Hikmet Yaman**, Marmara Üniversitesi | **Himmet Taşkömür**, Harvard University | **Hüseyin Yılmaz**, George Mason University | **İhsan Toker**, Ankara Üniversitesi | **İsmail Çalışkan**, Ankara Üniversitesi | **Judith Pfeiffer**, Rheinische Friedrich-Wilhelms Universität Bonn | **Kenan Özçelik**, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi | **Konrad Hirschler**, Freie Universität Berlin | **Lejla Demiri**, Eberhard Karls Universität Tübingen | **Mahmut Ay**, Ankara Üniversitesi | **Mehmet Cüneyt Kaya**, İstanbul Üniversitesi | **Mustafa Karagöz**, Erciyes Üniversitesi | **Müfit Selim Saruhan**, Ankara Üniversitesi | **Nahide Bozkurt**, Ankara Üniversitesi | **Necmettin Pehlivan**, Ankara Üniversitesi | **Orhan Şener Koloğlu**, Uludağ Üniversitesi | **Osman Aydınlı**, Ankara Üniversitesi | **Osman Güman**, Sakarya Üniversitesi | **Recai Doğan**, Ankara Üniversitesi | **Recep Kılıç**, Ankara Üniversitesi | **Reza Pourjavady**, Otto-Friedrich University Bamberg | **Servet Bayındır**, İstanbul Üniversitesi | **Soner Gündüzöz**, Ankara Üniversitesi | **Suat Koca**, Ankara Üniversitesi | **Vahid Göktaş**, Ankara Üniversitesi

DİZİNLENME BİLGİLERİ/INDEXED BY

Index Islamicus (1955'ten itibaren / since 1955) | **DOAJ** (2009'dan itibaren / since 2009) | **ULAKBİM TR Dizin** (2010'dan itibaren / since 2010) | **Atla Religion Database** (2016'dan itibaren / since 2016) | **Index Copernicus** (2018'den itibaren / since 2018) | **SCOPUS** (2019'dan itibaren / since 2019) | **EBSCO CEEAS** (2020'den itibaren / since 2020)

ONLINE YAYIN TARİHİ/ONLINE RELEASE DATE

31 Mayıs/May 2022

İLETİŞİM ADRESİ/CORRESPONDENCE

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 06500 Beşevler - Ankara
Telefon: +90 312 212 68 00 dah./ext. 1242 Fax: +90 312 213 00 03
E-mail: iladergi@ankara.edu.tr URL: <https://dergipark.org.tr/auifd>

GENEL BİLGİLER/GENERAL INFORMATION

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi kör hakemlik sisteminin uygulandığı akademik bir dergidir. 1952 yılında yayın hayatına başlamış ve Türkiye’de ilahiyat alanında uzunca bir süre tek akademik dergi olarak faaliyet göstermiştir. İlk sayısından itibaren akademik vasfını hiçbir zaman kaybetmemiş, Türkiye’de ilahiyat alanında doğru bilginin ve akademik ilmi üslubun tesis edilmesinde öncü rol oynamıştır. *Dergi*, yetmiş yıl boyunca Türkiye’de ilahiyat sahasının alt disiplinlerinde faaliyet göstermiş çok sayıda akademisyen tarafından kaleme alınan geniş bir yazı arşivine sahiptir. *Dergi*, niteliği ilke edinmiş bir dergidir; halen bu ilke doğrultusunda yılda iki kez (Mayıs, Kasım) yayınlanmaktadır.

Journal of the Faculty of Divinity of Ankara University is a peer-reviewed open-access academic journal published continuously since 1952. It is the oldest continuously published academic journal in the fields of Islamic and religious studies (*ilahiyat*) in Turkey and one of the oldest in the entire Islamic world. Articles published in earlier decades were some of the first modern academic studies in various sub-disciplines of Islamic and religious studies in Turkey. *The Journal* played the most significant role in establishing an academic style in modern Turkish *ilahiyat* studies and it has been one of the leading and the most respected journals in its field since its establishment. *The Journal* is published twice a year (May, November).

AMAÇ/AIM

Derginin öncelikli amacı, ilahiyat ve sosyal bilimler alanında gerçekleştirilmiş nitelikli ve özgün çalışmaları akademik çevrelerin dikkatine sunmak, akademik bilginin üretilmesine ve yayılmasına olanak sağlamaktır. Bu kapsamda ilahiyat alanında oluşmuş bilgi birikiminin değerlendirilmesi, geliştirilmesi, yeni ve özgün fikirler üretilmesi amaçlanmaktadır.

The Journal is dedicated to bringing to the attention of the international scholarly community well-written original research articles by qualified specialists in Islamic and religious studies, thereby providing a forum to share and discuss new academic findings and supporting the development of new scholarly approaches and problematics.

KAPSAM/SCOPE

Dergi, belirlediği ve kendi platformunda ilan ettiği yayın ilkeleriyle uyumlu olduğu sürece akademik bilginin her türlü versiyonuna alan açmaktadır. Bu çerçevede araştırma makalesinin yanı sıra araştırma notu, söyleşi, kitap ve toplantı değerlendirmesi ve vefa notu gibi farklı yazı türleri de kabul edilmektedir. *Dergide*, Türkiye’deki İlahiyat Fakültelerinde bulunan bütün bilim alanlarıyla ilgili Türkçe, Arapça, Farsça, İngilizce, Almanca ve Fransızca dillerinde makaleler değerlendirmeye alınmaktadır.

The Journal publishes articles, research notes, book and conference reviews, interviews, and tributary notes related to any subdiscipline of Islamic and religious studies taught at the Faculty. These include historical studies and modern interpretations of Qur’anic studies, hadith, fiqh, kalam, Sufism, Islamic history, Islamic intellectual tradition as well as religious and philosophical studies. *The Journal* considers articles in Turkish, English, and Arabic, and occasionally publishes papers in Persian, German, and French.

TELİF/COPYRIGHT

Dergide yayınlanan makalelerin ilim ve dil yönünden sorumluluğu yazarlarına aittir. Fikirlerden editörler sorumlu tutulamazlar. Makalelerde belirtilen görüşler, zorunlu olarak *Derginin* görüşlerini yansıtmazlar. *Dergi*, kamuoyunda serbestçe araştırma yapmanın daha büyük bir küresel bilgi alışverişini desteklediği ilkesine dayanarak içeriğine doğrudan açık erişim sağlar. Bilimsel etik ve kurallara uygun olarak atuf yapılması şartıyla, dergide yayınlanan hakem değerlendirmesinden geçmiş bilimsel literatüre serbestçe erişilebilmesini ve her türlü yasal amaç için kullanılabilmesini kabul eder.

Opinions expressed in *the Journal* belong solely to the authors and do not necessarily represent those of *the Journal*. *The Journal* provides immediate open access to its content on the principle that making research freely available to the public supports a greater global exchange of knowledge. On condition that proper citation of references is provided in accordance with scientific ethics and rules, that the peer-reviewed and published scientific literature can be accessed and used for any legal purposes via internet without any financial, legal and technical obstacles.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF THE FACULTY OF DIVINITY OF ANKARA UNIVERSITY

Cilt/Volume: 63 Sayı/Issue: 1 (Mayıs/May 2022)

(ISSN: 1301-0522 • e-ISSN: 1309-2057)

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Araştırma Makaleleri/Research Articles

- ŞE 4141 Rulo: Türk ve İslam Eserleri Müzesinde *Küfî* Bir Kur'an Elyazması
ŞE 4141 Rulo (Rotulus): A Kufic Qur'anic Manuscript at the Museum of Turkish and Islamic Arts
ESRA GÖZELER..... 1-32
- Meşābīḥu's-Sunne* Şerh Literatürü
The Commentary Literature on Maşābīḥ al-Sunnah
MUSTAFA YASİN AKBAŞ.....33-80
- Başlangıçtan 19. Yüzyıla İslam Ahlak Düşüncesine Bütüncül Bir Bakış: Konu-Problem
(*Mevdū'-Mesā'il*) Ayrımı Temelli Bir Literatür Tasnifi
A Holistic View of Islamic Ethical Thought up to the 19th Century: Classifying the Literature Based on Topic-Issue (Mawdū'-Masā'il) Distinction
MUSTAKİM ARICI 81-120
- جدلية العلاقة بين الشعر والأخلاق في النقد العربي القديم
The Dialectic of the Relationship between Poetry and Morals in Ancient Arabic Criticism
ABDELKARİM AMİN MOHAMED SOLİMAN..... 121-156
- '*Aqd al-Nikāh*': Explaining the Nexus Between Marriage and Contract in Islamic Law
Nikah Akdi: İslam Hukukunda Evlilik ile Akit Arasındaki İlişkinin Açıklanması
HAKİME REYYAN YAŞAR 157-184
- Tasavvufun Teşekkül Sürecinde Anahtar Bir Kavram Olarak *Ḥawāṭir*: El-Hāriş el Muḥāsibī'nin Yaklaşımı
Khawāṭir as a Key Concept in the Formative Period of Sufism: al-Ḥārith al-Muḥāsibī's Approach
HASAN AYDEMİR 185-210
- İslam Hukuku, Mecelle ve Türk Hukukunda Beğenme Şartıyla Satış Üzerine Bir İnceleme
A Study on Saling by Condition of Approval in Islamic Law, Majalla and Turkish Law
AHMET AKMAN..... 211-246
- Kurucu Bir Metin Olarak Mevlid'in (Vesīletu'n-Necāt) Kaynakları Bakımından Değerlendirilmesi, Estetik Değeri ve Yeniden Üretilebilirliği
The Consideration of Mawlid (Wasīlat al-Najāt) as a Constitutive-Text in Terms of its Sources, Aesthetic Value, and Reproducibility
KENAN MERMER 247-273
- Dokuzuncu Diyanet İşleri Başkanı Ali Rıza Hakses (1892-1983) ve Döneminde Gerçekleştirilen Yaygın Din Eğitimi Faaliyetleri
The Ninth President of Religious Affairs Ali Rıza Hakses (1892-1983) and Non-formal Religious Education Activities Carried out during His Period
AHMET YILMAZKURT & ŞEREF GÖKÜŞ..... 275-320
- Dinî Gruplarda Hegemonik İşleyiş Mekanizması
The Hegemonic Mechanism in Religious Groups
MUSTAFA SARMIŞ..... 321-354
- Kālikā Purāna*'daki *Satī* Miti Üzerine Bir Değerlendirme
A Consideration on Satī Myth in Kālikā Purāna
BEYZA AYBİKE DEVECİ 355-378

Araştırma Notu ve Yorum/Research Note and Comment

- İbn Meymûn'un *Mişne Tora* Adlı Eseri ile İslam Hukuku *Muhtaşar* Edebiyatı Arasındaki İlişki Üzerine
On the Relationship between Maimonides's Mishneh Tora and Mukhtaşar Literature in the Islamic Law
HADİ ENSAR CEYLAN379-387

Söyleşi/Interview

- Tarihe Düşülen Kıymetli Bir Not: Son Halife Abdülmecid Efendi'nin Torunu Muffakham Cah Bey'le Mülakat
CEMİL KUTLUTÜRK389-401

Eser Değerlendirmeleri/Book Reviews

- Tolga Savaş Altinel. *İsrailoğulları'nın Kutsal Soyu Kohenler*. İstanbul: MiletNihal Yayınları, 2021. XIV+263 s. ISBN: 978-605-06488-5-0
YASİN MERAL.....403-456
- Tayyar Altıkulaç. *Daniel Alan Brubaker'e Reddiye*. İstanbul: İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA), 1442/2020, 109 s. ISBN: 978-92-9063-049-4
ABDULVAHAP KÖSESÖY.....457-465
- Özkan Dayı. *İlhanlılar Zamanında Tasavvuf: İran Moğollarında Hângâhlar ve Sûfîler*. 1. Baskı. Ankara: Altınordu Yayınları, 2021. 278 s. ISBN: 978-605-7702-24-1
KÜBRA ZÜMRÜT ORHAN.....467-477

Genel Yayın İlkeleri/Author Guidelines.....479-482



ŞE 4141 Rulo: Türk ve İslam Eserleri Müzesinde Kūfî Bir Kur'an Elyazması*

ESRA GÖZELER

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türkiye
Ankara University Faculty of Divinity, Turkey
egozeler@divinity.ankara.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-5439-9887>

Öz

Bu makale Türk ve İslam Eserleri Müzesi (TİEM) Şam Evrakları Koleksiyonunda ŞE 4141 Rulo envanter numarasıyla kayıtlı Kur'an elyazmasının neşri ve incelemesidir. *Kūfî* hatlı bu parşömen Kur'an elyazması yaygın olanlardan farklı olarak rulo formdadır. Rulo 82 cm uzunluğunda, 14 cm genişliğinde tek parçadır. Parşömen rulonun her iki yüzünde de Kur'an metni yazılıdır. Elyazmanın her bir yüzünde 92 satır bulunmaktadır. Parşömenin başında ve sonunda dikişler olması devam eden bir metnin ara parçası olduğunu göstermektedir. Elyazmanın 1a yüzü 7/el-A'râf: 104-137. ayetleri; 1b yüzü 7/el-A'râf:180-206. ayetleri içermektedir. Metnin ana mürekkep rengi kahverengidir. Makale bu elyazmasını muhteva, kodikoloji, imla, ayet sonu işaretleri ve süsleme özellikleri çerçevesinde analiz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an Elyazmaları, TİEM, Şam Evrakı, ŞE 4141 Rulo, *Kūfî*.

ŞE 4141 Rulo (Rotulus): A Kufic Qur'anic Manuscript at the Museum of Turkish and Islamic Arts

Abstract

Among the treasures of the Istanbul Museum of Turkish and Islamic Arts (TİEM) is a rotulus Qur'an manuscript, kept under the call number ŞE 4141 Rulo. It is one of the Qur'anic manuscripts held at the Damascus Documents. The parchment manuscript, measuring 82 cm (height) x 14 cm (width), is a Kufic one and in a rotulus form. It contains 92 lines of Qur'anic verses on each side. The rotulus piece has stitches above and below. This means that it is a connecting piece of a continuing text. 1a side contains Q.7:104-137 and 1b side includes Q.7:180-206. The main ink is brownish. This article presents an edition of this manuscript and an analysis of content, codicology, orthography, verse separators, and decoration.

Keywords: Qur'anic Manuscripts, TİEM, Damascus Documents, ŞE 4141 Rulo (Rotulus), Kufic.

Giriş¹

Kur'an elyazmalarının neşrini konu edinen ilk araştırma 241 yıl önce yapıldı. Alman şarkiyatçı Jakob Georg Christian Adler'in (1756-1834) Latince kaleme aldığı bu eser² Batıda Arapça paleografinin temeli olarak kabul edilmektedir.³ Adler'in akademik çalışmaları özellikle 1780 ve 1782 yılları arasında Arapça üzerine odaklanmıştır. Bu dönemde Adler, Kopenhag'dan bir davet almış ve kısa bir süre önce buranın Kraliyet Kütüphanesine Abbâsî zamanından kadim Kur'an elyazmalarının katılmış olması onun ilgisini çekmiştir.⁴ Böylece Adler 1780 yılında Kopenhag Kraliyet Kütüphanesinde bugün Cod. Arab. 36-42 şeklinde kayıtlı *Kūfî* Kur'an elyazmalarını Abraham Hinckelmann'ın (1652-1695) bastığı Kur'an metni (Hamburg, 1694) ile karşılaştırarak neşretmiştir.⁵ Bu özelliğiyle bu çalışma, Kur'an elyazmalarını incelemede bir yöntem geliştirmiştir. İlk olması sebebiyle aşağıda bu neşirden bir örneğe yer verilmiştir:⁶

MS.	Hinkelm.	MS.	Hinkelm.
	<i>Swra. LIX.</i>	9.	رظاهسرا وظهرا
17.	العالمين العليمين	10.	اخر اكرم اخرجكم
18.	عاقبتهما عقتبهما	10. 12. et 13.	يا ايها
	خالدنين خلدنين	10. bis	المومنين المومنين
19.	يناغيبها يايها		مهاجرات مهاجرات
20.	الفاسقون الغسقون		باينانين باينانين
21.	اصحاب اصحاب		راسلوا راسلوا
	الغميزون الغميزون		واليسلوا واليسلوا
22.	خاشعا خاشعا	11.	اخر اكرم اخرجكم

Adler'den sonra İtalyan şarkiyatçı Michele Amari (1806-1889) ismiyle karşılaşıyoruz. Amari, Paris Kraliyet Kütüphanesi için katalog hazırladığı

* Bu makalede Türk ve İslam Eserleri Müzesi (TİEM) tarafından verilen elyazma görsellerinden faydalandım. Nazik destekleri için TİEM Müdürlüğüne ve yetkililerine teşekkür ediyorum. Kur'an elyazmaları, Kur'an ve Mushaf tarihi araştırmaları alanında bizlere sundukları değerli destekler için Tayyar Altıkulaç Hocamıza şükranlarımı sunuyorum. Makale yazım sürecinin çeşitli aşamalarında kıymetli tashihi, katkı ve değerlendirmelerde bulunan Michael Marx, Recep Gürkan Göktaş, Tuba Kardeşahin, Ayşenur Elif Ünal ve Abdulvahap Kösesoy'a teşekkür ediyorum.

¹ Bu bölümdeki Kur'an elyazmalarının neşrine dair araştırmaların (1999 yılına kadar) kronolojik takibi için Alba Fedeli'nin çalışmasına müracaat ettim. Bkz. Alba Fedeli, "Early Qur'anic Manuscripts, Their Text, and the Alphonse Mingana Papers Held in the Department of Special Collections of the University of Birmingham," (doktora tezi), 3-17. Bir değerlendirme için ayrıca bkz. Michael Marx, "Introduction," 6.

² Jakob Georg Christian Adler, *Descriptio codicum quorundam cuficorum partes Corani exhibentium in bibliotheca regia Hafniensi et ex iisdem de scriptura cufica Arabum observationes novae.*

³ Ronny Vollandt, "Jakob Georg Christian Adler (1756-1834) and His Books," 285.

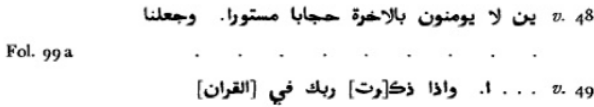
⁴ Vollandt, "Jakob Georg Christian Adler," 284-285.

⁵ Vollandt, "Jakob Georg Christian Adler," 285.

⁶ Adler, *Descriptio codicum quorundam cuficorum partes Corani*, 25.

dönemde bazı Kur'an elyazmalarını ve Kur'an metninin tarihini incelemiştir. Fransız Akademisine sunduğu bu incelemesinde örneğin kıraatlerin, *Kūfî* karakterli Kur'an elyazmalarında belirtilmediğini tespit etmiştir.⁷ *Hicāzî* tanımlamasının İbnu'n-Nedîm'in (ö.385/995 [?]) "Mekke ve Medine elyazısındaki eliflerde, elin sağa doğru bir hareketi, uzun keşîdeler ve hafif eğik bir form vardır" açıklamasına dayanılarak Amari tarafından geliştirilmiş olduğu belirtilmiştir.⁸

Batıda Kur'an tarihi araştırmalarının kurucu ismi kabul edilen Theodor Nöldeke'nin (1836-1930) Berlin ve Gotha'da bulunan elyazmalarını kullandığı bilinmektedir. Yirminci yüzyılın hemen başında Kahire Hıdıviyye Kütüphanesi⁹ müdürü Bernhard Moritz (1859-1939) Kur'an elyazmalarının tıpkı basımlarını da içeren Arapça paleografi üzerine bir çalışma yayınlamıştır.¹⁰ Moritz'in çalışmasından sonra Alphonse Mingana (1878-1937) ve Sami Dilleri uzmanı Agnes Smith Lewis (1843-1926) *palimpsest* özellikli *Kūfî* Kur'an elyazma sayfalarını birlikte neşretmişlerdir. Mingana ve Lewis bu elyazmalarının Hz. Osman öncesi olduğunu düşünmektedir. Buna dair analizleri imla, kıraat ve paleografiyi içermektedir. Çalışmada elyazmaların görselleri de bulunmaktadır. Neşir yönteminine dair aşağıda yer alan örnek okunamayan yerlerin boş bırakıldığını veya köşeli parantez içine alındığını göstermektedir:¹¹



Kur'an elyazmaları araştırmaları alanında Gotthelf Bergsträßer'in (1886-1933) projesi bir dönüm noktasıdır.¹² O, ulaşılabilen kadim Kur'an elyazmalarının sunduğu verilere dayanarak Kur'an metninin tarihini incelemeyi amaçlamıştır. Bergsträßer'in projesi öğrencisi Otto Pretzl (1893-1941) tarafından devam ettirilmiştir. Bu araştırmalar *Geschichte des Qorāns'*ın Kur'an metninin tarihini inceleyen üçüncü cildinde takip edilebilir.

⁷ Fedeli, "Early Qur'anic Manuscripts," 9.

⁸ Michael Marx, "British Kütüphanesi'nde Bulunan Or. 2165 No'lu Elyazması Hakkında Tetkikler," 280.

⁹ Bugünkü ismiyle Dârü'l-Kutubi'l-Mışriyye.

¹⁰ Bernhard Moritz, *Arabic Palaeography: A Collection of Arabic Texts from the First Century of the Hidjra till the Year 1000*.

¹¹ Alphonse Mingana ve Agnes Smith Lewis, *Leaves from Three Ancient Qurāns Possibly Pre-'Othmānic with a List of Their Variants*, 58. Ayrıca bkz. Alba Fedeli, "Mingana and the Manuscript of Mrs. Agnes Smith Lewis, One Century Later"; Sümeyye Güven, "Qur'anic Studies in the British Orientalist Tradition: The Case of Alphonse Mingana," (yüksek lisans tezi).

¹² Gotthelf Bergsträßer, *Plan eines Apparatus Criticus zum Koran*.

Kadim Kur'an elyazmalarının özelliklerine dair ilk çalışmalardan bir diğeri Arthur Jeffery (1892-1959) ve Isaac Mendelsohn'ın (1898-1965) Semerkand Mushafını inceledikleri araştırmadır. Makalede Mushaf muhteva, hat (*Kūfî*), ayet sonu işaretleri ve imla özellikleri çerçevesinde detaylı ele alınmıştır. İmlâ özellikleri Kahire Mushafı ve ed-Dānî'nin (ö.444/1053) *el-Muḳni'* eseriyle karşılaştırılarak açıklanmıştır. Aşağıda bu tahlilden dört örnek sunulmuştur:

1. Hattın kendine özgü özellikleri vardır. Bazen [elyazmasının] *Kāf* harfi *Ṭā'* harfinden zor ayırt edilmektedir. 'Ayn hem ortada hem de sonda [yazıldığında] baş kısmı açık olabilmektedir. Bazen de başta veya sonda [yazıldığında] şaşkıncu bir şekilde \curvearrowright formundadır. *Hemzenin* kürsüleri oldukça belirsizdir. *Yā'* sonda [yazıldığında] genellikle beklediğimiz gibi sola dönüktür (على) veya Urduca yazımda yaygın olduğu şekilde sağa dönüktür (على).¹³
2. II, 102 [2/el-Baḳara:102]. Kūfî sisteme [ayet sonlarının belirlenmesinde Kufe kurrasının yaklaşımına] göre ayet sonu olan *ya'lemüne* değil *ḥalākin* işaretlidir. Kahire Mushafı'nda ج durak işareti vardır; Secāvendî sistemine [Secāvendî'nin belirlediği Kur'an'daki vakıf yerlerine] göre ise قف durak işareti bulunur.¹⁴
3. II, 25 [2/el-Baḳara:25]. [Elyazmada] *Muḳni'*in aksine جنت kelimesi جنات şeklinde *elif* ile yazılıdır. *Muḳni'* bu kelimenin sadece XLII/22. ayette *elifli* olduğunu kaydeder.¹⁵
4. XVII, 110 [17/el-İsrā':110]. [Elyazmada] بصلتك kelimesi *elifsiz* بصلتك şeklinde yazılıdır. Kıraat farklılıkları (bkz. ez-Zemaḥşerî'nin ayeti tefsiri ve es-Suyūṭî, *Durr* IV, 208) olması sebebiyle belki de bu orijinal yazımdır. Kahire Mushafı zamir eklenmesi durumunda الصلوة kelimesinin yazımında değişkenlik göstermektedir.¹⁶

Yirminci yüzyılın ikinci yarısı itibariyle kadim Kur'an elyazmalarına ilgi artınca yayınların sayısı da giderek yükselmiştir. Giorgio Levi della Vida (1886-1967) Vatikan Kütüphanesindeki *Kūfî* ve parşömen Kur'an elyazmalarını neşretmiştir.¹⁷ Adolf Grohmann (1887-1977) papirüs elyazma Kur'an sayfalarını tahkik ederek yayımlamıştır.¹⁸ Gerd Puin (d.1940) Şan'ā'da keşfedilen Kur'an elyazmalarına dair ilk bilgileri içeren kataloğu

¹³ Arthur Jeffery ve Isaac Mendelsohn, "The Orthography of the Samarqand Codex," 178-179.

¹⁴ Jeffery ve Mendelsohn, "The Orthography of the Samarqand Codex," 179.

¹⁵ Jeffery ve Mendelsohn, "The Orthography of the Samarqand Codex," 183.

¹⁶ Jeffery ve Mendelsohn, "The Orthography of the Samarqand Codex," 191.

¹⁷ Giorgio Levi della Vida, *Frammenti Coranici in Carattere Cufico nella Biblioteca Vaticana*.

¹⁸ Adolf Grohmann, "The Problem of Dating Early Qur'āns."

hazırlamıştır.¹⁹ Sergio Noja Nosedra (1934-2008) ve François Déroche (d.1952), *Amari* projesi bünyesinde Paris ve Londra Mushaflarını incelemişlerdir.²⁰ Efim A. Rezvan (d.1957) St. Petersburg Mushafını hat, imla, kıraat gibi metin özellikleri bakımından tetkik etmiştir.²¹ Tayyar Altıkulaç (d.1938) Topkapı Sarayı, TİEM, el-Meşhedu'l-Hüseynî (Kahire), Şan'â', Methafu'l-Fenni'l-İslâmî (Kahire), Paris, Tübingen, Âsitân-ı Kudsi Rađavî (Meşhed), Londra ve Berlin Mushaflarını neşretmiştir. Altıkulaç'ın takip ettiği yöntemde elyazma mushaf metinlerinin imlası esas alınarak tahkik edilmekte ve okunamaz durumdaki harfler ve kelimeler için işaretler kullanılmaktadır. Bu yöntem Fehd Mushafı ve neşredilmiş diğer elyazma mushaflarla karşılaştırmayı da içermektedir. İmla için ed-Dânî'nin *el-Muknî'* ve Ebü Dâvüd Suleymân b. Necâh'ın (ö.496/1103) *Muhtaşaru't-Tebyîn* eserlerine başvurulmuştur.²² *Corpus Coranicum* projesinde Michael Marx ve araştırmacı ekip geliştirdikleri renklendirme yöntemiyle kadim Kur'an elyazmalarını neşretmektedirler.²³ Asma Hilali ise bir kitap çalışmasında *palimpsest* özellikli Şan'â' Kur'an elyazmasının açıklamalı neşrini yapmıştır.²⁴ Son olarak, Éléonore Cellard bir dönem 'Amr b. el-Âş Camii Kütüphanesinde (Fustât) muhafaza edilen Kur'an elyazmalarının neşrini ve analizini *Corpus Coranicum* projesinin yöntemini uygulayarak gerçekleştirmiştir.²⁵



Resim 1: TİEM, ŞE 4141 Rulo (Ortada) © TİEM Tanıtım Broşürü

¹⁹ Puin'in Şan'â' elyazmaları hakkında çalışmaları için bkz. Gerd Puin, "Methods of Research on Qur'anic Manuscripts: A Few Ideas"; "Observations on Early Qur'an Manuscripts in Şan'â."

²⁰ François Déroche ve Sergio Noja Nosedra, *Le manuscrit arabe 328 (a) de la Bibliothèque Nationale de France; Le manuscrit arabe Or. 2165 de la British Library.*

²¹ Efim A. Rezvan, *Koran 'Usmana: Sankt-Peterburg, Katta-Langar, Bukhara, Tashkent.*

²² Tayyar Altıkulaç, *Günümüze Ulaşan Mesâhif-i Kadîme: İlk Mushaflar Üzerine Bir İnceleme*, 356-358.

²³ "Manuscripts-Overview," *Corpus Coranicum* Project, <https://corpuscoranicum.de/en/manuscripts> (29.04.2022).

²⁴ Asma Hilali, *The Sanaa Palimpsest: The Transmission of the Qur'an in the First Centuries AH.*

²⁵ Éléonore Cellard, *Codex Amrensis 1.*

Bu makalenin konusu rulo formundaki bir Kur'an elyazmasının neşri ve tahlilidir. Bu elyazması İstanbul Türk ve İslam Eserleri Müzesi (TİEM) Şam Evrakları Koleksiyonunda muhafaza edilmektedir. Elyazmasının envanter numarası "ŞE 4141 Rulo" şeklinde kayıtlıdır ve Müzenin Şam Evrakları bölümünde sergilenen rulo formundaki üç Kur'an elyazmasının arasında yer almaktadır (Bkz. Resim 1). Bu çalışma bu elyazmasının muhtevasını, hat, imla/*resm*, ayet sonu işaret özelliklerini ve fiziksel yapısını tespit etmeyi amaçlamaktadır. Bir Kur'an elyazmasının çalışılması, Kur'an tarihinin araştırma konularındandır. Zira Kur'an-ı Kerim farklı coğrafya ve farklı zamanlarda sadece ezber yoluyla ve metnin tilavetiyle değil, elyazmalarıyla da yazıya geçirilmiş bir formda nazil olduğu günden bugüne kadar ulaşmıştır.²⁶ Bugün birçok kütüphane ve müze koleksiyonlarında mevcut Kur'an elyazmalarının her biri, muhteva ve biçim (imla, noktalama, harekeleme, hat, mürekkep, sure başları, ayet fasılları, ayet numaraları, kıraat farklılıkları gibi) özellikleri bakımından mushaf yazımı ve Kur'an tarihi alanlarında birer kaynaktır.²⁷

1. Şam Evrakı: Tarihçe ve Muhteva

TİEM, "İstanbul'da Türk ve İslâm sanatı eserlerini topluca barındıran ilk Türk müzesi" olarak tanımlanmaktadır.²⁸ Bu müzenin tarihi Evkaf-ı İslamiye Müzesi ile başlamaktadır. Evkaf Nazırı Ürgüplü Mustafa Hayri Efendi tarafından kurulan müze, ilk kez 1914 yılında ziyarete açılmıştır. Müzenin tesisinde kıymetli eşyaların bir araya getirilmesi ve bir müze çatısı altında korunması amaçlanmıştır. Bugün müzenin girişinde yer alan metinde, buranın "Evkaf Nezareti bünyesinde kurulan ilk, Osmanlı İmparatorluğu döneminde açılan son müze" olduğu kaydedilmiştir. Kurulduğu dönemde Evkaf-ı Hümayun Nezareti'ne bağlı olan müze, Evkaf Nezareti'nin 1924 yılında kaldırılmasıyla Maarif Vekaleti'ne bağlanmış ve 1926 yılı itibariyle Türk ve İslam Eserleri Müzesi adını almıştır. Başlangıçta Türk ve İslâm Eserleri Müzesi adıyla Topkapı Sarayı Müzesi Müdürlüğü'nün bir şubesi halinde çalışmalarına devam etmiş, 1964 yılı itibariyle müstakil bir müze olmuştur. Müze 1983 yılına kadar Süleymaniye Külliyesindeki imaret binasında hizmet vermiş, 1983 yılı itibariyle İbrahim Paşa Sarayına (Sultanahmet) taşınmıştır. Emevi, Abbasi, Büyük Selçuklu, Eyyubi, Artuklu, Anadolu Selçuklu, Anadolu Beylikleri, Memlük, İlhanlı, Timurlu, Safevi, Kaçar

²⁶ Tayyar Altıkulaç, *Hız. Ali'ye Nisbet Edilen Mushaf-ı Şerif (San'â Nüshası)*, 153.

²⁷ Esra Gözeler, "Vatikan Kütüphanesi'ndeki Kur'an Elyazmaları Üzerine Biçim ve İçerik Açısından Bir Araştırma," 1447.

²⁸ Nazan Ölçer, "Türk ve İslâm Eserleri Müzesi," *DİA*, 41:543.

Hanedanı ve Osmanlı dönemlerine ait eserler müzede yer almaktadır. Müzenin koleksiyonları elyazmaları, ahşap, taş, halı, seramik, çini, cam ve maden sanatı alanlarını kapsamaktadır.²⁹

TİEM, Şam Evrakı kadim Kur'an elyazmalarını içeren dünyadaki en büyük koleksiyonlardan biridir. Bu koleksiyon Şam Emeviyye Camii'nden İstanbul'a getirilmiş olduğu için Şam Evrakı olarak isimlendirilmiştir. Şam Emeviyye Camii avlusunda birincil işlevi camiye ait vakıf gelirlerinin muhafaza edilmesi (*beytu'l-māl*) olan yapının adı *Ğubbetu'l-Ğazne*'dir.³⁰ *Ğubbe* sonrasında bir arşiv ve kütüphane mahiyeti kazanmış ve elyazmalarının toplandığı bir yer haline gelmiştir. Bu yapısal dönüşümün tarihi tam olarak bilinmemektedir.³¹ Bu özelliğiyle *Ğubbetu'l-Ğazne*'nin "tek yönlü bir depo olmadığı, bütün Şam elyazma kültürünün mütemmim parçası" olduğu belirtilmiştir.³² Bu mekanın muhtevası hakkında Déroche'un kaydettiği bilgiler şöyledir:

İslam Medeniyetindeki birçok camide olduğu gibi, Şam Ulu Camide de (Emevi Camii) eski elyazmalarını ve diğer dokümanları herhangi bir zarara karşı güvende tutmak için bir mekan bulunurdu. Bu sandık odası, *beytü'l-mal*, devlet hazinesi anlamına gelen küçük bir yapıda bulunmaktadır. Bu yapıya dair en erken kaynakça 1874 veya 1875 tarihlidir. Fransız mimar, Jules Bourgoın Şam'ı ziyaret ettiğinde, caminin ve çevresinin planlarını çizmiş ve *Beytü'l-mal*'ın yanına "Bibliothèque" (Kütüphane) yazmıştır. Burada neredeyse iki yüz bin kadar Kur'an elyazması folyo ve fragman muhafaza edilmiştir.³³

Bu durum Kur'an elyazmalarının muhafazası konusunda Müslümanların özel bir hassasiyete sahip olduklarını göstermektedir. Déroche bu geleneğin benzer endişelerle *Fuṣṭāṭ* (Mısır), *Ğayrevān* (Tunus) ve *Şan'ā'* (Yemen) Ulu Camilerinde de uygulanmış olduğu belirtmektedir.³⁴ *Ğubbetu'l-Ğazne* öncelikli olarak kadim Kur'an elyazmalarının koruma altına alındığı bir mekan olmasının yanı sıra "hac sertifikaları, muskalar, edebi metinler,

²⁹ Adnan Tüzen, "Arşiv Belgelerinde Evkaf-ı İslamiye Müzesi," 49; Mustafa Göleç, "Evkaf-ı İslamiye'den Türk ve İslam Eserleri Müzesine: Osmanlı-Türk Müzeciliğinin Siyasal Anlamı," 19; Nazan Ölçer, "Türk ve İslâm Eserleri Müzesi," *DİA*, 41:543; Edhem Eldem, "Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nin Evrimi," 135, 137. Ayrıca bkz. Seracettin Şahin, *Islamic Art: The Museum of Turkish and Islamic Arts*.

³⁰ Tâlib Yâzıcı, "Emeviyye Camii," *DİA*, 11:108.

³¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. *The Damascus Fragments: Towards a History of the Qubbat al-Khazna Corpus of Manuscripts and Documents*.

³² Konrad Hirschler, "Books within Books: The Link between Damascene Reuse Fragments and the Qubbat al-Khazna," 469.

³³ François Déroche, "Başlangıçta: Şam'dan Erken Dönem Kur'anlar," 61.

³⁴ Déroche, "Başlangıçta: Şam'dan Erken Dönem Kur'anlar," 61.

mektuplardan oluşan yazışmalar, evlilik anlaşmaları ve satış belgeleri” gibi dokümanları da içermektedir.³⁵ Arianna D’Ottone Rambach, *Ḳubbetu’l-Ḥazne*’nin bu kendine özgü yapısıyla ilgili şunları kaydetmiştir:

Hem belgeleri hem de kitapları müstakil bir yerde bulundurma geleneği, eski Yahudi geleneğinin bir özelliğiydi. Kahire-Geniza bunun iyi bilinen bir örneğiydi. Bu gelenek, Orta Doğu’da Hıristiyan ve Müslüman topluluklar tarafından sürdürülmüştür. Dolayısıyla bu *Ḳubbe* -bir caminin duvarları içindeki konumu dikkate alındığında- ‘İslami’ bir kasa dairesidir. Çok çeşitli dinleri, kültürleri, dilleri ve alfabeleri temsil eden çok sayıda çok dilli elyazması kanıtları muhafaza etmektedir.³⁶

Ḳubbetu’l-Ḥazne elyazmalarını muhafaza etmesi bakımından Kahire-Geniza’ya benzemekle birlikte yapılarının birbirinden farklı olduğu belirtilmelidir. *Ḳubbe*, Şam Emeviyye Camii avlusunda görünen bir yerde bulunur. Kahire-Geniza ise Ben Ezra Sinagogunun (*Fuṣṭāṭ*) kadın bölümünde, duvar içinde bir depodur.³⁷

Şam Emevi Camii tarih boyunca beş kez deprem ve dokuz kez de yangın afetlerinden dolayı yıkılmış ve tahrip olmuştur.³⁸ Camii 1893 yılında çıkan büyük yangın sebebiyle Sultan II. Abdulhamid döneminde 10 yıl kadar süren bir tamir geçirmiştir.³⁹ Bu koleksiyonun “akademik keşfi” de bu döneme denk gelmektedir. Bu konuda yapılmış bir araştırmaya dayanarak keşif süreci şöyle özetlenebilir: *Ḳubbe*’nin “ilk sistematik ilmî analizi” 1900-1901’de Alman araştırmacı Bruno Violet (1871-1945) tarafından gerçekleştirilmiştir. Violet, teolog Adolf von Harnack’ın (1851-1930) öğrencilerinden biridir. Üniversitede teoloji eğitimi görmüş; Süryanice gelenek üzerine hazırladığı teziyle doktorasını almıştır. Violet’in dil konusunda özel bir yeteneği olduğu belirtilmiştir. Harnack’ın Berlin’deki meslektaşlarından biri olan Hermann Freiherr von Soden (1852-1914), o dönemde Yeni Ahit’in tahkikli neşrini hazırlamaktaydı. Henüz keşfedilmemiş elyazmalarını bulma ümidiyle 1898’de Orta Doğu’ya seyahatte bulunmuş ve Şam’ı ziyaret etmiştir. Bu ziyareti esnasında yerel halktan içinde kadim elyazmalarının bulunduğu öğrendiği için *Ḳubbe* dikkatini çekmiştir.

³⁵ Déroche, “Başlangıçta: Şam’dan Erken Dönem Kur’anlar,” 61.

³⁶ Arianna D’Ottone Rambach, “An Unpublished Qur’anic Fragment from the Qubbat al-Khazna in the Syrian National Museum,” https://quranmss.com/2020/07/27/quran_fragment_qubbat_alkhaznah/#_ftn3 (05.11.2022).

³⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. Magdalen M. Connolly ve Nick Posegay, “A Survey of Personal-Use Qur’an Manuscripts Based on Fragments from the Cairo Genizah.”

³⁸ Doris Behrens-Abouseif, “The Fire of 884/1479 at the Umayyad Mosque in Damascus and an Account of Its Restoration,” 279. Caminin tarihine ilişkin bkz. F.B. Flood, “Umayyad Survivals and Mamluk Revivals: Qalawunid Architecture and the Great Mosque of Damascus.”

³⁹ Hilal Kazan, “1893 Yangını Sonrası Şam Emevi Camii Restorasyonu,” 334, 341.

Ğubbe'nin daha önceki yıllarda açılmış olduğunu da öğrenmiştir. Bunun üzerine Soden, Ğubbe'nin ilmî araştırma için yeniden açılmasına yönelik bütün diplomatik girişimleri başlatmıştır. Halk arasında Ğubbe'nin açılmasının şehre zarar vereceğine dair bir inanç söz konusu olduğu için başta bir dirençle karşılaşmıştır. Ancak 1900 yılı Mayıs ayı başlarında Soden, Sultan II. Abdulhamid'in Ğubbe'nin ilmî araştırma için açılmasıyla ilgili iradesini bildirmiş olduğuna dair resmî olarak bilgilendirilmiştir. Bu durumda Harnack, Soden'e öğrencisi Violet'i tavsiye etmiştir. Violet günlüğünde bu çalışmanın detaylarını kaydetmiştir. Violet'in Şam'a varışından iki hafta sonra 16 Haziran 1900 günü Ğubbe bir törenle resmî olarak açılmıştır. Önce Osmanlı idaresinin temsilcileri mekana girmiş ve içindekileri incelemişlerdir. Akabinde Violet çalışmalarına başlamış ve Şam'da yaklaşık bir yıl kalmıştır.⁴⁰ Bu hazinenin keşfedilmesiyle İngiliz şarkiyatçı Edward Palmer (1840-1882), Fransız şarkiyatçı ve diplomat Charles Schefer (1820-1898) ve Prusyalı şarkiyatçı ve diplomat Johann Gottfried Wetzstein (1815-1905) buradaki bazı elyazma fragmanları Avrupa'ya götürmüşlerdir.⁴¹ Osmanlı idaresi bu elyazmaları koruma amacıyla 1911 yılında İstanbul'a nakletmiştir. Bu koleksiyon ilk olarak Müze-i Hümayun'da muhafaza edilmiştir. 1914 yılında Evkaf-ı İslamiye Müzesi'nin kurulmasıyla, koleksiyon buraya devredilmiştir. Ğubbetu'l-Ğazne'den çıkan elyazmalarının çoğu bugün TİEM'dedir. Bir kısmı da Şam'da Milli Müze ve Hat Müzesindedir. Bununla birlikte bazı elyazmalarının nerede olduğu hâlâ bilinmemektedir.⁴²

Teşpit edebildiğim kadarıyla TİEM'deki koleksiyonun zenginliği en erken ve ilk kez Otto Pretzl tarafından şu cümlelerle ifade edilmiştir: "Kadim Kur'an elyazmalarının çok azı kataloglanmıştır. Bu özellikteki elyazmaların en zengin koleksiyonunu İstanbul'da buldum. Bunların birçoğu Topkapı Sarayında yer almasına rağmen (...) Evkaf Müzesinde de kadim Kur'an elyazmaları bulunmaktadır..."⁴³ Déroche'un, İslam sanat tarihçisi Almut von Gladiss (1943-2013) ile birlikte 1999 yılında neşrettikleri çalışma sınırlı sayıda da olsa TİEM'in elyazma Kur'an koleksiyonu ile ilgili ilk

⁴⁰ Cordula Bandt ve Arnd Rattmann, "Bruno Violet and the Exploration of the Qubbat al-Khazna Around 1900," 105, 106, 107, 110, 122.

⁴¹ Déroche, "Başlangıçta: Şam'dan Erken Dönem Kur'anlar," 62.

⁴² Rambach, "An Unpublished Qur'anic Fragment from the Qubbat al-Khazna."

⁴³ Theodor Nöldeke, Friedrich Schwally, Gotthelf Bergsträßer ve Otto Pretzl, *The History of the Qur'ân*, 586.

değerlendirmedir.⁴⁴ Şam Evrakı üzerine ise tespit edilebilen ilk araştırma İslam sanat tarihçisi Janine Sourdell-Thomine (1925-2021) ve Ortaçağ İslam tarihçisi Dominique Sourdell (1921-2014) tarafından 1964 yılında yayımlanmıştır.⁴⁵ Fransız araştırmacı Solange Ory (1927-2018) tarafından kaleme alınan bir diğer çalışma Şam Evrakı koleksiyonundaki rulo formunda Kur'an elyazmalarını incelemiştir.⁴⁶ Déroche, 1980'li yıllar itibariyle Şam Evrakını incelemiş, Emeviler dönemi Kur'an elyazmaları üzerine kaleme aldığı kitabında bu koleksiyondan bazı elyazmaları üzerine kapsamlı açıklamalar yapmıştır.⁴⁷ Bu müzede yer alan elyazma mushaflardan biri (no.457), ilk kez Altıkulaç tarafından neşredilmiştir.⁴⁸

2. ŞE 4141 Rulo: Elyazmanın Neşri ve Tahlili

Genel anlamda kitaplar, rulo ve kodeks olmak üzere iki şekilde yazılmaktaydı. Kitabın en eski formu ise rulodur (الدرج/اللفافة). Ruloların da iki türü vardır: Yatay şekilde açılan *volumen*; dikey şekilde açılan *rotulus* olarak adlandırılır.⁴⁹ Metin genellikle rulonun sadece iç yüzüne (*anopistograph*) yazılır; ancak her iki yüzünün (*opistograph*) de kullanıldığı olmuştur.⁵⁰ Tespit edilebildiği kadarıyla *volumen* türünün İslam dünyasında bilinmediği, karşılaşılan rulo türünün *rotulus* olduğu belirtilmiştir.⁵¹ Latince *rotulus* (rulo) terimi, kodikologlar ve kitap tarihçileri tarafından, genellikle uzun ve dar şeritli, dikey olarak dikilmiş veya birbirine yapıştırılmış birkaç parşömen, deri veya kağıttan oluşan bir tomarı tanımlamak için kullanılır.⁵² Déroche, İslam yazmaları içinde bu formun çoğunlukla elyazma Kur'an nüshaları için kullanılmış olduğu söylemektedir.⁵³

⁴⁴ François Déroche ve Almut von Gladiss, *Buchkunst zur Ehre Allâhs, Der Prachtkoran im Museum für Islamische Kunst*.

⁴⁵ Janine Sourdell-Thomine ve Dominique Sourdell, "Nouveaux documents sur l'histoire religieuse et sociale de Damas au Moyen Âge."

⁴⁶ Solange Ory, "Un nouveau type de muşhaf: inventaire des corans en rouleaux de provenance damascaine, conservés à Istanbul." Bu makalenin ilgili yerlerinin tercümesinde katkıları için Ayşenur Elif Ünal'a teşekkür ediyorum.

⁴⁷ François Déroche, "Collections de manuscrits anciens du Coran à Istanbul: Rapport préliminaire." Ayrıca bkz. François Déroche *Qurans of the Umayyads: A First Overview*, 57, 58, 59, 66, 67, 70, 76, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 132.

⁴⁸ Tayyar Altıkulaç, *Hız Osman'a Nisbet Edilen Muşaf-ı Şerif: Türk ve İslam Eserleri Nüshası*.

⁴⁹ Adam Gacek, *Arabic Manuscripts: A Vademecum for Readers*, 224; İsmail E. Erünsal, *Orta Çağ İslâm Dünyasında Kitap ve Kütüphâne*, 128-129.

⁵⁰ Gacek, *Arabic Manuscripts*, 225.

⁵¹ Gacek, *Arabic Manuscripts*, 225.

⁵² Judith Olszowy-Schlanger, "Cheap Books in Medieval Egypt: Rotuli from the Cairo Geniza," 87.

⁵³ François Déroche, *Islamic Codicology: An Introduction to the Study of Manuscripts in Arabic Script*, 12.

Araştırmam sürecinde özel olarak TİEM'deki rulo Kur'an elyazmalarını konu edinen yayımlanmış sadece bir çalışma tespit edebildim.⁵⁴ Solange Ory tarafından kaleme alınan bu çalışma bu elyazmalarını "yeni bir mushaf türü" olarak tanımlamaktadır.⁵⁵ Ory, Régis Blachère'in (1900-1973) öğrencilerindendir ve Arap dili çalışmalarını Sorbonne'da yürütmüştür. Alba Fedeli, Ory'nin bu araştırma makalesine dayanarak TİEM'deki elyazma Kur'an ruloları için şunları kaydetmiştir:

... Ory, elyazmalarının Yahudi halkını dönüştürmeye teşvik, Allah'ın birliğinin ve her şeye kadir olduğunun ilanı, yeni mesajın doğruluğu ve bu mesajın [Hz.] İbrahim ve peygamberlerle olan bağlantısı, kıyamet gününün duyurulması, kafirlerin cezalandırılması ve salih müminlerin mükâfatı gibi apolojetik bir muhtevaya sahip olduğunu belirtmektedir. Böylece elyazma Kur'an rulolarının bu apolojetik tabiatı 7-12. yüzyıllar arasında Şam Emevi Camii çevresindeki Müslüman alimlerin ilgisini yansıtmaktadır.⁵⁶

Şam Evrakı koleksiyonunda büyük oranda parşömen ve kağıt üzerine yazılı Kur'an sayfaları bulunmaktadır. Parşömen üzerine *Kūfī* hatla yazılmış olanlar arasında en erken tarihli olan 8. yüzyıla aittir. *Hicāzī* hatla yazılmış Kur'an elyazmaları da "en erken tarihli" yazmalar olarak bilinir. Üzerindeki vakıf kaydı bulunanlar arasında ise en erken elyazmaları 9-10. yüzyıla aittir.⁵⁷ TİEM koleksiyonu içerisinde Hz. Osman'a (no.457)⁵⁸ ve Hz. Ali'ye (no.458)⁵⁹ nisbet edilen mushaflar da bulunmaktadır.

Şam Evrakı yakın dönemde dijital ortama aktarılmıştır. TİEM'de dijital olarak Şam Evrakı toplam 13910 klasörden oluşan iki bölümde yer almaktadır. Şam Evrakı 1'de 9804 klasör; Şam Evrakı 2'de 4106 klasör

⁵⁴ Arianna D'Ottone Rambach, TİEM'de bulunan bazı parşömen rulo Kur'an elyazmalarının değerlendirilmesini içeren "Early Qur'anic Scrolls and Their Links with the Christian Manuscript Tradition" başlıklı bir tebliğ sunmuştur ("La Syrie omeyyade, un contexte pour le Coran?," 2-4 Haziran 2021, Strasbourg). Tebliğ özetinde şu iki soruyu sormuştur: "(1) Rulo formunda yazılan mushafların yazımının diğer dinlerin metinlerinin yazımıyla bir bağının olması mümkün müdür? (2) Bu rulo metinler arasında makul bir kronolojik-coğrafi bir bağ kurmak mümkün müdür?" Bu tebliğ, bir taraftan 9. yüzyılın sonunda Şam'da yazılan ve Vatikan koleksiyonunda bulunan Yunanca-Arapça (*bilingual* ve *digraphic*) rulo metinlerinin diğer taraftan da Kubbetu'l-Hazne'de bulunan Yunanca rulo fragmanlarının bir detaylı incelemesini konu edinmiştir.
https://www.academia.edu/49167098/EARLY_QURANIC_SCROLLS_AND_THEIR_LINKS_WITH_THE_CHRISTIAN_MANUSCRIPT_TRADITION (29.04.2022).

⁵⁵ Ory, "Un nouveau type de muşhaf," 87-149.

⁵⁶ Alba Fedeli, "The Qur'anic Text from Manuscript to Digital Form: Metalinguistic Markup of Scribes and Editors," 220.

⁵⁷ Ali Serkander Demirkol ve Sevgi Kutluay, "Türk ve İslam Eserleri Müzesi Kur'an-ı Kerim Koleksiyonu Hakkında," 140.

⁵⁸ Tayyar Altıkulaç, *Hz. Osman'a Nisbet Edilen Mushaf-ı Şerif: Türk ve İslam Eserleri Nüshası*.

⁵⁹ Fatih Cankurt, *Hz. Ali Mushafi*.

bulunmaktadır. Bununla birlikte TİEM envanterine kayıtlı Kur'an elyazmalarının tam bir kataloğu bulunmamaktadır. Ory'nin araştırmasına göre TİEM'in Şam Evrakı koleksiyonunda 44 adet rulo (10 adet papirüs, 34 adet parşömen) Kur'an elyazması mevcuttur.⁶⁰ Makalesinde yer alan tasnif numaraları mevcut numaralandırma sisteminden farklıdır. Örneğin Ory'nin 1965/1966 tarihli çalışmasında ŞE 4141 Rulo "İstanbul n° 12" şeklinde yer almaktadır. Şu eserler TİEM'deki Kur'an-ı Kerim koleksiyonundan bazı örnekleri ve envanter bilgilerini sunmaktadır: *1400. Yılında Kur'an-ı Kerim: Türk ve İslam Eserleri Müzesi Kur'an-ı Kerim Koleksiyonu*,⁶¹ *Kur'an Sanatı: Türk ve İslam Eserleri Müzesi Hazinesi*,⁶² *Islamic Art: The Museum of Turkish and Islamic Sciences*⁶³ ve *Mürekkebin İzi: Yazma Eserler Seçkisi*.⁶⁴

Kadim Kur'an elyazmalarının incelemesinde standart bir analiz yöntemi bulunmamaktadır. Bir Kur'an elyazmasının analizi ana başlıklarıyla (kodikoloji, paleografi, imla/*resm*, kıraat, günümüz Mushafılarıyla ve diğer kadim Kur'an elyazmalarıyla karşılaştırma, ayet sonu işaretleri, noktalama, harekeleme) ortaktır; ancak elyazmanın neşrinde bunlara işaret edilmesine dair farklı sistemler uygulamaktadır. Yukarıda sunduğum kısa literatür ilk araştırmaların imla/*resm*, kıraat ve muhteva çerçevesinde bir metod geliştirdiğini göstermektedir. Yakın dönemde yapılan araştırmalar da bu sistemlerin geliştirilmiş versiyonları kullanılmıştır. Örneğin Şan'â' 1 *palimpsest* özellikli Kur'an elyazmasının üzerine yapılan bir araştırmada böyle bir yöntem uygulanmıştır. Bir elyazmasında karşılaşılabilecek durumlara veya bir elyazmasının nasıl farklı özellikleri taşıdığına örnek olması ve 1780 yılında Adler ile başlayan analizlerin gelişimini ve bir Kur'an elyazması incelemesinin hangi unsurları içerdiği görmek bakımından bu araştırmadaki sisteme burada yer vermek faydalı olacaktır:⁶⁵

(X) Metin yalnızca kısmen görünür (*visible*) durumdadır, ama X'i okumak için iyi bir neden verecek kadar görünürdür.

[X] Bazı görünür mürekkep izleri X'in okunuşuyla uyumludur. Ancak başka okuyuşla da uyumlu olabilir. Dolayısıyla okuma tahminidir.

⁶⁰ Şam Evrakı koleksiyonundaki rulo Kur'an elyazmalarının toplam sayısına dair TİEM'de yaptığım ilk incelemede 18 adet elyazması tespit edebildim. Bunlardan sadece yedi tanesinde tasnif numarasıyla birlikte "Rulo" kelimesi kaydedilmiştir. Bu sebeple bu makalenin araştırma ve yazım sürecinde kesin toplam sayıya ulaşamadım.

⁶¹ İstanbul: Antik A.Ş. Kültür Yayınları, 2010.

⁶² İstanbul: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2016.

⁶³ İstanbul: Kültür Sanat Basımevi, 2019.

⁶⁴ İstanbul: Cumhurbaşkanlığı Yayınları, 2020.

⁶⁵ Bu sistemin uygulandığı çalışma için bkz. Behnam Sadeghi ve Mohsen Goudarzi, "Şan'â' 1 and the Origins of the Qur'ân."

/ / Folyo fiziksel olarak mevcuttur, ama metnin izi hemen hemen yoktur. Alfabenin hiçbir harfi farkedilebilir değildir. Eğik çizgiler arasındaki boşluk, eksik metnin ölçüsüyle yaklaşık olarak orantılıdır.

{ } Folyo fiziksel olarak kayıptır. Bu parantez işareti arasındaki boşluk, eksik metnin ölçüsüyle yaklaşık olarak orantılıdır.

○ Ayet sonu işareti. Bu sembolün olmaması alttaki metinde ayet sonu işaretinin olmadığı anlamına gelmez. Bu sadece bunun görünür olmadığı anlamına gelir.

~~~ Süsleme

Makalede harflerin okunuşu, noktalama işaretleri ve ayet sonu işaretlerine dair muhtemel durumlar dipnotlarda ifade edilmiştir. Fransa Milli Kütüphanesinde (BnF) Arabe 334a şeklinde kayıtlı *Kūfī* ve harekeli Kur'an elyazmasının metin özelliklerini tetkik eden bir diğer araştırmada uygulanan yöntemde benzer işaretleri kullanmıştır. Örneğin okunamayan yerler için [...]; okunması zor olan yerler için {...} işaretleri kullanılmıştır. Kıraat, noktalama, hareke ve Kahire Mushafıyla farklılıklara ilişkin açıklamalara ise dipnotlarda yer verilmiştir.<sup>66</sup>

ŞE 4141 Rulo elyazmasının tahlilinde *Corpus Coranicum* Projesinin Kur'an elyazmalarının analizi için geliştirdiği yöntem kullanılmıştır. Bu yöntemin tercih edilmesinin sebebi, metin üzerinde anlaşılır ve takip edilebilir bir sistem içermesidir. Kelime ve harflere müdahale etmeden renklendirme sistemiyle özelliklere işaret edilebilmektedir. Bu yöntem iki aşamalı uygulanmaktadır. Birinci aşamada elyazma nüshasının transliterasyonu yapılmaktadır. Bu, elyazmasındaki *resmin* noktasız *nesīh* yazısıyla translitere edilmesidir. İkinci aşamada translitere edilen metin tanımlanmış sekiz farklı renk ile analiz edilmektedir. Renklendirme yönteminin de üç düzeyi ve içeriği şöyledir:

#### A) Okunabilirlik

1. Elyazması metin kolay okunuyorsa **mor** renkle yazılır.<sup>67</sup>
2. Elyazmasında hangi formda olursa olsun ayet ayırımları için ○ işareti kullanılır.
3. Okunması zor belirsiz harfler ve ayet ayraçları **mavi** harfle yazılır ve açık pembe bir arka plan rengi ile vurgulanır.
4. Elyazması üzerinde okunamayan veya hasar gördüğü için bulunmayan harf(ler) **gri** renkle yazılır.
5. Bir harfin okunmasının zor olup olmadığı veya okunmadığı bu çalışmayı yapan kişinin kararı olmaktadır.


<sup>66</sup> Marijn van Putten, "Arabe 334a. A Vocalized Kufic Quran in a Non-canonical Hijazi Reading," 344.

<sup>67</sup> Bu makalede siyah renk kullanılmıştır.

## B) Farklılık

1. Elyazmaları üzerinde iki şekilde farklılık söz konusudur: Aynı veya farklı mürekkepten/kaleminden kaynaklı; ilk metin katmanının silinmesi.
2. Eğer metinde herhangi bir farklılık yoksa **mor** renkle yazılır. Arka planı **koyu mavi** olanlarda farklılık olduğuna işaret etmektedir.
3. Birinci veya ikinci hattat tarafından silinmiş harfler **kırmızı** yazılır ve açık kırmızı arka plan rengi ile vurgulanır.

## C) Kahire 1924 ile Karşılaştırma

1. Elyazma metinde eklenmiş bir harf veya ayet ayracı **yeşil** arka plan rengi ile gösterilir.
2. Çoğu erken dönem elyazmalarının boş bir alan bırakmamak düşüncesiyle satırı tamamlamak için satır sonunda çizgi içerdiği görülür. Bu uygulamalar da **yeşil** arka plan rengi ile gösterilir.
3. Elyazma metinde bulunmayan harfler **sarı** arka plan rengi ile gösterilir.
4. Elyazma metinde bulunmayan ayet ayracı  **sarı** arka planı ile gösterilir.
5. Aşağıdaki durumlarda: Kahire 1924 nüshasından farklı harfler **mavi** yazılır ve açık mavi arka plan rengi ile vurgulanır.  
Farklı bir harf olması: **zekât** kelimesinde **vav** yerine *elif* olması  
Aynı kelimedede farklı noktalama işaretlerinin olması: **sin** harfinin **sin** şeklinde yazılması gibi  
Farklı noktalamaların olması: *sin* harfinin iki nokta ile gösterilmesi  
Kelimeler arasında bağlantı olması: **كل ما** kelimesinin **كل ما** şeklinde yazılması<sup>68</sup>

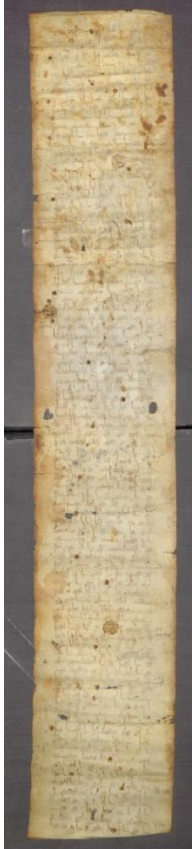
Bu sisteme göre; metnin okunabilirliği üç şekildedir. Birincisi, yazı kolay ve net bir şekilde okunabilmektedir. İkincisi, yazının okunması zordur ve farklı şekillerde okunması muhtemeldir. Üçüncüsü, yazı okunamayacak derecede bozuk ve eksiktir. Bir Kur'an el yazmasının üzerindeki farklılıklar üç şekildedir. Birincisi, kelimedede veya harfte herhangi bir farklılık söz konusu değildir. İkincisi, kelimedede veya harfte bir farklılık vardır. Üçüncüsü, kelime veya harf metinde silinmiş bir biçimde görülmektedir. Kahire 1924 ile karşılaştırma üç sonuç içermektedir. Birincisi, elyazma ile matbu Kahire 1924 Mushafı aynıdır. İkincisi, elyazmasında olan, matbu Kahire 1924 Mushafında olmayan özellikler vardır. Üçüncüsü, matbu Kahire 1924 Mushafında olan elyazmada olmayan özellikler

<sup>68</sup> Michael Marx, "Introduction to Transliteration System of *Corpus Coranicum*," (yayımlanmamış çalışma), 5-13. Örnek olarak bkz. Michael Marx, "Qatar National Library: HC.MS.03168," <https://corpuscoranicum.de/en/verse-navigator/sura/2/verse/221/manuscripts/1364/page/1r> (29.04.2022).

vardır.<sup>69</sup>

Bu makalede *Corpus Coranicum* projesinden farklı olarak günümüzde İslam dünyasındaki çalışmalarda yaygın olması sebebiyle Fehd Mushafı (Medine) ile karşılaştırma yapılmıştır.<sup>70</sup> ŞE 4141 Rulo elyazmasının tahlilindeki renk sisteminin açıklamaları şöyledir:

1. Okunması zor harf(ler) **mavi** harfle yazılmış ve açık pembe bir arka plan rengi ile vurgulanmıştır.
2. Okunamayan harf(ler) gri renkle vurgulanmıştır.
3. Farklı bir yerde bulunan ayet ayracı, arka planı **koyu mavi** ile gösterilmiştir.
4. Elyazma metinde eklenmiş bir harf **yeşil** arka plan rengi ile gösterilmiştir.



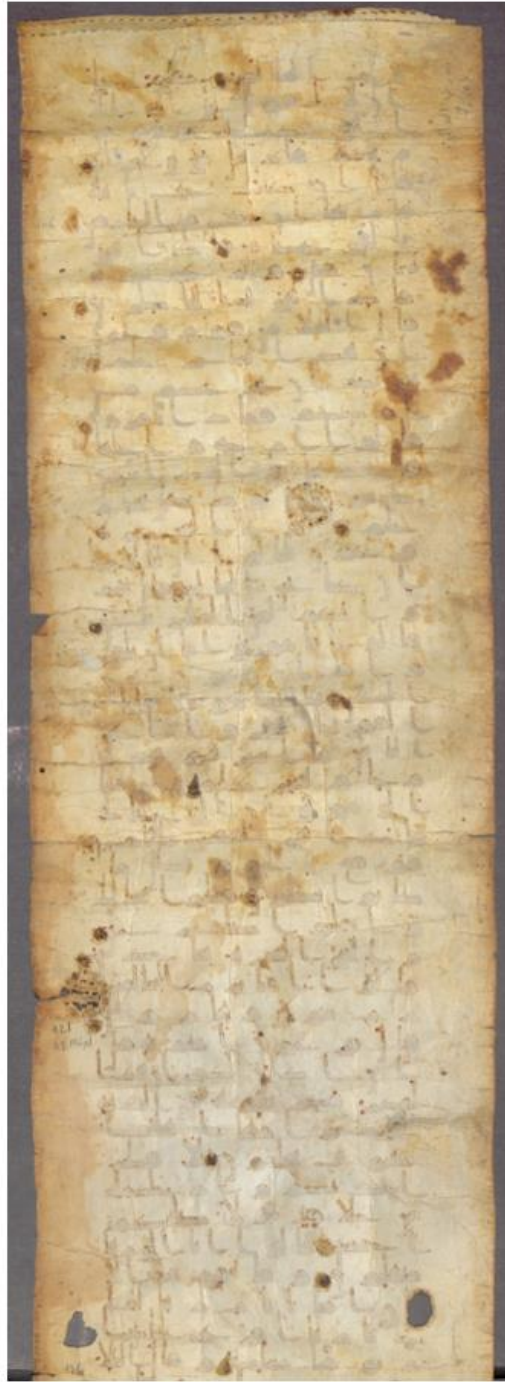
**Görşel 1:** ŞE 4141 Rulo, 1a. © TİEM



**Görşel 2:** ŞE 4141 Rulo, 1b. © TİEM

<sup>69</sup> Kırş. Enes Furkan Onur, "*Corpus Coranicum* Projesi Dokümantasyon Bölümlerinin Analizi," (yüksek lisans tezi), 36-43.

<sup>70</sup> Fehd Mushafı, Kahire Mushafının ikinci baskısıyla (1952) aynı imlaya sahiptir. Marx, "Introduction," 14.



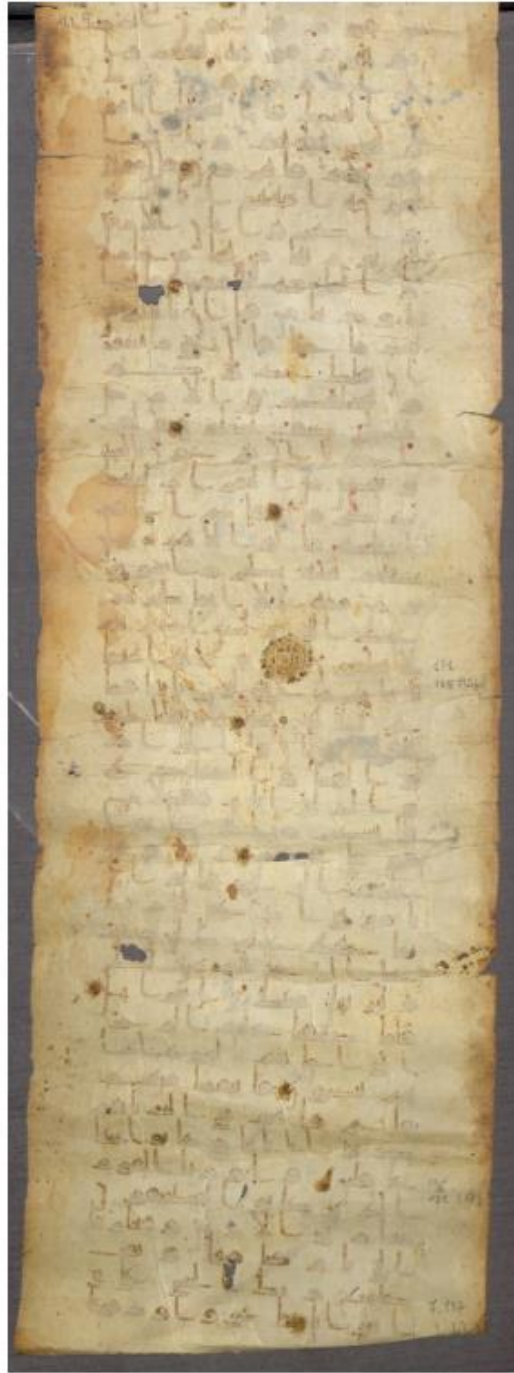
**Görsel 3.1:** ŞE 4141 Rulo 1a/1, 7/el-A'râf:104-127. © TIEM

## Notlar

## ŞE 4141 Rulo 1a/1: Metin

## Satır

|                     |                                |    |
|---------------------|--------------------------------|----|
| أَلْعَلَّيْنِ       | رب العالمين ﴿﴾ حصو على         | 1  |
|                     | ان لا اقول على الله الا        | 2  |
|                     | الحق قد حسبكم منه من           | 3  |
| إِسْرَائِيلَ        | ربكم فارسل معي نبى اسرائيل ﴿﴾  | 4  |
|                     | قال ان كتب حب ناه              | 5  |
| الْصَّادِقِينَ      | فاب نها ان كتب من الصادقين ﴿﴾  | 6  |
|                     | فالتى عصاه فاذا هى             | 7  |
|                     | بعان منى ﴿﴾ وربع نده           | 8  |
| لِلْمُطِيرِينَ      | فاذا هى نضا للمطيرين ﴿﴾        | 9  |
|                     | قال الملا من قوم فرعون         | 10 |
| لَشَجَرٍ            | ان هذا لساجر علم ﴿﴾            | 11 |
|                     | يريد ان يحرركم من              | 12 |
|                     | ارضكم فاذا نامرون ﴿﴾           | 13 |
|                     | فالوا ارحه واحاه               | 14 |
|                     | وارسل فى المدارس               | 15 |
| خَشِيرِينَ   سَجَرِ | سجرات ﴿﴾ نانوك بكل ساجر        | 16 |
|                     | علم ﴿﴾ وحا السحرة              | 17 |
|                     | فرعون قالوا ان لنا لاحرا       | 18 |
| أَلْعَلَّيْنِ       | ان كنا نحن العالمين ﴿﴾ قال نعم | 19 |
|                     | وانكم لمن المفترين ﴿﴾          | 20 |
| يَمُوسَى            | قالوا يا موسى اما ان بلنى      | 21 |
|                     | واما ان نكون نحن               | 22 |
|                     | المخلص ﴿﴾ قال القوا فلبا       | 23 |
|                     | القوا سجعوا اعس                | 24 |
|                     | الناس واسترهموهم               | 25 |
|                     | وحاو نسحر عظم ﴿﴾ واوحسا        | 26 |
|                     | الى موسى ان الى عصاك           | 27 |
|                     | فاذا هى تلف ما ناوكون ﴿﴾       | 28 |
|                     | فوقع الحق ويظل ما              | 29 |
|                     | كانوا يعملون ﴿﴾ فعملوا همالك   | 30 |
| ضَعِيرِينَ          | واصلوا صاعرس ﴿﴾                | 31 |
| سَجْدِينَ           | والتى السحرة ساجدين ﴿﴾         | 32 |
| أَلْعَلَّيْنِ       | قالوا اما رب العالمين ﴿﴾       | 33 |
| وَهَارُونَ          | رب موسى وهارون ﴿﴾              | 34 |
|                     | قال فرعون امسم به قبل          | 35 |
|                     | ان ادن لىكم ان هذا             | 36 |
|                     | لمكر مكرنموه فى المدسه         | 37 |
|                     | لبحرحوا منها اهلبها            | 38 |
|                     | مسوف تعلمون ﴿﴾ لافطس           | 39 |
|                     | ادلكم وارحلكم                  | 40 |
| خَائِفِ             | من خلاف نم لاصلسكم             | 41 |
|                     | اجمعين ﴿﴾ قالوا انا الى ربنا   | 42 |
|                     | منقلون ﴿﴾ وما نعم مما الا      | 43 |
| بِأَيِّتِ           | ان اما نابت ربنا لما           | 44 |
|                     | حانبا ربنا افرع علينا صنرا     | 45 |
|                     | ونوفبا مسلمين ﴿﴾ وقال الملا    | 46 |



Görsel 3.2: ŞE 4141 Rulo 1a/2, 7/el-A'râf:127-137. © TIEM

## Notlar

## ŞE 4141 Rulo 1a/2: Metin

## Satır

|                        |                                |    |
|------------------------|--------------------------------|----|
|                        | من قوم فرعون ائدر              | 47 |
|                        | موسى وقومه لئسندوا             | 48 |
|                        | فى الارض وئدرک                 | 49 |
|                        | واللهک فال سئمل اناهم          | 50 |
|                        | وسئحى نساہم وانا               | 51 |
| قُورُونَ               | قوہم قاهرون ﴿١﴾ فال موسى       | 52 |
|                        | لقومه اسعسوا بالله             | 53 |
|                        | واصبروا ان الارض               | 54 |
|                        | لله بورئها من نسا من عئاده     | 55 |
| وَالْعَقِيبَةُ         | والعاقبه للئسئ ﴿٢﴾ فالوا       | 56 |
|                        | اودئنا من فئل ان نانا ومن      | 57 |
|                        | ئعد ما حسنا فال عسى رئکم       | 58 |
|                        | ان ئهالک عدوکم                 | 59 |
|                        | وسئحلقکم فى الارض              | 60 |
|                        | مسطر کف ئعملون ﴿٣﴾ ولئد        | 61 |
|                        | اخذنا ال فرعون بالئسن          | 62 |
|                        | ونقص من المرات لئلهم           | 63 |
|                        | ئدکرون ﴿٤﴾ فاذا جائهم          | 64 |
|                        | الحسئہ فالوا لنا هئدہ وان      | 65 |
|                        | نصهم سنئہ ظئروا بموسى          | 66 |
|                        | ومن معہ الا ائما ظئرهم         | 67 |
|                        | ئعد الله ولئکن اکئرهم          | 68 |
|                        | لا ئعلمون ﴿٥﴾ وفالوا ممها      | 69 |
|                        | نانا نه من انه لئسجرنا ئها فئا | 70 |
|                        | ئح لئک ئومئس ﴿٦﴾ فارسئنا علمهم | 71 |
|                        | الظوافن والئرءاد               | 72 |
|                        | والئمل والصفاءع                | 73 |
| ءَايَاتٍ مُّفَصَّلَاتٍ | والئم ائاب مئصائل              | 74 |
|                        | فاسئکروا وکئاوا                | 75 |
|                        | قوما مئرمئس ﴿٧﴾ وئلا وئع       | 76 |
|                        | علمهم الرئر فالوا              | 77 |
| يُؤْمِسِي              | بموسى ائع لما رئک              | 78 |
|                        | ئا عئد عئدک لئس کسئف           | 79 |
|                        | عما الرئر لئومئس لئک           | 80 |
| إِسْرَائِيلَ           | ولئرسئ معک نئ اسرائل ﴿٨﴾       | 81 |
|                        | فئما کسئما عئهم الرئر          | 82 |
| بِئُغُوهُ              | الى ائل هم بئعوه ائا           | 83 |
|                        | هم ئکون ﴿٩﴾ فائئما مئهم        | 84 |
| فَأَعْرَفْنَاهُمْ      | فاعرئهم فى الم ناهم            | 85 |
| بِأَيُّتِنَا           | کئدوا نانا وکئاوا عئها         | 86 |
| غَفِيلِينَ             | عافئس ﴿١٠﴾ واورئنا القوم       | 87 |
|                        | الئس کئاوا نئسضعون             | 88 |
| مَشْرِقًا وَمَغْرِبًا  | مئشرق الارض ومئغربئها          | 89 |
| رَّكْنَا               | الى بارکئنا فئها وئمئ          | 90 |
|                        | کئلم رئک الحسئ عئ نئ           | 91 |
| إِسْرَائِيلَ           | اسرائل ﴿١١﴾ ئا صئروا وئمئرا    | 92 |





1  
2  
3  
4  
5  
6  
7  
8  
9  
10  
11  
12  
13  
14  
15  
16  
17  
18  
19  
20  
21  
22  
23  
24  
25  
26  
27  
28  
29  
30  
31  
32  
33  
34  
35  
36  
37  
38  
39  
40  
41  
42  
43  
44  
45  
46

Görsel 4.1: ŞE 4141 Rulo 1b/1, 7/el-A'raf:180-192. © TIEM

| Notlar                        | ŞE 4141 Rulo 1b/1: Metin                      | Satır |
|-------------------------------|-----------------------------------------------|-------|
|                               | لٰئِحِدُوْنِ فِى اَسْمٰهٖ سَمِحْرُوْنِ        | 1     |
|                               | مَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ ﴿۱﴾ وَمِنْ          | 2     |
|                               | حَلَمٰا اَمِهٖ يَهْدُوْنَ بِالْحَقِّ          | 3     |
|                               | وَبِهٖ يَهْدُوْنَ ﴿۲﴾ وَالَّذِى               | 4     |
| بِآيٰتِنَا                    | كَذَّبُوْا نَايِلٰمًا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ      | 5     |
|                               | مِنْ حَبِّ لَا يَعْلَمُوْنَ ﴿۳﴾ وَاَمَلِى     | 6     |
|                               | لَهُمْ اَنْ كَسَدٰى مِنْسِ ﴿۴﴾                | 7     |
|                               | اَوْلٰمٍ مَّمْكُرُوْا مَا                     | 8     |
|                               | صٰضٰحِيْهِمْ مِنْ حَبِّهٖ اَنْ هُوَ           | 9     |
|                               | اِلَّا نَدْرُ مِنْسِ ﴿۵﴾ اَوْلٰمٍ             | 10    |
|                               | مَطْرُوْا فِى مَلِكُوْتٍ                      | 11    |
| اَلْسَمُوْتِ                  | السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ                       | 12    |
|                               | وَمَا خَلَقَ اللّٰهُ مِنْ سِىِّ وَاِنْ        | 13    |
|                               | عَسٰى اَنْ يَكُوْنَ فِى                       | 14    |
|                               | اَهْرٰبِ اٰحْلٰهِمْ هٰىءِ                     | 15    |
|                               | حَدَبٍ بَعْدَهٗ يَوْمِئِذٍ ﴿۶﴾                | 16    |
|                               | مِنْ نَّصَلَّ اللّٰهُ فَلَا هَادِىَ اِلَيْهِ  | 17    |
| طٰغِيْتِيْهِمْ                | وَيَذَرُهُمْ فِى طٰغِيْتِيْهِمْ               | 18    |
|                               | بَعْمُوْنِ ﴿۷﴾ نَسْلُوْبِيْكَ عَنِ السَّاعَةِ | 19    |
| مُرْسِيْهَا                   | اِنَّا مِنْسِيْهَا فَلَ اِنَّمَا              | 20    |
|                               | عَلِمَهَا عِنْدَ رَبِّىْ لَا يَحْلِيْهَا      | 21    |
|                               | لَوْفِيْهَا اِلَّا هُوَ مَلِكٌ فِى            | 22    |
| اَلْسَمُوْتِ                  | السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ                       | 23    |
|                               | لَا تَاْسِكُمْ اِلَّا بَعْمُهٗ                | 24    |
|                               | نَسْلُوْبِيْكَ كَاَيْكُ حَتّٰى عَمٰهَا        | 25    |
|                               | فَلَ اِنَّمَا عَلِمَهَا عِنْدَ اللّٰهِ        | 26    |
|                               | وَلٰكِنْ اَكْثَرَ النَّاسِ لَا                | 27    |
|                               | يَعْلَمُوْنَ ﴿۸﴾ فَلَ لَا اَمْلِكُ لِمَسٰى    | 28    |
|                               | نَعْمًا وَلَا صِرًا اِلَّا مَا                | 29    |
|                               | سَا اللّٰهُ وَلَوْ كُنَّ كَتَبَ اَعْلَمُ      | 30    |
|                               | الْعَبْدُ لَا مَسْكُرَبٍ مِنْ                 | 31    |
|                               | الْحَدْرِ وَمَا مَسٰى السَّمٰوٰتِ             | 32    |
|                               | اِنَّا اِلَّا نَدْرُ وَيَسْدُرُ               | 33    |
|                               | لِقَوْمٍ يَوْمِئِذٍ هُوَ الَّذِى              | 34    |
| وَجِدُوْهُ                    | حَلَمٰكُمُ مِنْ نَفْسٍ وَّاحِدَةٍ             | 35    |
|                               | وَجَعَلَ مِنْهَا رُوْحًا لِّنَسْكِ            | 36    |
| تَعْتَسِيْهَا                 | اَلِهَا فَلَمَّا نَعَسٰهَا حَمَلَتْ حَمَلًا   | 37    |
|                               | حَصْفًا مَّعْرَبٍ نَهٗ فَلَمَّا               | 38    |
|                               | اَهْلَبَ دَعَا اللّٰهُ                        | 39    |
| ضَلِيْجًا                     | رَبِّهَا لَنْ اَسْمٰا ضَلِيْجًا لِّكُوْنِ     | 40    |
| اَلشُّكْرِيْنَ   اَعَاتِيْهَا | مِنْ السَّمٰكِرِيْنَ ﴿۹﴾ فَلَمَّا اِنَّمَا    | 41    |
| ضَلِيْجًا                     | ضَلِيْجًا جَعَلَا اِلَيْهِ سَرَكًا فَمَا      | 42    |
| اَعَاتِيْهَا                  | اِنَّمَا هِىَ عَالِى اللّٰهِ عَمَّا           | 43    |
|                               | نَسْرِكُوْنَ ﴿۱۰﴾ اِنْسَرِكُوْنَ مَا          | 44    |
|                               | لَا يَحْلُقُ سِنًا وَهُمْ يَحْلُقُوْنَ ﴿۱۱﴾   | 45    |
|                               | وَلَا يَسْطَعُوْنَ لَهُمْ صِرًا               | 46    |



Görsel 4.2: ŞE 4141 Rulo 1b/2, 7/el-A'raf:192-206. © TIEM

## Notlar

## ŞE 4141 Rulo 1b/2: Metin

## Satır

|                 |                               |    |
|-----------------|-------------------------------|----|
|                 | ولا انصههم بصرون ﴿٤٧﴾         | 47 |
|                 | وان بدعوهم الى                | 48 |
|                 | الهدى لا ينعوكم سوا           | 49 |
|                 | عليكم ادعوتهم                 | 50 |
| صَمِتُونَ       | ام اسم صامتون ﴿٥١﴾ ان         | 51 |
|                 | اليس ندعون من دون             | 52 |
|                 | الله عباد امالكم              | 53 |
|                 | فادعهم فليستجوا لكم           | 54 |
| صَدِيقِينَ      | ان كنتم صدقن ﴿٥٥﴾ اثم         | 55 |
|                 | ارحل نيسون بها ام لم          | 56 |
|                 | اند نطسون بها ام لم           | 57 |
|                 | اعن بصرون بها ام لم           | 58 |
|                 | ادان نسمعون بها فل            | 59 |
|                 | ادعوا شركاكم                  | 60 |
|                 | تم كندون فلا نطرون ﴿٦١﴾       | 61 |
|                 | ان ولي الله الذي يرل          | 62 |
| الْكُذِبِ       | الكذبات وهو سولى              | 63 |
| الصَّالِحِينَ   | الصالحين ﴿٦٤﴾ واليس ندعون     | 64 |
|                 | من دونه لا نستطعون            | 65 |
|                 | نصركم ولا انصههم              | 66 |
|                 | بصرون ﴿٦٧﴾ وان بدعوهم         | 67 |
|                 | الى الهدى لا نسمعا            | 68 |
|                 | وبرا بهم نطرون المك           | 69 |
|                 | وهم لا بصرون ﴿٧٠﴾ حد          | 70 |
|                 | النعو وامر بالعرف             | 71 |
| الْخَبِيلِينَ   | واعرض عن الخابلس ﴿٧٢﴾         | 72 |
| الشَّيْطَانَ    | واما نبرعك من الشيطان         | 73 |
|                 | رع فاسعد نالله انه            | 74 |
|                 | سمع علم ﴿٧٥﴾ ان اليس          | 75 |
| طَيِّفِ         | اهوا اذا مسهم طائف            | 76 |
| الشَّيْطَانَ    | من الشيطان نذكروا             | 77 |
|                 | فادا هم مصرون ﴿٧٨﴾            | 78 |
| وَإِخْوَانَهُمْ | واخوانهم نمدونهم              | 79 |
|                 | فى العى تم لا نصرون ﴿٨٠﴾ وادا | 80 |
| بِآيَةٍ         | لم ناهم ناله فاولوا لولا      | 81 |
|                 | احسنها فل ايا ابع ما          | 82 |
|                 | بوحي الى من رى هذا            | 83 |
|                 | نصار من ريكم وهدى             | 84 |
|                 | ورحمه لئوم يومون ﴿٨٥﴾         | 85 |
|                 | وادا فرى القران               | 86 |
|                 | فاسمعوا له وانصوا             | 87 |
|                 | لعلكم ترحمون ﴿٨٨﴾ وادكر       | 88 |
|                 | ريك فى نسك نصرعا              | 89 |
|                 | وحفته ودون الجهر              | 90 |
|                 | من القول نالعدو والاصال       | 91 |
| الْغُفْلِينَ    | ولا يكس من الغفلن ﴿٩٢﴾ ان     | 92 |

## Değerlendirme ve Sonuç

Tespit edebildiğim kadarıyla ŞE 4141 Rulo, Kur'an metninin yazım tarihine ilişkin kodikoloji, imla, ayet sonu işaretleri ve süsleme konularında şu bilgileri sunmaktadır:

1. ŞE 4141 Rulo, dikey açılan bir rulodur. Rulo 82 cm uzunluğunda, 14 cm genişliğinde tek parçadır. Parşömen üzerinde metnin yazılı olduğu bölümün ölçüsü 9.5 cm'dir. Kenar boşlukları ise sağda 2.5 cm ve solda 2 cm kadardır. Ayrıca her bir satırda ortalama karakter/harf sayısı 16'dır.<sup>71</sup> Parşömen rulonun her iki yüzünde de Kur'an metni yazılıdır. Elyazmanın her bir yüzünde 92 satır bulunmaktadır. Elyazmasının 1a yüzü 7/el-A'râf 104-137. ayetleri; 1b yüzü 7/el-A'râf:180-206. ayetleri içermekte olup 206. ayetin sadece ilk kelimesi (ٱلۡحٰیۡ) bulunmaktadır. El-A'râf suresi 206 ayettir. Surede 3341 kelime bulunmaktadır. Elyazmanın 1a yüzünde 369, 1b yüzünde 357 olmak üzere bu elyazmasında toplam 726 kelime bulunmaktadır. Ortalama değer (bir rulo yüzünde 363 kelime) üzerinden hesaplandığında elyazması surenin %22'sini ihtiva etmektedir. Bu elyazmasının ölçüleri ve metin yazım disiplini dikkate alındığında dokuz rulo yüzü üzerinde el-A'râf suresinin tamamlanmış olabileceği söylenebilir.

2. Elyazmasının her iki yüzü birbirinin devamı değildir. Parşömenin başında ve sonunda görülebilir dikişler olması devam eden bir metnin ara parçası olduğunu göstermektedir. Eksik parçada el-A'râf suresinin başlangıç kısmının bulunduğu anlaşılmaktadır. Elyazmanın 1b yüzünde el-A'râf suresi neredeyse bitmektedir. Dolayısıyla altta gelen parçada yeni sure başıyla el-Enfâl suresinin yazılı olması muhtemeldir.

1a - baş



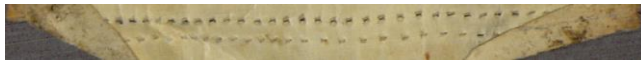
1a - son



1b - baş



1b - son



3. ŞE 4141 Rulo büyük oranda okunabilirlik düzeyi yüksek, iyi durumda bir elyazmadır. Metnin ana mürekkep rengi kahverengidir. Ancak 1a yüzündeki mürekkep neredeyse tamamen kaybolmuştur ve gri rengi

<sup>71</sup> Krş. Ory, "Un nouveau type de muşhaf," 101. Ory, bu elyazmasının fiziksel özellikleri arasında harflerin ölçülerini de eklemiştir. Örneğin: "Elifin yüksekliği 0,8 cm; genişliği 0,1 cm'dir." Bkz. Ory, "Un nouveau type de muşhaf," 101.

andırmaktadır. 1b yüzü belirgin şekilde kahverengidir. Bu durum parşömenin deri kısmının, kürk kısmına nazaran daha düzgün ve pürüzsüz olmasıyla ilişkilidir.

4. Elyazmanın satır başlarında ve sonlarında hiza disiplini vardır. Metin yazım hassasiyetine bir örnek olarak 1b yüzü 55-56-57-58. satırları dikkat çekmektedir (7/el-A'rāf:195). Bu satırlar *elif* harfiyle başlamakta; *e-lehum*, *em lehum*, *em lehum*, *em lehum* kelimeleriyle bitmektedir. Ayrıca kelime sonlarındaki *nūn* harfinin ve *bihā* kelimesinin hizalarının göz önünde bulundurulmuş olduğu görülmektedir.



5. Elyazmadaki noktalama işaretlerinin metne daha sonradan eklenmiş olması muhtemeldir. Bu işaretler her zaman birinci katibe ait olmaz; çok daha sonraki bir döneme ait olabilir. *Kūfī* Kur'an elyazmaları sık sık kırmızı nokta içermektedir. Ancak birinci katibe ait olup olmadığının tespit edilmesi oldukça zordur. Bu sebeple metin üzerinde bu işaretler gösterilmemiştir. Siyah mürekkebin 1b yüzünde noktalama işareti, *ta'sīr* işaretleri ve bir yerde de okunamayan bir kelimenin son iki harfinin yazılması (1b/1, 19) için kullanılmış olduğu görülmektedir. Mürekkebin rengi ve işaret tekniği bunların daha sonra eklendiğini göstermektedir. Elyazmada kahverengi noktalamalar da görülmektedir. Bunun birinci katibe ait olması ihtimali söz konusu olmakla birlikte bu konularda kesin sonuçlar yazabilmek için ileri teknik araştırmalara ihtiyaç vardır.

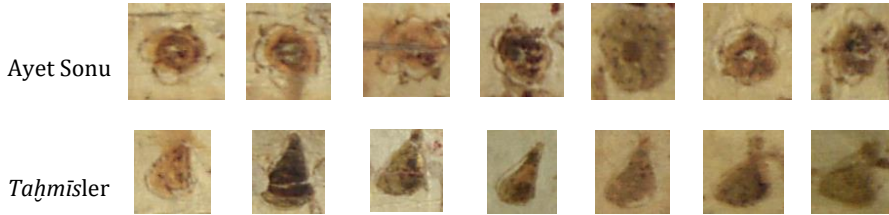
6. Tespit edebildiğim kadarıyla elyazmada imlaya dair tek konu, med harfi *elifn* yazıda resmedilmiş olmasıdır. Bu uygulama metin üzerinde **yeşil** vurguyla belirtilen harflerde takip edilebilir. Hemzenin yazımına dair ise örnekler şu şekildedir:

|               |                                |                                     |
|---------------|--------------------------------|-------------------------------------|
| Kelime başı   | أَفُول   اءول (7:105; 1a/1, 2) | اعلم   أءعلم (7:188; 1b/1, 30)      |
| Kelime ortası | ءبء   ءءء (7:106; 1a/1, 5)     | ءسلوءك   ءءسلوءنك (7:187; 1b/1, 19) |
| Kelime sonu   | ءبءاء   ءبءاء (7:108; 1a/1, 9) | ءسوا   ءسواء (7:193; 1b/2, 49)      |

7. Elyazmada **بَاءِء** kelimesinin **بَاءِء** şeklinde yazıldığı görülmektedir (7:203; 1b/2, 81). Ulaşılabilen diğer Kur'an elyazmalarında da aynı yazım (ءاءه) söz

konusudur.<sup>72</sup> Ed-Dānī (ö.444/1053) bu kelimeyi bazı mushaflarda (بايئته), (بايئت) ve (بايئتا) şeklinde, bazılarında ise tek (ياء) ile gördüğünü kaydetmekte; tek (ياء) ile yazımın daha fazla olduğunu da belirtmektedir.<sup>73</sup>

**8. ŞE 4141** Rulo elyazmasında ayet sonlarında işaretler bulunmaktadır. Her bir ayet sonundaki ayırıcı, küçük bir gül formunda belirtilmiştir.<sup>74</sup> Elyazmada *taḥmīs* ve *ta'şīr* işaretleri de kullanılmıştır. *Taḥmīs*ler diğerlerinden farklı bir formda belirtilmiştir.<sup>75</sup> *Ta'şīr*ler ise şu anda çok net olmasa da yaldızlı bir rozet ile belirtilmiştir.<sup>76</sup> Elyazmanın 1a yüzünde *ta'şīr* işaretleri on ayette bir olmasına rağmen 111-121-131. ayetlerin sonunda yer almaktadır. 1b yüzünde ise olması gerektiği gibi 180-190-200. ayetlerin sonunda bulunmaktadır. Elyazmadaki *ta'şīr*lerin stilistik özelliklerinin tek bir kaleme ait olduğu dikkate alındığında bunun ayet sayımından kaynaklı bir durum olduğu anlaşılmaktadır. *Ta'şīr*lerin içinde sayıların ifade edildiği bir yazı olabilir. Ancak mevcut haliyle okunamamaktadır. İleri teknolojiler bu konularda daha sağlıklı sonuçlara ulaştıracaktır. Elyazmadaki ayet ayırımlarına dair bazı örnekler, bütün *taḥmīs* ve bütün *ta'şīr* işaretleri aşağıda sunulmuştur:



<sup>72</sup> Örneğin bkz. Tayyar Altıkulaç, *Mushaf-ı Şerif: Londra*, 28-29; Michael Marx, Hadiya Gurtmann, Tobias J. Jocham ve Jens Sauer, "Berlin, Staatsbibliothek: Wetzstein II 1913 (Ahlwardt 305)," <https://corpuscoranicum.de/en/verse-navigator/sura/7/verse/203/manuscripts/163/page/64v> (29.04.2022); Michael Marx (Tobias J. Jocham ile işbirliğiyle), "Paris, Bibliothèque nationale de France: Arabe 328 (a),"

<https://corpuscoranicum.de/en/verse-navigator/sura/7/verse/203/manuscripts/13/page/39v> (29.04.2022); Michael Marx (Tobias J. Jocham, Jens Sauer, Stefanie Franke, Sabrina Cimiotti, Salome Beridze ve Edin Mahmutovic ile işbirliğiyle), "Paris, Bibliothèque nationale de France: Arabe 330 (g)," <https://corpuscoranicum.de/en/verse-navigator/sura/7/verse/203/manuscripts/31/page/59r> (29.04.2022); Michael Marx (Tobias J. Jocham ve Jens Sauer ile işbirliğiyle), "Paris, Bibliothèque nationale de France: Arabe 331,"

<https://corpuscoranicum.de/en/verse-navigator/sura/7/verse/203/manuscripts/32/page/14r> (29.04.2022); Michael Marx ve Jens Sauer, "Sanaa, Dār al-maḥṭūṭāt: DAM 01-25.1," <https://corpuscoranicum.de/en/verse-navigator/sura/7/verse/203/manuscripts/116/page/8v> (29.04.2022).

<sup>73</sup> ed-Dānī, *el-Muḫni' fi Ma'rifeti Mersūmi Meşāḥifi Ehli'l-Emşār ma'a Kitābi'n-Naḫṭ*, 50.

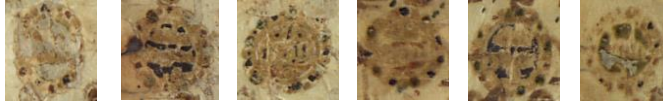
<sup>74</sup> Krş. Ory, "Un nouveau type de muşhaf," 101.

<sup>75</sup> Ory, bunu süs şeklinde *hā'* harfi olarak kaydetmiştir. Bkz. Krş. Ory, "Un nouveau type de muşhaf," 101.

<sup>76</sup> Krş. Ory, "Un nouveau type de muşhaf," 101.



*Ta'şirler*



9. Elyazmasında ayet sonu işaretlerine dair diğer bir konu 7/el-A'râf:137. ayet ile ilgilidir. Bu ayet (وَدَمَّرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُ وَمَا كَانُوا يَعْرِشُونَ) ifadesi ile bitmektedir. Ancak elyazmasında *İsrâ'îl* kelimesinden sonra (1a/1, 92) bir ayet ayırıcı işareti vardır:



Ayet sonu ayırımlarına ilişkin el-A'râf surenindeki ihtilafı konulardan biri de "عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ" ifadesidir. Elyazmasında 137. ayetin bitişine ilişkin *Hicāzī* geleneğin tercih edildiği görülmektedir.<sup>77</sup>

10. Elyazmasındaki ayet sonu işaretlerine ilişkin tespit edebildiğim son bir husus 7/el-A'râf:200. ayetteki *ta'şir* işaretiyle ilgilidir (1b/1, 75). Ayetin sonu *semī'un 'alīm* ifadesidir ve *ta'şir* işaretinin bu ifadeden sonra olması gerekmektedir. Elyazmasında ise *semī'un 'alīm* ifadesinden sonra küçük bir daire görülmekte; *ta'şir* işareti ise elyazmasındaki genel uygulamadan farklı olarak satır sonuna eklenmiştir:



Elyazmadaki *ta'şir*lerin stilistik özelliklerinin tek bir kaleme ait olduğu dikkate alındığında bunun katibin işareti sehven yerinde göstermemesinden kaynaklı bir durum olduğu anlaşılmaktadır. Katip ilgili yerde küçük bir daire şekliyle buna işaret ederek *ta'şir* işaretini satır sonuna yerleştirmiştir. Bunun metin içinde *ta'şir* işareti için yeterince yer olmamasından kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Zira bu büyüklükte bir *ta'şir* işaretinin metne yerleştirilmesi harfleri/kelimeleri büyük oranda kapatacak ve okumayı engelleyecektir.

11. ŞE 4141 Rulo, bu formda elyazmalarındaki süslemeler için bir örneklik sunmakla birlikte metinde süsleme sadece ayet sonlarındaki işaretlerde görülmektedir. Her ayet sonunda metnin yazımında kullanılan kalemle yapılan ayet ayraçları süslemeyle tasvir edilmiştir. Ayet sonunda ve *taḥmīs*lerdeki işaretler küçük formdadır. *Ta'şir* için kullanılan işaretler ise

<sup>77</sup> ed-Dānī, *el-Beyān fī 'Addi Āyi'l-Kur'an*, 415; 'Abdulfettāh b. 'Abdulḡani el-Kāḡī, *el-Ferā'idu'l-Ḥisān fī 'Addi Āyi'l-Kur'an*, 35-36.



büyük süslemeler şeklinde olup yazı kaleminin dışında bir uygulamayla yapılmış olduğu söylenebilir.

**12.** Sonuç olarak, TİEM, dünyanın en zengin Kur'an elyazmalarına ev sahipliği yapmaktadır. Şam Evrakı koleksiyonu da Kur'an tarihi için müstesna bir kaynak olma özelliğine sahiptir. Ancak koleksiyonun detaylı bir kataloğu olmadığı için bütünüyle değerlendirebilmek çok zordur. Öncelikle koleksiyon içerisinde birbirinden ayrılmış folyoların bir araya getirilmeleri gerekmektedir.<sup>78</sup> Böyle bir çalışma elbette uzun zaman alacaktır; ancak sonuçları İslam'ın ilk asırlarının Kur'an kültürünü ortaya çıkarması bakımından önemli ve değerlidir.

---

**Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:**

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.

**Finansal Destek / Grant Support:**

Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

---

**KAYNAKÇA**

1400. Yılında Kur'an-ı Kerim: Türk ve İslam Eserleri Müzesi Kur'an-ı Kerim Koleksiyonu. İstanbul: Antik A.Ş. Kültür Yayınları, 2010.
- Adler, Jakob Christian. *Descriptio codicum quorundam cuficorum partes Corani exhibentium in bibliotheca regia Hafniensi et ex iisdem de scriptura cufica Arabum observationes novae*. Altona, 1780.
- Altıkulaç, Tayyar. *Günümüze Ulaşan Mesâhif-i Kadîme: İlk Mushaflar Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: IRCICA, 2015.
- Altıkulaç, Tayyar. *Hz. Ali'ye Nisbet Edilen Mushaf-ı Şerîf (San'â Nüshası)*. İstanbul: IRCICA, 2011.
- Altıkulaç, Tayyar. *Hz. Osman'a Nisbet Edilen Mushaf-ı Şerîf: Türk ve İslam Eserleri Nüshası*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi-İSAM, 2007.
- Altıkulaç, Tayyar. *Mushaf-ı Şerîf: Londra, British Library Nüshası*. İstanbul: IRCICA, 2017.
- Bandt, Cordula ve Arnd Rattmann. "Bruno Violet and the Exploration of the Qubbat al-Khazna Around 1900." *The Damascus Fragments: Towards a History of the Qubbat al-Khazna Corpus of Manuscripts and Documents*, ed. Arianna D'Ottone

---

<sup>78</sup> Elif Behnan Bozdoğan, *Hicâzî* elyazmaları bağlamında bununla ilgili bir yöntem teklifi sunmaktadır. Buna göre "elyazmalarının sayfa ölçüleri, kalem ağzı kalınlığı, sayfa kullanımı, benzer harfleri birbirinden ayırıcı noktalar, harekeler ve ayet sonu işaretleri, tahmis işaretleri ve sure başları" özelliklerini takip ederek elyazmalarının eşleştirme imkânı söz konusudur. Bkz. Bozdoğan, "Şam Evrakı Koleksiyonuna Giriş," 283-285.

- Rambach, Konrad Hirschler ve Ronny Vollandt, içinde 105-126. Beyrut: Orient-Institut Beirut, 2020.
- Behrens-Abouseif, Doris. "The Fire of 884/1479 at the Umayyad Mosque in Damascus and an Account of Its Restoration." *Mamlūk Studies Review* 8/1 (2004): 279-297.
- Bergsträsser, Gotthelf. *Plan eines Apparatus Criticus zum Koran*. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1930.
- Bozdoğan, Elif Behnan. "Şam Evrakı Koleksiyonuna Giriş: Aynı Mushafa Ait Farklı Yazmaların Tesbiti." *Kur'an Araştırmaları ve Oryantalizm*, ed. Necmettin Gökçır, Bilal Gökçır ve Muhammed Abay, içinde 277-291. İstanbul: İFAV Yayınları, 2021.
- Cankurt, Fatih. *Hız. Ali Mushafı*. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.
- Cellard, Éléonore. *Codex Amrensis 1*. Leiden: Brill, 2018.
- Connolly, Magdalen M. ve Nick Posegay. "A Survey of Personal-Use Qur'an Manuscripts Based on Fragments from the Cairo Genizah." *Journal of Qur'anic Studies* 23/2 (2021): 1-40.
- Corpus Coranicum Project, "Manuscripts-Overview." Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, <https://corpuscoranicum.de/en/manuscripts> (29.04.2022).
- ed-Dānī, 'Ebī 'Amr el-Endelusī. *el-Muḳnī' fī Ma'rifeti Mersūmi Meşāhifi Ehli'l-Emşār ma'a Kitābi'n-Naḳt*. Tah. Muḥammed Aḥmed Deḥmān. Dimeşq: Mektebu'd-Dirāsāti'l-İslāmiyye, 1940.
- ed-Dānī, 'Ebī 'Amr el-Endelusī. *El-Beyān fī 'Addi Āyi'l-Ḳur'ān*. Tah. Gānim Ḳaddurī el-Ḥamed. Dimeşq: Dāru'l-Ġavşāni li'd-Dirāsāti'l-Ḳur'āniyye, 2018.
- della Vida, Giorgio Levi. *Frammenti Coranici in Carattere Cufico nella Biblioteca Vaticana*. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1947.
- Demirkol, Ali Serkander ve Sevgi Kutluay. "Türk ve İslam Eserleri Müzesi Kur'an-ı Kerim Koleksiyonu Hakkında." *1400. Yılında Kur'an-ı Kerim*, içinde 138-142. İstanbul: Antik A. Ş. Kültür Yayınları, 2010.
- Déroche, François ve Almut von Gladiss. *Buchkunst zur Ehre Allāhs, Der Prachtkoran im Museum für Islamische Kunst*. Berlin, 1999.
- Déroche, François ve Sergio Noja Nosedá. *Le manuscrit arabe 328 (a) de la Bibliothèque Nationale de France*. Lesa: Fondazione Ferni Noja Nosedá-Studi Arabo Islamici, 1998.
- Déroche, François ve Sergio Noja Nosedá. *Le manuscrit arabe Or. 2165 de la British Library*. Lesa: Fondazione Ferni Noja Nosedá-Studi Arabo Islamici, 2001.
- Déroche, François. "Başlangıçta: Şam'dan Erken Dönem Kur'anlar." *Kur'an Sanatı: Türk ve İslâm Eserleri Müzesi Hazineleri*, ed. Massumeh Farhad ve Simon Rettig, çev. Ceylan Adar İlter, içinde 61-75. İstanbul: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2016.
- Déroche, François. "Collections de manuscrits anciens du Coran à Istanbul: Rapport préliminaire." *Études médiévales et patrimoine turc*, ed. Janine Sourdel-Thomine, içinde 145-165. Paris: Editions du Centre national de la recherche scientifique, 1983.

- Déroche, François. *Islamic Codicology: An Introduction to the Study of Manuscripts in Arabic Script*. Çev. Deke Dusinberre ve David Radzinowicz. Londra: Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 2005.
- Déroche, François. *Qurans of the Umayyads: A First Overview*. Leiden: Brill, 2014.
- Eldem, Edhem. "Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nin Evrimi." *Kur'an Sanatı: Türk ve İslâm Eserleri Müzesi Hazineleleri*, ed. Massumeh Farhad ve Simon Rettig, çev. Ceylan Adar İter, içinde 119-139. İstanbul: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2016.
- Erünsal, İsmail E. *Orta Çağ İslâm Dünyasında Kitap ve Kütüphanâne*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2018.
- Farhad, Massumeh ve Simon Rettig (ed.). *Kur'an Sanatı: Türk ve İslam Eserleri Müzesi Hazineleleri*. Çev. Ceylan Adar İter. İstanbul: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2016.
- Fedeli, Alba. "Early Qur'anic Manuscripts, Their Text, and the Alphonse Mingana Papers Held in the Department of Special Collections of the University of Birmingham." Doktora Tezi, University of Birmingham, Birmingham 2014.
- Fedeli, Alba. "Mingana and the Manuscript of Mrs. Agnes Smith Lewis, One Century Later." *Manuscripta Orientalia* 10:3 (2004): 3-7.
- Fedeli, Alba. "The Qur'anic Text from Manuscript to Digital Form: Metalinguistic Markup of Scribes and Editors." *From Scrolls to Scrolling: Sacred Texts, Materiality, and Dynamic Media Cultures*, ed. Bradford A. Anderson, içinde 213-245. Berlin-Boston: De Gruyter, 2020.
- Flood, F.B. "Umayyad Survivals and Mamluk Revivals: Qalawunid Architecture and the Great Mosque of Damascus." *Muqarnas* 14 (1997): 57-79.
- Gacek, Adam. *Arabic Manuscripts: A Vademecum for Readers*. Leiden-Boston: Brill, 2009.
- Göleç, Mustafa. "Evkaf-ı İslamiye'den Türk ve İslam Eserleri Müzesine: Osmanlı-Türk Müzeciliğinin Siyasal Anlamı." *Evkaf-ı İslamiye Müzesinin Kuruluşunun 100. Yılı ve Vakıf Müzeleri*, içinde 17-23. Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü, 2014.
- Gözeler, Esra. "Vatikan Kütüphanesi'ndeki Kur'an Elyazmaları Üzerine Biçim ve İçerik Açısından Bir Araştırma." *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/3 (2017): 1437-1496.
- Grohmann, Adolf. "The Problem of Dating Early Qur'ans." *Der Islam* 33 (1958): 213-231.
- Güven, Sümeyye. "Qur'anic Studies in the British Orientalist Tradition: The Case of Alphonse Mingana." Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 2019.
- Hilali, Asma. *The Sanaa Palimpsest: The Transmission of the Qur'an in the First Centuries AH*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Hirschler, Konrad. "Books within Books: The Link between Damascene Reuse Fragments and the Qubbat al-Khazna." *The Damascus Fragments: Towards a History of the Qubbat al-Khazna Corpus of Manuscripts and Documents*, ed. Arianna D'Ottone Rambach, Konrad Hirschler ve Ronny Vollandt, içinde 439-474. Beyrut: Orient-Institut Beirut, 2020.
- Jeffery, Arthur ve Isaac Mendelsohn. "The Orthography of the Samarqand Codex." *Journal of the American Oriental Society* 62/3 (1942): 175-195.
- el-Ķādī, 'Abdulfettāh b. 'Abdulġanī. *el-Ferā'idu'l-Ĥisān fī 'Addi Āyi'l-Ķur'ān*. Medīne: Mektebetu'd-Dār, 1404.
- Kazan, Hilal. "1893 Yangını Sonrası Şam Emevi Camii Restorasyonu." *Mediterranean Journal of Humanities* 6/2 (2016): 333-341.

- Marx, Michael. "British Kütüphanesi'nde Bulunan Or. 2165 No'lu Elyazması Hakkında Tetkikler." *Kur'an'ı Anlama Yolunda*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, 271-286. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2017.
- Marx, Michael. "Introduction to Transliteration System of *Corpus Coranicum*." Yayınlanmamış Çalışma.
- Marx, Michael. "Introduction." *Qur'ān Quotations Preserved on Papyrus Documents, 7<sup>th</sup> – 10<sup>th</sup> Centuries And The Problem of Carbon Dating Early Qur'āns*, ed. Andreas Kaplony ve Michael Marx, içinde 1-41. Leiden-Boston: Brill, [2019].
- Marx, Michael. "Qatar National Library: HC.MS.03168." Transliterasyon: Azam & Raheleh Shahpasand, *Manuscripta Coranica*, ed. Michael Marx, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, <https://corpuscoranicum.de/en/versenavigator/sura/2/verse/221/manuscripts/1364/page/1r> (29.04.2022).
- Marx, Michael, Hadiya Gurtmann, Tobias J. Jocham ve Jens Sauer. "Berlin, Staatsbibliothek: Wetzstein II 1913 (Ahlwardt 305)." Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften. <https://corpuscoranicum.de/en/versenavigator/sura/7/verse/203/manuscripts/163/page/64v> (29.04.2022).
- Marx, Michael (Tobias J. Jocham ile işbirliğiyle). "Paris, Bibliothèque nationale de France: Arabe 328 (a)." Transliterasyon: Elaheh Azam ve Rahele Shahpasand. *Manuscripta Coranica*. Ed. Michael Marx. Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften. <https://corpuscoranicum.de/en/versenavigator/sura/7/verse/203/manuscripts/13/page/39v> (29.04.2022).
- Marx, Michael (Tobias J. Jocham, Jens Sauer, Stefanie Franke, Sabrina Cimiotti, Salome Beridze ve Edin Mahmutovic ile işbirliğiyle). "Paris, Bibliothèque nationale de France: Arabe 330 (g)." *Manuscripta Coranica*. Ed. Michael Marx. Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften. <https://corpuscoranicum.de/en/versenavigator/sura/7/verse/203/manuscripts/31/page/59r> (29.04.2022).
- Marx, Michael (Tobias J. Jocham ve Jens Sauer ile işbirliğiyle). "Paris, Bibliothèque nationale de France: Arabe 331." Transliterasyon: Laura Hinrichsen. *Manuscripta Coranica*. Ed. Michael Marx. Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften. <https://corpuscoranicum.de/en/versenavigator/sura/7/verse/203/manuscripts/32/page/14r> (29.04.2022).
- Marx, Michael ve Jens Sauer. "Sanaa, Dār al-maḥṭūṭāt: DAM 01-25.1." Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften. <https://corpuscoranicum.de/en/versenavigator/sura/7/verse/203/manuscripts/116/page/8v> (29.04.2022).
- Mingana, Alphonse ve Agnes Smith Lewis. *Leaves from Three Ancient Qur'āns Possibly Pre-Othmānic with a List of Their Variants*. Cambridge: Cambridge University Press, 1914.
- Moritz, Bernhard. *Arabic Palaeography: A Collection of Arabic Texts from the First Century of the Hidjra till the Year 1000*. Kahire 1905.
- Mürekkebin İzi: Yazma Eserler Seçkisi*. İstanbul: Cumhurbaşkanlığı Yayınları, 2020.

- Nöldeke, Theodor, Friedrich Schwally, Gotthelf Bergsträßer ve Otto Pretzl, *The History of the Qurʾān*. Ed. ve çev. Wolfgang H. Behn. Leiden-Boston: Brill, 2013.
- Olszowy-Schlanger, Judith. "Cheap Books in Medieval Egypt: Rotuli from the Cairo Geniza." *Intellectual History of the Islamicate World* 4 (2016): 82-101.
- Onur, Enes Furkan. "Corpus Coranicum Projesi Dokümantasyon Bölümlerinin Analizi." Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2022.
- Ory, Solange. "Un nouveau type de muṣḥaf: inventaire des corans en rouleaux de provenance damasquine, conservés à Istanbul." *Revue des Études Islamiques* 33 (1965/1966): 87-149.
- Ölçer, Nazan. "Türk ve İslâm Eserleri Müzesi." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 41:543-544.
- Puin, Gerd. "Methods of Research on Qurʾanic Manuscripts: A Few Ideas." *Maṣāḥif Şanʿāʾ*, içinde 9-17. Kuveyt: Dāruʾl-Āṣāriʾl-İslāmiyye, 1985.
- Puin, Gerd. "Observations on Early Qurʾān Manuscripts in Şanʿāʾ." *The Qurʾān as Text*, ed. Stefan Wild, içinde 107-111. Leiden: Brill, 1996.
- Rambach, Arianna D'Ottone. "Early Qurʾanic Scrolls and Their Links with the Christian Manuscript Tradition." [https://www.academia.edu/49167098/EARLY\\_QURANIC\\_SCROLLS\\_AND\\_THEIR\\_LINKS\\_WITH\\_THE\\_CHRISTIAN\\_MANUSCRIPT\\_TRADITION](https://www.academia.edu/49167098/EARLY_QURANIC_SCROLLS_AND_THEIR_LINKS_WITH_THE_CHRISTIAN_MANUSCRIPT_TRADITION) (29.04.2022).
- Rambach, Arianna D'Ottone. "An Unpublished Qurʾanic Fragment from the Qubbat al-Khazna in the Syrian National Museum." [https://quranmss.com/2020/07/27/quran\\_fragment\\_qubbat\\_alkhaznah/#\\_ftn3](https://quranmss.com/2020/07/27/quran_fragment_qubbat_alkhaznah/#_ftn3) (05.11.2022).
- Rambach, Arianna D'Ottone, Konrad Hirschler ve Ronny Vollandt (ed.). *The Damascus Fragments: Towards a History of the Qubbat al-Khazna Corpus of Manuscripts and Documents*. Beyrut: Orient-Institut Beirut, 2020.
- Revzan, Efim A. *Koran 'Usmana: Sankt-Peterburg, Katta-Langar, Bukhara, Tashkent*. St. Petersburg, 2004.
- Sadeghi, Behnam ve Mohsen Goudarzi, "Şanʿāʾ 1 and the Origins of the Qurʾān." *Der Islam* 87 (2010): 1-129.
- Sourdél-Thomine, Janine ve Dominique Sourdél. "Nouveaux documents sur l'histoire religieuse et sociale de Damas au Moyen Âge." *Revue des Études Islamiques* 32 (1964): 1-25.
- Şahin, Seracettin. *Islamic Art: The Museum of Turkish and Islamic Arts*. İstanbul: Kültür Sanat Basımevi, 2019.
- ŞE 4141 Rulo, Türk ve İslam Eserleri Müzesi, Şam Evrakları Koleksiyonu.
- Tüzen, Adnan. "Arşiv Belgelerinde Evkaf-ı İslamiye Müzesi." *Evkaf-ı İslamiye Müzesinin Kuruluşunun 100. Yılı ve Vakıf Müzeleri*, içinde 25-49. Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü, 2014.
- van Putten, Marijn. "Arabe 334a. A Vocalized Kufic Quran in a Non-canonical Hijazi Reading." *Journal of Islamic Manuscripts* 10 (2019): 327-375.
- Vollandt, Ronny. "Jakob Georg Christian Adler (1756-1834) and His Books." *Jewish Manuscript Cultures: New Perspectives*, ed. Irina Wandrey, içinde 275-306. Boston: De Gruyter, 2017.
- Yâzîcî, Tâlib. "Emeviyye Camii." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 11:108-109.



## Meşābīhu's-Sunne Şerh Literatürü

MUSTAFA YASİN AKBAŞ

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Türkiye  
Afyon Kocatepe University, Faculty of Islamic Sciences, Turkey  
yakbas@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-0257-1694>

### Öz

El-Ferrā' el-Begavī'nin (ö. 516/1122) *Meşābīhu's-Sunne* isimli hadis derlemesi yazıldığı günden itibaren ilgiyle karşılanıp farklı coğrafyalardaki medrese ve *dāru'l-ḥadīş*lerde okunmuştur. Bu ilgi sonucu eser hakkında farklı dönemlerde çok sayıda şerh kaleme alınmıştır. *El-Meşābīh* şerhlerini listeleyen çalışmalarda çoğunlukla birbirinin tekrarı ve karışık bilgiler yer almaktadır. Bu durum ilgili çalışmalarda kaynaklardaki bilgiler ve kütüphane katalog kayıtları ile yetinilmesinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca şimdiye kadar hazırlanan listelerde şerhlerin özellikleri hakkında çok fazla bilgi bulunmamaktadır. Bu makalede *el-Meşābīh* şerhleri tespit edilip incelenmekte, ortak ve farklı yönleri dikkate alınarak değerlendirilmektedir. Çalışmada öncelikle şerhlerin listesi sunulmuş ve eserin hacmini artırmamak gayesiyle müellifler ile eserler tanıtılmadan yalnızca kaynaklara atf yapılmıştır. Ayrıca varsa müellif ve eser hakkındaki ihtilaflara temas edilmiştir. Makalede *el-Meşābīh*'in günümüze ulaşan 25 şerhi tespit edilmiş, matbu 6 eserin yanı sıra yazma haldeki 19 şerh listelenmiştir. Kaynaklarda ismi geçen 4 şerhin kayıp olduğu, harici bir bilgi ile teyit edilemeyen 11 şerhin ise sadece müelliflerine nispet edildiği tespit edilmiştir. Şerhler değerlendirilirken müelliflerin yaşadıkları bölge ve dönem ile ilmî kişilikleri dikkate alınarak karşılaştırma yapılmıştır. Ardından muhteva başlığı altında şerhlerin özellikleri incelenerek ortak ve hususi yönlerine dikkat çekilmeye çalışılmış, *el-Meşābīh*'in temel şerhleri ile bunlardan istifade eden diğer şerhler belirlenmiştir. Bu kısımda hususi bilgileri öne çıkaran şerhlere de temas edilmiştir. Şarihlerin yorumlarında temel aldıkları alimler ve eserler ile *el-Meşābīh* şerhlerinin birbirlerine ve sonraki eserlere ne ölçüde kaynaklık ettikleri ise kaynaklar ve etkileşim başlığında incelenmiştir. Makalenin sonuna *Meşābīhu's-Sunne* şerhleri hakkındaki temel bilgiler tablo halinde eklenerek bu eserler ve özellikleri toplu halde gösterilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** *Ḥadīş*, el-Begavī, *Meşābīhu's-Sunne*, Şerh, Literatür.

### The Commentary Literature on *Maşābīh al-Sunnah*

#### Abstract

Al-Farrā' al-Baghawī's (d. 516/1122) *hadith* compilation named *Maşābīh al-Sunnah* has been attracted attention since the day it was written and has been read in madrasahs and *hadith* schools in different societies. As a result of this interest, many commentaries were written on the book in different periods. Studies listing *al-Maşābīh* commentaries mostly contain repetition of each other and complicated information. This is because researchers use only the information in books and library catalogues. In addition, there is not much information about the characteristics of the commentaries. In this article, *al-Maşābīh*

commentaries are determined, analyzed, and evaluated by considering their common and different aspects. For this, first of all, only the list of commentaries is presented, and without introducing the authors and their works, sources are cited because of the limited scope of this paper. Additionally, in the case of disagreements about the author and the work, these are also mentioned. In this article, 25 commentaries of *al-Maşābīh* that have survived to the present day have been identified, and along with the 6 published commentaries, 19 commentaries in manuscript form are listed. It has been determined that 4 commentaries mentioned in the sources are missing, and 11 commentaries that cannot be confirmed by external information are attributed only to their authors. While evaluating the commentaries, a comparison was made by taking into account the region and period in which the authors lived and their scientific personalities. Afterwards, the characteristics of the commentaries are examined, and it is tried to draw attention to the common and special aspects of the commentaries. Additionally, the main commentaries of *al-Maşābīh* and other commentaries that benefited from them have been determined. Commentaries containing special information have also been touched on. The scholars and works on which the commentators based on their interpretations are examined under the heading of sources and interaction. Also, in this section, the extent to which the commentaries of *al-Maşābīh* are sources for each other and the following works have been examined. At the end of the article, basic information about the commentaries of *Maşābīh al-Sunnah* has been added as a table.

**Keywords:** Hadith, al-Baghawī, *Maşābīh al-Sunnah*, Commentary, Literature.

## Giriş

Hadislerin çeşitli yöntemlerle tasnif edilmesiyle ortaya çıkan eserler, müelliflerinin ilmî birikimi, eserlerinde takip ettikleri yöntem ve yer verdikleri rivayetlerin sıhhati gibi unsurlara bağlı olarak yaygınlık kazanmıştır. Eserlerin kıymetini ortaya koyan bir başka husus da üzerine yapılan çalışmaların sayısı ve ilmî derinliğidir. *El-Kutubu's-Sitte* ve *el-Kutubu't-Tis'a* başta olmak üzere hadislerin rivayet döneminde telif edilen eserler çeşitli yönlerden yeni çalışmalara konu olmuştur.

El-Ḥuseyn b. Mes'ūd el-Ferrā' el-Begāvī'nin (ö. 516/1122) temel hadis kaynaklarından seçtiği hadislerden oluşturduğu *Meşābīhu's-Sunne* isimli eser de ilgiye mazhar olmuş, medrese ve *dāru'l-ḥadīş*lerde okunmuştur.<sup>1</sup> *El-Meşābīh'e* el-Begāvī'den kısa bir süre sonra şerhler yazılmış, rivayetlerin *tahrīci* ve ravilerin tanıtımı gibi farklı kitaplar telif edilmiştir. *El-Meşābīh'i* ikmal edip bablarını yeniden düzenleyen Muḥammed b. 'Abdullāh el-Ḥaṭīb et-Tebrīzī'nin (ö. 741/1340) *Miškātu'l-Meşābīh'i* ve üzerine yapılan

<sup>1</sup> Mustafa Celil Altuntaş, "Osmanlı Döneminde Hadis İlmî," (doktora tezi), 179-181; Zaferullah Daudî, *Şah Velîyyullah Dehlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, 49.

çalışmaları da dikkate aldığımızda el-Begavî'nin eseri etrafında geniş bir literatürün oluştuğu görülmektedir.<sup>2</sup>

Ekseriyetle Şāfiî mezhep ulemasının şerh ettiği *el-Meşābīh*'e Hanefî mezhebine mensup alimlerin de ilgi göstererek şerh etmeleri dikkate değerdir. Şarihin ilmî kişiliği, eserinde takip ettiği yöntem, önceki şerhlerden nakilleri, ortaya koyduğu yeni yorumlar gibi öne çıkan özellikleri sebebiyle bazı şerhler yaygınlık kazanıp sonraki ulemanın başvurduğu kaynaklar haline gelmiştir. *El-Meşābīh*'in bazı şerhleri ise aynı konularda yeterli etkiye sahip olmayıp yaygınlık kazanmamıştır. Günümüze ulaşmış matbu olanların yanında kaybolan veya kütüphanelerde yazma nüshaları yayımlanacağı vakti bekleyen çok sayıda şerh bulunmaktadır.

Başta *kitābiyāt* ve *ṭabaḳāt-terācim* türü eserler olmak üzere farklı kaynaklarda *el-Meşābīh* şerhleri hakkında bilgiler bulunmaktadır. Şerhlerin listesini ilk defa bir araya getirerek eserler hakkında kısa bilgiler veren kişi Hācı Hālıfe Kātib Çelebi'dir (ö. 1067/1657).<sup>3</sup> Yapılan yeni araştırmalarda Kātib Çelebi'nin tespit etmediği başka şerhler de listeye dahil edilmektedir. Yūsuf 'Abdurrahmān el-Mar'aşlı ve diğerleri tarafından gerçekleştirilen *el-Meşābīh* tahkikinde 43 şerh ve *taḥrīc* türü eser listelenip kısaca tanıtılmaktadır.<sup>4</sup> 'Abdullāh Muḥammed el-Ḥabeşî, şerh-ḥaşiye kitaplarını bir araya getirdiği hacimli eserinin *el-Meşābīh*'e ayırdığı bölümünde 48 şerh ve ḥaşiyeyi zikretmektedir.<sup>5</sup> Bu iki geniş listenin dışındaki araştırmalarda ise yaklaşık olarak aynı bilgiler bulunmaktadır.<sup>6</sup>

*El-Meşābīh* şerhlerini listeleyen klasik ve modern çalışmalarda müelliflerin karıştırılması, eser isimlerinin hatalı kaydedilmesi, aynı eserin birden fazla müellife nispet edilmesi ve *el-Miṣḳāt* şarihlerinin bazılarının

<sup>2</sup> Makalede şerhlerin isimleri haricinde el-Begavî'nin *Meşābīhu's-Sunne*'si *el-Meşābīh*, el-Ḥaṭīb et-Tebrizî'nin *Miṣḳātu'l-Meşābīh*'i ise *el-Miṣḳāt* şeklinde anılacaktır.

<sup>3</sup> Hācı Hālıfe Kātib Çelebi, *Kesfu'z-Zunūn 'an Esāmi'l-Kutub ve'l-Funūn*, 2:1698-1702. Kātib Çelebi'nin hazırladığı listede özellikle de günümüze ulaşmayan nüshalar hakkında önemli bilgiler bulunmaktadır.

<sup>4</sup> El-Ferrā el-Begavî, *Meşābīhu's-Sunne*, 1:63-72 (Neşredenin girişi).

<sup>5</sup> 'Abdullāh Muḥammed el-Ḥabeşî, *Cāmi'u's-Şurūḥ ve'l-Ḥavāşî: Mu'cem Şāmil li-Esmā'i'l-Kutubi'l-Meşrūḥa fi't-Turāşî'l-İslāmî ve Beyāni Şurūḥihā*, 1713-1722. Liste oluşturulurken kataloglardan yararlanıldığı için hatalar bulunmaktadır. Makalede yeri geldikçe söz konusu hatalar tashih edilecektir.

<sup>6</sup> Mücteba Uğur, *Hadis İlimleri Edebiyatı*, 111-114; el-Kettānî, *Hadis Literatürü*, 380; Fatin Hasen 'Abdurrahmān el-Ḥulvānî, "el-İmām el-Ḥāfiẓ Şerafuddīn el-Ḥuseyn b. 'Abdullāh eṭ-Ṭıbbî ve Menhecuhu fi Kitābihi'l-Kāşif 'an Ḥaḳā'iki's-Sunen," (doktora tezi), 1:33-42; İbrahim Hatiboğlu, "Mesābīhu's-Sünne," *DİA*, 29:258-260.



sehven *el-Meşābīh* şarihi olarak anılması gibi karışıklıklar bulunmaktadır.<sup>7</sup> Ayrıca bu eserlerde ismi geçmediği halde kütüphanelerdeki bazı nüshaların *el-Meşābīh* şerhi olduğu görülmektedir.<sup>8</sup> Bu yüzden el-Begavî'nin eserine yazılan şerhlerin tespit edilmesi ve şimdiye kadar oluşturulan listelerdeki karışıklığın nüshalardan elde edilen bilgiler aracılığıyla giderilmesi gerekmektedir. Bu çalışmada *el-Meşābīh* şerhleri tespit edilip kronolojik sırayla listelenecektir. Kaynaklarda ismi geçen şerhlerden ulemanın gördüğü, nakilde bulunduğu veya yazma nüshası günümüze ulaşan şerhler hakkında ayrıca bilgi verilecektir. Böylelikle sadece müellife nispet edilip hakkında herhangi bir başka bilginin bulunmadığı şerhler ile kayıp şerhler tefrik edilecektir. Listede makalenin hacminin artmaması için müellifin biyografisi ile eserin zikredildiği kaynaklara atıf yapmakla yetinilecektir. Ayrıca eserin ismi, müellife aidiyeti gibi konularda ihtilaf var ise ele alınıp değerlendirilecektir. Bu listenin sonraki araştırmalara temel olması hedeflenmektedir. Eserler hakkındaki temel bilgiler makalenin sonuna tablo halinde eklenecektir.

*El-Meşābīh* şerhleri tespit edildikten sonra müellifleri ve eserlerin özellikleri yönüyle değerlendirme yapılacaktır. *El-Meşābīh*'e şerh yazan müellifler karşılaştırılırken yaşadıkları dönem ile bölge ve ilmî kişilikleri dikkate alınacaktır. Böylelikle *el-Meşābīh*'in yayıldığı coğrafya, şerhlerin yoğun telif edildiği dönemler incelenecek, şarihlerin ilmî kişiliklerinin şerhlere yansıyan yönleri ortaya konulacaktır. Şerhlerin özellikleri kısmında ise eserlerdeki belirli kısımlar okunarak elde edilen bulgular muhteva, kaynaklar ve etkileşim başlıkları altında değerlendirilecektir. Günümüze ulaşan şerhlerin sayısı ve bunların çoğunlukla yazma halinde bulunması dikkate alındığında eserlerin tamamını okuyup tahlilde bulunmak mümkün değildir.<sup>9</sup> Örnek rivayetler incelenerek yapılacak değerlendirmede benzer ve farklı yönler tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu sayede zengin içerik sunan ve

<sup>7</sup> Örneğin Kuṭbuddīn el-İznīkī'nin (ö. 821/1418) *Telfīkātu'l-Meşābīh*'i oğlu Kuṭbuddīnzāde'ye (ö. 885/1480) ait zannedilmiştir. El-Eşref el-Fuḫkākī'nin (ö. 707/1307'den sonra) *Miftāhu'l-Futūh* isimli şerhi müellifi meçhul kaydedildiği gibi İbnü'l-Fuḫkākī'ye (ö. 715/1315) de nispet edilmiştir. *El-Miškāt* şarihi eṭ-Ṭībī (ö. 743/1343) *el-Meşābīh* şarihi olarak zikredilmiştir. Kronolojik olarak şerhlerin listelendiği kısımda bu tür tashihişlere işaret edilecektir.

<sup>8</sup> Bahsi geçen araştırmaların yapıldığı dönemde kütüphanelere henüz ulaşmayan veya farklı isimlerle kataloglara kaydedilmesi sebebiyle dikkat çekmeyen *el-Meşābīh* şerhleri bulunmaktadır. Bu şekilde tespit edilen şerhlere çalışma içerisinde temas edilecektir.

<sup>9</sup> Bir hadis eseri üzerine yazılan şerhlerin tamamına dair derinlemesine inceleme yapmak kapsamlı bir çalışma olacaktır. Nitekim temel hadis kaynakları üzerine yazılan şerhler hakkında genel bilgiler sunup önde gelenlerini tanıtmayı hedefleyen *Hadis Şerh Literatürü* isimli çok yazarlı çalışmanın henüz sadece *Muvatta'* ve *eş-Şaḫīḫayn* kısmı birinci cilt olarak neşredilmiştir. Bkz. Mustafa Macit Karagözoğlu (ed.), *Hadis Şerh Literatürü 1*.

kelam, fıkıh, tasavvuf vb. alanlarda hususi bilgileri öne çıkaran şerhler ile mufassal ve muhtasar şerhler tasnif edilecektir. Ayrıca şerhlerde kullanılan kaynaklara temas edilip şerhlerin birbirlerine ve sonraki eserlere kaynaklık etme yönleri araştırılacak; böylelikle *el-Meşābīh* şerhlerinden etki gücü yüksek olanlar tespit edilecektir.

### 1. el-Begāvī ve *Meşābīhu's-Sunne*

El-Begāvī, babasının kürkçülük yapması sebebiyle el-Ferrā' veya İbnu'l-Ferrā' lakabıyla anılmıştır. Aslen Horasan'ın Merverrūz ile Herāt arasında yer alan Bağşūr (Bağ) kasabasındandır. Merverrūz'da hocası Şāfi'î el-Ķādī el-Ĥuseyn b. Muḥammed'den ilim tahsil eden el-Begāvī, farklı bölgelere seyahat edip çeşitli hocalardan ders okumuştur. Hadis, fıkıh, tefsir ve kıraat alanında önemli eserleri bulunmaktadır. Hadis kaynaklarından seçtiği rivayetleri konularına göre tasnif ederek lafızlarını açıkladığı, fıkhi hükümlere temas ettiği ve ihtilafli meseleleri ele aldığı *Şerḥu's-Sunne* nedeniyle Muḥyī's-sunne lakabını almıştır. Seksenli yaşlarda iken 516/1122 yılında vefat etmiş ve hocası el-Ķādī el-Ĥuseyn'in yanına defnedilmiştir.<sup>10</sup>

Farklı ilim dallarında telif ettiği eserleri içerisinde belki de en çok şöhret bulanı temel hadis kaynaklarından seçtiği hadislerden telif ettiği *Meşābīhu's-Sunne*'dir. El-Begāvī bu eseriyle hadislerin metinlerine vurgu yapmak istemiş ve hadis ilminde rivayetleri, senedlerini hafzederek nakletme geleneğinin öncülerinden kabul edilmektedir.<sup>11</sup> Kendisinden sonra telif edilen kitaplarda çoğunlukla hadisin sahabe ravisine yer vermekle yetinilmiştir.<sup>12</sup>

El-Begāvī eserinde muteber olduğu düşünülen hadis alimlerinin nakline güvenerek ve senedleri uzatmamak kastiyla isnadları hafzetmiş, bazı durumlarda sahabe ravinin ismini zikretmiştir. Hadisleri konu başlıklarında zikrederken *şahīḥ* ve *ḥasen* olarak ayırmış, *şahīḥ*ler ile Muḥammed b. İsmā'īl el-Buḥārī (ö. 256/870) ve Muslim b. el-Ḥaccāc'ın (ö. 261/875) *el-Cāmī*'lerindeki (ikisinin bir arada veya sadece birisinin naklettiği) hadisleri; *ḥasen* rivayetler ile Ebū Dāvūd es-Sicistānī (ö. 275/889), Muḥammed b. 'İsā et-Tirmizī (ö. 279/892) ve diğer muhaddislerden naklettiği hadisleri

<sup>10</sup> Şemsuddīn Aḥmed b. Muḥammed İbn Ḥallikān, *Vefeyātu'l-A'yān ve Enbā'u Ebnā'i'z-Zamān*, 2:136-137; Şemsuddīn Muḥammed ez-Zehebī, *Siyeru A'lāmi'n-Nubelā'*, 14:328-329; Tācuddīn es-Subkī, *Ṭabaḳātu's-Şāfi'iyyeti'l-Kubrā*, 7:7577; Mevlüt Güngör, "Begāvī, Ferrā", *DİA*, 5:340.

<sup>11</sup> El-Begāvī'den önce Ebū 'Alī İbnu's-Seken'in (ö. 353/964) ahkām hadislerini bir araya getirdiği *eş-Şahīḥu'l-Muntekâ'sı* ile Muḥammed b. Selāme el-Ķudā'î'nin (ö. 454/1062) *Şihābu'l-Aḥbār*'ında isnadlar yer almamaktadır. Konuyla ilgili bkz. Salahattin Polat, "İbnu's-Seken", *DİA*, 21:203; Mustafa Celil Altuntaş, "Osmanlı Hadis Eğitiminde Meşāriku'l-envār," 150.

<sup>12</sup> Güngör, "Begāvī, Ferrā," 5:340.

kastetmiştir. El-Begavî eserinde *da'if* veya *ğarib* rivayetlere işaret edip *munker* ve *mevdû'* rivayetlere yer vermediğini ifade etmektedir.<sup>13</sup>

Eserde yer alan rivayetler hakkında farklı rakamlar zikredilmektedir. Günümüze ulaşan nüshalardan yapılan tahkikte 4931 hadis yer almaktadır. Kâtib Çelebi'ye göre ise eserde 4719 rivayet bulunmakta olup bunların 875'ini Muslim, 325'ini el-Buhârî, 1051'ini el-Buhârî ve Muslim ittifakla rivayet etmiştir. Kalan rivayetler ise diğer kaynaklarda yer almaktadır.<sup>14</sup>

El-Begavî'nin *eş-Şahîhayn* haricindeki kaynaklardaki rivayetleri *hasen* olarak isimlendirmesi eleştirilere neden olmuştur. Ebû 'Amr 'Uşmân b. 'Abdurrahmân İbnu's-Şalâh (ö. 643/1245) ve Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ en-Nevevî (ö. 676/1277) bu taksimin yaygın kabule aykırı olduğunu belirtmektedirler.<sup>15</sup> *El-Meşâbih*'in eleştirildiği bir diğer husus, içerisinde uydurma rivayetlerin bulunduğu iddiasıdır. Ebû Hafş Sirâcuddîn el-Kazvî'nin (ö. 750/1349) bu konudaki iddiasına Ebû Sa'îd el-'Alâî (ö. 761/1359) *en-Nakdu's-Şahîh limâ U'turiða 'aleyhi min Ehâdîsi'l-Meşâbih* ve İbn Hacer el-'Askalânî (ö. 852/1449) *el-Ecvibe 'an Ehâdîş Vaka'at fi Meşâbihî's-Sunne ve Vuşifet bi'l-Vad'* isimli eserleriyle cevap vermiştir.<sup>16</sup>

*El-Meşâbih*'te yer alan hadislerin *tahrîci* ve ravilerinin tanıtımı hakkında çeşitli kitaplar yazılmıştır. Şadrüddîn el-Munâvî (ö. 803/1401), *Keşfu'l-Menâhic ve't-Tenâkîh fî Tahrîci Ehâdîsi'l-Meşâbih* isimli eserinde el-Begavî'nin yer verdiği hadislerin *tahrîcini* yapıp sıhhatleri hakkında bilgiler vermiş ve ravilerini incelemiştir.<sup>17</sup> İbn Hacer, hocası Şadrüddîn el-Munâvî'nin eserinden yararlanarak *Hidâyetu'r-Ruvât ilâ Tahrîci'l-Meşâbih ve'l-Mişkât* isimli kitabını hazırlamıştır. Konuyla ilgili Bahşîzâde 'Abdullâh Efendi (ö. 1098/1687) *el-'Ubâb fî Terâcimi Ruvâti'l-Meşâbih mine't-Tâbi'in ve'l-Aşhâb* isimli bir eser telif etmiştir.<sup>18</sup>

<sup>13</sup> El-Begavî, *Meşâbihu's-Sunne*, 1:109-110.

<sup>14</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, 2:1698.

<sup>15</sup> Ebû 'Amr 'Uşmân b. 'Abdurrahmân İbnu's-Şalâh, *Mukaddimetu İbni's-Şalâh*, 37; Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ en-Nevevî, *et-Takrîb ve't-Teysîr li-Ehâdîsi'l-Beşîri'n-Nezir fî Uşûli'l-Hadîş*, 30; el-Begavî, *Meşâbihu's-Sunne*, 1:61-62 (Neşredenin girişi).

<sup>16</sup> İbn Hacer el-'Askalânî, Ebû Hafş el-Kazvî'nin *mevdû'* olduğunu belirttiği 18 rivayeti incelemiş; ravilerin durumlarına, rivayetlerin farklı tariklerine, yer aldıkları kaynaklara ve mana yönüyle destekleyen farklı rivayetlere yer vermiştir. Yaptığı inceleme ile 18 rivayetten 2'si *şahîh*, 9'u *hasen*, 7'si *da'if* (bunlardan 2'si *hasen* de sayılabilir demektir) sonucuna ulaşmıştır. Bu risale *Meşâbihu's-Sunne*'nin baş tarafında *Ecvibetu'l-Hâfiz İbn Hacer el-'Askalânî 'an Ehâdîsi'l-Meşâbih* adıyla yer almaktadır. El-Begavî, *Meşâbihu's-Sunne*, 1:77-96 (Neşredenin girişi).

<sup>17</sup> Eserde rivayetlerin serhine dair bilgiler bulunduğu için serh literatürü içerisinde değerlendirilecektir.

<sup>18</sup> Bahşîzâde 'Abdullâh Efendi, *el-'Ubâb fî Terâcimi Ruvâti'l-Meşâbih mine't-Tâbi'in ve'l-Aşhâb*. Hayatı hakkında bkz. Râgib eṭ-Ṭabbâh, *İ'lâmu'n-Nubelâ' bi-Târîhi Halebi's-Şehbâ'*, 6:376-379.

Ya'küb-i Çerhî (ö. 851/1447) *Miṣbâḥ Muktebes mine'l-Meşâbiḥ* isimli eserinde *el-Meşâbiḥ*'ten seçtiği hadisleri (el-Begavî'nin bab sıralamasına sadık kalarak) şerh etmeden bir araya getirmiştir.<sup>19</sup> *El-Meşâbiḥ*'in Osmanlı döneminde Türkçe çevirileri yapılmış ve yazma nüshaları günümüze ulaşmıştır.<sup>20</sup> Çevirilerden 'Âlim Sinân Efendi'nin (ö. ?) *Tercüme-i Münteḥabât-ı Meşâbiḥ*'i talebesi Kuloğlu Hâcî İlyâs (ö. 1068/1657?) tarafından *Divân-ı Meşâbiḥ* ismiyle özetlenip manzum hale getirilmiştir.<sup>21</sup>

*El-Meşâbiḥ* üzerine yapılan en önemli çalışma şüphesiz el-Ḥaṭîb et-Tebrîzî'nin *Miṣkâtü'l-Meşâbiḥ*'idir. Et-Tebrîzî, el-Begavî'nin *şahiḥ* ve *ḥasen* şeklinde ikiye ayırdığı hadisleri yeniden ele alıp her bir bölümü üç guruba ayırmış, bazı kapalılıkları açıklamış, hadislerin ravilerini tanıtmıştır.<sup>22</sup> Et-Tebrîzî'nin 1511 rivayet ekleyerek oluşturduğu *el-Miṣkât* üzerine de çok sayıda şerh yazılmıştır. *El-Miṣkât* bahsi geçen özellikleri sebebiyle aşağıda zikredilecek şerhlere benzer bir yapıda olup bu eser üzerine de çok sayıda şerh yazılmıştır. Çalışmanın hacmini aştığı için *el-Miṣkât* ve şerhleri araştırmaya dahil edilmemiştir.<sup>23</sup>

## 2. *Meşâbiḥu's-Sunne* Şerhleri

Bu kısımda *el-Meşâbiḥ* şerhleri, müelliflerinin vefat tarihine göre kronolojik sırayla listelenecektir. Matbu eserlerin baskı bilgileri ile yazma nüshası tespit edilen şerhlerin kütüphane kayıtlarına işaret edilecektir. Tartışmalı konular kısaca ele alınacak, ulaşılan sonuçlar zikredilecektir. Harici bir bilgi ile teyit edilemeyen eserler nispet olarak kaydedilecek, kaynaklarda hususi yönlerine temas edilen veya kendisinden nakilde bulunulan şerhler ise kayıp kabul edilecektir.

<sup>19</sup> Ya'küb-i Çerhî, *Miṣbâḥ Muktebes mine'l-Meşâbiḥ*, v. 37b-90a. Eserin sonunda müellifin yine *el-Meşâbiḥ*'ten seçtiği kırk hadis yer almaktadır. Ya'küb-i Çerhî, *Erba'üne Ḥadişen*, v. 90b-96a.

<sup>20</sup> Hatiboğlu, "Mesâbiḥu's-Sünne," 29:258-259.

<sup>21</sup> 'Âlim Sinân Efendi, *Tercüme-i Münteḥabât-ı Meşâbiḥ*. Kuloğlu Hâcî İlyâs'ın manzum eseri hakkında bkz. Niyazi Adıgüzel, "Kuloğlu Şeyh Hâcî İlyâs'ın *Divân-ı Mesâbiḥ* Adlı Eseri Üzerine Bir Değerlendirme," 244-253.

<sup>22</sup> El-Ḥaṭîb et-Tebrîzî *el-Miṣkât*'ta oluşturduğu üç bölümde; "el-Buḥârî ve Muslim'in ittifak etitği veya birisinin naklettikleri, el-Buḥârî ve Muslim dışındaki hadis imamlarının naklettikleri ve selef ve haleften nakledilen bâba uygun rivayetler" şeklinde bir tasnifte bulunmaktadır. *El-Miṣkât*'ın özellikleri hakkında bkz. Selim Demirci, "el-Ḥaṭîb et-Tebrîzî ve *Miṣkâtü'l-Meşâbiḥ*'i Üzerine," 101-105.

<sup>23</sup> *El-Miṣkât* üzerine yazılan şerhler için bkz. el-Begavî, *Meşâbiḥu's-Sunne*, 1:73-74 (Neşredenin girişi); Hatiboğlu, "Mesâbiḥu's-Sünne," 29:259. *el-Meşâbiḥ* üzerine yapılan çalışmalar hakkında genel bilgi için bkz. Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, 2:1698-1702; el-Begavî, *Meşâbiḥu's-Sunne*, 1:63-72 (Neşredenin girişi); Hulvânî, "et-Ṭîbî ve Menhecuhu fi Kitâbihi'l-Kâşif," 1:33-43; Hatiboğlu, "Mesâbiḥu's-Sünne," 29:258-260.

1. Ebū'n-Necīb Diyā'uddīn es-Suhraverdī (ö. 563/1168),<sup>24</sup> *Şerhu Ba'di'l-Elfāzi'l-Muşkile fi'l-Meşābīh (Ġarību'l-Meşābīh)* (Yazma)

*Ġarību'l-ḥadīş* türündeki eserin<sup>25</sup> *Şerhu Ba'di'l-Elfāzi'l-Muşkile fi'l-Meşābīh* ismiyle kaydedilen yazma nüshası günümüze ulaşmıştır.<sup>26</sup>

2. Muḥammed b. Muḥammed Ebū'l-Ḥasen el-Ḥāverānī (ö. 571/1175),<sup>27</sup> *et-Telviḥ fi Şerhi'l-Meşābīh*<sup>28</sup> (Nispet)
3. 'Alī b. Muḥammed en-Neyrīzī (ö. 604/1208), *Tenvīru'l-Meşābīh*<sup>29</sup> (Nispet)
4. Ebū'l-Ḥasen 'Alemuddīn es-Seḥāvī (ö. 643/1245),<sup>30</sup> *Şerhu Meşābīhi's-Sunne*<sup>31</sup> (Nispet)
5. Faḍlullāh b. el-Ḥasen et-Türibiştī (ö. 669/1270),<sup>32</sup> *el-Muyesser fi Şerhi'l-Meşābīh*<sup>33</sup> (Matbu)

Hicri 600 veya 661 yılında vefat ettiği belirtilmektedir.<sup>34</sup> Ancak şerhin günümüze ulaşan nüshasının sonunda müellifin eseri 13 Muharrem 669/1 Eylül 1270'te tamamladığı ve aynı yıl vefat ettiği kaydı bulunmaktadır.<sup>35</sup> 'Abdulḥamīd Aḥmed Hindāvī, sadece Mısır'da bulunan iki nüshayı esas alarak eseri (4 cilt) tahkik etmiştir.<sup>36</sup>

<sup>24</sup> Hayatı için bkz. Ebū'l-Kāsim Şiḫatuddīn İbn 'Asākir, *Tārīhu Dimaşk*, 36:412-415; İbn Ḥallikān, *Vefeyātu'l-A'yān*, 3:204-205; es-Subkī, *et-Tabakāt*, 7:174-175.

<sup>25</sup> Kātib Çelebi *el-Meşābīh*'in muhtasarı olarak tanıtmış, Ḥayruddīn ez-Zirikli ise *Ġarību'l-Ḥadīş* ismiyle anmıştır. 'Umer Riḍā Keḥḥāle ise yanlışlıkla *el-Mişkāt*'ı el-Ferrā' el-Begāvī'ye nispet ederek bu eseri *el-Mişkāt*'ın muhtasarı olarak kaydetmiştir. Kātib Çelebi, *Keşfu'z-Zunūn*, 2:1698; Ḥayruddīn ez-Zirikli, *el-A'lām: Kāmusu Terācim li-Eşheri'r-Ricāl ve'n-Nisā' mine'l-'Arab ve'l-Musta'rebin ve'l-Musteşrikin*, 4:49; 'Umer Riḍā Keḥḥāle, *Mu'cemu'l-Mu'ellifin*, 5:311.

<sup>26</sup> Ferağ kaydında Mustensih Aḥmed (?) eseri *Şerhu Elfāzi'l-Muşkilāt mine'l-Meşābīh* ismiyle kaydetmektedir. Ebū'n-Necīb Diyā'uddīn es-Suhraverdī, *Şerhu Ba'di'l-Elfāzi'l-Muşkile fi'l-Meşābīh (Ġarību'l-Meşābīh)*, v. 52b.

<sup>27</sup> Yākūt el-Ḥamevī, *Mu'cemu'l-Buldān*, 2:341-342.

<sup>28</sup> Yākūt el-Ḥamevī, *Mu'cemu'l-Buldān*, 2:342; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetu'l-'Ārifin Esmā'u'l-Mu'ellifin ve Aşāru'l-Muşannifin*, 2:98; Keḥḥāle, *Mu'cemu'l-Mu'ellifin*, 11:213.

<sup>29</sup> Keḥḥāle, *Mu'cemu'l-Mu'ellifin*, 7:224.

<sup>30</sup> İbn Ḥallikān, *Vefeyātu'l-A'yān*, 3:340-341; Şemsuddīn Muḥammed ez-Zehebī, *Tārīhu'l-İslām ve Vefeyātu'l-Meşāhīr ve'l-A'lām*, 14:460-463.

<sup>31</sup> Kātib Çelebi, *Keşfu'z-Zunūn*, 2:1698; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetu'l-'Ārifin*, 1:708.

<sup>32</sup> Et-Türibiştī'nin hayatı hakkında bkz. Taşköprizāde Aḥmed Efendi, *Miftāhu's-Sa'āde ve Mişbāhu's-Siyāde fi Mevdü'āti'l-'Ulūm*, 2:130; Hācī Ḥalīfe Kātib Çelebi, *Sullemu'l-Vuşūl ilā Ṭabakāti'l-Fuḥūl*, 3:12.

<sup>33</sup> Taşköprizāde, *Miftāhu's-Sa'āde*, 2:130; Kātib Çelebi, *Keşfu'z-Zunūn*, 2:1698.

<sup>34</sup> Kātib Çelebi, *Keşfu'z-Zunūn*, 2:1698; Kātib Çelebi, *Sullemu'l-Vuşūl*, 3:12.

<sup>35</sup> Et-Türibiştī, *Kitābu'l-Muyesser fi Şerhi Meşābīhi's-Sunne*, v. 255b.

<sup>36</sup> Et-Türibiştī, *Kitābu'l-Muyesser fi Şerhi Meşābīhi's-Sunne*. Eser hakkında yapılan bir inceleme için bkz. Selahattin Yıldırım, "Fadlullah b. Hasan et-Türibiştī'nin el-Muyesser fi Şerhi Meşābīhi's-Sunne Adlı Eserinde Hadis Şerh Metodu," 312-338.

6. Ebū'l-Ferec Muḥammed b. Dāvūd b. Yūsuf et-Tebrīzī (ö. 680/1281'den sonra), *Şerḥu Muşkilāti Kitābi'l-Meşābīh*<sup>37</sup> (Yazma)

Eser ve müellif hakkında günümüze ulaşan nüsha dışında bir bilgi bulunmamaktadır. Müellif, *el-Meşābīh*'teki anlaşılması güç kısımları şerh ettiği eserini 12 Rebiulevvel 680 (1 Temmuz 1281) tarihinde tamamlanmıştır.<sup>38</sup>

7. El-Ḳāḍī el-Beydāvi (ö. 685/1286),<sup>39</sup> *Tuḥfetu'l-Ebrār*<sup>40</sup> (Matbu)

Eser Nüruddīn Ṭālib'in tahkiki ile (3 cilt) basılmıştır.<sup>41</sup>

8. Zāhīruddīn 'Abduşşamed b. Maḥmūd el-Fārūkī (ö. 707/1307'den sonra), *Şerḥu Meşābīhi's-Sunne*<sup>42</sup> (Yazma)

El-Ḳāḍī el-Beydāvi'nin öğrencisi olup hocasının eserlerini şerh eden müellifin hayatı hakkında bilgi bulunmamıştır. Kaynaklarda, diğer eserlerini tamamladığı tarih dikkate alınarak 707/1307 yılında hayatta olduğu söylenmiştir.<sup>43</sup> Günümüze yazma nüshası ulaşan eserden sadece Kātib Çelebi bahsetmektedir.<sup>44</sup>

9. El-Eşref el-Fuḳḳā'ī (ö. 707/1308'den sonra), *Miftāhu'l-Futūḥ*<sup>45</sup> (Yazma)

Kātib Çelebi *Miftāhu'l-Futūḥ* isimli müellifi meçhul bir şerhten bahsetmektedir. Ardından el-Eşref el-Fuḳḳā'ī'nin de *el-Meşābīh* şarihi olduğunu belirtmektedir.<sup>46</sup> *Miftāhu'l-Futūḥ*'un günümüze ulaşan yazma nüshalarındaki bilgilere bakıldığında bu şerhin el-Eşref el-Fuḳḳā'ī'ye ait

<sup>37</sup> İsmā'īl b. Muḥammed el-Bağdādī, *İdāhu'l-Meknūn fi'z-Zeyl 'alā Keşfi'z-Zunūn*, 4:490; Hatiboğlu, "Mesābīhu's-Sünne," 29:58.

<sup>38</sup> Ebū'l-Ferec et-Tebrīzī, *Şerḥu Muşkilāti Kitābi'l-Meşābīh*, v. 98a.

<sup>39</sup> El-Beydāvi'nin hayatı, ilmi kişiliği ve eserleri için bkz. Yunus Şevki Yavuz, "Beyzāvī," *DİA*, 6:100-103.

<sup>40</sup> Kātib Çelebi, *Keşfu'z-Zunūn*, 2:1698.

<sup>41</sup> 'Abdullah b. 'Umer el-Beydāvi, *Tuḥfetu'l-Ebrār Şerḥu Meşābīhi's-Sunne li'l-İmām el-Begavī*. Ayrıca bkz. Abdullah Taha İmamoğlu, "Mesābīhu's-Sünne Şerhi Tuḥfetu'l-Ebrār Bağlamında Beyzāvī'nin Hadisçiliği," 443-469.

<sup>42</sup> Kātib Çelebi, *Keşfu'z-Zunūn*, 2:1699.

<sup>43</sup> Kātib Çelebi, *Keşfu'z-Zunūn*, 2:1116; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetu'l-Ārifin*, 1:574.

<sup>44</sup> Kātib Çelebi, *Keşfu'z-Zunūn*, 2:1699; Zāhīruddīn 'Abduşşamed b. Maḥmūd el-Fārūkī, *Şerḥu Meşābīhi's-Sunne*. Kātib Çelebi müellifi Maḥmūd b. 'Abduşşamed şeklinde kaydederken el-Beydāvi'nin *Tevālī'u'l-Envār*'ını şerh eden öğrencisini ise 'Abduşşamed b. Maḥmūd ismiyle anmaktadır. Yazma nüshada Zāhīruddīn 'Abduşşamed el-Fārūkī ismiyle geçen müellif hocası el-Beydāvi'yi de anmaktadır. Kātib Çelebi hatayla eseri müellifin babasına nispet etmiş olabilir. Aynı şekilde 'Abduşşamed'in babası bu şerhi yazmış, kendisi de el-Beydāvi'nin diğer eserlerini şerh etmiş olabilir. Şimdilik bu karışıklığı giderecek herhangi bir veriye sahip değiliz. Krş. Kātib Çelebi, *Keşfu'z-Zunūn*, 2:1116.

<sup>45</sup> Kātib Çelebi, *Keşfu'z-Zunūn*, 2:1701.

<sup>46</sup> Kātib Çelebi, *Keşfu'z-Zunūn*, 2:1701.

olduğu anlaşılmaktadır.<sup>47</sup> Tam ismi Ebū ‘Abdullāh İsmā‘īl b. Muḥammed b. İsmā‘īl b. ‘Abdumelik b. ‘Umer el-Eşref el-Fuḫḫā‘ī olan müellif ile karışan İbnu'l-Fuḫḫā‘ī de kaynaklarda *el-Meşābīh* şarihi olarak kaydedilmiştir.<sup>48</sup> İbnu'l-Fuḫḫā‘ī ise Ebū'l-Fidā İsmā‘īl b. Muḥammed b. İsmā‘īl b. Sa‘dullāh Cemāluddīn İbnu'l-Fuḫḫā‘ī el-Ḥamevī ismiyle bilinen Ḥanefī mezhebine mensup kıraat ve nahiv bilgisiyle meşhur bir alimdir.<sup>49</sup> Her iki alimin isimleri ile nisbelerindeki benzerlik sebebiyle çeşitli karışıklıklar yaşanmış ve İbnu'l-Fuḫḫā‘ī’den bahsedilirken el-Eşref el-Fuḫḫā‘ī’ye işaret edilmiş veya el-Eşref el-Fuḫḫā‘ī’nin vefat tarihi bu benzerlik sebebiyle 715/1315 şeklinde kaydedilmiştir.<sup>50</sup>

10. El-Ḥuseyn b. Maḥmūd ez-Zeydānī el-Muzhirī (ö. 727/1327),<sup>51</sup> *el-Mefātīh fī Şerḥi (Halli)’l-Meşābīh*<sup>52</sup> (Matbu)

Yazma nüshada yer alan bilgilere göre müellif eserine *el-Mefātīh fī Şerḥi’l-Meşābīh* ismini vermiş, kaynaklarda ise *el-Mefātīh fī Halli’l-Meşābīh* ismi de zikredilmiştir.<sup>53</sup> Nüruddīn Ṭalib öncülüğünde bir komisyon tarafından (6 cilt) neşredilmiştir.

11. ‘Abdulmu’min b. Ebū Bekr ez-Za‘ferānī (ö. 735/1334’ten sonra), *el-Yenābī‘ fī Şerḥi’l-Meşābīh*<sup>54</sup> (Yazma)

Hayatı hakkında herhangi bir bilgiye ulaşamadığımız ez-Za‘ferānī’nin şerhinin günümüze ulaşan yazma nüshaları bulunmaktadır. Müellif hattından yapılan istinsahın sonunda şerhin ismi *el-Yenābī‘ fī Şerḥi’l-Meşābīh* şeklinde yer almaktadır.<sup>55</sup>

<sup>47</sup> *Miftāḥu’l-Futūḥ*’un günümüze ulaşan bazı nüshaları bulunmaktadır (Kadızaade Mehmed no. 83, Carullah no. 360, Vahit Paşa no. 42, A.Ü. DTCF Ktp. Üniversite B 22, Selimiye no. 962). Carullah ve Selimiye nüshaları şerhin ilk cildini, diğer nüshalar tamamını ihtiva etmektedir.

<sup>48</sup> Kâtib Çelebi, *Sullemu’l-Vuşûl*, 4:89; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetu’l-‘Arifin*, 1:213.

<sup>49</sup> Şemsuddīn Muḥammed ez-Zehebī, *Ma‘rifetu’l-Ḳurrā‘i’l-Kibār ‘alā’ṭ-Ṭabakāt ve’l-A‘şār*, 401-402; Ḥalīl b. Aybek eş-Safedī, *A’yānu’l-‘Aşr ve A’yānu’n-Naşr*, 1:526; Ebū’l-Ḥayr Şemsuddīn Muḥammed İbnu’l-Cezerī, *Ġāyetu’n-Nihāye fī Ṭabakāti’l-Ḳurrā’*, 1:167-168.

<sup>50</sup> Karışıklık ve hatalı nispetler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Yasin Akbaş, “Mesābīhu’s-Sünne Şerhlerinden Miftāḥu’l-Fütūḥ’un El-Eşref el-Fuḫḫā‘ī’ye Aidiyeti Meselesi,” 213-227.

<sup>51</sup> Kâtib Çelebi, *Sullemu’l-Vuşûl*, 2:57; ez-Ziriklī, *el-A‘lām*, 2:259; el-Ḥuseyn b. Maḥmūd el-Muzhirī, *el-Mefātīh fī Şerḥi’l-Meşābīh*, 1:13 (Neşredeninin girişi).

<sup>52</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfu’z-Zunūn*, 2:1699.

<sup>53</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfu’z-Zunūn*, 2:1699; ez-Ziriklī, *el-A‘lām*, 2:259; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetu’l-‘Arifin*, 1:314.

<sup>54</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfu’z-Zunūn*, 2:1701; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetu’l-‘Arifin*, 1:601.

<sup>55</sup> Mustensih ‘Umer b. İsmā‘īl b. İbrāhīm, eseri, 19 Rebiulevvel 735/17 Kasım 1334 tarihinde müellif hayatta iken istinsah etmiştir. ‘Abdulmu’min b. Ebū Bekr ez-Za‘ferānī, *el-Yenābī‘ fī Şerḥi’l-Meşābīh*, v. 187a. Başından bir veya birkaç varak eksik olan ve eserin başından “Bābu Şifati’s-Şalāt”a kadar olan kısmı ihtiva eden diğer nüshada da eserin ismi aynı şekilde kaydedilmiştir. ‘Abdulmu’min b. Ebū Bekr

12. Muḥammed b. Sa'īd b. İbrāhīm es-Selmāsī (ö. 736/1336'dan sonra), *Şerḫu'l-Meşābīḥ* (Yazma)

Kaynaklarda Muḥammed b. Sa'īd'in hayatına ve *el-Meşābīḥ*'e şerh yazdığına dair bir bilgiye ulaşamadık. Azerbaycan'ın Selmās şehrine nispet edilen müellifin günümüze ulaşan bir nüshada adı geçmektedir.<sup>56</sup> Mustensihin verdiği bilgiye göre 825/1422 yılında istinsah edilen eseri müellif 13 Şaban 736/27 Mart 1336 yılında tamamlamıştır.<sup>57</sup>

13. 'Ubeydullāh b. Muḥammed el-İbrī (ö. 743/1342),<sup>58</sup> *Şerḫu Meşābīḥi's-Sunne*<sup>59</sup> (Kayıp)

Kaynaklarda el-İbrī'nin *el-Meşābīḥ*'i Cuma mescidindeki derslerinde halkın yoğun teveccühü ile şerh ettiği zikredilmektedir. Bu bilgi sebebiyle eseri kayıp şerhlerden kabul edebiliriz.

14. Şemsuddīn Muḥammed b. Muẓaffer el-Ḥalḫālī el-Ḥaṭībī (ö. 745/1344),<sup>60</sup> *el-Mefātīḥ fi Ḥalli'l-Meşābīḥ*<sup>61</sup> (Yazma)

El-Ḥalḫālī'nin şerhinin adı kaynaklarda *Tenvīru'l-Meşābīḥ* veya *el-Mefātīḥ fi Ḥalli'l-Meşābīḥ* şeklinde anılmaktadır.<sup>62</sup> Tespit edip ulaşabildiğimiz üç nüshada da eserin ismi *el-Mefātīḥ fi Ḥalli'l-Meşābīḥ* şeklindedir.<sup>63</sup>

15. 'Alī b. Ebī'l-Kāsım el-Kazvīnī el-Bağdādī (ö. 745/1344),<sup>64</sup> *Şerḫu Meşābīḥi's-Sunne*<sup>65</sup> (Nispet)

16. Taḫıyyuddīn es-Subkī (ö. 756/1355),<sup>66</sup> *Ḍiyā'u'l-Meşābīḥ*<sup>67</sup> (Nispet)

ez-Za'ferānī, *el-Yenābī' fi Şerhi'l-Meşābīḥ*, v. 3a. Eserin başka nüshaları da bulunmaktadır (III. Ahmet Kitaplığı no. 425, Şehid Ali Paşa no. 500, no. 501).

<sup>56</sup> Muḥammed b. Sa'īd es-Selmāsī, *Şerḫu'l-Meşābīḥ*, v. 1b. Nüshada "el-İmān" bölümünün sonundan "eş-Şalāt" bölümünün 17. babına kadar olan kısım eksiktir.

<sup>57</sup> Es-Selmāsī, *Şerḫu'l-Meşābīḥ*, v. 183b.

<sup>58</sup> İbn Ḥacer el-'Askalānī, *ed-Dureru'l-Kāmine fi A'yāni'l-Mi'eti's-Şāmine*, 2:433-434.

<sup>59</sup> İbn Ḥacer el-'Askalānī, *ed-Dureru'l-Kāmine*, 2:434; Kātib Çelebi, *Sullemu'l-Vuṣūl*, 2:232.

<sup>60</sup> Ebū Bekr b. Aḫmed b. Kāḏī Şuhbe, *Ṭabaḳātu's-Şāfi'iyye*, 3:87-88; Ebū'l-Faḏl Celaluddīn es-Suyūṭī, *Buğyetu'l-Vu'āt fi Ṭabaḳāti'l-Luğaviyyin ve'n-Nuḫāt*, 1:247.

<sup>61</sup> Kātib Çelebi, *Keşfu'z-Zunūn*, 2:1699; ez-Ziriklī, *el-A'lām*, 7:105; Keḫḫāle, *Mu'cemu'l-Mu'ellifin*, 12:39.

<sup>62</sup> Kātib Çelebi *Tenvīr*, ez-Ziriklī *el-Mefātīḥ fi Ḥalli'l-Meşābīḥ*, Keḫḫāle ise *Tenvīru'l-Meşābīḥ* ismini zikretmektedir. Ancak Keḫḫāle, asıl eseri hatayla *el-Miškāt* olarak anıp el-Begāvī'ye nispet etmektedir. Kātib Çelebi, *Keşfu'z-Zunūn*, 2:199; ez-Ziriklī, *el-A'lām*, 7:105; Keḫḫāle, *Mu'cemu'l-Mu'ellifin*, 12:39.

<sup>63</sup> Manisa İl Halk Kütüphanesinde (no. 7859) yer alan yazmanın sayfalarındaki takdim-tehirler sebebiyle şerhin sonu tespit edilememiştir. Laleli Koleksiyonunda (no. 557) bulunan nüshanın ise son taraftan yaklaşık üçte birlik kısmı eksiktir. Kılıç Ali Paşa nüshası (no. 199) ise tamdır.

<sup>64</sup> Ḥalīl b. Aybek eş-Şafedī, *Nektu'l-Himyān fi Nuketi'l-Umyān*, 203-204; ez-Ziriklī, *el-A'lām*, 5:6.

<sup>65</sup> Ez-Ziriklī, *el-A'lām*, 5:6; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hedīyyetu'l-Ārifin*, 1:719; Keḫḫāle, *Mu'cemu'l-Mu'ellifin*, 7:181.

<sup>66</sup> Bilal Aybakan, "Sübki, Taḫıyyuddīn," *DİA*, 38:14-15.

<sup>67</sup> Kātib Çelebi, *Keşfu'z-Zunūn*, 2:1699.



17. Zeynu'l-‘Arab (ö. 758/1357),<sup>68</sup> *Şerhu'l-Meşābīh*<sup>69</sup> (Matbu)

Zeynu'l-‘Arab’ı Kâtib Çelebi “Naḥcuvānī”, ‘Alī el-Kārī (ö. 1014/1605) “Mıṣrī” nisbesiyle zikretmektedir.<sup>70</sup> *El-Meşābīh*’e üç tane şerh yazdığı (*şağīr*, *evsaṭ*, *kebīr*), *evsaṭ* olanın yaygınlık kazandığı belirtilmektedir.<sup>71</sup> Eser, Nūruddīn Ṭālib öncülüğünde bir komisyon tarafından (7 cilt) neşredilmiştir.

18. ‘Alā’uddīn ‘Alī b. Şalāḥuddīn el-Ḥānefī es-Seḥūmī (ö. 762/1361’den sonra), *Menhelu'l-Yenābī‘ fī Şerḥi'l-Meşābīh*<sup>72</sup> (Yazma)

Hayatı hakkında herhangi bir bilgiye ulaşamadığımız müellifin, 762/1361’de tamamladığı şerhine ait yazma nüshalar günümüze ulaşmıştır.<sup>73</sup>

19. Yūsuf b. İbrāhīm el-Erdebīlī (ö. 779/1377 [?]),<sup>74</sup> *el-Ezhār Şerhu'l-Meşābīh*<sup>75</sup> (Yazma)

Hayatı hakkında fazla bilgi bulunmayan el-Erdebīlī’nin Rebiülahir 754/1353’te tamamladığı şerhinin 27 Rebiülevvel 854/10 Mayıs 1540 tarihli istinsahı günümüze ulaşmıştır.<sup>76</sup>

20. Mūsā b. ‘Affān el-Aydīnī et-Tirevī (ö. 795/1392-93’ten sonra), *Fev’idu'l-Ḳulūb*<sup>77</sup> (Yazma)

Mūsā b. ‘Affān’ın hayatı hakkında çok fazla bilgi bulunmamaktadır. *El-Meşābīh*’e yazdığı ilk şerhi 784’te tamamlamış ancak bu şerhi 795 senesinde

<sup>68</sup> İbn Hacer el-‘Aşkalānī, *ed-Dureru'l-Kāmine*, 3:80; Kâtib Çelebi, *Keşfu’z-Zunūn*, 2:1698; ez-Ziriklī, *el-A‘lām*, 4:310.

<sup>69</sup> ‘Alī b. ‘Ubeydullāh Zeynu'l-‘Arab, *Şerhu'l-Meşābīh li'l-İmām el-Begāvī*.

<sup>70</sup> Zeynu'l-‘Arab şerhinde “vatanım” ifadesini kullanarak devamında Şam ve Mısır’a işaret etmektedir. Krş. Zeynu'l-‘Arab, *Şerhu'l-Meşābīh*, 4:182; Kâtib Çelebi, *Keşfu’z-Zunūn*, 2:1698; Ebū'l-Ḥāsen Nuruddīn ‘Alī el-Kārī, *Mirkātu'l-Mefātiḥ Şerhu Mişkātī'l-Meşābīh*, 1:110.

<sup>71</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfu’z-Zunūn*, 2:1698.

<sup>72</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfu’z-Zunūn*, 2:1701; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetu'l-‘Arifin*, 1:723; Keḥḥāle, *Mu‘cemu'l-Mu‘ellifin*, 7:111.

<sup>73</sup> Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetu'l-‘Arifin*, 1:723; Keḥḥāle, *Mu‘cemu'l-Mu‘ellifin*, 7:111. Günümüze ulaşan nüshalardan ikisinde (Süleymaniye Kütüphanesi-Fatih, no. 969, no. 3657) eksiklikler bulunmaktadır. Ancak diğer bir nüshada eserin tamamı mevcut olup 794/1392 yılında istinsah edilmiştir. ‘Alā’uddīn ‘Alī b. Şalāḥuddīn es-Seḥūmī, *Menhelu'l-Yenābī‘ fī Şerḥi'l-Meşābīh*, v. 353a.

<sup>74</sup> İbn Ḳāḍī Şuhbe, *Ṭabakātu’-Ş-Şāfi‘iyye*, 3:186-187; İbn Hacer el-‘Aşkalānī, *ed-Dureru'l-Kāmine*, 4:484; Kâtib Çelebi, *Keşfu’z-Zunūn*, 1:195; Saffet Köse, “Erdebīlī, Yūsuf b. İbrāhīm”, *DİA*, 11:279-280.

<sup>75</sup> Keḥḥāle, *Mu‘cemu'l-Mu‘ellifin*, 12:266.

<sup>76</sup> Yūsuf el-Erdebīlī, *el-Ezhār Şerhu'l-Meşābīh*, v. 498b, 499b. Çorum İl Halk Kütüphanesi’nde bulunan ve müellifi meçhul olarak kaydedilen *el-Meşābīh* şerhi de Yūsuf el-Erdebīlī’nin olup “Kitābu'l-Buyū”dan “Kitābu'r-Ru’yā” kısmının sonuna kadar olan bölümdür. Mustensihinin belirttiğine göre müellif bu kısmı 753/1352 yılında tamamlamıştır. Yūsuf el-Erdebīlī, *el-Ezhār Şerhu'l-Meşābīh*, v. 296a.

<sup>77</sup> Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri: 1299-1915*, 1:387.

genişletmiştir. Mısır'daki Şeyhüniyye Medresesinde kaleme aldığı şerhine *Fevā'idu'l-Kulüb* ismini vermiştir.<sup>78</sup> Günümüze ulaşan nüshalarda *el-Meşābīh*'in üçte ikilik kısmı yer almaktadır.<sup>79</sup>

21. İbnu'l-Ākūlî (ö. 797/1394),<sup>80</sup> *Mefātīhu'r-Recā'*<sup>81</sup> (Yazma)

*Mefātīhu'r-Recā'* ismiyle kaydedilen eserin bir nüshasının Medīne'de bulunduğu belirtilmektedir.<sup>82</sup>

22. Şadrüddin el-Munāvī (ö. 803/1401),<sup>83</sup> *Keşfu'l-Menāhic ve't-Tenākīh fi Tahrici Ehādisi'l-Meşābīh*<sup>84</sup> (Matbu)

Tahric türünde olmakla birlikte içerisinde bazı rivayetlerin şerhi de bulunan bu eser (5 cilt) yayımlanmıştır.<sup>85</sup> İbn Hacer, bir kısmını okuyup icazetine sahip olduğunu belirttiği bu eserden yararlanarak *Hidāyetu'r-Ruvāt* isimli kitabını hazırlamıştır.<sup>86</sup>

23. Halil b. Muḳbil el-Ḥalebī (ö. 810/1407'den sonra),<sup>87</sup> *Şerhu Meşābīhi's-Sunne*<sup>88</sup> (Kayıp)

Vefatı hakkında kesin bilgi bulunmamakla birlikte 'Abdulcelil el-Kaşrī'nin (ö. 608/1211) *Şerhu Muşkili'l-Ḥadīs*'ini 810/1407 yılında istinsah ettiği belirtilmektedir.<sup>89</sup> Kendisine nispet edilen *el-Meşābīh* şerhinin küçük hacimli olduğu ifade edilmektedir. Şerh hakkındaki bu bilgi eserin kayıp olduğunu düşündürmektedir. Eserin günümüze ulaşmış olmadığı hakkında bilgi bulunmamaktadır.

<sup>78</sup> Altuntaş, "Osmanlı Döneminde Hadis İlimi," 180.

<sup>79</sup> Fatih (no. 970) (Müellif nüshası) ve Esad Efendi (no. 390) nüshaları *el-Meşābīh*'in başından "Kitābu'l-Buyū'a" kadar olan kısmını, Veliyyüddin (no. 757) nüshası ise "Kitābu'l-Buyū'a"dan "Kitābu'ş-Şayd ve'z-Zebā'ih" bölümüne kadarki kısımları ihtiva etmektedir. Bu nüshanın sonunda şerhin ikinci cildi olduğu belirtilmektedir. Müsā b. 'Affān el-Aydinī, *Fevā'idu'l-Kulüb*, v. 228b.

<sup>80</sup> İbn Kāḏī Şuhbe, *Ṭabakātu's-Şāfi'iyye*, 3:241-243; Ali Bakkal, "İbnü'l-Ākūlî," *DİA*, 20:482.

<sup>81</sup> Kātib Çelebi, *Keşfu'z-Zunūn*, 2:1699; ez-Ziriklî, *el-A'lām*, 7:43-44; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetu'l-Ārifin*, 2:175; Keḥḥāle, *Mu'cemu'l-Mu'ellifin*, 11:241.

<sup>82</sup> Carl Brockelmann, *Tārīhu'l-Edebi'l-Arabī*, 6:236.

<sup>83</sup> İbn Kāḏī Şuhbe, *Ṭabakātu's-Şāfi'iyye*, 4:59-60.

<sup>84</sup> Kātib Çelebi, *Keşfu'z-Zunūn*, 2:1700; ez-Ziriklî, *el-A'lām*, 5:299; Keḥḥāle, *Mu'cemu'l-Mu'ellifin*, 8:192.

<sup>85</sup> Şadrüddin el-Munāvī, *Keşfu'l-Menāhic ve't-Tenākīh fi Tahrici Ehādisi'l-Meşābīh*.

<sup>86</sup> İbn Hacer el-'Askalānī, *el-Mu'cemu'l-Mufehres*, 396.

<sup>87</sup> Kātib Çelebi, *Sullemu'l-Vuşul*, 2:87; ez-Ziriklî, *el-A'lām*, 2:323.

<sup>88</sup> Kātib Çelebi, *Keşfu'z-Zunūn*, 2:1701; ez-Ziriklî, *el-A'lām*, 2:323; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetu'l-Ārifin*, 1:352; Keḥḥāle, *Mu'cemu'l-Mu'ellifin*, 4:128.

<sup>89</sup> Mahmud Esad Erkaya, "Kurtubalı Mutasavvıf Abdülcelil el-Kaşrī (ö. 608/1211) ve Müteşābih Hadislerine Dair Şerhu Muşkili'l-Hādīs Adlı Eseri," 1825.

24. Ebū't-Ṭāhir Meccuddīn el-Fīrūzābādī (ö. 817/1415),<sup>90</sup> *et-Tecārīh fī Fevā'id Mute'allika bi-Ehādīsi'l-Meşābīh*<sup>91</sup> (Nispet)

25. 'Uşmān b. el-Ḥācc el-Heravī (ö. 820/1417'den önce), *Ḥavāşī 'alā Meşābīhi's-Sunne li'l-Begāvī*<sup>92</sup> (Yazma)

Hayatı hakkında herhangi bir bilgiye ulaşamadığımız 'Uşmān b. el-Ḥācc *el-Meşābīh* şarihleri arasında zikredilmektedir. Kātib Çelebi'nin muhtasar bir şerh olarak tanıttığı eserin günümüze ulaşan nüshaları farklı isimlerle kaydedilmiştir. 820/1417 yılında istinsah edilen ulaşabildiğimiz en eski nüshada *Ḥavāşī 'alā Meşābīhi's-Sunne li'l-Begāvī* ismi yazmaktadır.<sup>93</sup>

26. Kuṭbuddīn Muḥammed el-İznikī (ö. 821/1418),<sup>94</sup> *Telfikātu'l-Meşābīh*<sup>95</sup> (Yazma)

*Telfikātu'l-Meşābīh*, oğlu Kuṭbuddīnzāde'ye de nispet edilmektedir.<sup>96</sup> Ancak Kuṭbuddīnzāde'nin *İhticācu Ādem ma'a Mūsā* isimli risalede babasının eserini ismiyle anarak ondan nakilde bulunması şerhin Kuṭbuddīn el-İznikī'ye ait olduğunu göstermektedir.<sup>97</sup>

27. Muḥammed b. 'Atā'ullāh el-Heravī (ö. 829/1426),<sup>98</sup> *Şerhu Meşābīhi's-Sunne*<sup>99</sup> (Nispet)

<sup>90</sup> İbn Kādī Şuhbe, *Ṭabakātu's-Şāfi'iyye*, 4:79-85; Ebū't-Ṭāhir Meccuddīn el-Fīrūzābādī, *el-Bulğa fi Terācimi E'immeti'n-Nahv ve'l-Luğa*, 13-31 (Neşredenin Girişi).

<sup>91</sup> Kātib Çelebi, *Keşfu'z-Zunūn*, 2:1699.

<sup>92</sup> Kātib Çelebi, *Keşfu'z-Zunūn*, 2:1702; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetu'l-Ārifin*, 1:656.

<sup>93</sup> 'Uşmān b. el-Ḥācc el-Heravī, *Ḥavāşī 'alā Meşābīhi's-Sunne li'l-Begāvī*, v. 1a, 181b. Eserin Ḥacı Selim Ağa (no. 216) ve Süleymaniye (no. 288) nüshaları da bulunmaktadır.

<sup>94</sup> Taşköprüzāde 'İşāmuddīn Aḥmed, *eş-Şakā'iku'n-Nu'māniyye fi 'Ulemā'i'd-Devleti'l-'Uşmāniyye*, 72-74; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri: 1299-1915*, 1:133; Reşat Öngören, "Kutbüddin İznikī," *DİA*, 26:485.

<sup>95</sup> Kātib Çelebi, *Keşfu'z-Zunūn*, 2:1701; ez-Ziriklī, *el-A'lām*, 7:50; Kehhāle, *Mu'cemu'l-Mu'ellifin*, 12:81.

<sup>96</sup> Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1:148; ez-Ziriklī, *el-A'lām*, 7:50; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetu'l-Ārifin*, 2:211; Kehhāle, *Mu'cemu'l-Mu'ellifin*, 11:191. Kātib Çelebi şerhi Kuṭbuddīn el-İznikī'ye nispet etmekle birlikte Kuṭbuddīnzāde'ye de *el-Meşābīh* şerhi nispet etmektedir. Kātib Çelebi, *Keşfu'z-Zunūn*, 2:1688, 1701.

<sup>97</sup> Kuṭbuddīnzāde el-İznikī, *İhticācu Ādem ma'a Mūsā*, v. 22a. Bu risalenin hadis ilimleri açısından tahlili için bkz. Taha Çelik, "Kutbüddīnzāde İznikī'nin Hz. Ādem-Hz. Musa Münazarası ile İlgili Risalesinin Tahlil ve Tahkiki," 501-546. Aynı risalenin kelami tasavvufi yönünün incelendiği çalışma için bkz. Orkhan Musakhanov, "Kutbüddīnzāde İznikī'nin Risāle İhticācu Ādem Ma'a Mūsā İsimli Eseri: Hz. Ādem ile Hz. Musa Tartışması Hadisinin Zahir ve Bâtunı Anlamlarına Dair Bir İnceleme," 241-259.

<sup>98</sup> İbn Kādī Şuhbe, *Ṭabakātu's-Şāfi'iyye*, 4:104-105; es-Suyūṭī, *Buğyetu'l-Vu'āt*, 2:5-6; Saffet Köse, "Herevī, Muhammed b. Atâullah," *DİA*, 17:226-227.

<sup>99</sup> Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetu'l-Ārifin*, 2:185-186.

28. Kāra Ya'kūb el-Kāramānī (ö. 833/1429),<sup>100</sup> *Şerhu Meşābīhi's-Sunne*<sup>101</sup> (Nispet)

29. Ebū'l-Ḥayr Şemsuddīn Muḥammed İbnu'l-Cezerī (ö. 833/1429),<sup>102</sup> *et-Tavdīh fi Şerhi'l-Meşābīh*<sup>103</sup> (Yazma)

İbnu'l-Cezerī Ankara Savaşı'nda Timur'a esir düşüp onunla Maverāünnehir'e gittiğinde üç ciltlik *el-Meşābīh* şerhi telif ettiği belirtilmektedir. Günümüze ulaşan bir nüshası bulunan şerhe müellifi meçhul *Hāşiye 'alā't-Tavdīh fi Şerhi'l-Meşābīh* isimli bir haşiye yazılmıştır.<sup>104</sup> 'Alī el-Kārī, *Mirkāt*'ın mukaddimesinde İbnu'l-Cezerī'nin şerhini *Taşhihu'l-Meşābīh* ismiyle anmış ve eser boyunca ondan nakilde bulunmuştur.<sup>105</sup>

30. Müellifi meçhul (ö. 836/1432-33'den önce), *Şerhu'l-Meşābīh li'l-Begavī* (Yazma)

Eser ve müellif hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Ferağ kaydında (muhtemelen eserin müstensihisi) el-Ḥasen b. Muḥammed b. 'Umer el-Kurdī'nin (ö. ?) 836/1432-33'te şerhi veya istinsahı tamamladığı bilgisi yer almaktadır.<sup>106</sup>

31. İbn Melekzāde (ö. 854/1540),<sup>107</sup> *Şerhu Meşābīhi's-Sunne* (Matbu)

Babası gibi İbn Melek lakabıyla anılan Muḥammed b. 'Abdullaṭif *el-Meşābīh* şarihidir. Babası 'Abdullaṭif ise eş-Şāgānī'nin (ö. 650/1252) *Meşāriku'l-Envār*'ına *Mebāriku'l-Ezhār fi Şerhi Meşāriki'l-Envār* isimli şerhi yazmıştır.<sup>108</sup> Bursalı Mehmet Tahir, *el-Meşābīh* şerhini (torun) 'Abdurrahmān İbn Melek'e nispet etmektedir.<sup>109</sup> Ancak yazma nüshadaki bilgiler ile kaynaklarda Muḥammed b. 'Abdullaṭif isminin açıkça geçiyor

<sup>100</sup> Es-Suyūṭī, *Buḡyetu'l-Vu'āt*, 2:348; Taşköprüzāde, *eş-Şakā'ik*, 118; Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1:367.

<sup>101</sup> Kātib Çelebi, *Keşfu'z-Zunūn*, 2:1699; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetu'l-Ārifin*, 2:546; Keḥḥāle, *Mu'cemu'l-Mu'ellifin*, 13:241-242.

<sup>102</sup> Taşköprüzāde, *eş-Şakā'ik*, 76-80; Tayyar Altıkulaç, "İbnü'l-Cevzi," *DİA*, 20:551-553.

<sup>103</sup> Kātib Çelebi, *Keşfu'z-Zunūn*, 2:1699.

<sup>104</sup> Komisyon, *el-Fihrisu's-Şāmil li't-Turāsi'l-Arabiiyi'l-İslāmiyyi'l-Maḥṭūṭ: el-Kur'ān ve 'Ulūmuhū*, 1:445.

<sup>105</sup> 'Alī el-Kārī, *Mirkāt*, 1:60, 3:40, 202. El-'Azīmābādī de 'Alī el-Kārī'den nakille İbnu'l-Cezerī'nin eserini anmaktadır. Ebū't-Ṭayyib Muḥammed Şemsu'l-Ḥaḫḫ el-'Azīmābādī, 'Avnu'l-Ma'būd *Şerhu Suneni Ebī Dāvūd*, 6:108, 11:89.

<sup>106</sup> *Şerhu'l-Meşābīh li'l-Begavī*, v. 108a.

<sup>107</sup> Taşköprüzāde, *eş-Şakā'ik*, 90; Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1:349-351.

<sup>108</sup> Kātib Çelebi, *Keşfu'z-Zunūn*, 2:1689; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetu'l-Ārifin*, 1:617.

<sup>109</sup> Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1:351.

olması bu şerhin (oğul) İbn Melek'e<sup>110</sup> ait olduğunu göstermektedir.<sup>111</sup> Eser 6 cilt olarak neşredilmiştir.

32. Ebü Yezîd Muhammed b. Aḥmed el-Erdebîlî (ö. ?), *Şerḥu'l-Meşâbih* (Nispet)

801/1398-99 yılında Suriye'nin Cebeler yakınlarında doğan, Anadolu da dahil farklı beldelere ilim tahsili için seyahat eden Ebü Yezîd'in Kahire'den sonra Hindistan tarafına gittiğinden ve hakkında haber alınamadığından bahsedilmektedir.<sup>112</sup>

33. Muşannifek 'Alâ'uddîn 'Alî b. Muhammed el-Biştâmî eş-Şâhrûdî (ö. 875/1470),<sup>113</sup> *Şerḥu'l-Meşâbih*<sup>114</sup> (Yazma)

850/1446 yılında rüyasında Hz. Peygamber'in işaret etmesi üzerine Karaman sultanına hediye olarak sunmak için *el-Meşâbih* şerhi kaleme almıştır. Şerhin yazma nüshası günümüze ulaşmıştır.<sup>115</sup>

34. Ebü Zerr el-Ḥalebî (ö. 884/1480),<sup>116</sup> *Şerḥu Meşâbihî's-Sunne*<sup>117</sup> (Kayıp)

Kâtib Çelebi'nin verdiği bilgiye göre şerhini tamamlayamamıştır. Bu tafsilattan dolayı şerhi kayıp eserler arasında sayabiliriz.

35. Kâsım b. Kūtlūbuġâ (ö. 879/1474),<sup>118</sup> *Şerḥu'l-Meşâbih*<sup>119</sup> (Nispet)

36. Kemâlpâşâzâde (ö. 940/1534),<sup>120</sup> *Şerḥu'l-Meşâbih*<sup>121</sup> (Nispet)

<sup>110</sup> Babası ile aynı lakapla anılan İbn Melek'in (Muhammed b. 'Abdullaṭîf) yazma nüshalar ve kaynaklarda bu lakapla kaydedilmesine rağmen babası ile karışmaması için çalışma boyunca "İbn Melekkâde" şeklinde zikredilecektir.

<sup>111</sup> Kâtib Çelebi, Muhammed b. 'Abdullaṭîf'in *el-Meşâbih* şerhinin babasının *el-Meşârik* şerhi gibi latif ve memzuc bir şerh olduğunu belirtmektedir. Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, 2:1701. Eserin İbn Melekkâde'ye aidiyeti hakkında ayrıca bkz. ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, 6:217; Muhammed b. 'Abdullaṭîf İbn Melekkâde, *Şerḥu Meşâbihî's-Sunne li'l-İmâm Begavî*, 1:14-15 (Neşredenin girişi).

<sup>112</sup> Ebü'l-Ḥayr Şemsuddîn es-Seḥâvî, *ed-Dav'u'l-Lâmi' li-Ehli'l-Karni't-Tâsi'*, 7:98-99.

<sup>113</sup> Taşköprizâde, *eş-Şakâ'ik*, 274-280; Kâtib Çelebi, *Sullemu'l-Vuşûl*, 2:390-391; Ümit Karaver, "Şeyh Ali el-Biştâmî'nin (Musannifek) Biyografisi ve Tefsir Alanındaki Çalışmaları," 70-77.

<sup>114</sup> Taşköprizâde, *eş-Şakâ'ik*, 276; Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, 2:1699.

<sup>115</sup> Muşannifek 'Alâ'uddîn 'Alî b. Muhammed el-Biştâmî eş-Şâhrûdî, *Şerḥu'l-Meşâbih*. Eser hakkında bk. Taha Çelik, *Osmanlı Âlimi Musannifek'in Hadis Kültürü (Mesâbih Şerhi Bağlamında)*, 58-125.

<sup>116</sup> Kâtib Çelebi, *Sullemu'l-Vuşûl*, 1:116.

<sup>117</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, 2:1701; *Sullemu'l-Vuşûl*, 1:116.

<sup>118</sup> Kâtib Çelebi, *Sullemu'l-Vuşûl*, 3:23; Talat Sakallı, "İbn Kutluboġa," *DİA*, 20:152-153.

<sup>119</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, 2:1698; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetu'l-Ârifin*, 1:831.

<sup>120</sup> Taşköprizâde, *eş-Şakâ'ik*, 598-602.

<sup>121</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, 2:1699.

37. Aḥmed-i Rûmî el-Akḫişārî (ö. 1041/1631),<sup>122</sup> *Mecālisu'l-Ebrār ve Mesāliku'l-Ahyār*<sup>123</sup> (Yazma)

38. Şeyḫ Ya'küb el-'Afvî el-Celvetî (ö. 1149/1736),<sup>124</sup> *el-Mefātīḫ Şerḫu'l-Meşābīḫ*<sup>125</sup> (Yazma)

Yazma halinde bulunan şerhte, müellif eserin ilk cildini daha önce İbn Melezkāde'nin şerhinin *ḥāmīşine* yazdığını ancak meşguliyetlerinden dolayı temize çekemediğini belirtmektedir.<sup>126</sup> İkinci cildi, 7 Şaban 1135 tarihinde 9 ayda<sup>127</sup> üçüncü cildi 6 Recep 1136, dördüncü cildi ise 17 Cemaziyelevvel 1139 yılında tamamlamıştır.<sup>128</sup>

39. 'Abdullāh b. İbrāhīm İçelili (ö. 1282/1865'ten sonra), *er-Reyhāniyye* (Yazma)

Hayatı hakkında bir bilgiye ulaşamadığımız 'Abdullāh b. İbrāhīm'in müellif hattı olan nüsha, 1282/1865'te tamamlanmış ve nüshada eserin başından "Bābu'l-Ferā'iz"e kadar olan bölümü bulunmaktadır. Müellif eseri *er-Reyhāniyye* şeklinde isimlendirmiştir.<sup>129</sup>

40. 'Abdurrahmān b. Ḥalīl (ö. ?), *Tenvīru'l-Meşābīḫ*<sup>130</sup> (Kayıp)

Hayatı hakkında herhangi bir bilgi tespit edemediğimiz 'Abdurrahmān b. Ḥalīl'e ait *Tenvīru'l-Meşābīḫ* isimli şerhten Kātib Çelebi bahsetmektedir. Onun verdiği bilgilere göre Zeynu'l-'Arab'dan (ö. 758/1357) nakilde bulunması sebebiyle 'Abdurrahmān b. Ḥalīl müteahhir uleamadandır. 'Abdurrahmān b. Ḥalīl'in eseri İbn Melezkāde'nin şerhi gibi *memzūc* bir şerhtir.<sup>131</sup>

41. *El-Meşābīḫ* ve Şerhleri Üzerine Yazılan Haşiyeler

<sup>122</sup> Kātib Çelebi, *Sullemu'l-Vuşūl*, 1:273; Tahir, *Osmanlı Müellifleri: 1299-1915*, 1:33; Yahya Michot, "Akhisārî, Ahmed-i Rûmî," *DİA*, Ek-1:60.

<sup>123</sup> Kātib Çelebi, *Keşfu'z-Zunūn*, 2:1590; *Sullemu'l-Vuşūl*, 1:273; Michot, "Akhisārî, Ahmed-i Rûmî," Ek-1:60-61. Şerh hakkında ayrıca bkz. Gülsüm Korkmaz, "Kadıızâdeliler-Sivâsiler Çatışmasının Hadis Şerhlerindeki Tezahürleri (Bidâatü'l-Vâizîn ve Mecâlisü'l-Ebrâr)," 370-373. Eser hakkında Yahya Michot'un danışmanlığında doktora tezi hazırlanmış ve yayımlanmıştır. Mustapha Sheikh, *Ottoman puritanism and its discontents: Ahmad al-Aqhisari and the Qadizadelis*.

<sup>124</sup> Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1:229; ez-Ziriklî, *el-A'lām*, 8:202.

<sup>125</sup> Ez-Ziriklî, *el-A'lām*, 8:202; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetu'l-'Arifin*, 2:547.

<sup>126</sup> Şeyḫ Ya'küb el-'Afvî, *el-Mefātīḫ Şerḫu'l-Meşābīḫ*, v. 1a.

<sup>127</sup> Şeyḫ Ya'küb el-'Afvî, *el-Mefātīḫ Şerḫu'l-Meşābīḫ*, v. 303a.

<sup>128</sup> Şeyḫ Ya'küb el-'Afvî, *el-Mefātīḫ Şerḫu'l-Meşābīḫ*, v. 315a; Şeyḫ Ya'küb el-'Afvî, *el-Mefātīḫ Şerḫu'l-Meşābīḫ*, v. 172b. Eserin birinci ve dördüncü cildi tespit edilememiştir.

<sup>129</sup> 'Abdullāh b. İbrāhīm İçelili, *er-Reyhāniyye*, v. 398a.

<sup>130</sup> Kātib Çelebi, *Keşfu'z-Zunūn*, 2:1702.

<sup>131</sup> Eser hakkında bkz. Kātib Çelebi, *Keşfu'z-Zunūn*, 2:1702.

Yukarıdaki listeye eklediğimiz eserlerden bir kısmı haşiye türünde kabul edilmektedir. Bu durum şerhlerin hacimleri veya hicri 8. asırdan itibaren müstakil bazı şerhlere de haşiye isminin verilmesiyle alakalı olabilir.<sup>132</sup> El-Fârūkî, ‘Uşmân b. el-Hâcc el-Heravî ve Kuṭbuddîn el-İznîkî'nin şerhleri bu kapsamda değerlendirilebilir. Bu eserlerin dışında *el-Meşâbîḥ* şerhleri üzerine kaleme alınan haşiyeler de bulunmaktadır. İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) *et-Tavdîḥ fî Şerḥi'l-Meşâbîḥ* isimli şerhine müellifi meçhul *Hâşiye 'alâ't-Tavdîḥ fî Şerḥi'l-Meşâbîḥ* isimli bir haşiye yazılmıştır<sup>133</sup> Faḍlullâh b. Şemsuddîn es-Sivâsî (ö. 1032/1623 [?]) de İbn Melekkâde'nin şerhi üzerine *Ḍiyâ'u'l-Meşâbîḥ* isimli haşiyeyi yazmıştır.<sup>134</sup>

*El-Meşâbîḥ* üzerine yazılan haşiyeler de bulunmaktadır. Fahrüddîn Çârperdî'nin (ö. 746/1346), *Hâşiye 'alâ'l-Meşâbîḥ*'inin 742/1431 tarihli nüshası günümüze ulaşmıştır.<sup>135</sup> Eser hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgi tespit edilememiştir.<sup>136</sup> Günümüze ulaşan 732/1421 tarihli müellifi meçhul bir başka haşiye de Sivas Ziya Bey Kütüphanesinde (İhtisas Kitaplığı no. 13) yer almaktadır. Eserin tahribata uğraması sebebiyle yazar ve eser ismi tespit edilememiştir.

#### 42. *El-Meşâbîḥ* Şerhleri Hakkındaki Hatalı Bilgiler

Kaynaklarda ve kütüphane kayıtlarında *el-Meşâbîḥ* şerhleri hakkında bazı hatalı bilgiler bulunmaktadır. Yukarıdaki listede yapılan tashihlerin dışındaki bilgiler şu şekildedir:

- Şerafuddîn eṭ-Ṭîbî (ö. 743/1343), Bağdatlı İsmail Paşa (1839-1920) tarafından *el-Meşâbîḥ* şarihi olarak kaydedilmiştir. Onun *el-Kâşif 'an Ḥakâ'iki's-Sunen* isimli eseri *el-Mişkât*'in şerhidir.<sup>137</sup>
- Kadızade Mehmed (no. 85) *Şerḥu'l-Meşâbîḥ* şeklinde katalog kaydı bulunan eser Muḥammed b. Yûsuf el-Kirmânî'nin (ö. 786/1384) *el-Kevâkibu'd-Derâri* şerhinin bir kısmıdır.
- Vahid Paşa (no. 2523) *Şerḥu Meşâbîḥi's-Sunne* ismiyle kayıtlı nüsha Bergamalı İbrâhîm'in (ö. 1014/1606) *Envâru'l-Bevâriḳ fî Tertibi Şerḥi'l-Meşâriḳ* isimli eseridir. Bu eserde Bergamalı

<sup>132</sup> Tevfik Rüştü Topuzoğlu, "Hâşiye," *DİA*, 16:420.

<sup>133</sup> Komisyon, *el-Fihrisu's-Şâmil*, 1:445.

<sup>134</sup> Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetu'l-'Ârifîn*, 1:822.

<sup>135</sup> Fahrüddîn Çârperdî, *Hâşiye 'alâ'l-Meşâbîḥ*, v. 271b.

<sup>136</sup> Kâdî el-Beydâvî'nin öğrencisi olan Çârperdî, hocası ile ez-Zemaḥşerî'nin eserlerine şerh-haşiye kaleme almıştır. Günümüze ulaşan nüsha ile ilgili yapılacak müstakil bir araştırma sonucunda eserin Çârperdî'ye aidiyeti tespit edilebilir.

<sup>137</sup> Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetu'l-'Ârifîn*, 1:285.

İbrāhīm, eş-Şāgānī'nin *Meşāriku'l-Envār*'ına (Baba) İbn Melek'in yaptığı şerhi -müracaat edenlerin istifadesini kolaylaştırmak için- *el-Meşābīh* tarzında her babın hadislerini *sihāh* ve *hisān* diye ikiye ayırarak yeniden düzenlemiştir.<sup>138</sup>

Yapılan incelemede *el-Meşābīh*'e yazılan 25 şerhin günümüze ulaştığı, bunlardan matbu olan 6 şerhin yanında 19 eserin yazma nüshalarının kütüphanelerde yer aldığı tespit edilmiştir. Hakkında tafsilatlı bilgiler verilen veya başka bir müellif tarafından kaynak olarak kullanılan 4 şerhin kayıp olduğu düşünülmektedir. Kaynaklarda sadece müellife nispet edilen ve harici bir bilgi ile bu nispetin teyit edilemediği 11 şerh bulunmaktadır.

### 3. Şerhlerin Değerlendirilmesi

Şerhler hakkında verilen bilgilerden sonra bu kısımda *el-Meşābīh* şerhleri, müellifleri ve eserlerin özellikleri yönüyle değerlendirilecektir. Yapılacak incelemede şerhlerin ortak ve hususi yönleri tespit edilmeye çalışılacaktır.

#### 3.1. Müellifi Yönüyle Şerhler

##### 3.1.1. Dönem ve Bölge

Tespit edilen 29 şerhin<sup>139</sup> telif edildikleri dönem ve müelliflerin yaşadığı bölgeler arasında çeşitli ilişkiler bulunmaktadır. El-Begavī'nin hayatını sürdürdüğü Horasan çevresinde yer alan İran ve Azerbaycan bölgeleri *el-Meşābīh*'e en çok şerh yazılan bölgeler olarak karşımıza çıkmaktadır. *El-Meşābīh*'in telifinden sonra ilk olarak Ebū'n-Necīb es-Suhraverdī tarafından *ğaribu'l-hadis* türünde bilgilerin yer aldığı şerh kaleme alınmıştır.

Es-Suhraverdī'den sonra hicri 7 ve 8. asırlarda yaşayan müellifler tarafından *el-Meşābīh* üzerine çok sayıda şerh kaleme alındığı görülmektedir.<sup>140</sup> Hayatının büyük çoğunluğunu 8. hicri asırda yaşayan isimleri dahil ettiğimizde 18 şerhin bu iki asırda kaleme alındığını söyleyebiliriz.<sup>141</sup> İki asırlık süreçte yazılan şerhlerde Şiraz (4), Tebriz (3),

<sup>138</sup> Metin Yurdagür, "Bergamalı İbrāhīm," *DİA* (25.01.2022).

<sup>139</sup> Kaynaklarda müelliflere nispet edilmesi dışında herhangi bir bilgi bulunmayan şerhler çoğunlukla değerlendirme dışında tutulacaktır. Bu eserler ve müellifleri hakkında yorumda bulunulacağı zaman sadece nispet edilen şerhler oldukları vurgulanacaktır.

<sup>140</sup> Hicri 7 ve 8. asırlar hadis şerhciliğinde önemli bir dönüm noktası olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira aynı dönemlerde eş-Şahīḥayn üzerine çok sayıda şerh yazılmıştır. Krş. Selim Demirci, *Kriz Döneminde Hadis ve Yorum - Haçlı ve Moğol Saldırıları Gölgesinde Hadis Alimleri*, 135-141.

<sup>141</sup> Şadruddin el-Munāvi (ö. 803/1401), Ḥalīl b. Muḳbil el-Ḥalebī (ö. 810/1407'den sonra) ve 'Uṣmān b. el-Ḥācc el-Heravī (ö. 820/1417'den önce) 8. asra dahil edilen müelliflerdir.



Azerbaycan (4) bölgeleri ve Herât (1) öne çıkmaktadır.<sup>142</sup> Aynı dönemde Bağdat çevresinden sadece ez-Za‘ferânî *el-Meşābīh*’e şerh yazmıştır.

Et-Türibiştî, Kâdî el-Beydâvî ile öğrencisi el-Fârûkî ve el-Muzhîrî Şiraz bölgesinden şarihlerdir.<sup>143</sup> Özellikle et-Türibiştî, Kâdî el-Beydâvî ve el-Muzhîrî etki gücü yüksek şerhler telif etmişler, farklı bölgelerde telif edilen eserlerin içeriğini de etkilemişlerdir. El-Eşref el-Fukkâ‘î Moğol istilasının doğurduğu karışıklıklar döneminde Tebriz’de yaşamış, aynı dönemlerdeki bir başka Tebrizli âlim eṭ-Ṭibî’nin ondan yaptığı nakiller aracılığıyla sonraki kaynaklara etki etmiştir.<sup>144</sup> Azerbaycan bölgesinden es-Selmâsî, el-Ḥalḥâlî ve es-Seḥûmî’nin muhtasar şerhlerinin yanı sıra sonraki kaynaklara pek etki etmeyen ve hayatı hakkında bilgi bulunmayan Yûsuf el-Erdebîlî’nin mufassal şerhi bulunmaktadır.

7 ve 8. asırların hadis ilimleri açısından önemli merkezleri kabul edilen Dimeşk-Kahire çevrelerinde ise 3 şerh kaleme alınmıştır. Ancak bu şerhlerden birisi kayıp,<sup>145</sup> Şadrüddin el-Munāvî’nin şerhi ise daha çok *taḥrîc* bilgisi bulunan eserlerdendir. Eserini Mısır’da kaleme alan Mûsâ b. ‘Affân ile aslen Mısırlı olduğu söylenen Zeynu’l-‘Arab ilmi yolculuklar yapan müellifler olarak dikkat çekmektedir. Zeynu’l-‘Arab’ın Anadolu’ya yolculuk ettiği ve burada şerhini yazıp geliştirdiği bilinmektedir.<sup>146</sup> Mûsâ b. ‘Affân ise Tireli olmakla birlikte Mısır’daki Şeyḥüne Medresesinde şerhini telif etmiştir.<sup>147</sup>

*El-Meşābīh* şerhlerinin büyük bir kısmının telif edildiği bu iki asırda hadis ilimlerinde önemli eserlerin kaleme alındığı Dimeşk-Kahire bölgelerinde *el-Meşābīh*’e çok ilgi gösterilmemesi dikkat çekmektedir. Konuyla ilgili incelemesi bulunan Selim Demirci, Moğol istilası sebebiyle ilim merkezlerinin Dimeşk-Kahire’ye kaydığını ve bu bölgelerin hadis ilimlerinde telif edilen önemli eserler sebebiyle merkez konumunda olduğunu belirtmektedir. Merkez bölgelerde isnada önem verildiği, temel hadis kaynakları üzerine çalışmaların telif edildiği görülmekte iken Şiraz-Tebriz gibi çevre sayılabilecek bölgelerde ise temel hadis kaynaklarından derlenen

<sup>142</sup> Hocası Kâdî el-Beydâvî’nin şerhini ihtisar edip tekrar şerh eden el-Fârûkî’nin biyografisi tespit edilemese de hocası gibi Şirazlı olduğu veya Şiraz’da yaşadığı varsayılmıştır.

<sup>143</sup> El-Muzhîrî’nin nispet edildiği Zeydân’ın Küfe civarında olduğu söylenmiştir. Ez-Zirikli, *el-A‘lām*, 2:259.

<sup>144</sup> Demirci, *Kriz Döneminde Hadis ve Yorum*, 161; Akbaş, “Mesābīhu’s-Sünne Şerhlerinden Miftāhu’l-Fütūh’un El-Eşref el-Fukkā‘î’ye Aidiyeti Meselesi,” 220-222.

<sup>145</sup> Ḥalîl b. Muḫbil el-Ḥalebî’nin şerhi kayıp eserlerdendir.

<sup>146</sup> Zeynu’l-‘Arab, *Şerḥu’l-Meşābīh*, 1:5-6.

<sup>147</sup> Altuntaş, *Osmanlı Döneminde Hadis İlimi*, 180.

ikincil hadis eserleri üzerine yapılan şerhlerin dikkat çektiğini ifade etmektedir.<sup>148</sup>

El-Begavî'nin temel hadis kaynaklarından seçtiği rivayetlerin isnadlarını hafızca eserini telif etmesi okunmasını kolaylaştırmıştır. Müelliflerin ilmî kişiliği kısmında temas edeceğimiz üzere *el-Meşâbîh*'e şerh yazan ulemanın bir kısmının medreselerde müderris olması ve eseri şerh etmelerine gerekçe olarak çoğunlukla öğrencilerinden gelen talepleri zikretmeleri *el-Meşâbîh*'in pratik yönünün toplumda karşılık bulduğunu göstermektedir.<sup>149</sup> *El-Meşâbîh* ilim halkalarında okunan bir hadis derlemesi olmuş, okundukça muhatapların ihtiyacına karşılık farklı hacim ve muhtevaya sahip şerhler kaleme alınmıştır. Aynı dönemde Dimeşk-Kahire çevrelerinde ise başta el-Buhârî ve Muslim'in eserleri olmak üzere temel hadis kaynakları şerh edilmiş ve hadis ilimlerinde (*uşûl, ricâl* vb.) önemli kaynaklar telif edilmiştir.<sup>150</sup> Nitekim *el-Meşâbîh* rivayetlerinin *şihhati, ricâli* ve *tahrîci* gibi *rivâyetu'l-hadis* konularını gündeme getiren ve eserler yazan ulemanın da bu bölgelerden olması Demirci'nin yaklaşımını teyit etmektedir.

Hicri 9. asırda ise büyük çoğunluğu Anadolu'da telif edilen 6 şerh bulunmaktadır. Bunlar arasında Kuşbuddîn el-İznîkî ve İbn Melekkzâde ile aslen Bistamlı olup Anadolu'ya yaptığı yolculukta şerhini kaleme alan Muşannifek'in şerhleri dikkat çekmektedir. Ebû Zerr el-Halebî'nin kayıp şerhi ve müellifi meçhul şerhin yanında Anadolu'nun da içerisinde olduğu çeşitli bölgeleri gezen İbnu'l-Cezerî'nin de şerhi bulunmaktadır. İbnu'l-Cezerî Ankara Savaşı'ndan sonra Timur'la birlikte gittiği Maveraünnehir bölgesinde eserini telif etmiştir. Sonraki (11-13) yüzyıllarda yazılan 3 şerh de Anadolu'da yaşayan müelliflere aittir. Dolayısıyla 9. asırdan itibaren telif edilen şerhlerin büyük çoğunluğu Osmanlı memalikinginde yaşayan müelliflerin eserleridir.

<sup>148</sup> Demirci, *Kriz Döneminde Hadis ve Yorum*, 20, 37-38 (Giriş). Merkez-çevre ayrımı ile bu bölgelerde farklı eserlere şerhlerin telif edilmesinde Haçlılar ve Moğallar'ın etkisiyle Kahire-Şam bölgesine çok sayıda alimin göç etmesi, bu çevrelerde medrese ve *dâru'l-hadis*lerin tedrisata devam edebilmesi, çevre bölgelerde siyasi krizlerin belirgin şekilde yaşanması, merkez-çevre veya Memlukler-İlhanlılar arasındaki rekabet gibi unsurların etkisi bulunmaktadır. Konuyla ilgili bkz. Demirci, *Kriz Döneminde Hadis ve Yorum*, 146-154.

<sup>149</sup> Ebû'n-Necîb es-Suhreverdi Nizâmiye Medresesinde, Taqiyyuddîn es-Subkî farklı medreselerde, Mûsâ b. 'Affân Şeyhüniyye Medresesinde, Şadrüddîn el-Munâvî Şeyhüniyye ve Manşûriyye medreselerinde görev yapan isimlerdendir. Şarihler öğrencilerinin ve yakınlarının *el-Meşâbîh*'e şerh yazma taleplerine cevap olarak eser telif etmişlerdir. Örnekler için bkz. et-Türîbiştî, *el-Muyesser*, 1:29; Kuşbuddîn el-İznîkî, *Telfikâtu'l-Meşâbîh* (Fatih, 1125), 1b-2b; İbn Melekkzâde, *Şerhu Meşâbîhi's-Sunne*, 1:3.

<sup>150</sup> Krş. Demirci, *Kriz Döneminde Hadis ve Yorum*, 36-37 (Giriş).

9. asırdan itibaren farklı muhtevaya sahip şerhlerin Osmanlı topraklarında telif edilmesi, medreselerde bu eserin okunmasıyla ilişkilidir. Aynı şekilde el-Begavî'nin eseri telif gayesine mutabık olarak *el-Meşâbîh*'in pratik bir hadis kaynağı olarak halk arasında da yaygın şekilde okunması, ilgili şerhlerin yazımına etki etmiştir.<sup>151</sup> Eserlerin özelliklerini inceleyeceğimiz kısımda dikkat çekeceğimiz üzere Osmanlı dönemi ve Anadolu çevresinde kaleme alınan şerhler önceki eserlerden farklı olarak hususi bilgileri öne çıkarmakta ve daha muhtasar sayılabilecek hacimdedirler. Ayrıca 7 ve 8. asırlarda telif edilen şerhler Anadolu'da telif edilen *el-Meşâbîh* şerhlerinin önemli kaynakları arasında yer almaktadır. Buradan hareketle *el-Meşâbîh* şerhlerinin ana omurgasını 7 ve özellikle 8. asırda telif edilen eserler oluşturmaktadır diyebiliriz. Aynı şekilde etki gücü yüksek bu eserler yoğun olarak Tebriz, Şiraz ve Azerbaycan bölgelerinde telif edilmiştir. Anadolu kütüphanelerinde bu şerhlerin çok sayıda yazma nüshasının bulunması, eserlerin yaygınlık kazandığını göstermekte ve dönem-bölge hakkındaki kanaatimizi desteklemektedir.

### 3.1.2. İlmî Kişilik

*El-Meşâbîh* şerhlerinin yoğun olarak telif edildiği dönemde hadis ilimlerinde şöhret bulan birçok alim bulunmaktadır. Yüsun b. 'Abdurrahmân el-Mizzî (ö. 742/1341), Şemsuddîn Muhammed b. Aşmed ez-Zehabî (ö. 748/1348), Nûruddîn el-Heşemî (ö. 807/1405), Muhammed b. Aşmed el-'Aclûnî (ö. 831/1427), Aşmed b. Ebû Bekr el-Büşîrî (ö. 831/1427), İbn Hacer el-'Aşkalânî (ö. 852/1449), Bedruddîn el-'Aynî (ö. 855/1451) Ebû'l-Fağl Celâluddîn es-Suyûtî (ö. 911/1505) ve Aşmed b. Muhammed el-Şaşallânî (ö. 923/1517) bu dönemde yaşamış, akla gelen ilk isimlerdendir. Saydığımız ulema farklı ilim dallarında eserler telif etse de hadis ilimlerindeki birikimleri ile öne çıkmaktadır. Ancak *el-Meşâbîh* şarihleri dikkate alındığında aralarında özellikle hadis ilminde şöhret bulan isim yok denecek kadar azdır.

Şarihleri belirli bir alana hasretmek bu çalışma için iddialı olacaktır. Bu yüzden öne çıktıkları yönler ve telif ettikleri eserler dikkate alınarak ilmî kişilikleri hakkında değerlendirme yapılacaktır. Taşiyuddîn es-Subkî, Şadrüddîn el-Munâvî, Muhammed b. 'Atâ'ullâh el-Heravî ve Kâsım b. Kuşlûbuğa yukarıda ismi geçen müelliflere yakın bir çizgide sayılabilecek muhaddislerdir. Ancak bu isimlerden sadece el-Munâvî'nin şerhi bilinmekte

<sup>151</sup> Benzer görüşler için bkz. Zişan Türcan, "Osmanlı Dönemi Hadis Şerhlerinin Şerh Literatürü İçindeki Yeri," 162-163.

ve eser daha çok *taḥrīc-şihḥat* bilgilerini ihtiva etmektedir. Diğer isimlerin şerhleri ise sadece müelliflerine nispet edilmektedir.

*El-Meşābīh* şarihlerinin telif ettikleri diğer eserler, öğrenci ve takipçileri dikkate alınarak bir tasnife tabi tutulduğunda: El-Ḳādī el-Beyḍāvī ve çizgisinde yer alan isimler, Arap dili-mantık konularında eser telif edenler, tarihe dair kitapları olanlar, fıkhi konularda öne çıkanlar ve tasavvufi kimliği ile bilinenler şeklinde bir tablo ortaya çıkmaktadır. Bu tasnif *el-Meşābīh* şarihlerinin genel değerlendirmesi amacıyla ortaya konulmakta olup bir gruba dahil edilen şarihin başka bir ilim dalında da paye sahibi olabileceği gözden kaçırılmamalıdır.

Tefsir, kelimeler, fıkıh ve usul-i fıkıh sahasında meşhur olan ve eserler telif eden Ḳādī el-Beyḍāvī ile onun *el-Meşābīh* şerhini tekrar şerh eden -hayatı ve ilmî birikimi hakkında bilgi sahibi olmadığımız- öğrencisi ‘Abduşşamed b. Maḥmūd el-Fārūkī aynı grupta değerlendirilebilir. Molla Fenārī’den (ö. 834/1431) de ders okuyan ve el-Ḳādī el-Beyḍāvī’nin fıkıh usulüne dair *Minhāc*’ını *Nihāyetu’l-Vusūl* ismiyle şerh ettiği bilinen Ebū Yezīd el-Erdebīlī ile Ḳādī el-Beyḍāvī’nin eserlerinin şarihi ‘Ubeydullāh el-‘İbrī de bu grupta zikredilebilir.<sup>152</sup>

Ez-Zemaḥşerī’nin (ö. 538/1144) *el-Mufaşşal*’ı ile el-Ḥarīrī’nin (ö. 516/1122) *el-Maḳāmāt*’ının şarihlerinden olan el-Muḫzirī, es-Sekkākī’nin (ö. 626/1229) *Miftāḫu’l-‘Ulūm*’unu şerh eden el-Ḥalḫālī, İbn Sīnā (ö. 428/1037) ve ez-Zemaḥşerī’nin eserlerinin şarihi Zeynu’l-‘Arab ve dile dair eserleri ile öne çıkan çok yönlü alimlerden el-Fīrūzābādī Arap dili-mantık alanında şöhret bulan veya eser telif eden *el-Meşābīh* şarihleridir. İbnu’l-‘Āḳūlī ve Ebū Zerr el-Ḥalebī ise tarihe dair eserleri ile bilinmektedirler. Çok yönlü velud alimlerden Kemālpāşāzāde de -her ne kadar *el-Meşābīh* şerhi kendisine sadece nispet edilse de- Osmanlı tarihçiliği yönüyle bu kapsamda değerlendirilebilir.

Ebū’l-Leys es-Semerḳandī’nin (ö. 373/983) *Muḳaddime fi’ş-Şalāt*’ını şerh eden Ḥalīl b. Muḳbil el-Ḥalebī ile aynı eseri Türkçe’ye çevirerek ilavelerde bulunan Ḳuṭbuddīn el-İznīkī ve *el-Envār li-A’mālī’l-Ebrār* isimli Şāfi’ mezhebindeki görüşleri özetlediği eseriyle şöhret bulan Yūsuf el-Erdebīlī fıkhi yönü dikkat çeken *el-Meşābīh* şarihleridir. Ebū’n-Necīb es-Suhraverdī ve Şeyḫ Ya’ḳūb el-Celvetī ise tasavvufi kimliği öne çıkan isimlerdir. Hayatı hakkında çok fazla bilgi bulunmayan Şiraz bölgesi alimlerinden et-

<sup>152</sup> Kātib Çelebi, *Keşfu’z-Zunūn*, 2:1116, 1192, 1704, 1879; es-Seḫāvi, *eḍ-Ḍav’u’l-Lāmi’*, 7:98-99.

Türibiştî'nin şerhi incelendiğinde onun hadis, fıkıh, tarih ve Arap diline hakimiyeti belirgin bir şekilde görülmektedir.

Müelliflerin ilmî kişiliğinde dikkat çeken bir husus da mensup oldukları mezheplerdir. Şâfiî muhaddis el-Begavî'nin eserine çoğunlukla Şâfiî mezhebine mensup ulema şerh yazmıştır. Ancak özellikle Anadolu'da yaşayan Hanefî ulema da *el-Meşâbih* şarihleri arasında yer almaktadır. Müsâ b. 'Affân, 'Uşmân b. el-Hâcc el-Heravî ve Kuṭbuddîn el-İznîkî şerhlerinde Hanefî mezhebine ait görüşleri öne çıkarmaktadır.<sup>153</sup> Et-Türibiştî, el-Muzhirî, İbn Melekkzâde, Muşannifek, Aḥmed-i Rûmî el-Akḫişârî, Şeyḫ Ya'qûb el-Celvetî ve 'Abdullâh b. İbrâhîm İcelîli Hanefî mezhebine mensup olmakla birlikte şerhlerinde mezhebî mensubiyeti öne çıkarmamışlar veya diğer mezheplerin görüşlerine de yer vererek tercihte bulunmamışlardır.<sup>154</sup> Mezhebî ayrımın şerhlere yansıyan bir yönü Şâfiî mezhebinden olan bazı şarihlerin kimi rivayetlerin şerhinde Hanefîleri eleştirmesidir.<sup>155</sup>

## 3.2. Özellikleri Yönüyle Şerhler

### 3.2.1. Muhteva

*El-Meşâbih*'e yazılan şerhler farklı hacimlerde olmakla birlikte çoğunlukla zengin içerik sunmaktadır.<sup>156</sup> Mufassal ve sonraki şerhlerin muhtevasına etki eden ilk dönem şerhleri et-Türibiştî, Kâdî el-Beydâvî, El-Eşref el-Fuḫḫâî, el-Muzhirî ve ez-Za'ferânî tarafından 7 ve 8. yüzyıllarda yazılmıştır. *El-Meşâbih*'in temel şerhleri olarak isimlendireceğimiz bu eserlerde zengin içerikli bir şerhte yer alması gereken bilgi ve yorumlar bulunmaktadır.

<sup>153</sup> Müsâ b. 'Affân, *Fevâ'idu'l-Kulûb*, v. 188a-188b, 213a-214a; 'Uşmân b. el-Hâcc el-Heravî, *Havâşî*, v. 46b-47b; Kuṭbuddîn el-İznîkî, *Telfîkâtul-Meşâbih*, v. 14b, 16a, 23b, 25a-b, 205a. Kuṭbuddîn el-İznîkî'nin eserinde fıkhi içerikten ziyade (amel-iman ilişkisi gibi) Hanefî-Mâturîdî çizgide kelami yorumlar dikkat çekmektedir.

<sup>154</sup> Örnekler için bkz. et-Türibiştî, *el-Muyesser*, 1:129, 161, 235, 236, 320, 342; el-Muzhirî, *el-Mefâtîh fî Şerhi'l-Meşâbih*, 1:58, 138, 363, 365, 2:38, 109; İbn Melekkzâde, *Şerhu Meşâbihî's-Sunne*, 1:311, 315, 397, 2:89, 358.

<sup>155</sup> El-Fârûkî, *Şerhu Meşâbihî's-Sunne*, v. 21a, 183a-b, 184a, 194a, 195a, 390b, 392b. Bazı yerlerde Hanefîler hakkında "aşḫâbu'r-re'y" ifadesini kullanmaktadır. El-Fârûkî, *Şerhu Meşâbihî's-Sunne*, v. 193a, 204b, 397a. Zeynu'l-'Arab, *Şerhu'l-Meşâbih*, 1:72, 162, 189, 407-408, 2:5, 10, 12, 22, 404, 406. Eserin mukaddimesinde "aşḫâbu'r-re'y" tarafından yöneltilen sorulara cevap vereceğini" belirtmektedir. Zeynu'l-'Arab, *Şerhu'l-Meşâbih*, 1:8.

<sup>156</sup> Zişan Türcan şerhleri tasnif edip örneklerini incelediği çalışmasında genel eğilimleri itibarıyla en-Nevevî (ö. 676/1277) sonrasi şerhlerin zengin içerikli şerhler şeklinde vasıflandırılabilceğini, bu şerhlerde fıkıh ağırlıklı olmayan pek çok uygulamanın olduğunu belirtmektedir. Bu türdeki şerhlerde önceki eserlere nispetle şerh usulü büyük oranda yerleşmiştir. Şerh edilen eserin şerh üzerinde büyük etkisi bulunmaktadır ve rivayetler şekil ve içerik yönünden bütün detaylarıyla incelenmektedir. Zişan Türcan, *Hadis Şerh Geleneği - Doğuşu, Gelişimi ve Dönüşümü*, 6-7, 223.

Sonraki şerhler içerisinde zengin içerik sunan eserler bulunmaktadır, ancak bu eserler temel şerhlerden istifade etmeleri yönüyle farklılık arz etmektedirler. Bu şerhlerde iki eğilim bulunmaktadır: Temel şerhlerden belirli düzeyde yararlananlar ve büyük ölçüde bir şerhten yararlanılarak telif edilenler. Temel şerhlerden istifade ederek eserini zenginleştiren şarihler olarak es-Selmāsī, Zeynu'l-‘Arab, Yūsuf el-Erdebīlī, Mūsā b. ‘Affān, ‘Uşmān b. el-Hācc el-Heravī, İbn Melezkāde, Muşannifek ve ‘Abdullāh b. İbrāhīm İçelilī’yi zikredebiliriz. El-Fārūķī, el-Halḫālī ve es-Seḫūmī ise eserlerini büyük ölçüde önceki bir şerhten istifadeyle telif etmişlerdir.

Zengin içerik sunan et-Türibiştī, Kāḏī el-Beydāvi, el-Eşref el-Fuḫḫā’ī, el-Mużhirī ve ez-Za‘ferānī’nin mufassal ve olgun şerhlerinde -bazı küçük farklılıklar bulunmakla birlikte- hadisler hakkında şu bilgilere yer verilmektedir:

- Hadisin sahabi ravisini zikretme/tanıtma,<sup>157</sup>
- Lafızda geçen garip kelimeleri açıklama ve dil tahlillerinde bulunma,<sup>158</sup>
- Hadisin yorumunda veya lafızları açıklamada ayet ve hadislerden yararlanma,<sup>159</sup>
- Hadislerdeki hükümlere işaret etme, mezhepler arası ihtilafa değinme ve varsa tercihini ifade etme,<sup>160</sup>
- Açıklamalardan doğan yeni soruları sorup cevaplama ve birbiriyle çelişen hadisleri değerlendirme,<sup>161</sup>
- Hikmet ve ilkelere temas etme,<sup>162</sup>

<sup>157</sup> El-Begāvi’nin bazı hadislerin sahabi ravilerini zikretmemesi sebebiyle şarihler ismini zikretmiş ve bazıları hakkında bilgi vermişlerdir. Örnekler için bkz. et-Türibiştī, *el-Muyesser*, 1:188, 293, 320; el-Beydāvi, *Tuḫfetu’l-Ebrār*, 1:208, 328, 409; el-Mużhirī, *el-Mefātīḥ fi Şerḫi’l-Meşābīḥ*, 1:53, 94, 205, 266; ez-Za‘ferānī, *el-Yenābī’ fi Şerḫi’l-Meşābīḥ*, v. 28a, 158a, 171b, 176a.

<sup>158</sup> Örnekler için bkz. et-Türibiştī, *el-Muyesser*, 1:153, 254, 307, 324; el-Beydāvi, *Tuḫfetu’l-Ebrār*, 1:27, 67, 126, 157; el-Mużhirī, *el-Mefātīḥ fi Şerḫi’l-Meşābīḥ*, 1:107, 127, 154, 353, 2:81, 175, 405; ez-Za‘ferānī, *el-Yenābī’ fi Şerḫi’l-Meşābīḥ*, v. 30a, 146b, 150a, 172a, 175b.

<sup>159</sup> Örnekler için bkz. et-Türibiştī, *el-Muyesser*, 1:185, 219, 317; el-Beydāvi, *Tuḫfetu’l-Ebrār*, 1:84, 131, 195, 335; el-Mużhirī, *el-Mefātīḥ fi Şerḫi’l-Meşābīḥ*, 1:60, 90, 96, 190, 253.

<sup>160</sup> Örnekler için bkz. et-Türibiştī, *el-Muyesser*, 1:129, 161, 235, 320; el-Beydāvi, *Tuḫfetu’l-Ebrār*, 1:175, 202, 297; El-Eşref el-Fuḫḫā’ī, *Miftāḫu’l-Futūḥ*, v. 45a, 84b, 91a, 114a; el-Mużhirī, *el-Mefātīḥ fi Şerḫi’l-Meşābīḥ*, 1:58, 138, 363, 365; ez-Za‘ferānī, *el-Yenābī’ fi Şerḫi’l-Meşābīḥ*, v. 145b, 149b, 174b.

<sup>161</sup> Örnekler için bkz. et-Türibiştī, *el-Muyesser*, 1:131, 187, 299; el-Beydāvi, *Tuḫfetu’l-Ebrār*, 1:58, 149, 433; el-Mużhirī, *el-Mefātīḥ fi Şerḫi’l-Meşābīḥ*, 1:232, 299, 2:10, 436, 550.

<sup>162</sup> Örnekler için bkz. El-Eşref el-Fuḫḫā’ī, *Miftāḫu’l-Futūḥ*, v. 10a, 23b-24a, 26a; el-Mużhirī, *el-Mefātīḥ fi Şerḫi’l-Meşābīḥ*, 1:118, 177, 2:102; ez-Za‘ferānī, *el-Yenābī’ fi Şerḫi’l-Meşābīḥ*, v. 15a, 16a, 18b, 23b.

Hadisin *taḥrīcī* ve *ṣiḥḥati* gibi *rivāyetu'l-ḥadīse* ilişkin bilgiler, temel *el-Meṣābīḥ* şerhlerinde çok fazla yer almamaktadır. El-Begāvī'nin belirli kaynaklardan yararlanarak hadisleri bir araya getirmiş olması ve *ṣaḥīḥ-ḥasen* şeklinde rivayetleri tasnif etmesi sebebiyle şarihler genellikle bu tür bilgilere temas etmemişlerdir.<sup>163</sup>

Zengin içerik sunan temel şerhlerdeki yorumlardan yararlanarak eserlerini telif eden şarihler; şerhlerdeki faydalı ve dağınık bilgileri bir araya getirme, eksik yönleri tamamlama, muhtasar bir şerh kaleme alma gibi çabalar ile hareket etmişlerdir. Es-Selmāsī muhtasar sayılabilecek şerhinde et-Türibiştī, Kāḏī el-Beyḏāvī ve el-Muẓhirī gibi şarihlerden istifade etmektedir.<sup>164</sup> Çoğunlukla nakilde bulunduğu müellifi anmakla birlikte “bazı şarihler” ve “denildi ki” gibi ifadeler de kullanılmaktadır.<sup>165</sup> İstinsah kaydındaki 736/1336 yılında tamamlandığına dair bilgi dikkate alındığında müellif, kendisine yakın dönemde telif edilmiş olan kaynaklardan nakilde bulunmaktadır.<sup>166</sup> Yukarıda incelediğimiz temel şerhler kadar mufassal ve zengin içerikli bir eser telif eden Zeynu'l-'Arab, *el-Meṣābīḥ* şarihlerinden et-Türibiştī, Kāḏī el-Beyḏāvī, El-Eşref el-Fuḳḳā'ī, el-Muẓhirī ve el-Ḥalḥālī'den nakilde bulunarak kendisinden önceki önemli şerhlerin neredeyse tamamından yararlanmışır.<sup>167</sup>

Yūsuf el-Erdebīlī, kendisinden önce yazılan şerhlerde bulunmayan hususlara temas edeceğini, el-Begāvī'nin yer vermediği bazı hadisleri eserine dahil edeceğini belirterek muhtasar bir şerh yazacağını ifade etmektedir. Şerhin mukaddime kısmında, hadislere dair pek çok bilgiyi bir araya getireceğini;<sup>168</sup> et-Türibiştī, Kāḏī el-Beyḏāvī, El-Eşref el-Fuḳḳā'ī, el-Muẓhirī ve ez-Za'ferānī'nin eserlerinden yararlanacağını söylemektedir.<sup>169</sup> Müellif mukaddimede İbnu'ş-Şalāḥ'ın eserinden özetleyerek hadis istilahlarına dair

<sup>163</sup> Az sayıdaki örnekler için bkz. et-Türibiştī, *el-Muyesser*, 1:55, 60, 150, 173; el-Beyḏāvī, *Tuḥfetu'l-Ebrār*, 1:218, 254, 346; el-Muẓhirī, *el-Mefātiḥ fi Şerḥi'l-Meṣābīḥ*, 1:330, 446, 2:77.

<sup>164</sup> Bkz. es-Selmāsī, *Şerḥu'l-Meṣābīḥ*, v. 83a, 92a, 152b, 169a.

<sup>165</sup> Bkz. es-Selmāsī, *Şerḥu'l-Meṣābīḥ*, v. 117b, 152b.

<sup>166</sup> Es-Selmāsī, *Şerḥu'l-Meṣābīḥ*, v. 183b.

<sup>167</sup> Zeynu'l-'Arab'ın yararlandığı kaynaklar hakkında bkz. Zeynu'l-'Arab, *Şerḥu'l-Meṣābīḥ*, 1:21-22 (Neşredenin girişi).

<sup>168</sup> El-Erdebīlī hadisler arasındaki ihtilaflara, fikhî konularda Şāfi'î mezhebinin görüşlerine, *ġarību'l-ḥadīse* dair bilgilere, hadislerin *ṣiḥḥātine*, *taḥrīcine*, sahabi ravilerin isimlerine, ravilerin *cerḥ-ta'dil* durumlarına, şarihlerin hata ve isabet ettikleri hususlara, metinlerde yer alan *tashīflere* ve bunların raviden mi hadis kaynaklarının müelliflerinden mi kaynaklandığına, uydurma olduğu söylenen rivayetler hakkında ittifakin olup olmadığına ve hadislerin vurud sebeplerine değineceğini belirtmektedir. Yūsuf el-Erdebīlī, *el-Ezhār*, v. 4b.

<sup>169</sup> Müellif şerhinde yararlandığı 50'nin üzerinde kaynağı zikretmektedir. Yūsuf el-Erdebīlī, *el-Ezhār*, v. 1b.

bir bölüm oluşturmuş, şerhin sonunda *el-Meşābīh*'te yer alıp *mevḏū*' olduğu söylenen 33 rivayeti incelemiştir. Bu rivayetler hakkında çoğunlukla Ebū'l-Ferec İbnu'l-Cevzī'nin (ö. 597/1201) görüşlerini zikredip rivayetlerin isnad ve metinleri ile ilgili değerlendirmeler yapmaktadır. Rivayetlerin *mevḏū*' olmadığını ortaya koyarken *cerḥ-ta'dīl* alimlerinin raviler hakkındaki görüşlerini de zikretmektedir.<sup>170</sup> Yüsus el-Erdebīlī muhtasar bir şerh kaleme alacağını söylese de *el-Meşābīh*'in mufassal şerhlerinden olan bu eser; sunduğu zengin içerik, yararlandığı kaynaklar ile eserin başında ve sonunda zikrettiği bilgiler yönüyle önemlidir. Yüsus el-Erdebīlī'nin biyografisi hakkında yeterince bilgi bulunmaması ve sonraki hadis şerhlerinde bu esere başvurulmaması müstakil olarak incelenmelidir.<sup>171</sup>

Aslen Tireli olup Mısır'da şerhini telif eden Mūsā b. 'Affān; el-Muḏhirī, el-Ḥalḫālī, Zeynu'l-'Arab, es-Seḫūmī ve Şerafuddīn el-Heravī'nin eserleri ile *el-Meşārik* şarihi el-Bābertī'den (ö. 786/1384) yararlanmaktadır.<sup>172</sup> Bu kaynaklardan yaptığı nakillerde ihtilafli konularda cem yoluna gitmeye çalışmıştır.<sup>173</sup> Hayatı hakkında herhangi bir bilgiye ulaşamadığımız 'Uşmān b. el-Ḥācc el-Heravī ise haşiye olarak da kaydedilen muhtasar eserinde *el-Meşābīh* ile ilgili müşkülleri halledecek açıklamaları bir araya getirmeye çalıştığını; et-Türibiştī, el-Kāḏī el-Beyḏāvī ve el-Ḥalḫālī'nin şerhlerindeki faydalı bilgileri bir araya getirerek okunması kolay bir şerh cem edeceğini belirtmektedir.<sup>174</sup>

İlimiye mensup bir aileden gelen İbn Melekkzāde, *el-Meşābīh*'in uzun ve kısa pek çok şerhinin bulunduğunu, bir dostunun isteği üzerine orta uzunlukta bir şerh kaleme alacağını belirtmektedir.<sup>175</sup> Şarihlerin görüşlerini naklederken çoğunlukla "denildi" lafzını kullanması sebebiyle müellifin kaynaklarının tespiti başlı başına bir araştırma konusudur.<sup>176</sup> Küçük

<sup>170</sup> Yüsus el-Erdebīlī, *el-Ezhār*, v. 498b-499b.

<sup>171</sup> Yaptığımız incelemede şerhten sadece el-'Azīmābādī'nin nakilde bulunduğunu tespit edebildik. Örnekler için bkz. el-'Azīmābādī, *'Avnu'l-Ma'būd*, 8:234, 10:93, 268, 11:174. Ayrıca 'Alī el-Kārī'nin müellif belirtmeden *Ezhār* ismiyle naklettiği bilgilerin de Yüsus el-Erdebīlī'nin şerhiyle karşılaştırılması gerekmektedir. Örnekler için bkz. 'Alī el-Kārī, *Mirkāt*, 1:168, 170, 207, 285, 350.

<sup>172</sup> Müellif zikrettiği şerhlerde mündemiç eserlere de işaret etmektedir. El-Muḏhirī'nin şerhinde et-Türibiştī ve el-Ḥaṭṭābī'nin eserlerinden; Zeynu'l-'Arab'ın şerhinde ise el-Begāvī'nin *Şerḥu's-Sunne*'si, el-Heravī'nin *el-Ğarībeyn*'i, ez-Zemaḫşerī'nin *el-Fā'ik*'i, el-Cevherī'nin *eş-Şihāḥ*'i ve Mecdüddīn İbnu'l-Eşir'in *en-Nihāye*'sinden nakiller bulunmaktadır. Mūsā b. 'Affān'ın işaret ettiği Şerafuddīn el-Heravī'nin kim olduğunu tespit edemedik. Kendisinden önceki *el-Meşābīh* şarihlerinden bu atfa uyan kimse bulunmamaktadır.

<sup>173</sup> Mūsā b. 'Affān, *Fevā'idu'l-Ḳulüb*, v. 1b-2a.

<sup>174</sup> 'Uşmān b. el-Ḥācc el-Heravī, *Ḥavāṣī*, v. 1b-2a.

<sup>175</sup> İbn Melekkzāde, *Şerḥu Meşābīh*'s-Sunne, 1:3-13.

<sup>176</sup> Eserin edisyon kritikten mahrum bir neşir olarak tahkik edilmesi de bu konudaki tespitleri zorlaştırmaktadır.



yaşlarda eser telif etmeye başlayan Muşannifek'in *el-Meşābih* şerhinin günümüze ulaşan nüshasında ilim bölümünün başına kadar olan kısmın şerhi bulunmaktadır. Şerhi tamamladığına dair herhangi bir kayıt bulunmasa da mevcut nüsha bu eserin mufassal ve farklı bilgileri derleyen bir şerh olduğuna yönelik emareler sunmaktadır.<sup>177</sup>

‘Abdullāh b. İbrāhīm İçelili’nin şerhinin günümüze ulaşan nüshasında “Bābu’l-Ferā’id”e kadar olan bölümü bulunmaktadır.<sup>178</sup> Şarih, muhaddislerin kitaplarından derleyerek *el-Meşābih*’e okuması kolay bir şerh yazmaya niyet ettiğini belirtmektedir.<sup>179</sup> Şerhte Zeynu’l-‘Arab, İbn Hacer, İbn Melekzāde, es-Suyūṭi ve ‘Alī el-Ķārī gibi şarihlerden nakiller yapmaktadır.<sup>180</sup> Şerhin ilk cildi incelendiğinde bu eser *el-Meşābih*’in mufassal şerhleri arasında zikredilebilir.<sup>181</sup>

El-Fārūķī, el-Ĥalĥālī ve es-Seĥūmī ise eserlerini büyük ölçüde önceki bir şerhten istifade ile oluşturmuşlardır. Bu eserlerde farklı bilgileri cem etme çabası bulunmakla birlikte şerhlerin ana omurgası önceki bir kaynağa dayanmaktadır. Hayatı hakkında herhangi bir bilgiye ulaşamadığımız el-Fārūķī, hocası Ķāḍī el-Beyḍāvi’nin *Tuĥfetu’l-Ebrār*’ından seçtiği metne başka şerhlerden ilavelerde bulunarak bir kitap yazacağını belirtmektedir.<sup>182</sup> el-Fārūķī, el-Begāvi’nin mukaddimesini şerh ettiği kısımda *şihhāte* göre hadislerin tasnifini et-Türibiştī’nin şerhinden nakletmektedir.<sup>183</sup> Eserin hamişinde muhtemelen müstensihin not aldığı, en-Nevevī, Zeynu’l-‘Arab ve el-Mużhirī’den çok sayıda nakil bulunmaktadır.<sup>184</sup> Müellifin Ķāḍī el-Beyḍāvi’nin öğrencisi olması ve hocasının şerhini ihtisar edip yeni açıklamalar eklemesi yönüyle dikkat çeken eserin kalan kısmı ve varsa başka nüshalarının tespit edilmesi gerekmektedir.<sup>185</sup> Ancak şu haliyle bile *el-*

<sup>177</sup> Müellifin kendi yazdığı ve Fatih Kütüphanesi’ne vakfettiği nüsha günümüze ulaşmıştır. Muşannifek, *Şerhu’l-Meşābih*. Ayrıca bkz. Çelik, *Musannifek’in Hadis Kültürü*, 64-70.

<sup>178</sup> İçelili, *er-Reyhāniyye*, v. 398a.

<sup>179</sup> İçelili, *er-Reyhāniyye*, v. 2b.

<sup>180</sup> Müellifin yöntemi hakkında örnek bir kısım için bkz. İçelili, *er-Reyhāniyye*, v. 190a-192b.

<sup>181</sup> Şerhin yaklaşık yarısını teşkil eden incelediğimiz nüsha; 398 varak, 23 satır ve her satırda 10-12 kelimeden oluşmaktadır.

<sup>182</sup> El-Fārūķī, *Şerhu Meşābihī’s-Sunne*, v. 3a.

<sup>183</sup> El-Fārūķī, *Şerhu Meşābihī’s-Sunne*, v. 3b-9a.

<sup>184</sup> Zeynu’l-‘Arab ve el-Mużhirī’nin müelliften sonraki tarihlerde yaşamış olması ve kenar notlarıyla asıl metnin aynı yazı özelliklerini taşıması nüshanın (el-Mużhirī’nin vefatı olan) 758/1357’den sonraki bir tarihe ait olduğunu düşündürmektedir.

<sup>185</sup> Zahiriyi Kütüphanesindeki (no. 17446) nüsha “Kitābu’l-Buyū”dan eserin sonuna kadarını ihtiva etmektedir. [http://alassad-library.gov.sy/Lib\\_2019-8-7/search\\_res\\_ma.php?title0=&fname-author0=عبد+الصمد&lname-author0=&ref=](http://alassad-library.gov.sy/Lib_2019-8-7/search_res_ma.php?title0=&fname-author0=عبد+الصمد&lname-author0=&ref=) (29 Mart 2021).

*Meşābīh* şerhlerinin erken dönem örneklerinden birisi olarak önem arz etmektedir.

El-Ḥalḥālī, *el-Meşābīh*'i şerh eden bir grubun lafızlara yanlış mana vererek hadisleri hatalı yorumlamaları, diğer bir grubun ise hadislerdeki ihtilafli meseleleri ihmal etmeleri sebebiyle eseri şerh etmeye başladığını belirtmektedir.<sup>186</sup> Şerhte çoğunlukla “kīle” lafızıyla görüşleri naklederek kaynaklarına işaret etmemektedir.<sup>187</sup> Es-Seḥūmī ise *el-Meşābīh*'e şerh yazan muhakkik alimlerin çeşitli incelikleri ortaya koyduklarını, her bir şerhin kendine özgü faydalarının bulunduğunu ifade etmiş; elinde bulunan şerhlerden istifade ederek bu faydaları bir araya getirmeye niyet ettiğini belirtmiştir.<sup>188</sup> Es-Seḥūmī de el-Ḥalḥālī gibi görüşleri naklederken çoğunlukla şarihlerin isimlerini zikretmemektedir.<sup>189</sup> El-Ḥalḥālī ve es-Seḥūmī'nin şerhlerinde verdikleri bilgiler el-Muḥzirī'nin şerhini anımsatmaktadır. Farklı bölümleri arasında yaptığımız kıyaslama sonucunda el-Ḥalḥālī ve es-Seḥūmī'nin, el-Muḥzirī'nin şerhini gördüklerini ve ondan yararlandıklarını söyleyebiliriz.<sup>190</sup> Metinler incelendiğinde el-Ḥalḥālī ve es-Seḥūmī'nin bazen el-Muḥzirī'den daha kısa değerlendirmeler ile hadisi yorumladıkları bazen de hadisleri ondan daha geniş ele alarak şerh ettikleri görülmektedir. Dolayısıyla el-Ḥalḥālī ve es-Seḥūmī'nin eserlerinin merkezinde el-Muḥzirī'nin şerhi bulunmaktadır diyebiliriz.

Zengin içerik sunan temel şerhler ve onlardan istifade eden sonraki şerhlerle aynı dönemlerde telif edilen hususî bilgileri öne çıkaran eserler bulunmaktadır. Şarihler *el-Meşābīh* hadislerinin bir kısmındaki garip lafızları açıklayarak okuyanların eseri anlamasını kolaylaştırmak, rivayetlerin sıhhati hakkındaki iddiaları cevaplamak, hadisler arasındaki zahiri çelişkiyi gidermek, toplumsal meselelere eserden hareketle çözümler üretmek veya tasavvufî yorumlarda bulunmak kastıyla belirli rivayetleri incelemektedir. Bu eserlerdeki içeriğin oluşması müellifin ilmî kişiliği, eserin yazıldığı bölge ile dönem ve muhatapların isteğiyle alakalı olabilmektedir. Yönelimleri ile diğer şerhlerden ayrılan bu eserlerde zengin içerikli şerhlerdeki bilgiler

<sup>186</sup> El-Ḥalḥālī, *el-Mefātiḥ fi Ḥallī'l-Meşābīh*, v. 1b-2a.

<sup>187</sup> Nadir de olsa el-Ḥaṭṭābī ve el-Begavī'nin isimlerini anarak nakilde bulunmaktadır. el-Ḥalḥālī, *el-Mefātiḥ fi Ḥallī'l-Meşābīh*, v.31a, 51a, 58a, 66a.

<sup>188</sup> Es-Seḥūmī, *Menhelu'l-Yenābī*, v. 1b.

<sup>189</sup> Es-Seḥūmī, *Menhelu'l-Yenābī*, v. 6b, 16a, 22a, 48b. Nadir de olsa bazı isimleri (eṭ-Ṭahāvī, el-Ḥaṭṭābī, el-Begavī) anmaktadır. Es-Seḥūmī, *Menhelu'l-Yenābī*, v. 8a, 42a, 42b, 48b, 49a, 49b, 51a.

<sup>190</sup> Krş. el-Ḥalḥālī, *el-Mefātiḥ*, v. 24a, 43b, 73b, 115b-116a, 127a, 132b, 152b; es-Seḥūmī, *Menhelu'l-Yenābī*, v. 20a, 40b, 81a-b, 138a-b, 158b, 191b; el-Muḥzirī, *el-Mefātiḥ fi Şerḥi'l-Meşābīh*, 1:171-172, 1:345, 2:298-300, 3:253-265, 3:383-385, 4:28-33, 4:153-154.

belirli oranda bulunmaktadır. Es-Suhraverdî, Ebü'l-Ferec et-Tebrîzî, Şadrüddîn el-Munâvî, Kûtbuddîn el-İznîkî, Aḥmed-i Rûmî el-Akḥişârî ve Şeyḫ Ya'kûb el-Celvetî *el-Meşâbih*'in belirli rivayetlerini veya hususî meseleleri serhlerinde yoğun olarak ele almışlardır.

Lugavi izahlar veya hadislerdeki garip lafızlara dair açıklamalar ile öne çıkan *Şerḫu Ba'di'l-Elfâzi'l-Muşkile fi'l-Meşâbih (Ġaribu'l-Meşâbih)* isimli eserinde es-Suhraverdî, rivayetin açıklayacağı kelimelerini zikredip kısa bilgiler vermektedir. Metinde doğrudan herhangi bir esere atıfta bulunulmadığından dolayı es-Suhraverdî'nin kaynaklarını tespit için karşılaştırılmalı bir incelemeye ihtiyaç bulunmaktadır. Ancak müellifin Ebü 'Alî Muḥammed b. Sa'îd b. Nebhân'dan (ö. 511/1118) el-Ķâsım b. Sellâm'ın (ö. 224/838) *Ġaribu'l-Ḥadîs*'ini okuduğu zikredilmektedir.<sup>191</sup> Yaptığı açıklamalarda el-Ķâsım b. Sellâm'dan doğrudan alıntı olmasa da üslup benzerliği görülmektedir.<sup>192</sup> Lugavi izahlara ağırlık veren bir diğer eser Ebü'l-Ferec et-Tebrîzî'nin *Şerḫu Muşkilâti Kitâbi'l-Meşâbih* isimli kitabıdır. Şarih metinlerin tamamını zikretmeden hadislerde geçen anlaşılması zor kelimeler hakkında lugavi izahlar yapmakta ve dilcilerin görüşlerini aktarmaktadır. Lafızları açıklarken farklı görüşlere değinmektedir.<sup>193</sup> Her iki eser, diğer serhlerdeki zengin içerikten sadece lugavi izahlara ağırlık vermeleri sebebiyle ayrılmaktadır.

İbn Ḥacer'in hocaları arasında yer alan Şadrüddîn el-Munâvî, *Keşfu'l-Menâhic ve't-Tenâkiḫ fi Tahrici Eḥādîsi'l-Meşâbih* isimli eserinde rivayetlerin *tahrîcini* yapıp *şihḫat* durumları hakkında bilgi vermiş, ravileri *cerḫ-ta'dil* yönünden değerlendirmiştir.<sup>194</sup> İbn Ḥacer, bir kısmını okuyup icazetine sahip olduğunu belirttiği bu eserden yararlanarak *Hidâyetu'r-Ruvât* isimli kitabını hazırlamıştır.<sup>195</sup> Şadrüddîn el-Munâvî, hadislerin serhine dair bilgiler verse de diğer serhlerde görülmeyen genişlikte rivayetlerin *tahrîci* ve ravilerin durumlarına yoğunlaşarak hususi bir yönelim ortaya koymuştur.

Osmanlı alimlerinden Kûtbuddîn el-İznîkî, *Telfîkâtu'l-Meşâbih* isimli serhinde hadisler arasındaki tenakuzu konu edinerek belirli rivayetleri açıklamıştır. Öğrencilerin talebi üzerine hadisler arasındaki zahiri çelişkileri

<sup>191</sup> Ez-Zehebî bu bilgiyi naklettikten sonra *Ġaribu'l-Ḥadîs*'i *semâ'* ettiğine dair güvenilir sağlam bir isnada ulaşamadığını belirtmektedir. Ez-Zehebî, *Târîḫü'l-İslâm*, 12:300.

<sup>192</sup> Krş. es-Suhraverdî, *Ġaribu'l-Meşâbih*, v. 5a, 7a, 9a; Ebü 'Ubeyd el-Ķâsım b. Sellâm, *Ġaribu'l-Ḥadîs*, 1:47, 133, 2:125.

<sup>193</sup> Örnekler için bkz. Yüsuf et-Tebrîzî, *Şerḫu Muşkilâti Kitâbi'l-Meşâbih*, v. 6a, 9a, 14a, 18b, 19a, 20b.

<sup>194</sup> Eserde takip edilen yöntem hakkında bkz. el-Munâvî, *Keşfu'l-Menâhic*, 1:27-34 (Neşredenin girişi).

<sup>195</sup> İbn Ḥacer el-'Askalânî, *el-Mu'cemu'l-Mufehres*, 396.

sağlam kaideler ve uygun ilkeler ile gidermeye çalışmaktadır.<sup>196</sup> *Muhtelefu'l-hadīs* türünde sayılabilecek şerhte el-İznīkī, *el-Meşābīh*'teki sıralamaya uygun olarak bazı bölümlerdeki rivayetleri zikredip ardından ihtilafa konu olan yönleri hakkında değerlendirmelerde bulunmaktadır. El-İznīkī'nin yararlandığı kaynaklar arasında et-Türibiştī, Kādī el-Beydāvi, El-Eşref el-Fuḫkā'ī ve el-Muẓhirī gibi *el-Meşābīh* şarihleri bulunmaktadır.<sup>197</sup>

Yaşadığı dönemin tartışmalarına ilişkin pek çok eser telif eden Ahmed-i Rūmī el-Aḫḫīşārī, *el-Meşābīh*'ten seçtiği 100 hadisi konu edinen *Mecālisu'l-Ebrār ve Mesāliku'l-Ahyār* isimli eseri ile toplumsal meselelere eğilmiştir. Daha çok tüccar, ulema ve hizmet erbabına yönelik kaleme aldığı şerhte hadislerden hareketle Kādizādelilere yakın bir çizgide yorumlarda bulunmuştur. Ayrıca mutasavvıfların görüşlerine eleştiriler yöneltmiştir.<sup>198</sup> Toplumsal meselelere eğilen bir başka şarih Şeyh Ya'kūb el-Celvetī'dir. El-Aḫḫīşārī'den farklı olarak mutasavvıf kişiliği *el-Mefātīh Şerhu'l-Meşābīh* isimli şerhinde belirgin şekilde görülen şarih, müritlere ve salıklara nasihatlerde bulunup ariflerden iktibasta bulunmaktadır.<sup>199</sup> Bu bağlamda hadisleri yaşadığı dönemin durumunu da dikkate alarak açıklamaktadır.<sup>200</sup> Çoğunlukla en-Nevevī, el-Muẓhirī, eṭ-Ṭībī ve İbn Melezkāde'den nakilde bulunan Şeyh Ya'kūb, geniş bir literatürden beslenmektedir.<sup>201</sup>

Şerhlerin muhteva itibariyle bu şekilde tasnifi, dönem ve bölge kısmında zikrettiğimiz bilgilere paralellik arz etmektedir. Hicri 7-8. yüzyıllarda özellikle Şiraz ve Tebriz bölgesinde kaleme alınan şerhler etki gücü yüksek eserler olarak dikkat çekmektedir. Aynı dönemde Azerbaycan bölgesinde telif edilen şerhlerde ise çoğunlukla bu şerhlerdeki bilgiler derlenmekte ve geliştirilmektedir. Anadolu'da ve özellikle 9. asırdan itibaren telif edilen şerhlere baktığımızda ise önceki mufassal şerhlerden yararlanan eserler ile hususi bilgileri öne çıkaran şerhlerin yazıldığı görülmektedir. El-Munāvi'nin *ricāl-şihhat* merkezli şerhi ise Kahire çevrelerinde görülen telif anlayışını ve yaşadığı dönemdeki muhaddislerin eserlerini anımsatmaktadır.

<sup>196</sup> Kutbuddīn el-İznīkī, *Telfīkātu'l-Meşābīh*, v. 1b-2b.

<sup>197</sup> Kutbuddīn el-İznīkī, *Telfīkātu'l-Meşābīh*, v. 19b, 17a, 55b, 67a, 97b, 168a.

<sup>198</sup> Korkmazer, "Kadizādeliler-Sivāsiler," 370-373.

<sup>199</sup> Şeytanın insana yaklaşma şekillerinden bahsettiği kısımda el-Ğazzālī'den uzun bir nakilde bulunmaktadır. Şeyh Ya'kūb el-'Afvī, *el-Mefātīh Şerhu'l-Meşābīh*, v. 6a-9a.

<sup>200</sup> Örneğin kişinin kendi kazancından ve helal maldan yemesinin önemi hakkındaki hadisleri şerh ederken yaşadığı dönemde haram lokmanın yaygın olduğundan bahsetmektedir. Şeyh Ya'kūb el-'Afvī, *el-Mefātīh Şerhu'l-Meşābīh*, v. 3a.

<sup>201</sup> Şerhte el-Ḥaṭṭābī, Ebū 'Ubeyd el-Heravī, el-Ḥaṭṭābī el-Bağdādī, el-Begāvī, et-Türibiştī, el-Kurtubī, Kādī el-Beydāvi, El-Eşref el-Fuḫkā'ī, Zeynu'l-'Arab ve İbnu'l-Humām'dan nakiller bulunmaktadır. Şeyh Ya'kūb el-'Afvī, *el-Mefātīh Şerhu'l-Meşābīh*, v. 3a, 4a, 4b, 10b, 11a, 15b.

### 3.2.2. Kaynaklar ve Etkileşim

Hadis şerh kitaplarında yaygın olarak başvurulan kaynaklar, temel *el-Meşābīh* şerhlerinde de sıklıkla kullanılmaktadır. Temel şerhlerin geniş bir literatürden yararlanılarak telif edilmesi, sonraki şarihlerin aynı kaynaklara bizzat başvurmak yerine bu temel şerhlerden istifade etmesine olanak sağlamıştır. Dolayısıyla temel şerhler ve bu şerhlerden istifade ile ortaya çıkan diğer şerhlerde geniş bir literatürden yararlandığını söyleyebiliriz. *El-Meşābīh* şerhlerinde ayrıca müellifin ilmî kişiliği ile eserinde öne çıkarmak istediği bilgilere bağlı olarak hususi kaynaklar da kullanılmıştır.

Bu kısımda öncelikle *el-Meşābīh* şerhlerinin genel ve hususi kaynaklarına temas edilecektir. Ardından büyük ölçüde yukarıda temas ettiğimiz *el-Meşābīh* şerhlerinin kendi içerisindeki etkileşimi incelenecektir. Son olarak *el-Meşābīh* şerhlerinin diğer eserlerde kaynak olarak kullanımına dikkat çekilerek etki gücü yüksek şerhler öne çıkarılacaktır. Temel *el-Meşābīh* şerhleri en yüksek etki gücüne sahip olsa da bu şerhlerden istifade ile hazırlanan şerhler de telif edildiği bölge, müellifin ilmî birikimi ve eserindeki mezhebî vurgular gibi sebeplerle sonraki kaynaklarda yer almışlardır.

İncelenen şerhlerde en çok dil alimleri ile *ğaribu'l-ḥadīş* eserlerinden yararlanılmıştır.<sup>202</sup> Hadisleri açıklarken eṭ-Ṭahāvī (321/933) ve Ebū Suleymān Ḥamd b. Muḥammed el-Ḥaṭṭābī'nin (ö. 388/998) eserleri ile el-Beğavī'nin *Şerḥu's-Sunne'si* sıklıkla başvurulan kaynaklardır.<sup>203</sup> Sahabi raviler hakkında bilgi verirken İbn 'Abdilberr en-Nemerī'nin (ö. 463/1071) *el-İstī'āb*'ı kullanılmıştır. Şerhlerde Ebū'l-Ḥasen el-Vāhidī (ö. 468/1076) ve el-Beğavī'nin tefsirleri de dikkat çeken kaynaklardandır.<sup>204</sup>

Temel şerhlerden sonra hicri 9. yüzyıl ve sonraki dönemlerde telif edilen şerhlerde temel hadis kaynakları ile *el-Miškāt* ve *el-Meşāriḥ* üzerine yazılan şerhler de kaynak olarak kullanılmıştır.<sup>205</sup> Hadis usulü, uydurma rivayetler,

<sup>202</sup> Bu grupta en çok ismi geçen ulema Ḥalīl b. Aḥmed (ö. 175/791), Ebū Bişr Sibeveyh (ö. 180/796), Ebū Sa'īd el-Aşma'ī (ö. 216/831), el-Kāsim b. Sellām (ö. 224/838), el-Ḥaṭṭābī (ö. 388/998), İsmā'īl b. Ḥammād el-Cevherī (ö. 400/1009-10), Ebū 'Ubeyd el-Heravī (ö. 401/1011), ez-Zemaḥşerī (ö. 538/1144), Mecduddīn İbnu'l-Eşīr (ö. 606/1210) şeklindedir.

<sup>203</sup> El-Eşref el-Fuḳkākī şerhinde dört temel kaynaktan rumuzlar kullanarak nakilde bulunmaktadır. Bu eserler: Ebū 'Ubeyd el-Heravī *Kitābu'l-Ğarībeyn* (غ), ez-Zemaḥşerī *el-Fā'ik fi Ğaribi'l-Ḥadīş* (ف), el-Beğavī *Şerḥu's-Sunne* (س) ve Mecduddīn İbnu'l-Eşīr *en-Nihāye*'dir.

<sup>204</sup> El-İzniḳī'nin yararlandığı kaynaklar arasında müfessirlerden Faḥruddīn er-Rāzī (ö. 606/1210) de bulunmaktadır.

<sup>205</sup> Mūsā b. 'Affān *el-Meşāriḥ* şarihi el-Bābertī'den (ö. 786/1384); 'Abdullāh b. İbrāhīm İçelilili (ö. 852/1449), es-Suyūtī (ö. 911/1505) ve 'Alī el-Ḳārī'den (ö. 1014/1605) nakiller yapmaktadır.

fıkıh ve tasavvufa dair eserler de *el-Meşābīh* şerhlerinin nadir kaynakları arasında yer almaktadır.<sup>206</sup>

Daha önce incelediğimiz üzere *el-Meşābīh*'in temel şerhleri sonraki şerhlerin kaynakları olarak literatürün gelişimini belirlemişlerdir. Et-Türibiştî, Kādî el-Beydāvî, El-Eşref el-Fuḫkâ'î ve el-Muẓhirî'nin kitapları sonraki *el-Meşābīh* şerhlerinde belirli ölçüde yer almaktadır. Hacim ve içerik itibarıyla temel *el-Meşābīh* şerhlerinden saydığımız ez-Za'ferānî'nin eseri ise aynı etkiye sahip değildir. Müellifin *el-Meşābīh* şerhlerinin yoğun olarak telif edildiği bölgelerden farklı olarak Bağdat bölgesinde yaşaması ve hayatı hakkında herhangi bir bilginin tespit edilememesi yaşadığı dönemde yeterince şöhret bulmadığını düşündürmektedir. Bahsi geçen temel şerhler, *el-Meşābīh* şerhleri dışındaki eserlere de kaynaklık etmişlerdir. Hadis tarihinin önemli şerhlerinden sayılan İbn Hacer ve el-'Aynî'nin eserlerinde temel *el-Meşābīh* şerhlerinden yapılan nakiller bölgeler arası etkileşimi ve *el-Meşābīh* şarihlerinin gördüğü itibarı ifade etmesi açısından önemlidir. Ayrıca *el-Miškāt* ve *el-Meşāriḫ* şerhlerinde de bu eserlerden çok sayıda nakil bulunmaktadır. Et-Türibiştî<sup>207</sup> ve Kādî el-Beydāvî'nin<sup>208</sup> kendilerinden en çok nakilde bulunulan iki *el-Meşābīh* şarihi olduğu görülmektedir.

El-Eşref el-Fuḫkâ'î'nin yorumları sonraki kaynaklara büyük ölçüde et-Ṭibî (ö. 743/1343) aracılığıyla intikal etmiştir.<sup>209</sup> Et-Ṭibî'den alıntı yapan İbn Hacer ve el-'Aynî'nin El-Eşref el-Fuḫkâ'î'den nakilleri olup olmadığı bilinmemektedir.<sup>210</sup> Bir diğer *el-Meşābīh* şarihi el-Muẓhirî'nin yorumları da kendisinden sonraki eserlerde yer almaktadır.<sup>211</sup> Henüz yazma halde

<sup>206</sup> Mūsā b. 'Affān, Ebū'l-Hüseyn el-Kudürî'den (ö. 428/1037); Yūsuf el-Erdebilî şerhinin başına ve sonuna yazdığı kısımlarda İbnü's-Şalāh (ö. 643/1245) ve İbnü'l-Cevzî'den (ö. 597/1201); Ya'küb el-'Afvi ise Huccetu'l-İslām el-Ğazzālî'den (ö. 505/1111) iktibasta bulunmaktadır.

<sup>207</sup> Çok sayıdaki örnekten "Meşābīh şarihi et-Türibiştî" ifadesiyle nakledilen rivayetler için bkz. İbn Hacer el-'Askalānî, *Fethu'l-Bārî Şerhu Şahihi'l-Buḫārî*, 4:114, 5:26, 36, 11:52; Bedruddin el-'Aynî, *'Umdetu'l-Kārî fi Şerhi Şahihi'l-Buḫārî*, 5:59, 12:185, 14:84, 22:252; Şerafuddin el-Hüseyn b. Muḫammed et-Ṭibî, *Şerhu't-Ṭibî 'alâ Mişkāti'l-Meşābīh: el-Kāşif 'an Ḥakā'iki's-Sunen*, 2:425, 505; 'Alî el-Kārî, *Mirḳāt*, 1:229, 234.

<sup>208</sup> Muḫammed b. Yūsuf el-Kirmānî, *el-Kevākibu'd-Derārî fi Şerhi Şahihi'l-Buḫārî*, 1:93, 156, 193; İbn Hacer el-'Askalānî, *Fethu'l-Bārî*, 5:2, 36; el-'Aynî, *'Umdetu'l-Kārî*, 12:185, 20:74; Aḫmed b. Muḫammed el-Ḳaşṭallānî, *İrşādu's-Sārî li-Şerhi Şahihi'l-Buḫārî*, 1:4, 91, 108; 'Alî el-Kārî, *Mirḳāt*, 1:183, 226, 313.

<sup>209</sup> Et-Ṭibî, *el-Kāşif*, 3:915, 1025; 'Alî el-Kārî, *Mirḳāt*, 1:414, 2:358, 612; Zeynuddin el-Munāvî, *Feyḍu'l-Ḳadir Şerhi'l-Cāmi'i's-Şağîr*, 2:9; el-Ḳaşṭallānî, *İrşādu's-Sārî*, 3:259; el-'Azîmābādî, *'Avnu'l-Ma'būd*, 3:134.

<sup>210</sup> El-Eşref el-Fuḫkâ'î'nin şerhinin neşredilmesi halinde İbn Hacer ve el-'Aynî'nin kaynakları arasında yer alıp almadığı araştırılabilir.

<sup>211</sup> El-Kirmānî, *el-Kevākibu'd-Derārî*, 2:58; İbn Hacer el-'Askalānî, *Fethu'l-Bārî*, 2:229; el-'Aynî, *'Umdetu'l-Kārî*, 2:79; et-Ṭibî, *el-Kāşif*, 2:451; 'Alî el-Kārî, *Mirḳāt*, 1:191.

bulunan ez-Za'ferānī'nin şerhinden ise Yūsuf el-Erdebīlī dışında yararlanan herhangi bir müellif tespit edilememiştir.

Temel *el-Meşābīh* şerhlerinden sonra telif edilen bazı şerhlerin de en az bu eserler kadar sonraki kaynaklara etki ettiği görülmektedir. Nitekim Zeynu'l-'Arab'ın şerhi de temel *el-Meşābīh* şerhleri kadar sonraki eserlerde yer almıştır.<sup>212</sup> Sahip olduğu etki gücü sebebiyle Zeynu'l-'Arab'ın eseri de temel *el-Meşābīh* şerhleri içerisinde kabul edilebilir. Hānefī mezhebinin görüşlerine şerhinde yer veren İbn Melezkāde'nin şerhinden özellikle Hānefī mezhebine mensup müellifler nakilde bulunmuşlardır.<sup>213</sup> Şerhlerin kütüphanelerde bulunan yazma nüsha sayıları eserlerin etki gücü ve yaygınlığı hakkındaki bulguları teyit etmektedir.<sup>214</sup>

### Sonuç

*Meşābīhu's-Sunne* yazıldığı dönemden itibaren ilim meclislerinde okunmuş, üzerine çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Eserdeki hadislerin temel hadis kaynaklarından seçilmesi, isnadların hazfedilmesi ve eserin okunuşunun kolay olması gibi hususlar pratik bir hadis kaynağı olarak yaygınlık kazanmasına etki etmiştir. Memlukler'in hakimiyetindeki hadis ilmine dair önemli eserlerin telif edildiği merkez bölgelerinden daha çok İlhanlı ve Osmanlı medreseleri ile *dāru'l-ḥadīş*lerinde ders kitabı olarak takip edilen eser hakkında çok sayıda şerh kaleme alınmıştır. Yapılan incelemede 19 yazma ve 6 matbu şerhin günümüze ulaştığı, 4 şerhin ise kayıp olduğu tespit edilmiştir. Kaynaklarda müellifine nispet edilen 11 şerh hakkında ise bu nispeti destekleyecek herhangi bir kayda ulaşılamamıştır. Dolayısıyla makalede ismi geçen 40 şerhten 29'u yazma, matbu veya bir gün ortaya çıkma ihtimali bulunan kayıp şerhlerden oluşmaktadır. Araştırmadaki bu bulgular ayrıca çalışmanın sonuna liste olarak eklenmiştir.

Hicri 7-8. asırlarda hadis ilmi açısından merkez kabul edilen Dimeşk-Kahire bölgelerinde isnada vurgu yapıp daha çok temel hadis kaynaklarına yönelik şerhler telif edilirken derleme bir hadis eseri olan *el-Meşābīh* daha çok çevre kabul edilen bölgelerde şerhe konu olmuştur. Şerhler yoğun olarak bu asırlarda, el-Begāvī'nin yaşadığı Horasan ve çevresindeki İran ile

<sup>212</sup> 'Alī el-Kārī, Zeynu'l-'Arab'dan 90'ın üzerinde alıntı yapmaktadır. Örnekler için bkz. 'Alī el-Kārī, *Mirḳāt*, 1:110, 290, 2:433, 542. Şerhten nakilde bulunan kaynaklar hakkında bkz. Zeynu'l-'Arab, *Şerhu'l-Meşābīh*, 1:17 (Neşredenin girişi).

<sup>213</sup> Örnekler için bkz. 'Uşmān b. Sa'īd el-Kemāhī, *el-Muheyyə fi Keşfi Esrāri'l-Muvaṭṭa'*, 1:259, 2:271; el-'Azīmābādī, *'Avnu'l-Ma'būd*, 2:89, 3:64; Ḥalīl Aḥmed es-Seḥārenfūrī, *Bezlu'l-Mechūd fi Halli Ebī Dāvūd*, 1:389, 2:271.

<sup>214</sup> Krş. Komisyon, *el-Fihrişu's-Şāmil*, 1:334-335, 2:1014-1015, 3:1546-1548, 1653-1654.

Azerbaycan bölgesinde telif edilmiştir. Bu dönemde ve bölgede kaleme alınan 18 şerh tespit edilmiştir. Müslümanların kurduğu güçlü devletlerin ve beraberinde oluşan ilim merkezlerinin de etkisiyle hicri 9-13. yüzyıllarda Anadolu'da 6 şerh telif edilmiştir. Temel hadis kaynaklarına önemli şerhlerin telif edildiği Dimeşk-Kahire bölgelerinde ise sadece 3 şerh bulunmaktadır.

El-Begāvī'nin eserine şerh yazan müelliflerinin ekseriyeti hadis ilminde şöhret bulan isimlerden ziyade farklı ilimlerdeki birikimleri ile bilinen alimlerdir. Bunlar arasında Taqiyyuddīn es-Subkī, Muhammed b. 'Atā'ullāh el-Heravī ve Kāsım b. Kuṭlūbuğa'ya şerhler nispet edilse de eserler hakkında herhangi bir harici bilgi tespit edilememiştir. Bu isimler gibi hadis ilmindeki şöhreti ile bilinen Şadrüddīn el-Munāvī ise *el-Meşābīh*'i daha çok *tahrīc* ve *şihhāt* yönüyle ele almıştır. Şarihlerin ilmî birikimleri dikkate alındığında Kādī el-Beydāvī ile öğrencisi el-Fārūkī'nin yanı sıra Kādī el-Beydāvī'nin eserleri üzerine çalışma yapan isimlerin *el-Meşābīh*'in şarihleri arasında da yer aldığı görülmektedir. Ayrıca Arap dili-mantık, tarih, fıkıh ve tasavvuf konularında eser yazan veya şöhret bulan isimler de *el-Meşābīh*'e şerh kaleme almışlardır.

Hacim, içerik ve sonraki şerhlere etki itibarıyla öne çıkan *el-Meşābīh* şerhleri daha çok Şiraz, Tebriz ve Bağdat bölgesinde yetişmiş ulemaya aittir. Azerbaycan bölgesindeki alimlerin farklı hacimlerdeki şerhleri bahsi geçen temel *el-Meşābīh* şerhlerinden istifade ile oluşturulur iken Anadolu'da telif edilen eserler önceki şerhlerden yararlanmanın yanı sıra muhtasar sayılabilecek hacimde ve daha çok hususi bilgileri öne çıkarmaktadır.

Et-Türibīstī, Kādī el-Beydāvī, el-Muẓhirī, El-Eşref el-Fuḫkākī ve ez-Za'ferānī'nin şerhleri mufassal, zengin içerikli temel *el-Meşābīh* şerhleridir. Bu şerhler (ez-Za'ferānī'nin eseri hariç) teliflerinin ardından ulema tarafından sıkça başvurulan eserler olarak literatüre etkide bulunmuşlardır. Önceki şerhlerden istifade eden Zeynu'l-'Arab'ın zengin içerikli şerhi de temel şerhler gibi sonraki dönemlerde çokça başvurulan şerhlerden biri olmuştur. Şerhlerin etki yönü dikkate alındığında temel *el-Meşābīh* şerhleri içerisine Zeynu'l-'Arab'ın şerhi dahil edilip ez-Za'ferānī'nin eseri dışarıda tutulabilir. Şerhinde Hānefī mezhebi görüşlerini sıkça zikreden İbn Melezkāde de çoğunlukla Hānefī mezhebine mensup alimlerin başvurduğu *el-Meşābīh* şarihi olarak dikkat çekmektedir.

*El-Meşābīh* şarihlerinden es-Selmāsī, Zeynu'l-'Arab, Yūsuf el-Erdebilī, Mūsā b. 'Affān, 'Uşmān b. el-Ḥāc el-Heravī, İbn Melezkāde, Muşannifek ve 'Abdullāh İçelili kendilerinden önceki temel şerhlerden istifade ederek



eserlerini telif etmişlerdir. El-Farūkî, hocası Kâdî el-Beydâvî'nin şerhini ihtisar edip tekrar şerhetmiş, el-Ĥalĥâlî ve es-Seĥûmî ise büyük ölçüde el-Muzĥirî'nin şerhini kaynak kullanarak bazı ilavelerde bulunmuştur. Es-Suhraverdî, Ebû'l-Ferec et-Tebrîzî, Şadrüddîn el-Munâvî, Kuţbuddîn el-İznîkî, Aĥmed-i Rûmî el-Aĥĥîşârî ve Şeyĥ Ya'ĥûb el-Celvetî'nin eserlerinde ise lugavi izah, hadisler hakkındaki zahiri ihtilaf, toplumsal meseleler ve tasavvufi konular gibi hususi bilgiler öne çıkarılmaktadır.

İncelediğimiz mufassal ve zengin içerik sunan şerhlerde farklı türdeki bilgiler bulunmakla birlikte *rivāyetu'l-ĥadîş*ten ziyade muhteva öne çıkmaktadır. Müelliflerin ĥadîşlerin manalarını ortaya koymaya çalışması öncelikle *el-Meşâbîĥ*'in telif gerekçesi ve el-Begāvî'nin takip ettiği yöntemle alakalıdır. Ayrıca müelliflerin ilmî birikimleri ile eserleri telif ettikleri bölgelerin ihtiyaçları da şerhlerin muhtevasına etki etmiştir denilebilir. Ancak bu eserlerdeki yorumların bir kısmının temel şerhlere intikal etmesi de dikkat çekicidir. Nitekim et-Türibiştî, Kâdî el-Beydâvî ve el-Muzĥirî'nin şerhlerinden İbn Ĥacer ve el-'Aynî başta olmak üzere Dimeşk-Kahire bölgesi alimlerinin nakilde bulunması çevre bölgelerde yaşayıp muhtevayı öne çıkaran şarihlerin görüşlerinin kıymetini ifade etmek açısından önemlidir.

*El-Meşâbîĥ*'e yazılan şerhlerde, özellikle de Moğol krizinin yaşandığı dönem ve çevre ile Anadolu'da telif edilen eserlerde kültür tarihi, ilim anlayışı, tartışma konuları, dini-toplumsal eğilimler ile ulemanın eleştiride bulunduğu yönelimlere ilişkin önemli sayılabilecek satır arası bilgiler bulunmaktadır. Bahsi geçen şerhler bu bilgileri dikkate alarak yapılacak çalışmaları hak etmektedir.

Literatürü tespit edip hatalı bilgileri tashih eden ve şerhlerin genel özellikleri ile hususi yönlerini ortaya çıkarmaya çalışan araştırmadaki bulguların, yeni çalışmalara temel olması hedeflenmektedir. Şu aşamada şerhlerin büyük çoğunluğunun yazma halde bulunması, yapılan neşirlerin edisyon kritikten uzak olması daha kapsamlı ve nitelikli değerlendirme yapmayı zorlaştırmaktadır. Bunun için özellikle temel *el-Meşâbîĥ* şerhi olarak tanımlanan her bir eserle ilgili müstakil incelemelere ihtiyaç bulunmaktadır. Böylelikle çalışmada ana hatlarıyla ele alınıp tasnif edilmeye çalışılan şerhler hakkında daha net bulgulara ulaşılabilecektir.

|                                                |                                                                                                                                            |
|------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:</b> | Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.                             |
| <b>Finansal Destek / Grant Support:</b>        | Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support. |

## KAYNAKÇA

- Akbaş, Mustafa Yasin. "Mesâbîhu's-Sünne Şerhlerinden Miftâhu'l-Fütûh'un El-Eşref el-Fukkâ'ye Aidiyeti Meselesi." *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2021): 208-233. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.999347>.
- Adıgüzel, Niyazi. "Kuloğlu Şeyh Hacı İlyas'ın Dîvân-ı Mesâbîh Adlı Eseri Üzerine Bir Değerlendirme." *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi Özel Sayı 4* (2018): 244-253.
- 'Alî el-Kârî, Ebû'l-Hasen Nûruddîn 'Alî b. Sultân Muḥammed. *Mirḳātu'l-Mefâtiḥ Şerḫu Mişkâti'l-Meşâbîh*. Tah. Şidḳî Muḥammed Cemil el-'Aṭṭâr. 9 c. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1414/1994.
- Altıkulaç, Tayyar. "İbnü'l-Cevzî." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 20:551-557.
- Altuntaş, Mustafa Celil. "Osmanlı Döneminde Hadis İlimi." Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 2018.
- Altuntaş, Mustafa Celil. "Osmanlı Hadis Eğitiminde Meşâriku'l-envâr." *Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (İstanbul'un Fethinden Süleymaniye Medreselerinin Kuruluşuna Kadar)*, ed. Ömer Mahir Alper, Müstakim Arıcı, içinde 147-178. İstanbul: Klasik, 2015.
- Aybakan, Bilal. "Sübkî, Takıyyüddin." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 38:14-15.
- el-'Aynî, Bedruddîn Ebû Muḥammed Maḥmûd b. Aḥmed. *'Umdetu'l-Kârî fî Şerḫi Şaḫîḫi'l-Buḫârî*. 12 c. Beyrût: Dâru İhyâ'it-Turâşî'l-'Arabî, tsz.
- el-'Azîmâbâdî, Ebû't-Ṭayyib Muḥammed Şemsu'l-Ḥaḳḳ b. Emîr 'Alî. *'Avnu'l-Ma'bûd Şerḫu Suneni Ebî Dâvûd*. Tah. 'Abdurrahmân 'Uşmân 14 c. Medîne: el-Mektebetu's-Selefiyye, 1388/1968.
- el-Bağdâdî, İsmâ'îl b. Muḥammed Emîn b. Mîr Selîm el-Bâbânî. *İdâḫu'l-Meknûn fî'z-Zeyl 'alâ Keşfi'z-Ḍunûn*. 4 c. Beyrût: Dâru İhyâ'it-Turâşî'l-'Arabî, tsz.
- Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyetu'l-'Ârifin Esmâ'u'l-Mu'ellifin ve Âşâru'l-Muşannifin*. 2 c. Beyrût: Dâru İhyâ'it-Turâşî'l-'Arabî, 1951.
- Baḫşîzâde 'Abdu'llâh Efendi. *el-'Ubâb fî Terâcimi Ruvâti'l-Meşâbîh mine't-Tâbi'in ve'l-Aşḫâb*. Süleymaniye Kütüphanesi-Damad İbrahim, no. 384.
- Bakkal, Ali. "İbnü'l-Âkûlî." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 20:482.
- Brockelmann, Carl. *Târîḫu'l-Edebi'l-'Arabî*. Çev. 'Abdulḫalîm en-Neccâr. 6 c. Kâhira: Dâru'l-Me'ârif, 1968.
- Bursalı Mehmet Tahir. *Osmanlı Müellifleri: 1299-1915*. 3 c. İstanbul: Meral Yayınevi, tsz.

- Çarperdi, Faḥruddīn. *Hāşiye ‘alā’l-Meşābih*. Köprülü Kütüphanesi-Fazıl Ahmet Paşa, no. 281.
- Çelik, Taha. “Kutbuddinzāde İznikî’nin Hz. Âdem-Hz. Musa Münazarası İle İlgili Risalesinin Tahlil ve Tahkiki.” *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 3:2 (2020): 501-546.
- Çelik, Taha. *Osmanlı Âlimi Musannifek’in Hadis Kültürü (Mesâbih Şerhi Bağlamında)*. Konya: Palet, 2022.
- Daudî, Zaferullah. *Şah Veliyyullah Dehlevî’den Günümüze Pakistan ve Hindistan’da Hadis Çalışmaları*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Demirci, Selim. “el-Hatîb et-Tebrizî ve Mişkâtü’l-Mesâbih’i Üzerine.” *Hadis Tetkikleri Dergisi* 12:2 (2014): 95-113.
- Demirci, Selim. *Kriz Döneminde Hadis ve Yorum - Haçlı ve Moğol Saldırıları Gölgesinde Hadis Alimleri*. İstanbul: İlem, 2020.
- Ebü’l-Ferec Muḥammed b. Dāvūd b. Yūsuf et-Tebrizî. *Şerhu Muşkilâti Kitâbi’l-Meşâbih*. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi-Arapça Yazmalar, no. 1287, 98 v.
- Ebü ‘Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm. *Ġaribu’l-Ħadiş*. 4 c. Haydarâbâd: Dâ’iratu’l-Maârifî’l-‘Uşmâniyye, 1964.
- Erkaya, Mahmud Esad. “Kurtubalı Mutasavvıf Abdülcelil el-Kasrî (ö. 608/1211) ve Müteşâbih Hadislere Dair Şerhu Müşkili’l-Hâdis Adlı Eseri.” *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9:42 (2016): 1823-1831.
- el-Eşref el-Fuḳkâ’î. *Miftâhu’l-Futûḥ*. Vahit Paşa, no. 42, 364 v.
- el-Fârûkî, Zâhiruddīn ‘Abduşşamed b. Maḥmūd. *Şerhu Meşâbihî’s-Sunne*. Süleymaniye Kütüphanesi-Harput, no. 357.
- el-Ferrâ’ el-Begavî, Ebü Muḥammed Muḥyî’s-sunne el-Ḥuseyn b. Mes’ūd. *Meşâbihu’s-Sunne*. Tah. Yūsuf ‘Abdurrahmân el-Mar’aşli vd. 5 c. Beyrüt: Dâru’l-Ma’rife, 1407/1987.
- el-Firüzâbâdî, Ebü’t-Tâhir Mecduddīn Muḥammed b. Ya’küb. *el-Bulġa fi Terâcimi E’immeti’n-Naḥv ve’l-Luġa*. Tah. Muḥammed Mışrî. Şafât: Cem’iyyetu İhyâ’it-Turâşî’l-İslâmî, 1987.
- Güngör, Mevlüt. “Begavî, Ferrâ.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 5:340-341.
- el-Heravî, ‘Uşmân b. el-Ḥâcc. *Havâşî ‘alâ Meşâbihî’s-Sunne li’l-Begavî*. Köprülü Kütüphanesi-Fazıl Ahmet Paşa, no. 280.
- el-Ḥabeşî, ‘Abdu’llâh Muḥammed. *Câmi’u’s-Şurûḥ ve’l-Ḥavâşî: Mu’cem Şâmil li-Esmâ’i’l-Kutubi’l-Meşrûḥa fi’t-Turâşî’l-İslâmî ve Beyâni Şurûḥihâ*. 5 c. Cidde: Dâru’l-Minhâc, 1439.
- el-Ḥalḥâlî, Şemsuddīn Muḥammed b. Muzaffer. *el-Mefâtiḥ fi Ḥalli’l-Meşâbih*. Süleymaniye Kütüphanesi-Kılıç Ali Paşa, no. 199, 335 v.
- el-Ḥalḥâlî, Şemsuddīn Muḥammed b. Muzaffer. *el-Mefâtiḥ fi Ḥalli’l-Meşâbih*. Süleymaniye Kütüphanesi-Laleli, no. 557, 206 v.
- Hatiboĝlu, İbrahim. “Mesâbihu’s-Sünne.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 29:258-260.

- Hulvânî, Fâtin Hasan 'Abdurrahmân. *el-İmâm el-Hafız Şerafuddîn el-Huseyn b. 'Abdullâh et-Tîbî ve Menhecuhu fî Kitâbihi'l-Kâşif'an Hağâ'iki's-Sunen*. Doktora Tezi, Ummu'l-Ûrâ, 1998.
- İbn 'Asâkir, Ebû'l-Kâsım Şikatuddîn 'Alî b. el-Hasen b. Hibetullâh. *Târîhu Dimeşk*. Tah. 'Umer b. Ğurâme el-'Umrevî. 80 c. Beyrût: Dâru'l-Fıkr, 1415.
- İbn Hacer el-'Askalânî, Ebû'l-Fağl Şihâbuddîn Aĥmed b. 'Alî b. Muĥammed. *ed-Dureru'l-Kâmine fî A'yâni'l-Mi'eti's-Şâmine*. 4 c. Haydarâbâd: Dâ'iretu'l-Ma'arifi'l-'Uşmâniyye, 2012.
- İbn Hacer el-'Askalânî, Ebû'l-Fağl Şihâbuddîn Aĥmed b. 'Alî b. Muĥammed. *el-Mu'cemu'l-Mufehres*. Tah. Muĥammed Şekûr el-Meyadinî. Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 1418.
- İbn Hacer el-'Askalânî, Ebû'l-Fağl Şihâbuddîn Aĥmed b. 'Alî b. Muĥammed. *Fethu'l-Bârî Şerhu Şahîhi'l-Buĥârî*. Tah. Muĥibbuddîn el-Ĥaţib. 13 c. Beyrût: Dâru'l-Mâ'rife, 1379.
- İbn Ĥallikân, Ebû'l-'Abbâs Şemsuddîn Aĥmed b. Muĥammed. *Vefeyâtu'l-Ayân ve Enbâ'u Ebnâ'iz-Zamân*. Tah. İĥsân 'Abbâs. 7 c. Beyrût: Dâru Şadır, 1968.
- İbn Kâğî Şuhbe, Ebû's-Şıdk Takiyuddîn Ebû Bekr b. Aĥmed. *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*. Tah. Ĥâfiz 'Abdulĥalîm Ĥân. 4 c. Haydarâbâd: Dâ'iretu'l-Ma'arifi'l-'Uşmâniyye, 1399.
- İbnu'l-Melek, Muĥammed b. 'Abdullaţif b. 'Abdulazîz er-Rûmî. *Şerhu Meşâbîhi's-Sunne li'l-İmâm Begavî*. 6 c. Kuveyt: İdâretu's-Şekâfeti'l-İslâmiyye, 2012.
- İbnu'l-Cezerî, Ebû'l-Ĥayr Şemsuddîn Muĥammed. *Ġâyetu'n-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ'*. 2 c. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1982.
- İbnu's-Şalâĥ, Ebû 'Amr 'Uşmân b. 'Abdurrahmân. *Muĥaddimetu İbni's-Şalâĥ*. Tah. Nûruddîn 'İtr. Beyrût: Dâru'l-Fıkr, 1406.
- İçelili, 'Abdullâh b. İbrâhîm. *er-Reyhâniyye*. Zeytinoĝlu, no. 784.
- İmamoĝlu, Abdullah Taha. "Mesâbîhu's-Sünne Şerhi Tuhfetu'l-Ebrâr Bağlamında Beyzâvî'nin Hadisçiliĝi." *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâğî Beyzâvî*, ed. Mustakim Arıcı, içinde 443-469. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Karagözoĝlu, Mustafa Macit (ed.). *Hadis Şerh Literatürü 1*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2020.
- Karaver, Ümit. "Şeyh Ali el-Bistâmî'nin (Musannifek) Biyografisi ve Tefsir Alanındaki Çalışmaları." *Osmanlı'da İlm-i Tefsir*, ed. M. Taha Boyalık, Harun Abacı, içinde 69-109. İstanbul: İsar Yayınları, 2019.
- el-Kâğî el-Beydâvî, Ebû Sa'îd Nâşiruddîn 'Abdullâh b. 'Umer b. Muĥammed. *Tuhfetu'l-Ebrâr Şerhu Meşâbîhi's-Sunne li'l-İmâm el-Begavî*. Tah. Nûruddîn Tâlib. 3 c. Dimeşk: Dâru'n-Nevâdir, 1433.
- el-Kaşallânî, Aĥmed b. Muĥammed b. Ebû Bekr. *İrşâdu's-Sârî li-Şerhi Şahîhi'l-Buĥârî*. 10 c. Bülâk: el-Maţba'atu'l-Kubra'l-Emiriyye, 1323/1905.
- Kâtib Çelebi, Ĥacı Ĥalîfe Muştafa b. 'Abdullâh. *Keşfu'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kutub ve'l-Funûn*. 2 c. Bağdâd: Mektebetu'l-Musennâ, 1941.
- Kâtib Çelebi, Ĥacı Ĥalîfe Muştafa b. 'Abdullâh. *Sullemu'l-Vuşul ilâ Tabakâti'l-Fuĥûl*. Tah. Maĥmûd 'Abdulĥâdir el-Arnâ'ut. 5 c. İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA), 2010.

- Keḥḥāle, ‘Umer Riḏā. *Mu‘cemu’l-Mu’ellifin*. 13 c. Beyrüt: Mektebetu’l-Musennā, tsz. el-Kemāhī, ‘Uşmān b. Sa‘īd. *el-Muheyā fi Keşfi Esrāri’l-Muvaṭṭa*. Tah. Aḥmed ‘Alī. 4 c. Kāhira: Dāru’l-Hadīs, 1425.
- Kettānī, Muḥammed b. Ca‘fer. *Hadis Literatürü*. çev. Yusuf Özbek. İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.
- el-Kirmānī, Muḥammed b. Yūsuf. *el-Kevākibu’d-Derārī fi Şerhi Şaḥīhi’l-Buḥārī*. 25 c. Beyrüt: Dāru İhyāi’t-Turāsi’l-‘Arabī, 1981.
- Komisyon. *el-Fihrişu’ş-Şāmil li’t-Turāsi’l-‘Arabiyi’l-İslāmiyyi’l-Maḥṭūṭ: el-Ḳur‘ān ve ‘Ulūmuhu*. ‘Ammān: Mecmā‘u’l-Meleki li-Buḥuşī’l- Ḥaḏārati’l-İslāmī, tsz.
- Korkmazer, Gülsüm. “Kadıẓādeliler-Sivāsiler Çatışmasının Hadis Şerhlerindeki Tezahürleri (Bidāatü’l-Vāizīn ve Mecālisü’l-Ebrār).” *Sahn-ı Semān’dan Dārülfünûn’a Osmanlı’da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler) - XVIII. Yüzyıl*. ed. Hidayet Aydar, Ali Fikri Yavuz, içinde 367-378. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.
- Köse, Saffet. “Erdebîlî, Yūsuf b. İbrāhim.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi (DİA)*, 11:279-280.
- Köse, Saffet. “Herevî, Muhammed b. Atāullāh.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi (DİA)*, 17:226-227.
- Ḳuṭbuddīn el-İznīkī. *Telfīḳātu’l-Meşābiḥ*. Süleymaniye Kütüphanesi-Fatih, no. 1125, 264 v.
- Ḳuṭbuddīnzāde el-İznīkī. *İhticācu Ādem ma’a Mūsā*. Süleymaniye Kütüphanesi-Ragıp Paşa, no. 692.
- Michot, Yahya. “Akhisārî, Ahmed-i Rûmî.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi (DİA)*, Ek-1:60-62.
- Mūsā b. ‘Affān. *Fevā’idu’l-Ḳulüb*. Beyazıt Yazma Eserler Kütüphanesi-Veliyyüddin, no. 757.
- Musakhanov, Orkhan. “Kutbüddinzāde İznikî’nin Risāle İhticācu Ādem Ma’a Mūsā İsimli Eseri: Hz. Ādem İle Hz. Musa Tartışması Hadisinin Zahirî ve Bâtinî Anlamlarına Dair Bir İnceleme.” *Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri -II-*, ed. Murat Demirkol ve diğerleri, içinde 241-259. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, 2020.
- Muşannifek, ‘Alā’uddīn ‘Alī b. Muḥammed b. Mes‘ūd el-Biştāmī eş-Şāhrūdī. *Şerḥu’l-Meşābiḥ*. Süleymaniye Kütüphanesi-Fatih, no. 966.
- el-Munāvī, Ebū’l-Me‘ālī Şadrüddīn Muḥammed b. İbrāhim es-Sulemī. *Keşfu’l-Menāhic ve’t-Tenākiḥ fi Tahrici Ehādīşi’l-Meşābiḥ*. Tah. Muḥammed İşḫāk Muḥammed İbrāhim. 5 c. Beyrüt: ed-Dāru’l-‘Arabiyye li’l-Mevsū‘at, 1427.
- el-Munāvī, Zeynüddīn Muḥammed ‘Abdurraūf b. Tāci’l-‘Ārifin b. ‘Alī. *Feyḏu’l-Ḳādir Şerḥu’l-Cāmī’i’ş-Şaḡīr*. 6 c. Beyrüt: Dāru’l-Mā‘rife, 1391/1972.
- el-Muẓhirī, Muẓhirüddīn el-Ḥuseyn b. Maḥmūd ez-Zeydānī. *el-Mefātīḥ fi Şerhi’l-Meşābiḥ*. Tah. Nürüddīn Ṭālib. 6 c. Beyrüt: Dāru’n-Nevādir, 1433.
- en-Nevevī, Ebū Zekeriyā Muḥyiddīn Yaḥyā b. Şeref b. Mürī. *et-Taḳrīb ve’t-Teysīr li-Eḥādīşi’l-Beşīri’n-Nezīr fi Uşūli’l-Ḥadīş*. Tah. Muḥammed ‘Uşmān. Beyrüt: Dāru’l-Kutubi’l-‘Arabī, 1985.

- Öngören, Reşat. "Kutbüddin İznikî." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 26:485-486.
- Polat, Salahattin. "İbnu's-Seken." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 21:202-203.
- Râğıb eṭ-Ṭabbâḥ. *İ'lâmu'n-Nubelâ' bi-Târîhi Halebi's-Şehbâ'*. 8 c. 2. baskı. Dimeşk: Dâru'l-Kalemi'l-'Arabî, 2. Basım, 1988.
- eş-Safedî, Şalâhuddîn Ḥalîl b. Aybek. *A'yânu'l-'Aşr ve A'vânu'n-Naşr*. Tah. Nebîl Ebû 'Amşe, Muḥammed Mev'ud, Maḥmûd Sâlim Muḥammed. 5 c. Beyrût: Dâru'l-Fikri'l-Mu'aşır, 1418/1998.
- eş-Safedî, Şalâhuddîn Ḥalîl b. Aybek. *Nektu'l-Himyân fi Nuketi'l-'Umyân*. Tah. Aḥmed Zeki Bek. Kâhira: el-Maṭba'atu'l-Cemâliyye, 1329.
- Sakallı, Talat. "İbn Kutluboğa." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 20:152-154.
- es-Seḥârenfûrî, Ḥalîl Aḥmed. *Bezlu'l-Mechûd fi Halli Ebî Dâvûd*. Tah. Taḳıyyuddîn en-Nedvî. 14 c. Hind: Merkezu's-Şeyḫ Ebî'l-Ḥâsen en-Nedvî, 1427.
- es-Seḥâvî, Ebû'l-Ḥayr Şemsuddîn Muḥammed b. 'Abdurrahmân. *eḍ-Ḍav'u'l-Lâmi' li-Ehli'l-Ḳarni't-Tâsi'*. Beyrût: Menşürâtu Dâri Mektebeti'l-Ḥayât, tsz.
- es-Seḥûmî, 'Alâ'uddîn 'Alî b. Şalâhuddîn el-Ḥanefî. *Menhelu'l-Yenâbî' fi Şerḫi'l-Meşâbih*. Süleymaniye Kütüphanesi-Süleymaniye, no. 287.
- es-Selmâsî, Muḥammed b. Sa'îd b. İbrâhîm. *Şerḫu'l-Meşâbih*. Konya Bölge Yazma, no. 935.
- Sheikh, Mustapha. *Ottoman Puritanism and Its Discontents: Ahmad al-Aqhisari and the Qadizadelis*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- es-Suyûtî, Ebû'l-Faḍl Celaluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Buğyetu'l-Vu'ât fi Ṭabaḳâti'l-Luğaviyyin ve'n-Nuḥât*. Tah. Muḥammed Ebû'l-Faḍl İbrâhîm. 2 c. Lubnân: el-Mektebetu'l-'Aşriyye, tsz.
- es-Subkî, Ebû Naşr Tâcuddîn 'Abdulvehhâb b. 'Alî b. 'Abdilkâfi. *Ṭabaḳātu's-Şâfi'iyeti'l-Kubrâ*. Tah. 'Abdulfettâḫ Muḥammed el-Ḥulv, Maḥmûd Muḥammed eṭ-Tanâḫî. 10 c. 2. baskı. Riyâd: Dâru'l-Hicr, 1413.
- es-Suhraverdî, Ebû'n-Necib Ḍiyâ'uddîn 'Abdulkâhir b. 'Abdillâh. *Şerḫu Ba'di'l-Elfâzi'l-Muşkile fi'l-Meşâbih (Ġarîbu'l-Meşâbih)*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi-Şehid Ali Paşa, no. 453, 52 v.
- Şeyḫ Ya'kûb el-'Afvî. *el-Mefâtiḫ Şerḫu'l-Meşâbih*. Süleymaniye Kütüphanesi-Carullah, no. 357.
- Şeyḫ Ya'kûb el-'Afvî. *el-Mefâtiḫ Şerḫu'l-Meşâbih*. Süleymaniye Kütüphanesi-Carullah, no. 358.
- Şeyḫ Ya'kûb el-'Afvî. *el-Mefâtiḫ Şerḫu'l-Meşâbih*. Süleymaniye Kütüphanesi-Carullah, no. 359.
- Taşköprizâde, 'İşâmuddîn Ebû'l-Ḥayr Aḥmed Efendi. *Miftâḫü's-Sa'âde ve Mişbâḫü's-Siyâde fi Mevḍü'âti'l-'Ulûm*. 3 c. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1405.
- Taşköprizâde, 'İşâmuddîn Ebû'l-Ḥayr Aḥmed Efendi. *eş-Şaḳâ'îku'n-Nu'mâniyye fi 'Ulemâ'i'd-Devleti'l-'Uşmâniyye*. çev. Muhammet Hekimoğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.

- eṭ-Ṭîbî, Şerafuddîn el-Ḥuseyn b. Muḥammed b. ‘Abdullâh. *Şerḥu’ṭ-Ṭîbî ‘alâ Mişkâti’l-Meşâbih: el-Kâşif ‘an Ḥakâ’iki’s-Sunen*. Tah. ‘Abdulḥamîd Hindâvî. 12 c. Riyâd: Mektebetu Nizâr Muştafâ el-Bâz, 1417/1997.
- Topuzoğlu, Tevfik Rüştü. “Hâşiye.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 16:419-422.
- et-Türîbiştî, Ebû ‘Abdullâh Faḍlullâh b. Ḥasen. *Kitâbu’l-Muyesser fî Şerḥi Meşâbihî’s-Sunne*. Tah. ‘Abdulḥamîd Aḥmed Hindavî. 4 c. Mekke: Mektebetu Nizâr Muştafa el-Bâz, 2. Basım, 1429.
- et-Türîbiştî, Ebû ‘Abdullâh Faḍlullâh b. Ḥasen. *Kitâbu’l-Muyesser fî Şerḥi Meşâbihî’s-Sunne*. Süleymaniye Kütüphanesi, no. 370.
- Türcan, Zişan. *Hadis Şerh Geleneği - Doğuşu, Gelişimi ve Dönüşümü*. 2. baskı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Türcan, Zişan. “Osmanlı Dönemi Hadis Şerhlerinin Şerh Literatürü İçindeki Yeri.” *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11:21 (2013): 143-164.
- Uğur, Mücteba. *Hadis İlimleri Edebiyatı*. 2. baskı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Ya’küb-i Çerhî. *Erba’üne Ḥadîşen*. Süleymaniye Kütüphanesi-Aşir Efendi, no. 70, 90b-96a.
- Ya’küb-i Çerhî. *Mişbâh Muktebes mine’l-Meşâbih*. Süleymaniye Kütüphanesi-Aşir Efendi, no. 70, 37b-90a.
- Yâkût el-Ḥamevî, Ebû ‘Abdillâh Şihâbuddîn. *Mu’cemu’l-Buldân*. 5 c. Beyrüt: Dâru Şâdir, tsz.
- Yavuz, Yunus Şevki. “Beyzâvî.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 6:100-103.
- Yıldırım, Selahattin. “Fadlullah b. Hasan et-Türîbiştî’nin el-Müyesser fî Şerḥi Meşâbihî’s-Sünne Adlı Eserinde Hadis Şerh Metodu.” *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2021): 312-338.
- Yurdağür, Metin. “Bergamalı İbrahim.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* [https://islamansiklopedisi.org.tr/bergamali-ibrahim\(31.01.2021\)](https://islamansiklopedisi.org.tr/bergamali-ibrahim(31.01.2021)).
- Yüsuf b. İbrâhîm el-Erdebîlî. *el-Ezhâr Şerḥu’l-Meşâbih*. Millet Kütüphanesi-Feyzullah Efendi, no. 464.
- Yüsuf b. İbrâhîm el-Erdebîlî. *el-Ezhâr Şerḥu’l-Meşâbih*. Çorum İl Halk Kütüphanesi, no. 3537.
- ez-Za’ferânî, ‘Abdulmu’min b. Ebû Bekr. *el-Yenâbî’ fî Şerḥi’l-Meşâbih*. Zeytinoğlu, no. 1117.
- ez-Za’ferânî, ‘Abdulmu’min b. Ebû Bekr. *el-Yenâbî’ fî Şerḥi’l-Meşâbih*. ’608.
- ez-Zehebî, Ebû ‘Abdillâh Şemsuddîn Muḥammed b. Aḥmed b. ‘Uşmân. *Ma’rifetu’l-Ḳurrâ’i’l-Kibâr ‘alâ’ṭ-Ṭabaḳât ve’l-A’şâr*. Byy: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmîyye, 1997.
- ez-Zehebî, Ebû ‘Abdillâh Şemsuddîn Muḥammed b. Aḥmed b. ‘Uşmân. *Siyeru A’lâmi’n-Nubelâ’*. 18 c. Ḳâhira: Dâru’l-Ḥadîş, 1427.
- ez-Zehebî, Ebû ‘Abdillâh Şemsuddîn Muḥammed b. Aḥmed b. ‘Uşmân. *Târîḥu’l-İslâm ve Vefeyâtu’l-Meşâhîr ve’l-A’lâm*. Tah. Beşşâr Avvâd Ma’rûf. 15 c. Byy: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 2003.

Zeynu'l-'Arab, 'Alî b. 'Ubeydullâh b. Aḥmed. *Şerḥu'l-Meşâbîḥ li'l-İmâm el-Begâvî*. ed. Nûruddîn Ṭâlib. 7 c. Byy: İdâretu's-Şekâfeti'l-İslâmiyye, 2012.

ez-Ziriklî, Ḥayruddîn. *el-A'lâm: Kâmusu Terâcim li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ' mine'l-'Arab ve'l-Musta'ribîn ve'l-Musteşriḳîn*. 8 c. Beyrût: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, ts.

"El-Fârûkî," Zahirîyye Kütüphanesi,

"[http://alassad-library.gov.sy/Lib\\_2019-8-7/search\\_res\\_ma.php?title0=&fname-author0=عبد+الصمد&lname-author0=&ref=](http://alassad-library.gov.sy/Lib_2019-8-7/search_res_ma.php?title0=&fname-author0=عبد+الصمد&lname-author0=&ref=)" (29 Mart 2021).

*Şerḥu'l-Meşâbîḥ li'l-Begâvî*. Süleymaniye Kütüphanesi-Şehid Ali Paşa, no. 497.

### EK: *Meşâbîhu's-Sunne* Şerhleri Hakkındaki Temel Bilgiler

|    | Müellif                                      | Vefat        | Eser İsmi                                                             | Durum <sup>215</sup> | Bölge <sup>216</sup>    | Mezhep | Özellikler <sup>217</sup>                                           |
|----|----------------------------------------------|--------------|-----------------------------------------------------------------------|----------------------|-------------------------|--------|---------------------------------------------------------------------|
| 1) | Ebü'n-Necîb<br>Diyâ'uddîn es-Suhraverdî      | 563/<br>1168 | <i>Şerḥu Ba'di'l-Elfâzi'l-Muškile fi'l-Meşâbîḥ (Ġarîbu'l-Meşâbîḥ)</i> | Yazma                | İran, İsfahan ve Bağdat | Şâfi'î | <i>Ġarîbu'l-ḥadîş</i> bilgilerine yer veren muhtasar bir şerhtir.   |
| 2) | Muḥammed b. Muḥammed Ebû'l-Ḥasen el-Ḥâverânî | 571/<br>1175 | <i>et-Telviḥ fi Şerḥi'l-Meşâbîḥ</i>                                   | Nispet               | Hılât (Ahlat)           | Şâfi'î | Nispet dışında bilgi bulunamamıştır.                                |
| 3) | 'Alî b. Muḥammed en-Neyrîzî                  | 604/<br>1208 | <i>Tenvîru'l-Meşâbîḥ</i>                                              | Nispet               | Şiraz                   | ?      | Nispet dışında bilgi bulunamamıştır.                                |
| 4) | Ebü'l-Ḥasen 'Alemu'd-Dîn es-Seḥâvî           | 643/<br>1245 | <i>Şerḥu Meşâbîhi's-Sunne</i>                                         | Nispet               | Şam-Kahire              | Şâfi'î | Nispet dışında bilgi bulunamamıştır.                                |
| 5) | Faḍlullah b. Ḥasen et-Türîbiştî              | 669/<br>1270 | <i>el-Muyesser fi Şerḥi'l-Meşâbîḥ</i>                                 | Matbu                | Şiraz                   | Ḥanefî | <i>Meşâbîḥ</i> 'in temel şerhlerindedir. Zengin içerik sunmaktadır. |

<sup>215</sup> Nüshası tespit edilen şerhler "yazma", hakkında ayrıntılı bilgi bulunması veya şerhten nakilde bulunan bir âlimin tespit edilmesi halinde "kayıp", harici bir bilgi tespit edilememesi durumunda ise "nispet" şeklinde kaydedilmiştir.

<sup>216</sup> Müellifin eseri kaleme aldığı bölge dikkate alınmıştır. Nerede telif ettiği bilinmiyor ise seyahat ettiği bölgelere yer verilmiştir. Bölge hakkında belirsizlik bulunması halinde "?" kullanılmıştır.

<sup>217</sup> Şerhin öne çıkan yönlerine dair notlara yer verilmiştir.



|     | Müellif                                           | Vefat              | Eser İsmi                                    | Durum <sup>215</sup> | Bölge <sup>216</sup> | Mezhep | Özellikler <sup>217</sup>                                                                        |
|-----|---------------------------------------------------|--------------------|----------------------------------------------|----------------------|----------------------|--------|--------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 6)  | Ebü'l-Ferec Muhammed b. Dâvüd b. Yûsuf et-Tebrizî | 680/1281'den sonra | <i>Şerhu Muşkilâti Kitâbi'l-Meşâbih</i>      | Yazma                | Tebriz               | Şâfiî  | <i>Meşâbih</i> 'teki anlaşılması güç kısımları şerh etmektedir.                                  |
| 7)  | el-Kâdî el-Beydâvî                                | 685/1286           | <i>Tuhfetu'l-Ebrâr</i>                       | Matbu                | Şiraz                | Şâfiî  | <i>Meşâbih</i> 'in temel şerhlerindendir. Zengin içerik sunmaktadır.                             |
| 8)  | Zahîruddîn 'Abduşşamed b. Maḥmûd el-Fârûkî        | 707/1307'den sonra | <i>Şerhu Meşâbihî's-Sunne</i>                | Yazma                | ?                    | Şâfiî  | Hocası Kâdî el-Beydâvî'nin şerhini ihtisar ederek ilavelerde bulunmuştur.                        |
| 9)  | el-Eşref el-Fuḫkâî                                | 707/1308'den sonra | <i>Miftâhu'l-Futûh</i>                       | Yazma                | Tebriz               | Şâfiî  | <i>Meşâbih</i> 'in temel şerhlerindendir. Kaynaklarda "el-Eşref" ve "شرف" ile nakledilmiştir.    |
| 10) | el-Ḥuseyn b. Maḥmûd ez-Zeydânî el-Muzhirî         | 727/1327           | <i>el-Mefâtiḥ fî Şerhi (Ḥalli)'l-Meşâbih</i> | Matbu                | Şiraz                | Ḥanefî | <i>Meşâbih</i> 'in temel şerhlerindendir. Kaynaklarda "Muzhirî" ifadesiyle sıkça başvurulmuştur. |
| 11) | 'Abdulmu'min b. Ebû Bekr ez-Za'ferânî             | 735/1334'ten sonra | <i>el-Yenâbîr fî Şerhi'l-Meşâbih</i>         | Yazma                | Bağdat               | ?      | <i>Meşâbih</i> 'in temel şerhlerindendir. Zengin içerik sunmaktadır.                             |
| 12) | Muḥammed b. Sa'îd b. İbrâhîm es-Selmâsî           | 736/1336'dan sonra | <i>Şerhu'l-Meşâbih</i>                       | Yazma                | Azerbaycan           | Şâfiî  | Temel <i>el-Meşâbih</i> şerhlerinden istifade eden muhtasar şerh.                                |

|    | Müellif                                             | Vefat                 | Eser İsmi                                   | Durum <sup>215</sup> | Bölge <sup>216</sup> | Mezhep        | Özellikler <sup>217</sup>                                                                                   |
|----|-----------------------------------------------------|-----------------------|---------------------------------------------|----------------------|----------------------|---------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 13 | 'Ubeydullâh b. Muḥammed el-'İbrî                    | 743/1342              | <i>Şerḥu Meşābīḥi's-Sunne</i>               | Kayıp                | Tebriz               | Ḥanefî-Şāfi'î | <i>Meşābīḥ</i> 'i Cuma mescidindeki derslerde şerh etmiştir.                                                |
| 14 | Şemsuddîn Muḥammed b. Muzaffer el-Ḥalḥālî el-Ḥaṭîbî | 745/1344              | <i>el-Mefātīḥ fi Ḥallî'l-Meşābīḥ</i>        | Yazma                | Azerbaycan           | Şāfi'î        | El-Muẓhirî'nin şerhini anımsatmaktadır.                                                                     |
| 15 | 'Alî b. Ebû'l-Kâsım el-Kāzvinî el-Bağdādî           | 745/1344              | <i>Şerḥu Meşābīḥi's-Sunne</i>               | Nispet               | Bağdat               | Şāfi'î        | Nispet dışında herhangi bir bilgi bulunamamıştır.                                                           |
| 16 | Taḳıyyuddîn es-Subkî                                | 756/1355              | <i>Ḍiyā'u'l-Meşābīḥ</i>                     | Nispet               | Kahire               | Şāfi'î        | Nispet dışında herhangi bir bilgi bulunamamıştır.                                                           |
| 17 | 'Alî b. 'Ubeydullâh Zeynu'l-'Arab                   | 758/1357              | <i>Şerḥu'l-Meşābīḥ</i>                      | Matbu                | Anadolu              | Şāfi'î        | Temel <i>el-Meşābīḥ</i> şerhlerinden yararlanmıştır. Zengin içerik sunmaktadır.                             |
| 18 | 'Alâ'uddîn 'Alî b. Şalâhuddîn el-Ḥanefî es-Seḥûmî   | 762/1361'den sonra    | <i>Menhelu'l-Yenābî' fi Şerḥi'l-Meşābīḥ</i> | Yazma                | Azerbaycan (Sohum?)  | Şāfi'î        | El-Muẓhirî'nin şerhini anımsatmaktadır.                                                                     |
| 19 | Yüsuf b. İbrâhîm el-Erdebîlî                        | 779/1377 [?]          | <i>el-Ezhâr Şerḥu'l-Meşābīḥ</i>             | Yazma                | Azerbaycan           | Şāfi'î        | Temel <i>el-Meşābīḥ</i> şerhlerinden yararlanmış mufassal bir eser olmasına rağmen yaygınlık kazanmamıştır. |
| 20 | Müsâ b. 'Affân el-Aydînî et-Tirevî                  | 795/1392-93'ten sonra | <i>Fevâ'idu'l-Kulûb</i>                     | Yazma                | Mısır                | Ḥanefî        | Temel <i>el-Meşābīḥ</i> şerhlerinden yararlanmıştır.                                                        |

|    | Müellif                                       | Vefat                         | Eser İsmi                                                                       | Durum <sup>215</sup> | Bölge <sup>216</sup> | Mezhep | Özellikler <sup>217</sup>                                                                                   |
|----|-----------------------------------------------|-------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------|----------------------|----------------------|--------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 21 | İbnu'l-<br>'Ākūlī                             | 797/<br>1394                  | <i>Mefātiḥu'r-Recā'</i>                                                         | Yazma                | Bağdat               | Şāfi'ī | Yazma nüshanın Medine'de bulunduğu belirtilmektedir.                                                        |
| 22 | Şadruddīn<br>el-Munāvī                        | 803/<br>1401                  | <i>Keşfu'l-Menāhic<br/>ve't-Tenāk fī<br/>Tahrīci<br/>Eḥādīşī'l-<br/>Meşābiḥ</i> | Matbu                | Kahire               | Şāfi'ī | <i>Tahrīc-sıḥḥāt</i> bilgileri öne çıkmaktadır.                                                             |
| 23 | Ḥalīl b.<br>Muḫbil el-<br>Ḥalebī              | 810/<br>1407'd<br>en<br>sonra | <i>Şerḥu<br/>Meşābiḥi's-<br/>Sunne</i>                                          | Kayıp                | Halep                | Ḥanefī | Eserin küçük hacimli olduğu bildirilmektedir.                                                               |
| 24 | Ebü't-Ṭāhir<br>Mecduddīn<br>el-<br>Fīrūzabādī | 817/<br>1415                  | <i>et-Tecārīḥ fī<br/>Fevā'id<br/>Mute'allika bi-<br/>Eḥādīşī'l-<br/>Meşābiḥ</i> | Nispet               | İran                 | Şāfi'ī | Nispet dışında herhangi bir bilgi bulunamamıştır.                                                           |
| 25 | 'Uşmān b.<br>el-Ḥācc el-<br>Heravī            | 820/<br>1417'd<br>en önce     | <i>Ḥavāşī 'alā<br/>Meşābiḥi's-<br/>Sunne li'l-Begavī</i>                        | Yazma                | Herāt                | Ḥanefī | et-Türibiştī, Kādī el-Beyḏāvī ve el-Ḥalḥālī'nin şerhlerindeki faydalı bilgileri cem eden muhtasar bir şerh. |
| 26 | Ḳuṭbuddīn<br>Muḫammed<br>el-İznīkī            | 821/<br>1418                  | <i>Telfīkātu'l-<br/>Meşābiḥ</i>                                                 | Yazma                | Anadolu              | Ḥanefī | Hadisler arasındaki zahiri çelişkiyi konu edinen muhtasar bir şerh.                                         |
| 27 | Muḫammed<br>b. 'Atā'ullāh<br>el-Heravī        | 829/<br>1426                  | <i>Şerḥu<br/>Meşābiḥi's-<br/>Sunne</i>                                          | Nispet               | Herāt/Ka<br>hire     | Şāfi'ī | Nispet dışında herhangi bir bilgi bulunamamıştır.                                                           |
| 28 | Ḳara Ya'ḳūb<br>el-<br>Ḳaramānī                | 833/<br>1429                  | <i>Şerḥu<br/>Meşābiḥi's-<br/>Sunne</i>                                          | Nispet               | Anadolu              | Ḥanefī | Nispet dışında herhangi bir bilgi bulunamamıştır.                                                           |

|    | Müellif                                                      | Vefat                    | Eser İsmi                           | Durum <sup>215</sup> | Bölge <sup>216</sup> | Mezhep | Özellikler <sup>217</sup>                                                                                              |
|----|--------------------------------------------------------------|--------------------------|-------------------------------------|----------------------|----------------------|--------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 29 | Ebü'l-Ḥayr Şemsuddīn Muḥammed İbnu'l-Cezerī                  | 833/<br>1429             | <i>et-Tavdīḥ fi Şerḥi'l-Meşābīḥ</i> | Yazma                | Maveraunnehir        | Şāfi'ī | Çeşitli beldeleleri gezen müellif bu şerhi Timur'un esirleri arasında iken yazmıştır.                                  |
| 30 | Müellifi meçhul                                              | 836/<br>1432-33'den önce | <i>Şerḥu'l-Meşābīḥ li'l-Begāvī</i>  | Yazma                | ?                    | ?      | <i>Meşābīḥ</i> 'in muhtasar şerhlerinden sayılabilecek şerhte el-Begāvī ve el-Ḥaṭṭābī'den nakiller dikkat çekmektedir. |
| 31 | İbn Melezkāde Muḥammed b. 'Abdullatīf et-Tirevī              | 854/<br>1540             | <i>Şerḥu Meşābīḥi's-Sunne</i>       | Matbu                | Anadolu              |        | Temel <i>el-Meşābīḥ</i> şerhlerinden yararlanılmış, Hānefī mezhebinin görüşlerine yer vermiştir.                       |
| 32 | Ebü Yezid Muḥammed b. Aḥmed el-Erdebilī                      | ?                        | <i>Şerḥu'l-Meşābīḥ</i>              | Nispet               | ?                    | ?      | ?                                                                                                                      |
| 33 | Muşannifek 'Alā'uddīn 'Alī b. Muḥammed el-Biştāmī eş-Şāhrūdī | 875/<br>1470             | <i>Şerḥu'l-Meşābīḥ</i>              | Yazma                | Anadolu              | Hānefī | Aslen Bistamlı olup Anadolu'ya yaptığı yolculukta mufassal şerhi kaleme almış ancak tamamlayamamıştır.                 |
| 34 | Ebü Zerr el-Ḥalebī                                           | 884/<br>1480             | <i>Şerḥu Meşābīḥi's-Sunne</i>       | Kayıp                | Halep                | Şāfi'ī | Şerhini tamamlayamadığı şeklinde bilgi bulunmaktadır.                                                                  |

|    | Müellif                         | Vefat                   | Eser İsmi                                   | Durum <sup>215</sup> | Bölge <sup>216</sup> | Mezhep | Özellikler <sup>217</sup>                                                                    |
|----|---------------------------------|-------------------------|---------------------------------------------|----------------------|----------------------|--------|----------------------------------------------------------------------------------------------|
| 35 | Kâsım b. Kutlûbuğa              | 879/<br>1474            | <i>Şerhu'l-Meşâbih</i>                      | Nispet               | Kahire               | Hanefi | Nispet dışında bilgi bulunamamıştır.                                                         |
| 36 | Kemâlpâşâz âde                  | 940/<br>1534            | <i>Şerhu'l-Meşâbih</i>                      | Nispet               | Anadolu              | Hanefi | Nispet dışında bilgi bulunamamıştır.                                                         |
| 37 | Ahmed-i Rûmî el-Akhişârî        | 1041/1<br>631           | <i>Mecâlisu'l-Ebrâr ve Mesâliku'l-Ahyâr</i> | Yazma                | Anadolu              | Hanefi | <i>Meşâbih</i> 'ten seçtiği 100 hadisi şerh eden ve toplumsal meselelere eğilen bir şerhtir. |
| 38 | Şeyh Ya'kûb el-'Afvî el-Celvetî | 1149/1<br>736           | <i>el-Mefâtiḥ Şerhu'l-Meşâbih</i>           | Yazma                | Anadolu              | Hanefi | Şerhte bolca nasihatlere ve tasavvufî yorumlara yer vermektedir.                             |
| 39 | 'Abdullâh b. İbrâhîm İcelili    | 1282/1<br>865'ten sonra | <i>er-Reyhâniyye</i>                        | Yazma                | Anadolu              | Hanefi | Temel <i>el-Meşâbih</i> şerhlerinden yararlanmıştır.                                         |
| 40 | 'Abdurrahmân b. Halîl           | ?                       | <i>Tenvîru'l-Meşâbih</i>                    | Kayıp                | ?                    | Hanefi | Eser İbn Melekzâde'nin şerhi gibi memzûc bir şerh olarak anılmıştır.                         |



# Başlangıçtan 19. Yüzyıla İslam Ahlak Düşüncesine Bütüncül Bir Bakış: Konu-Problem (*Mevdū'-Mesā'il*) Ayırımı Temelli Bir Literatür Tasnifi\*

MUSTAKİM ARICI

İstanbul Medeniyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Türkiye  
İstanbul Medeniyet University Faculty of Arts and Humanities, Turkey  
mustakimarici@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-3021-3571>

## Öz

İslam ahlak düşüncesi üzerine yazılan modern Arapça, Türkçe ve İngilizce araştırmalarda ahlak (*el-aḥlāk*, *ethics*); edep, tasavvuf, felsefe ve kelamı içerecek şekilde, teorik, pratik, analitik, normatif ve benzeri yaklaşımlardaki tüm literatürleri kapsayan üst terim olarak kullanılmakta ve bu kullanım, genel bir kabule mazhar olmaktadır. Ancak bu çalışmalarda İslam düşüncesinde ahlakın neyi kapsadığı ve neyi dışarıda bıraktığı ve daha ziyade bunun hangi ilkelere göre belirlendiği tam olarak cevabını bulamamıştır. Bu makalede İslam ahlak düşüncesi alanında ortaya konulan ve genel kabul gören literatür tasniflerini sorgulamakta ve bir tasnif teklifinde bulunmaktayız. Literatürü başlangıçtan 19. yüzyıla kadarki dönemi kuşatacak şekilde ele aldık. Bu makale nihayetinde literatürün kapsamını sorgulayarak İslam ahlak düşüncesi çalışmalarının daha geniş bir zaviyeden yapılması gereğini vurgulamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Ahlak Düşüncesi, Pratik Felsefe, Tasavvuf, Edep, Kelam, Fıkıh.

## A Holistic View of Islamic Ethical Thought up to the 19<sup>th</sup> Century: Classifying the Literature Based on Topic-Issue (*Mawdū'-Masā'il*) Distinction

### Abstract

In modern Arabic, Turkish and English studies on Islamic ethical thought, ethics (*al-akhlāq*) is used as an umbrella term covering all literature in theoretical, practical, analytical, normative, and similar approaches, including *ādāb*, sufism, philosophy, and theology. This usage has been commonly held. However, these studies do not properly explain what is or is not the scope of ethics, above all, according to which criteria the scope of ethics are determined. This essay challenges the generally accepted classifications of the literature in Islamic ethical thought and suggests another classification of that literature. Based on certain reasons, we have handled the literature in a way that covers the period from the beginning to the 19<sup>th</sup> century. This article ultimately questions the scope of the literature and highlights the need to conduct studies on Islamic ethical thought from a broader perspective.

**Keywords:** Islamic Ethics Thought, Practical Philosophy, *Taşawwuf*, *Ādāb*, *Kalām*, *Fiqh*.

## 1. Belirsiz Bir Mefhum: İslam Ahlak Düşüncesi

Bir kavram olarak ve mahiyeti itibariyle modern araştırmalarda bir asırdan fazla bir zamandır gündemde olan İslam felsefesi hakkındaki tartışmalar halen sürmektedir. Bu terkihi oluşturan her iki kavramın ayrı ayrı neye tekabül ettiği ve bir bütün olarak neyi karşıladığı noktasında tam bir uzlaşma olmamasına rağmen Türkçe ve hatta İngilizce literatürde terimin kabul gördüğünü söyleyebiliriz. Mesela İngilizcede yazılmış son iki prestijli el kitabı, başlıklarında İslam felsefesi kavramına yer vermekte ve bu terimin ideal sayılmasa da meramı ifade etmede alternatiflerine nazaran tercihe şayan olduğunu dile getirmektedir.<sup>1</sup> İslam felsefesinin mahiyeti sorunuyla ilgili tartışmaların neredeyse usandırıcı bir aşamaya gelmesine karşılık İslam ahlak düşüncesi, İslam siyaset düşüncesi, İslam iktisat düşüncesi, İslam mantık tarihi gibi İslam araştırmalarının bazı alt disiplinlerindeki kuşatıcı terimler ve bunların içeriğine yönelik kabullerin ve yaklaşımların teorik bir zemine oturduğunu ifade etmek zordur.<sup>2</sup>

Bu makalede günümüze ulaşan “İslam ahlak mirasının kapsamı problemine ve bu mirasın farklı bir tasnife konu olma imkanına” odaklandık ve mevcutlarına göre teorik zemini daha sağlam ve kuşatıcı bir tasnif teklifinde bulunmaya gayret ettik. Haddizatında bu çalışmanın uzun yıllara dayanan araştırmalarımızın muhtasar bir hali olduğunu ifade edelim. 2016 yılında bölüm yazısıyla katkıda bulunduğumuz edisyon bir çalışmada İslam ahlak literatürünün yeni bir tasnife konu olması gerektiğini ifade etmiştik.<sup>3</sup> Söz konusu yayında Hümeýra Özturan, İslam ahlak düşüncesi alanında yapılan modern çalışmaları genel olarak değerlendirmiş, klasik literatüre yönelik bazı tasnifleri de kısa bir şekilde bu değerlendirmeye dahil etmişti.<sup>4</sup> Aynı çalışmadaki bir başka yazıda İdris Cevahir, belli isimlerin tasniflerini

\* Makaleyi okuyan ve katkı sağlayan değerli arkadaşlarım Hümeýra Özturan ve Hacı Bayram Başer'e, önerileri için makalenin anonim hakemlerine teşekkür ediyorum.

<sup>1</sup> Richard C. Taylor ve Luis Xavier López-Farjeat, “Introduction,” 1-2; Khaled El-Rouayheb ve Sabine Schmidtke, “Introduction,” 5.

<sup>2</sup> İktisadi düşüncenin İslami kaynaklarının dökümü ve tasnifi mahiyetinde olan Sabri Orman'ın “Başlangıcından Osmanlı'ya İktisadi Düşünce Tarihinin İslâmî Kaynakları” başlıklı makalesi alanında sorunu fark etmiş bir kaynak olarak öne çıkar. Ancak makalede ilgili literatürün tutarlı ilkeler ekseninde tasnif edildiği kanaatimizce tartışmalıdır. İlgili makale için bkz. Sabri Orman, “Başlangıcından Osmanlı'ya İktisadi Düşünce Tarihinin İslâmî Kaynakları,” 9-48.

<sup>3</sup> Mustakim Arıcı, “Ahlâk Neyi Bilmektir? Bir İlim Olarak Ahlâk,” 44-45.

<sup>4</sup> Hümeýra Özturan, “İslâm Ahlâk Düşüncesi Çalışmalarının Dünü ve Bugününe Dair Bir İnceleme”, 1-27. Bu tür literatür değerlendirmelerinin sayısının artması ve güncellenmesi, alanda araştırma yapan genç akademisyen adaylarına ve entelektüel meraklı olan okuyuculara kılavuzluk etmesi bakımından oldukça önemlidir. Bu çerçevede son yedi yılda yapılan telif, edisyon kitap, makale ve benzeri çalışmaları dikkate alan yeni bir tahlile ihtiyaç vardır.

kısmen de olsa eleştirel bir okumaya tabi tutmuştu.<sup>5</sup> Klasik literatürü tasnif eden modern çalışmalar hakkında söylemek istediklerimiz bu iki yazıda bir ölçüye kadar ifade edildiği için tekrara düşmemek adına burada kısa bir şekilde kendi tahlillerimizi ilave etmek istiyoruz. Ancak makalemizin öncelikli amacının literatürü tasnif eden bütün çalışmaların kritiğini yapmak olmadığını, bazı öncü kaynakları ele almayı ve yeri geldikçe bazı ikincil kaynaklara atıf yapmayı yeterli gördüğümüzü özellikle belirtmek gerekir.

(i) G. Hourani,<sup>6</sup> Macid Fahri,<sup>7</sup> Mustafa Çağrırcı<sup>8</sup> ve M. ‘Ābid el-Cābirī’nin<sup>9</sup> öncü çalışmaları, İslam düşüncesinde ahlaki müstakil bir zeminde tartışmaları ve alana dair malzemeyi kendi ölçütleri çerçevesinde kuşatıcı bir yaklaşımla değerlendirmeleri bakımından oldukça kıymetlidir. Dahası bu çalışmalar, alanda yapılan teorik tartışmaların önünü açmış ve alana akademik bir disiplin olma sürecine önemli katkılar sağlamıştır. Buna karşılık sahanın klasiği sayılan bu çalışmalarda, makalemizin temel sorusuna verilen yanıtların ve ortaya konulan modellemelerin tekdüzelik arz etmesi disiplinin nitelik bakımından gelişmesine de ket vurmuştur. Zira burada zikredilen ve zikredilmeyen bazı modern araştırmacılar birbirlerinden farklı oranlarda da olsa İslam ahlak mirasının belli bir kısmını incelemeye tabi tutarken<sup>10</sup> diğer bir kısmını dışarda bırakmışlardır. Böylelikle İslam siyaset düşüncesi ve İslam mantık tarihi araştırmalarındaki duruma benzer bir şekilde İslam ahlak düşüncesi, özellikle bu öncü isimlerin belirlediği epistemik uzaya hapsedilmiştir.<sup>11</sup> Gerek nazari sorgulamalar temelinde yazılan birincil kaynakları ve gerekse daha pratik ihtiyaçlara cevap veren, büyük ölçüde edebi veya didaktik formlar içinde üretilen ve yazıldıkları dönemlerin ahlak zihniyetini yansıtan temel kaynakları inceleyen modern araştırmalar, ahlak düşüncesi tarihinin malzemesini daima eksik bir biçimde ele almıştır. Hatta atıf yapılan müelliflerin tasniflerinin, bu anlamda bir tasnif

<sup>5</sup> İdris Cevahir, “Modern Ahlâk Çalışmalarındaki Ahlâk Tasniflerine Eleştirel Bir Yaklaşım,” 85-98.

<sup>6</sup> George Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, 15-61.

<sup>7</sup> Majid Fakhry, *Ethical Theories in Islam*.

<sup>8</sup> Mustafa Çağrırcı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*.

<sup>9</sup> Muhammed ‘Ābid el-Cābirī, *el-‘Aklü'l-Ahlâkiyyu'l-‘Arabî*.

<sup>10</sup> Sınırlı bir malzemeye dayandıkları halde İslam düşüncesinde klasik mirasın bütünü kuşatmış gibi bir resim sunan ve hatta bu zeminden hareketle “yeni teklifler” iddiasında olan bazı eserler (İki örnek için bkz. Ömer Türker, *Ahlâk: Yeni Bir Yaklaşım*; Ömer Türker, *Pratik Felsefenin Yeniden İnşası: Ahlakiliğin Doğası*) de bu tenkitlere konu edilmelidir. Mesela Türker’in burada zikredilen iki çalışmasının ilki daha önce yayımlanmış kitap bölümlerinin bir derlemesi mahiyetinde olup içerikle başlık arasında bir uyum kesinlikle söz konusu değildir. İlgili çalışmalar kanaatimizce “yeni yaklaşım, yeniden inşa” ifadeleriyle yeniyi kolaylıkla tüketen bir özellik arz etmektedir.

<sup>11</sup> Mesela *İslâm Ahlâk Literatürü: Ekoller ve Problemler* başlıklı edisyon kitap klasik literatürü felsefe, kelam, tasavvuf ve edeb bağlamında ele almış olup mahiyeti itibarıyla yukarıda sayılan öncü çalışmalardan pek de farklı değildir.



yapmayan Bursalı Mehmed Tahir (1861-1925)<sup>12</sup> ve Agâh Sırrı Levend'in (1894-1978)<sup>13</sup> ahlak eserleri üzerine yazdıkları bibliyografya çalışmalarında sundukları yelpazeye göre daha dar kapsamlı olduklarını ifade edebiliriz. Fakat son zikredilen müellifleri de değerlendirmeye eklediğimizde İslam ahlak mirasını tasnif eden veya malzeme hakkında bir bibliyografya hazırlayan isimlerin ortak noktasının büyük oranda "bir bütün olarak ahlak eseri" addettikleri çalışmaları dikkate almaları olduğunu söyleyebiliriz.

Çağrıcı, Fahri ve el-Câbirî gibi isimler felsefe ve tasavvufta inceledikleri eserleri bir bütün olarak dikkate alırken kelamı problem odaklı tartışmakta ve dolayısıyla kelam eserlerini kısmen konu edinmektedirler. Yani ismi zikredilen müellifler felsefe, tasavvuf ve edep kapsamındaki eserleri incelemeye ve tasnife tabi tutarken bu ilkedden farklı olarak mahiyeti gereği bazı ahlak problemlerine cevap arayan kelamın, İslam ahlak mirasının özgün ve zengin bir yönünü temsil ettiğini dile getirmekte, buna bağlı olarak da kelam eserlerinin ilgili kısımlarını "kelami ahlak" başlığı altında tahlil etmektedirler. Kelamı İslam ahlak düşüncesinin özgün bir kolu sayarken doğru bir tavır ortaya koyan bu modern literatür, başka alanlarda yazılan ve ahlak problemlerini kelam eserlerindeki benzer bir düzeyde inceleyen ya da yazıldıkları dönemlerin ahlak zihniyetini gerek tikel meseleler üzerinden gerekse genel anlamda yansıtan çalışmaları gündeme getirmemektedir. Şöyle ki sözü edilen İslam ahlak düşüncesi el kitaplarında kelamcılarının iyi ve kötüye ya da insan fiillerindeki irade problemine dair tartışmaları bilhassa Mutezile metinleri söz konusu olduğunda özgün ahlak felsefesi konuları olarak görülmektedir. Fakat fakihlerin mesela değerler üzerine yaptığı veya fiilin icbar altında yapılmasının hukukiliği hakkındaki tartışmaları aynı zamanda ahlak felsefesi ile kesişen bahisler olarak görülüp de İslam ahlak düşüncesi kapsamında tahlil edilmemektedir. Halbuki ahlak felsefenin başyapıtı *Nikomakhos'a Etik*, kelam ve fıkıh eserlerinde irade hürriyetinin uzantıları şeklinde göreceğimiz sorunları birer felsefe problemi olarak çok daha öncesinde gündemine almıştır.

Sözü edilen çalışmalarda mesela bir ekol olarak filozofların ahlak anlayışları ele alındığında da büyük eksiklikler görülmektedir. Yapılan çalışmalarda daha çok onların bizatihi pratik felsefe eserleri olup olmadığına bakılmakta, metafizik, zooloji veya tıp eserlerinde ahlak felsefesini doğrudan ya da dolaylı olarak ilgilendiren konuları nasıl inceledikleri göz ardı

<sup>12</sup> Bursalı Mehmed Tahir, *Ahlâk Kitaplarımız*.

<sup>13</sup> Agâh Sırrı Levend, "Ümmet Çağında Ahlâk Kitaplarımız," 89-115.

edilmektedir. Velhasıl klasik felsefi ilimler şemasında doğa ilimlerinin psikoloji, zooloji (*'ilmu'l-ḥayevān*) gibi asıllarında, tıp ve *firāset* gibi birçok yan dallarında yazılan eserlerde, gizli ilimlerin farklı dallarındaki eserlerde, hadis literatüründe, tefsirlerde, usul problemlerini tartışan fıkıh metinlerinde, furu eserlerinde, kroniklerde, fütüvvetnameler, pendnameler, gazavatnameler, adaletnameler ve benzerlerinde, atasözleri ve deyimlerle ilgili metinler, hicviyeler, şair tezkireleri, hikayeler, divanlar, kasideler ve diğer nazım türlerindeki kaynaklarda ve farklı alanlardaki daha birçok eserde ahlak alanına girecek devasa bir malzeme söz konusudur. Bunların literatüre bir şekilde eklenmesi ve alanın doğal ürünleri sayılan kaynakların ötesine geçilmesi, klasik hakkında daha bütüncül bir yaklaşım sergilememize vesile olacaktır.

Klasik literatürün incelemelere kısmen konu olması, sorunu modern araştırmaların sadece belli kaynaklara odaklanmasıyla ilgili değildir. Buna ilaveten birçok araştırmada dönemsel olarak da bir sınırlama söz konusu olmuş, Osmanlı dönemi örneğinde olduğu gibi yüzyıllar boyu üretilen eserler görmezden gelinmiştir. Bunun doğal bir sonucu olarak da Farsça ve Osmanlı Türkçesinde yazılan eserler ya hiç dikkate alınmamış ya da araştırmalara kısmen dahil edilmiştir.<sup>14</sup> Bu açıdan Bursalı Mehmed Tahir, Agâh Sırrı Levend ve Mehmet Ali Aynî'nin<sup>15</sup> Osmanlı literatürünü öne çıkarmaları oldukça kıymetlidir.

(ii) Kanaatimizce bir tasnif öneren modern araştırmacıların literatüre bir bütün olarak bakmayı, ele alınan mirası, ekol veya yaklaşım odaklı okuma gayretiyle alakalıdır. Dolayısıyla onlara göre literatür bir ekole, meşrebe ya da modellenen bir yaklaşıma uygunluk arzettiği oranda incelemeye layık görülmüştür. Ancak bu bakış açısına göre bile yapılan tasniflerin teorik bir temele dayanıp dayanmadığı ya da yazarların bu sorgulamayı yeterince

<sup>14</sup> Bu çerçeveyi genişleten ve sözü edilen dönemdeki eserleri konu edinen literatür çalışmaları da yok değildir. İslam Ahlâk Düşüncesi Kataloğu yukarıda atfı yapılan isimlerin eksik bıraktığı dönemlere ve eserlere dikkatleri çektiği ve ilgili malzemeye daha kolay ulaşmayı sağlayan bir kaynak olduğu için bizatihi kıymetlidir. Fakat başlangıç aşamasında yer aldığımız, sistematik bir tasnif şemasıyla yola çıkılmadığı ve sonucu aceleye getirileceği için devam etmediğimiz bu proje ve mevcut kataloglama çalışması sözü edilen sorunları bir taraftan da devam ettirmektedir. Zira en önemli sorun olan tasnif kriterleri hakkında bir tartışma yapılmamış ve kapsama alınan eserler ve alınmayanların gerekçeleri belirlenmemiştir. Dahası mahzurlarına rağmen “dinî ahlak” gibi yerleşik tasnif maddeleri de kullanılmaya devam etmiştir. “Aklî/felsefî, naklî/dinî ve aklî-naklî/felsefî-dinî, dinî-genel, dinî-tasavvufî, felsefî-memzûc” şeklinde yapılmış tasnif maddelerinin bir tanımı olmadığı gibi bu ifadeler kafa karışıklığından başka sonuç doğurmamaktadır. Bu dağınıklık projenin tanıtıldığı sayfalarda fark edilecek şekildedir. “Hakkında,” İslam Ahlâk Düşüncesi Kataloğu, <http://iadkatalog.ilke.org.tr/hakkında> (08.05.2022); “Katalogun İçeriği,” İslam Ahlâk Düşüncesi Kataloğu, <http://iadkatalog.ilke.org.tr/katalogun-icerigi> (08.05.2022)

<sup>15</sup> Mehmed Ali Aynî, *Türk Ahlâkçıları*.

yapıp yapmadıkları ve tutarlı ilkeler geliştirip geliştirmedikleri tartışmaya açıktır. Bu okuma şeklini bazı sorularla açabiliriz: Tasnife konu olan malzemenin alt başlıklara ayrılmasında belli bir standart sunan ilkeler söz konusu mudur? Hangi malzeme ilgili çalışmalara neden alınmış, hangi malzeme neden dışarıda bırakılmıştır? Bu soruları bir örnekle somutlaştırmak gerekirse mesela Fahri'nin kullandığı kavramlardan olan "dinî" kavramının tekabül ettiği anlam, onun karşısına konulan kelami ve nassi ahlak teorileri ile nasıl ayrıştırılmıştır? Kelami olan ve nassi olan dinî değil midir? Yoksa bu ayrımlarda muğlak ve hatta keyfi kullanımlar mı söz konusudur? Zira İslam kültür tarihinin çok büyük bir döneminde ahlak alanında görüş beyan edenlerin bir din olarak İslam'ı dikkate almamaları, bütünüyle din dışı bir ahlak anlayışından söz etmeleri pek karşılaşılan bir şey değildir. *Nikomakhos'a Etik* gibi bir ahlak felsefesi eseri bile belli bir uyarlamaya uğrayarak<sup>16</sup> Arapça'ya tercüme edilmiş<sup>17</sup> ve Ebü Hâmid el-Ğazâlî'nin (ö. 505/1111) *Mizânul-'Amel*'i örneğindeki gibi İslam atmosferi içinde yorumlanmıştır. Dolayısıyla 19. yüzyıla kadar bir din olarak İslam'ın ve dinî kültürün sirayet etmediği bir ahlak yorumu bulmak oldukça zordur ve bu sebeple "dinî" terimini kullanarak bir ahlak anlayışını bir başkasından ayırmak klasik literatür için pek elverişli olmasa gerektir. 19. yüzyılın sonlarında felsefi anlamda din dışı ahlak anlayışları ve bir din olarak İslam'ı dikkate almayan adab-ı muaşeret kuralları önerilmiştir. Buna karşılık *Ahlâk-ı Dînî* başlıklı bazı Osmanlı Türkçesi eserlerde olduğu gibi "dinî" kavramı kullanılsa bile bunun daha ziyade adab-ı muaşeret, ilmihal bağlamında bir ahlak anlayışına tekabül ettiği görülmektedir. Dolayısıyla belli bir dönemde kullanılan "dinî" kavramı tercih edilse dahi bunun ancak "fıkhi/şer'î" alanı karşılması söz konusu olabilir.

<sup>16</sup> Pormann ve Savage-Smith'e göre "Yunan tanrılar sistemi ve diğer çoktanrılı fikirlerle ilgili referanslarda olduğu gibi Yunanca metinler Arapça'ya intikal ettiğinde mütercimler zaman zaman hesaba katmak zorunda oldukları belirli kültürel duyarlılıklarla yüz yüze geldiler." Peter E. Pormann ve Emilie Savage-Smith, *Medieval Islamic Medicine*, 32. Bu durum belli kavram ve cümleler düzeyinde *Nikomakhos'a Etik* çevirisi için de geçerlidir. Pormann ve Savage-Smith'in verdiği örneklerden biri Yunancada tanrı/tanrılar ifadesi geçen bazı eserlerin Arapça çevirisinde bunun yerine Allah denilmiş olmasıdır. Bunu *Nikomakhos'a Etik*'te birkaç yerde görmek mümkündür. Mesela bkz. Akasoy ve Fidora, *The Arabic Version of Nicomachean Ethics*, 1099b 11; 1101b 30; 1122b 20.

<sup>17</sup> Yunan ahlak mirasının böyle bir perspektifle alınılması ve yorumlanması, yapılan şeyin felsefi niteliğini sorgulamayı gerektirse de nihayetinde ortaya konulan düşünsel mirasın felsefe olmasına bir halel getirmez. Bunun aksine dinî kabulleri dikkate alarak yapılan alımlamanın ve İslam tarihinde ortaya konulan ürünün ahlak, salt felsefi olanın ise etik olarak ayrıştırılma önerisini kabul etmediğimizi ifade etmek isteriz. Böyle bir okumaya yönelik eleştiriler için bkz. Hümeýra Özturan, "Etik ile Ahlâk Arasında: Türkçe Ahlâk Felsefesi Literatürüne Dair Etik Kavramı Kullanımı Üzerinden Bir Değerlendirme," 189-192.

Tasnif kriteri olarak kullanılan kavramlarla ilgili bir başka problemli örnek Hourani'nin "normatif" ve "analitik" ayrımıdır. Zira Hourani'nin normatif diye isimlendirdiği literatürde analitik tartışmalar varken, analitik başlığını koyduğu literatürde de normatif yönler ve hususiyetler oldukça fazladır. Dolayısıyla bu karakterizasyonların indirgemeci ve yanıltıcı olduğu ve klasik literatüre farklı ve bütüncül bir şekilde yaklaşılması gerektiği ifade edilebilir.

## 2. Literatürün Adlandırılması, Tasnifi ve Dönemlendirme Problemleri

Çalışmamıza konu olan literatürün adlandırılması, nasıl tasnif edileceğini önceleyen bir meseledir. Alanda kullanılan başlıca terimler İslam ahlakı, İslam ahlak felsefesi ve İslam ahlak düşüncesidir. Ahlakın Arap-İslam veya sadece Arap kelimesi ile birlikte kullanıldığı terkiplerin yanı sıra Osmanlı ahlak düşüncesi gibi daha az gördüğümüz tabirler de vardır. Bu yazıda ahlak ile beraber kullanılan İslam'ın bir dinin ötesinde kültürü karşılayan anlamda (*Islamicate*) ele alındığını söylemekle yetinmek istiyoruz.

İslam ahlak düşüncesi terkinin üçüncü kelimesi olan düşünce üzerinde de kısaca duralım. El-Câbirî'nin öne çıkardığı "miras (*mevrûse, turâs*)" geçmişten günümüze ulaşan ahlak malzemesini kuşatma iddiasına oldukça elverişlidir. Fakat el-Câbirî ideolojik yaklaşımının bir yansıması olarak *mevrûseye*, mirasın büyük bir kısmını kapsamadığı halde genel bir anlam vermektedir. Yani İlhanlılar, Osmanlılar, Safeviler, Timurular dönemlerindeki literatür, mirasın bir parçası olarak addedilmemektedir.<sup>18</sup> Diğer yandan çalışmamıza doğrudan ve dolaylı bir şekilde konu olan literatürleri çevrelemeye en uygun kelime miras olsa da kelimenin Türkçede "düşünce"nin verdiği ağırlığı tam olarak karşılayamaması sebebiyle "İslam ahlak mirası" demeyi doğru bulmadık. "Düşünce" yerine "felsefe"yi kullanmak da felsefe kapsamına girmeyen hadis, edep, edebiyat gibi alanlardaki malzemeyi kuşatmayacaktı. Dolayısıyla "düşünce" meramımızı ifade etmek için daha uygundur ve burada felsefe anlamında değildir, zira çalışmamıza konu olan literatür içinde felsefi ve hatta nazari olmayan birçok unsur bulunmaktadır.

Yazımız, temelde bir literatürü konu alıyorsa neden İslam ahlak literatürü denilmediğini de izah etmemiz gerekiyor. İslam ahlak literatürü ifadesi coğrafya, tıp ve benzeri alanların tümünün doğrudan ahlak

<sup>18</sup> Bu yönde bir değerlendirme ve eleştiri için bkz. Hümeýra Özturan, "Muhammed Âbid el-Câbirî. Arap Ahlâkî Aklı", *Nazariyat*, 141, 148.

kapsamına girdiğini iddia etme gibi bir riski gündeme getirecekti. Çalışmanın başlığında yer verdiğimiz “konu-problem ayrımı” coğrafya, tıp ve benzeri literatürleri ahlak eseri saymayıp ahlak problemleriyle ilgilenen eserler sayma iddiasına imkan tanıdı. Şöyle ki, bu ayırım sayesinde şu coğrafya eseri, bu tıp metni veya *ādābu'l-baḥş* eseri bir ahlak problemine yer veriyor, bir açıdan ahlak meselelerini ihtiva ediyor diyebiliyoruz ve böylelikle literatürleri, bilindikleri yerlerinin dışında konumlandırma gibi bir durum da ortaya çıkmamış oluyor. Burayı biraz daha açmak faydalı olur. Bu tasnif yapılırken dikkate aldığımız iki önemli maksimde Meşşā'ī felsefenin burhan teorisinin ilham vericiliğini zikretmemiz gerekir. Buna göre klasik literatürün “konu (*mevdū*)” ve “problem (*mes'ele*)” odaklı tasnif edilmesinin daha teorik ve bütüncül bir zemin sunacağı düşüncesiyle (i) ilk olarak müelliflerin ahlak ile “konusu, ilkeleri ve problemleri” olan bir disiplin düzeyinde iştigal etmelerini öne çıkardık. İster ahlakı felsefi bir disiplin olarak görme, ister tasavvufu bir ahlak olarak inşa etme şeklinde olsun bu tür alanları ahlakı bir ilim, bir disiplin olarak kabul edip konusal düzeyde ele alan grupta değerlendirdik. Felsefi bir disiplin olarak ahlak ile tasavvufun ahlak ilmi olarak telakki edilmesi elbette farklı şeylerdir. Bilhassa tasavvufun ahlak ilmi olması ile ne kastedildiğine ve bazı modern araştırmaların bu konudaki yaklaşımlarına ilgili yerde işaret edeceğiz. Ahlakı ve hatta pratik felsefeyi bir bütün olarak kuşatma iddiasında olan bir alan da “edeb” temalı bazı eserlerdir.

(ii) İkinci olarak literatürü müelliflerin ele aldığı tikel problemler üzerinden ayrıştırdık. İkinci gruptaki eserler alt gruplara ayrıldıklarında çok büyük bir malzeme karşımıza çıkmaktadır. Mesela bir *firāset* eseri için ahlak eseri denilebilir, ancak problem, ahlakın bütününe ihata etme iddiasıyla anlatılmaz. Benzer şekilde meslek adabı veya eğitim-öğretim adabı üzerine yazılan bir eser tikel bir problemi incelemektedir. Bu örnekler bir eser hacminde olabileceği gibi bir tasnif ya da *enmūzec* eserinin pratik felsefe ve ahlak bölümü gibi birden çok konuyu içeren eserlerin bir parçası da olabilir. Bütünüyle ihata ve tasnif edilmesi zor olan bu ikinci gruptaki malzemeyi öncelikli problemlere göre birbirinden ayrıştırmaya çalıştık ve teorik problemleri mi yoksa pratik problemleri mi öne çıkardıkları sorusuyla ilgilendik. Alt düzeyde yaptığımız teorik-pratik ayrımı Hourani'nin analitik-normatif ayrımında olduğu gibi keskin hatlarla literatürü bölümleyen bir mahiyette değil, daha esnek bir yapıya sahiptir. Daha açık ifade edelim; teorik ahlak problemlerini öne çıkararak ve sistematik bir anlatımı olan bir eser pratik ahlak bahislerini de içerebilir ve hatta normatif bir dili de olabilir ya

da bunun tersi, pratik ahlak meselelerinin öne çıktığı bir eserde teorik problemlere de yer verilebilir. Melez karakter taşıyan bu tür eserleri zorlayarak tek bir kategori altına sokmaktansa eserin öne çıkan özelliğini dikkate alıp tasnif etmek daha ihtiyatlı bir tavidir. Dolayısıyla ahlak meseleleriyle pratik düzeyde ilgilenen ilim dallarındaki literatürden (B.2.) literatürü ele aldığımız yerde başka kriterler dikkate alındığında bir eserin birden çok başlık altına girmesinin önünde de bir engel yoktur. Mesela *Gülşen-i Râz* bir mesnevi olarak edebî bir türe de dahil edilebilir, ele aldığı teorik problemler ve verdiği mesajlar itibarıyla teorik ya da pratik bir tasavvuf eseri olarak da görülebilir. Ancak her iki durumda da bu eserin ve benzerlerinin bir ahlak problemiyle ilgilendiği ve bunun öncelendiği çok açıktır.

Burada sunduğumuz tasnif, ekol ve yaklaşım temelli değil, konu ve problem odaklı bir ilkeye sahip olduğu için bir ekolü farklı tarzdaki eserlerine göre birden fazla başlık altına dahil etmek mümkün oldu. Mesela filozofların ahlakı konu düzeyinde ele aldıkları *Tehzîbu'l-Ahlâk* gibi eserleri ile bir problem üzerine yazdıkları ahlak eserleri farklı literatür maddeleri altına alınmıştır. Yine 'Abdulkerîm b. Hevâzin el-Şuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *er-Risâle'si* gibi sufilerin ahlakı konu düzeyinde ele aldığı eserleri ile mesela sadece riyazet gibi bir problem üzerine yazdıkları eserler farklı maddeler olarak sınıflandırılmıştır.

Bu makalede tasnife konu olan içerik büyük oranda 19. yüzyıla kadarki süreçte üretilen eserlerden oluşmaktadır. Zira 19. yüzyılın belli bir döneminden itibaren İslam coğrafyasında Batı ahlak felsefeleriyle, roman gibi modern edebi ürünlerle, dergi ve gazete gibi yeni bilgi araçlarıyla karşılaşmış, hatta farklı seviyeler için tesis edilen modern eğitim kurumlarındaki ahlak dersleri için muhtelif kaynaklar yazılmış ve ahlak düşüncesi kapsamına giren literatür daha da çeşitlenmiş ve oldukça genişlemiştir. Fakat bu dönemden sonra da klasik usulde ve içerikte eserler yazılmaya devam etmiştir.<sup>19</sup> Biz çalışmamızda yeni ahlak anlayışlarını tartışan, yeni türlerde ve yeni araçlar ile yazılan eserleri dikkate almazken klasik literatürleri 20. yüzyıla taşıyan metinlere de yer vermeye çalıştık.

Burada çok önemli bir sorun da dikkate aldığımız literatürü dönemlendirmede kullanılan başlıkların, terimlerin ne veya neler olacağıdır. Türkiye'de İslam araştırmalarında "Klasik" ve "İkinci Klasik" gibi

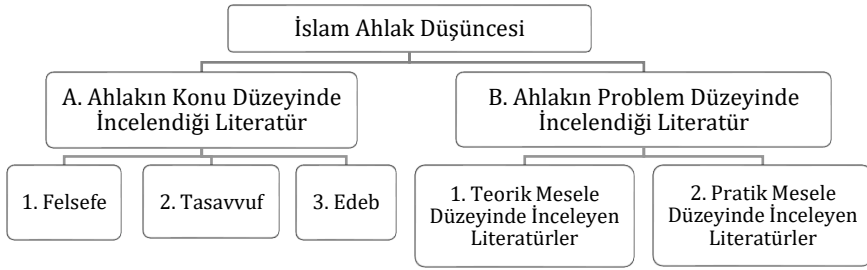
<sup>19</sup> Osmanlı'nın son döneminde yazılmış ahlak eserleri hakkında yapılmış muhtelif çalışmalar vardır. Bunlar arasından derli toplu bir kaynak olması hasebiyle şu kaynağa müracaat edilebilir: Hüsamettin Erdem, *Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk: (Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kadar)*.

yerleşememiş ama tedavülde olan bir kullanımın yanında *İslâm Düşünce Atlası*'nda "Klasik", "Yenilenme", "Muhasebe" ve "Arayış" şeklinde dörde ayrılan bir öneri daha vardır. İkinci önerinin pratik felsefe ve ahlak literatürüne uygun olmadığı ve suni kaldığı kanaatindeyiz. Literatürün mahiyeti bakımından "Klasik ve Klasik Sonrası" veya "Klasik ve İkinci Klasik" dönem şeklindeki adlandırmaları da belli imaları olduğu için tercih etmeyip makale başlığında "başlangıçtan 19. yüzyıla" ifadesine yer verdik.

Ahlak, hayatın tümünü bir şekilde kuşatan bir saha olarak addedildiği için neredeyse her alanın ahlakla ilişkilendirilmesi ihtimali gibi bir sorunu görmezden gelmediğimizi de ifade edelim. Zira bu problemin cevaplanmaması durumunda İslam ahlak düşüncesi çalışırken dikkate alınmasını önerdiğimiz literatür, içine her şeyin atıldığı bir çuvala dönüşebilecektir. Bu sebeple çalışmaya konu olan eserlerin belirtilen maddelere dahil edilebilmesinin ve dışarıda tutulanların neden kapsama alınmadığının gerekçelendirilmesi önem arz etmektedir. Buradaki maddelere dahil edilen eserlerin değerler problemi, konu edinilen yargıların mantıksal ve dilsel yönü veya insan fiillerinin meydana geliş mekanizmaları gibi meseleleri teorik açıdan tartışması ya da uygulanabilir bir değerler manzumesi önermesi gibi pratik bir kaygısının olması ve bu sayede ahlak alanıyla ilişkilendirilebilmesi ön planda tutulmuştur. Burada yer vereceğimiz eserlerin tümünü doğrudan ahlak literatürü kapsamında görmek doğru olmayacaktır. Ancak şundan eminiz ki bu çalışmada yer verilen her bir maddenin dikkate alınması, klasik İslam ahlak düşüncesi mirasını daha doğru değerlendirmemize olanak tanıyacak, dolayısıyla kayıtsız kaldığımız her bir madde de bu mirası eksik okumamıza sebep olacaktır.

Makalemizde ahlakın problem düzeyinde incelendiği literatürdeki (B. maddesindeki) alt başlıkların her biri, örneklem oluşturacak sayıda eser ihtiva ettiği için dikkate alındı. Tek eser olan ya da birkaç eserden fazla örnek olmayan alanları bir madde olarak saymadık.

Bu çerçeveye göre makalenin buradan itibaren içeriğini oluşturan maddeleri önce aşağıda şemalar halinde ele aldık ve bir anlamda yazının kısa bir haritasını sunduk, ardından şemalardaki maddeleri açmaya çalıştık.



Şema 1: Ana Hatlarıyla İslam Ahlak Düşüncesi Literatürü

## A. Felsefe ve Tasavvuf Arasında Bir Disiplin Olarak Ahlak

### A. 1. Felsefe

İslam öncesi Arap kültür dünyasının değer yargıları içinde yetişen İslam toplumunun ilk kuşakları ahlaka dair ilk bilgileri nass kaynaklı olarak edindi ve birçok etkene bağlı olarak müslümanlar arasında teorik tartışmalar bu zeminde başladı. Zaman içinde müslümanlar yayıldıkları coğrafyalardaki kadim kültürlerle ve birden çok ahlak geleneği ile tanıştılar. Hint ve İran kaynaklı siyasetname ve edep eserleri büyük bir ilgi gördü ve bu metinler önemli bir ihtiyacı karşıladı. Ancak her iki zeminde de bizatihi ahlakın ve hatta siyasetin doğası nazari ve sistematik olarak tartışılmadı, bunlar bir bütünlük içinde ele alınmadı. İslam toplumunda ahlakı bir konu etrafında ve bir disiplin dahilinde inceleme iddiası öncelikle “*felāsife ya da hukemā*” olarak tanınan zümre sayesinde oldu ve bu iddianın inşaaya dönüşmesi de yine ilk olarak filozofların elinde gerçekleşti. Tabi ki bu da tevarüs edilen bir ilim paradigması sayesinde mümkün oldu. Yunan felsefe eserlerinin tercümesi sürecinde ve neticesinde İslam ilim muhitlerinde ahlak 8. yüzyıldan itibaren Aristotelesçi çerçeveye sadık kalınarak bir pratik felsefe disiplini şeklinde tanımlandı. ‘Abdullāh b. el-Muḳaffa’ın (ö. 142/759) *el-Mantıḳ* eserindeki pasajlar, bu kabulün tespit edebildiğimiz en erken örneği olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>20</sup> Sonraki yüzyıllarda da görüleceği üzere ahlak felsefi bir zeminde incelenmeye devam etti<sup>21</sup> ve ilim tasniflerinde bağımsız bir felsefe disiplini olarak addedildi.<sup>22</sup> Aristoteles’in eserlerinin tasnifinin ilimlerin tasnif modeli haline gelmesinin bir diğer sonucu, her bir disiplinin meselelerinin kapsayıcı bir şekilde tek bir eserde yazılması oldu. Ancak bu işlem, ilgili disiplinin yüzyıllardır geçirdiği serüven ve son aşamada geldiği durum dikkate alınarak yapıldı. Belki de bu değişimler ve terkiplerin en fazla yansıdığı alanlardan biri ahlaktır. İslam filozofları Platon’un diyalogları ve *Nikomakhos’a Etik*’teki bazı bahislerle Galen felsefelerindeki ahlak problemlerini ve bir din olarak İslam’ın belli kabullerini birleştirerek

<sup>20</sup> İbnü’l-Muḳaffa, *Kitābu’l-Mantıḳ*, 2-4.

<sup>21</sup> Arıcı, “Ahlāk Neyi Bilmektir? Bir İlim Olarak Ahlāk,” 45-74.

<sup>22</sup> Mustakim Arıcı, “İlimler Tasnifi Literatüründe Ahlāk İlimi,” 3-7.



bir içerik çıkardılar<sup>23</sup> ve 10. yüzyıldan itibaren ahlak, belli bir konu etrafında bir disiplinin temel meselelerini yansıtan eserlerin yazıldığı bir alan haline geldi. Ebū Naşr el-Fārābī'nin (ö. 339/950) *Taḥşīlu's-Sa'āde*'sinde ve *Fuṣūlu'l-Medenī*'sinde, Yahyā b. 'Adī'nin (ö. 364/975) *Tehzību'l-Aḥlāk*'ında ve Şābit b. Sinān'ın (ö. 365/975-76) *Tehzību'l-Aḥlāk*'ında görülen içerik, daha sistematik şeklini İbn Miskeveyh'in (421/1030) *Tehzību'l-Aḥlāk*'ında aldı. el-Ğazālī'nin *Mizānu'l-'Amel*'ini, Rāğib el-İşfahānī'nin (ö. 5./6. yüzyılın ilk çeyreği) *Taḥşīlu'n-Neş'eteyn* ve *ez-Zerī'a ilā Mekārimi's-Şerī'ası*, Faḥruddīn er-Rāzī'nin (ö. 606/1210) *Kitābu'n-Nefs ve'r-Rūḥ* ve *Şerḥu Kıvāhumā'sı* da konu düzeyinde ahlakı ele alan, nefis teorisi ve erdemler gibi konularda felsefi paradigmayı kabul eden metinleridir.

Birden çok sahada yazılmış nazari eserlerde bulunan felsefi ahlaka dair bölümler veya alt bölümler de bu madde kapsamında değerlendirilmelidir. Mesela *İhvān-ı Şafā' Risaleleri*'nin ahlak bölümleri, el-Ğazālī'nin *İhyā'sının Tehzību'l-Aḥlāk* bölümü, *enmūzec* eserlerindeki ahlak bölümlerinde verilen örnek tartışmalar, tasnif eserlerinin ahlak bölümleri bu şekildedir.

Ahlakı felsefi bir disiplin olarak ele alan ve ahlak problemlerini kuşatan telif türü, Naşīruddīn eṭ-Ṭūsī'nin (ö. 672/1274) *Aḥlāk-ı Nāşirī*'sinde pratik felsefenin bütünü<sup>24</sup> tek bir eserde toplamaya evrildi. İbn Kemmūne'nin (ö. 683/1284) *el-Kelimātu'l-Vecīze Muştemiletun 'alā Nuketin Laṭīfetin fī'l-'İlmi ve'l-'Amel*'i de pratik felsefeyi özetleyen bir eserdir. Eṭ-Ṭūsī'nin eserinin yanında 13. yüzyılda daha az bilinen iki eser Şihābuddīn Aḥmed b. Muḥammed İbn Ebū'r-Rebī'in (ö. 640/1224'ten sonra) *es-Sulūku'l-Mālik fī Tedbīri'l-Memālik* ve Sirācuddīn el-Urmevī'nin (ö. 682/1283) *Leṭāifu'l-Ḥikme*'sidir. Şemsuddīn eṣ-Şehrazürī'nin (ö. 687/1288'den sonra) *eṣ-Şeceratu'l-İlāhiyye* eserindeki pratik felsefe bölümü ve Kuṭbuddīn Şirāzī'nin (ö. 710/1311) *Durratu't-Tāc*'ındaki pratik felsefe kısmı da bu literatürün örnekleridir. Pratik felsefedeki bu ansiklopedik tür, Arapça ve Farsçanın yanında Türkçe örneklere ve 'Aḍuddīn el-İcī'nin (ö. 756/1355) eseri gibi muhtasarlara ve aynı zamanda onun şerhlerine, eṭ-Ṭūsī'nin Arapça çevirisi<sup>25</sup> ve el-İcī'nin şerhli çevirileri gibi türlere konu oldu. El-İcī'nin *el-Aḥlāku'l-'Aḍudiyye*'si, Cemāluddīn Aksarāyī'nin (ö. 791/1389) *Aḥlāk-ı Cemālī*'si, Aḥmed b. Ḥusamuddīn el-Amāsī'nin (ö. 1406'dan sonra) *Aḥlāk-ı Nāşirī*

<sup>23</sup> Literatürün içeriği üzerine konuşurken modern araştırmalarda dillendirilen "İbn Miskeveyh, eṭ-Ṭūsī gibi müelliflerin ahlakın en temel meselelerinden biri olan kötülük hakkında suskun kaldıkları" yanılığına da düşmemek gerekir. Zira sözü edilen eserler *tabi' ve iradi* anlamda kötülük problemini metafiziğin bir meselesi olarak benimsedikleri ve dolayısıyla bu konu daha üst bir ilimde temellendirildiği için ahlak eserlerinde bu tartışmaya girmemeyi yeğlemiş olmalıdır.

<sup>24</sup> Eṭ-Ṭūsī'nin pratik felsefe tasavvuru hakkında şu iki monografiye müracaat edilebilir: Anar Gafarov, *Nasīruddīn Tūsī'nin Ahlak Felsefesi*; Murat Demirkol, *Nasīreddin Tūsī'nin Ahlak Felsefesine Etkisi*.

<sup>25</sup> Bkz. Ṭūsī, *The Arabic Version of Tūsī's Nasirean Ethics*.

formatındaki Türkçe eseri *Mir'ātu'l-Mulūk*'u, el-Devvānī'nin *Ahlāk-ı Celālī*'si, Hüseyin Vāiz-i Kāşifī'nin (ö. 910/1504-1505) *Ahlāk-ı Muhsinī*'si ve çevirileri, MİR Gıyāşuddīn Mañşūr'un (ö. 949/1542) ahlaka dair Farsça risalesi *Ahlāk-ı Mañşūrī*'si, Kınalızāde 'Alī Efendī'nin (ö. 979/1572) *Ahlāk-ı 'Alā'ī*'si, Muhyī-yi Gülşenī'nin (ö. 1017/1608'den sonra) *Ahlāk-ı Kirām*'ı ve Celālzāde Mustafa Çelebī'nin (ö. 975/1567) *Mevāhibu'l-Ḥallāk fī Merātibi'l-Ahlāk*'ı gibi bu türde çok sayıda eser kaleme alınmıştır.

Çalışmamızda ayrıntılı bir şekilde ele alınamasak da felsefi ahlak çizgisinde yazılan eserlerin kendi içinde nasıl tasnif edileceği sorununa kısaca temas etmek yerinde olur. Bu konuda belli öneriler<sup>26</sup> söz konusu olmakla beraber daha kapsamlı çalışmalara ihtiyaç vardır. Yukarıda verilen örneklerde ahlak, konu düzeyinde ve bir disiplini ve hatta pratik felsefenin bütününe temsil eden kuşatıcılıkla ele alınmıştır. Diğer yandan filozoflar bu tarzın dışına çıkarak belli bir ahlak problemine ya da problemlerine odaklanan eserler de yazmışlardır. Filozofların bu tür eserleri, felsefi ahlak problemlerinin genelini kapsayan eserler olmayan tematik metinlerdir. Bu eserlere ahlak ile problem düzeyinde ilgilenen teorik eserler (B. 1.) kapsamında yer vereceğiz.

Felsefi bir disiplin olarak ahlakın konusu ile yakından alakalı iki felsefi disiplin vardır: Bunlardan biri psikoloji (*'ilmu'n-nefs*), diğeri metafiziktir. Psikoloji doğrudan, herhangi bir kayıt olmaksızın “insan nefsinin” konu edinir. Ahlak, eṭ-Ṭūsī'ye ve ed-Devvānī gibi onu takip eden bir dizi isme göre psikoloji ile dirsek temasında olmasına rağmen zorunlu olarak ondan farklı bir konuyu, yani “insanın iyiye ve kötüye konu olan iradi fiillerine kaynaklık etmesi bakımından insan nefsinin” inceler. Bu durumda ahlakı, bir kayıt koyarak bile olsa insan doğasını konu edinmesi sebebiyle doğa bilimlerinin asıllarından psikolojinin bir uzantısı olarak görmek ve bir tür doğa bilimi araştırması saymak mümkündür. Eṭ-Ṭūsī'deki iyi ve kötü iradi fiillere kaynaklık etmesi bakımından insan nefsi yerine Kāḍī Beyḍāvī (ö. 691/1291-92) ve Taşköprizāde Aḥmed Efendī (ö. 968/1561) gibi alimlere göre ahlakın konusu öyle ya da böyle insan nefsi değil, “huylar veya melekelerdir”. Bu alimlerin görüşleri eṭ-Ṭūsī'ye yakındır ama ondan farklıdır ve kanaatimizce ahlakı “haller ve makamları” inceleyen tasavvufa yakınlaştıran bir yorumdur. Diğer yandan insan nefsinin maddi bir öz olarak görmeyen felsefi geleneğe göre nefis, insan bedeninin kuvvelerine tabi olsa ve onu alet edinse de insanın

<sup>26</sup> Böyle bir deneme ve öneri için bkz. Hasan Hüseyin Bircan, “Ahlāk: Mutluluk ve Erdem,” 658-660.

metafizik âleme açılan penceresidir ve bu yönüyle ahlak her daim metafizik bir vecheye sahip olmuştur.<sup>27</sup>

## A. 2. Tasavvuf

Ahlakın doğrudan ilişkili olduğu bir diğer disiplin de tasavvuftur. Tasavvufun bir ilim olarak tedvin süreci, İslam ahlak düşüncesinin ilk asırları üzerine yapılacak tartışmaların merkezinde duran bir meseledir. Zira İslami ilimlerin teşekkülü ve disiplin olma aşamasında fıkıh ve kelam ahlaka dair bazı meseleleri inceleseler de bunlardan hiçbiri doğrudan ahlakı konu edinmemiştir. Bununla birlikte tasavvufu önceleyen dönemde zühd edebiyatının tam da bu alanda gelişim gösterdiği kabul edilmektedir. Tasavvuf literatürü de zühd edebiyatından miras aldığı konu ve meselelere sistematik bir yapı kazandırdı.<sup>28</sup> Zamanla tasavvuf, ilimler arasında ahlak alanında konumlandı ve bu alanda diğer İslami ilimlerin başka alanlarda yaptığı gibi *istinbâṭ* yetisine sahip oldu.<sup>29</sup> Bu durumda tasavvuf “nefs ve onun terbiyesini sistematik bir şekilde ele alan, mesele edinen” bir ilim olarak temayüz etti.<sup>30</sup> Tasavvufun zühd, sünni tasavvuf, tarikat gibi tüm farklı dönemlerinde temel konusu ahlaktaki değişim ya da “hal” olmaya, tasavvufun meseleleri de “haller ve makamlar” altındaki her bir durum olmaya devam etti. “Hal salikin, doğrudan kendi çabasının bir neticesi olmaksızın bir duygu ya da düşünceden diğerine geçmesi, makam ise halin geçicilik ve değişkenlik özelliklerinden kurtulma”<sup>31</sup> anlamına gelir. El-Kuşeyrî gibi isimlerden Ebū Ḥafṣ Şihâbuddîn es-Suhraverdî'ye (ö. 632/1234) uzanan çizgide tasavvufun merkezinde *ḥâl* kavramının olması burada üzerinde durmamız gereken bir durumdur. Vehbi bir durum olan *ḥâl*, kesbi bir durum olan makama göre esas olmakla beraber insanın çabasını övme maksadıyla literatürde makam öne çıkarılır.<sup>32</sup> Tasavvufun erken dönemden beri tartıştığı bu kavram çiftinin çok daha önce Arapçaya yapılan ilk felsefe çevirilerinde ve sonrasında felsefi literatürde karşımıza çıkan “*ḥâl*-meleke”, birincil doğa ve ikincil doğa veya bunların karşılığı olan kavramlarla ilişkisi önem kazanmaktadır. Diğer yandan tasavvufun nefis terbiyesini esas alması,

<sup>27</sup> Metafizik psikoloji olarak ifade edilen bu durum için bkz. İlhan Kutluer, “İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü,” 9-10.

<sup>28</sup> Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, 57.

<sup>29</sup> Ekrem Demirli, ““Zahiri” İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvuf’un Meşruyet Arayışı,” 234; Ekrem Demirli, “Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi,” 17.

<sup>30</sup> Ekrem Demirli, “Tasavvuf Ahlak İlmi Olarak Kabul Edilebilir mi?: Determinist Ahlakla Endeterminist Yaklaşımlar,” 429.

<sup>31</sup> Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, 228-229.

<sup>32</sup> Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, 231.

nefsin mahiyetine dair tartışmaya odaklanması ve bir tür nefis teorisine sahip olması, onu sistematik olarak felsefeye yakınlaştırdı. Bu yakınlık bilhassa el-Ğazālî'nin şahsında ve sonrasında tasavvufun Meşşâ'î psikoloji ve ahlaki alımlanmasında daha ileri bir boyuta taşındı. Öyleyse aslında tasavvufun konumlanacağı alanda daha önce yer tutan bir disiplin vardı ve o da *felâsifenin* ahlak dediği ilimdi. Bu durumda tasavvuf ilk beş asırlık dönemde nefis ve ruh, *hâller* ve makamlar başlıklarındaki yaklaşımıyla bu dönemdeki psikolojinin ve ahlakın en temel meselelerinden bağımsız bir şekilde ele alınamaz.<sup>33</sup> Felsefi bir ilim olarak ahlakın kısmen fıkıh ve özellikle tasavvufla olan ilişkisi, Ebü 'Alî el-Ğuseyn b. 'Abdullâh b. 'Alî İbn Sinâ'nın (ö.428/1037) pratik felsefeye biçtiği konumun el-Ğazālî sonrasındaki yorumuyla daha farklı bir karaktere bürünmüş ve çift yönlü bir alış verişin önü daha da açılmıştır. Daha açık bir ifadeyle felsefi ahlakın, İslami ilimler mirasından alımlamaya daha açık olması alimlerin elinde onun karakterini dönüşüme uğratmıştır.<sup>34</sup> El-Ğazālî öncesinde olduğu gibi onun da ahlaki *fıkh-ı bâtın* olarak görmesi sonraki yüzyıllarda artarak devam eden bir yorumdur. Bu açıdan ahlaki "erdemleri bilmeyi sağlayan ilim, tasavvuf, mekârim-i ahlak, riyazet, tezkiye, tahliye ilmi" olarak tanımlayan Kâdî Beydâvî<sup>35</sup> güzel bir örnek olabilir. Benzer şekilde Kınalızâde ve Muneccimbaşı Aĥmed Dede'nin (ö. 1113/1702) ahlak eserlerinin, Meşşâ'î psikoloji ve ahlak iskeleti üzerine hadis ve tefsirden alınan destekle kelim, fıkıh ve daha çok tasavvuf elbiseleri giydirilmiş bir terkip olduğu söylenebilir.

Alternatif tasnifimizde felsefenin ve tasavvufun ahlakla konu düzeyinde ilgilendiğini öne sürdüğümüz için iki alan arasındaki benzerlik meselesine temas ettik. Peki bu madde altına hangi tasavvuf eserlerini dahil edeceğiz? Bu sorunun cevabı tasavvuf tarihi ve dönemlendirmesiyle ilgili araştırmalarda aranmalıdır. Öyle görünüyor ki kısmen zühd literatürü ve özellikle Sünni tasavvuf literatürleri doğrudan burada incelenmesi gereken

<sup>33</sup> Başer'in çalışması boyunca tasavvufun disiplin olma sürecini fıkıh ve kelim ile ilişkisi üzerinden anlatması çok yerinde ve başarılıdır. Buna karşılık yazarın çalışmaya konu olan süreçte tasavvufun felsefi bir disiplin olarak ahlaktan ödünç aldığı sistemsel ve kavramsal katkıları incelemeye dahil etmemesi ve bu ilişkiye küçük istisnalar dışında hiç temas etmemesi, tasavvufun bir ahlaki ilmi olarak inşa sürecindeki tahlillerinin eksik kalmasına yol açmıştır. Demirlî'nin yukarıda atuf yapılan ahlak ve tasavvuf ilişkisini, Meşşâ'î ahlak ile tasavvufun yakın yönlerini ve özellikle de ayrıştıktıkları noktaları ortaya koyan son makalesi ise Başer'in çalışmasında bırakılan eksik yönleri kısmen de olsa tamamlayıcı mahiyette görülebilir. Özellikle Meşşâ'î felsefenin ev yönetimi ve siyasete olan ilgisi ile tasavvufun böyle bir ilgisinin olmayışı şeklindeki tespitler, tasavvufun felsefi ahlak ile bağdaşamayacağı bahislere dair tartışmalar çok kıymetlidir. Ancak kanaatimizce yine de felsefi ahlak ile tasavvuf ilişkisini daha ileri boyutta ele almaya yönelik ihtiyaç bu makaleyle karşılanmış sayılmaz.

<sup>34</sup> Arıcı, "İlimler Tasnifi Literatüründe Ahlak İlmi," 7-11.

<sup>35</sup> Kâdî Beydâvî, *Tuhfetu'l-Ebrâr Şerhu Meşâbihi's-Sunne li'l-İmâm el-Begâvî*, 1:7-8.

eserlerdir. 13. yüzyıldan itibaren yazılan ve metafizik konuları içeren tasavvuf eserleri konusuna ve türüne göre tasnifin bu başlığının ya da daha tikel bir meseleye odaklanmasına göre ilgili başlıkların (B.1. veya B.2.) altına alınabilir.

### A. 3. Edeb

Ahlakı ve hatta pratik felsefenin inceleme alanına giren sahaları konu düzeyinde ele alma yönelimi, tercümeler döneminin başlangıcında ‘Abdullâh b. el-Muḳaffa’ ile hayat alanı bulmaya çalışmış ve edeb literatürünün ilk örnekleri yazılmıştır. Bilinen örneklerin başında gelen ‘Abdullâh b. el-Muḳaffa’ın *Kitābu'l-Ādāb* veya daha yaygın adıyla *el-Edebu'l-Kebîr*'in *Risāle fi'l-Ahlāk* ve *el-Ḥikmetu'l-Medeniyye* olarak da bilinmesi<sup>36</sup> ahlak ve pratik felsefenin tümünü kuşatma iddiasının bir kabulü olarak görülebilir. Bir mukaddime ile iki bölümden oluşan eserin mukaddimesinde eskilere uymanın, onların ilim ve eserlerinden faydalanmanın önemine temas edildikten sonra birinci bölümde hükümdar, vezir ve valilerin idari ve siyasi davranışlarından, ikinci bölümde insanlar arası ilişkilerden, görgü kurallarından ve gerçek dostun vasıflarından söz edilmiştir. Bir diğer eser yine ‘Abdullâh b. el-Muḳaffa’ın *el-Edebu's-Şağîr*'idir.<sup>37</sup> İbnu'l-Muḳaffa' *el-Edebu's-Şağîr* adlı eserini, okuyucusuna zihni gelişim ve siyasi tecrübe kazandırmanın yanı sıra temel ahlaki erdemleri kazandırmak amacıyla kaleme aldığını belirtmiştir.<sup>38</sup> Aynı zamanda bir mütercim olan ‘Abdullâh b. el-Muḳaffa’ felsefi geleneği ilk tanıyan kuşaklardandır ve yukarıda da atf yapıldığı üzere *el-Manṭıḳ*'ta bunu göstermiştir. Fakat felsefi izler taşısaya da iki edep eserinde de ahlakı felsefe temelinde ele almamıştır.

Bu literatürün seçkin bir örneği olan İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *Uyūnu'l-Aḥbār*'ında edep İslami ölçülerle uyumlu hale getirilmiş<sup>39</sup> ve el-Māverdi'nin (ö. 450/1058) eklektik eseri *Edebu'd-Dunyā ve'd-Dîn*'ine ve İbn ‘Abdilber’ın (463/1071) *Behcetu'l-Mecālis*'ine<sup>40</sup> öncülük etmiştir. Pratik felsefenin bütünü ve hatta daha fazla bir alanı ihata eden el-Māverdi ahlakiliği nazari bir dille tartışmasına karşılık muamelat alanının tümünü “edep” kavramı etrafında işlemiştir. Dahası felsefe, kelim ve tasavvuf geleneklerini edep çanağında birleştirmeyi denemiştir. Buna karşılık gerek İbnu'l-Muḳaffa' ve gerekse el-Māverdi felsefe ve tasavvuf gibi belli insan

<sup>36</sup> İsmail Durmuş, “İbnu'l-Muḳaffa’,” 133.

<sup>37</sup> İsmail Durmuş, “İbnu'l-Muḳaffa’,” 133.

<sup>38</sup> İlhan Kutluer, “İbnu'l-Muḳaffa’: Düşüncesi,” 136.

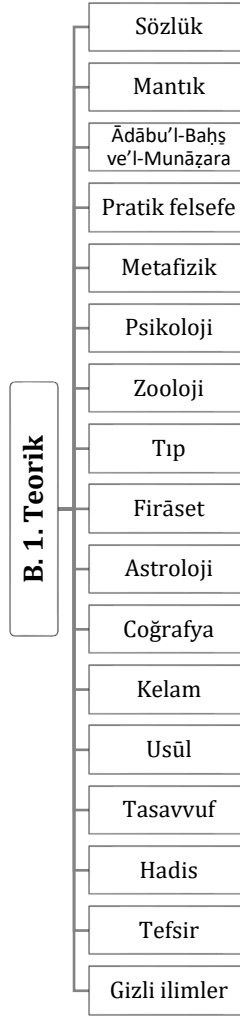
<sup>39</sup> George Makdisi, *İslam'ın Klasik Çağında ve Hıristiyan Batı'da Beşerî Bilimler*, 406.

<sup>40</sup> Eser hakkında bkz. Çağrı, *İslâm Düşüncesinde Ahlāk*, 92-94.

tanımları, nefis anlayışları, erdem teorileri olan gelenekler karşısında edebi, bu alanlardan tamamen bağımsız bir alan olarak inşa edememiştir. Edeb de ahlaki ve pratik felsefenin tümünü kuşatma iddiasındaki eserlere konu olmayı uzun asırlar devam ettirememiş ve dolayısıyla söylediğimiz anlamda bir literatür oluşmamıştır. Yani İbnu'l-Muḳaffa' ve el-Māverdi'nin eserlerinin, *Edebu'd-Dunyā ve'd-Dīn*'in çevirileri ve muhtasarı yanında edeb başlığı ile ahlaki ve pratik felsefeyi kuşatan birkaç eser daha olmakla beraber edep literatürü dönüşüme uğramış, pratik felsefenin alt meselelerinin çoğunda ve daha başka problemlerde eklettik bir tavır içinde eser yazılan devasa bir literatüre konu olmuştur. Bu literatür yazımızda B.2. maddesinin altında işlenmiştir.

### **B. Teorik ve Pratik Bir Problem Alanı Olarak Ahlak**

Tasnifleri ve içerikleri sebebiyle eleştirilerimize konu olan İslam ahlak düşüncesi el kitapları felsefeye önemli bir yer verirken tasavvufa da alan açmaktadır. Aynı şekilde kelim ve edep literatürleri de bu çalışmalarda belli ölçülerde konu edinilmektedir. Bu el kitaplarının asıl ihmal ettiği alan buradan itibaren ele alınacak maddelerde üzerinde durulacak olan literatürlerdir. Burada yer vereceğimiz maddelerdeki eserler ya bütünüyle ahlak problemleriyle ilgilenir veya dolaylı olarak bir ahlak problemine çözüm arar. Bu eserlerde ahlak problemleri ya nazari bir tahlilin konusu olur ya uygulamaya esas bir mesele veya meseleler öne çıkarılır ya da teorik ve pratik gaye bir metnin yazımında motive edici güç olabilir. Bu üçüncü durumda ilgili eserleri baskın gözükürken unsurun, yani teorik ya da pratik başlıklarından birinin altında sınıflandırmak daha uygun sayılacaktır. Öncelikle ahlaki teorik problem düzeyinde ele alan ya da teorik ahlak meseleleriyle ilgilenen eserleri maddelendirebiliriz. Biz burada on altı maddeye yer verdik. Felsefi ilimler arasından psikoloji ve zoolojinin yanında başka literatürleri ayrı bir madde olarak ele almak da mümkündür, ancak bir makale çalışmasında bu maddeleri bir perspektif vermek için yeterli görüyoruz.



**Şema 2:** B.1. Ahlakı Teorik Problem Düzeyinde Ele Alan Literatür

### **B. 1. Ahlakı Teorik Problem Düzeyinde Ele Alan Eserler**

**B.1.a. Sözlük:** Felsefede ya da muhtelif disiplinlerdeki kavramları tanımlayan ve bunlar hakkında açıklamaların olduğu çok fazla sözlükte ahlak terimlerine de yer verilir. Bunlar İslam ahlak düşüncesi çalışmalarında araştırmacıların başucu kaynakları arasında yer alır. Ya'qūb b. İshāq el-Kindī'nin (ö. 252/866) *Ḥudūdu'l-Eşyā'* ve *Rusūmuhā'sı* ve İbn Sīnā'nın *Kitābu'l-Ḥudūd'u* hususen felsefe terimlerine tahsis edilmiş mini sözlüklerdir. Rāğib el-İşfahānī'nin *el-Mufredāt'ı*, İbn Manzūr'un (ö.

711/1311) *Lisānu'l-'Arab*'ı, Seyyid Şerīf el-Curcānī'nin (ö. 816/1413) et-*Ta'rifāt*'ı, Fırūzābādī'nin (ö. 817/1415) *el-Ḳāmūsu'l-Muḥīṭ*'i, Ebū'l-Bekā' el-Kefevī'nin (ö. 1095/1684) *el-Kulliyāt*'ı, et-Tehānevī'nin (ö. 1158/1745'ten sonra) *Keşşāfu İştilāḫāti'l-Funūn ve'l-'Ulūm*'u ve benzeri kaynaklar ahlak da dahil olmak üzere birçok disiplinin terimlerini ihtiva eder. 'Abdulkādir b. Aḫmed b. 'Alī el-Faḫīhī'nin (ö. 989/1581) *Menāhıcu'l-Aḫlākı's-Seniyye fī Mebāhıci'l-Aḫlākı's-Sunniyye*'si sayılanlardan farklı olarak ahlak terimlerine hasredilen bir eserdir. Bu son eserde müellif felsefi ve tasavvufi ahlak anlayışlarını esas alarak çok sayıda kavramın tanımını yapmıştır.<sup>41</sup>

**B.1.b. Mantık:** Klasik mantık eserlerinde özellikle iki bölüm ahlak-mantık ilişkisinin takip edileceği zengin tartışmalar içerir. *Meşhūrāt*, *maḫbūlāt* ve *musellemāt* türü önermeler ahlak alanıyla ilgili hükümleri konu edinir. Bu önermeler ahlak ilminin ilkelerini oluşturur. Yani mantık, felsefi anlamda ahlaka tartıştığı hükümler ve doğruluk değerleriyle ilgili bir zemin sunar.<sup>42</sup> İkinci olarak mantığın retorik (*ḫaṭābe*) bölümünden bahsedilmelidir. Ahlak retoriğe maddesi bakımından konu olmaktadır ve retorik bir toplumda ahlak inşasında mantığın fonksiyonel tarafını gösteren çok önemli bir araçtır.<sup>43</sup> Bu zaviyeden bakınca klasik mantık literatürü nazari ahlak problemleri açısından daha ayrıntılı irdelenmeyi hak etmektedir.

**B.1.c. Ādābu'l-Baḫş ve'l-Munāzara:** İslam kültüründe bilginin muhataplara doğru bir şekilde sunulması ilk nesillerin Kur'an-ı Kerim'de ve hadislerde bu yönde uyarılmasından beri kabul edile gelen bir meseledir. Bilginin doğru bir şekilde sunulması, ilmî araştırmada riayet edilecek incelikler, münazarada uyulması gereken kurallar zamanla bir ilim dalı bünyesinde tartışılır hale gelmiş ve müstakil bir literatür ortaya çıkmıştır. Konusu, meseleleri, gayesi ve ilkeleriyle İslam düşüncesinde mantığın bir alt dalı haline gelen ve teorik bir zeminde yazılan araştırma ve münazara âdâbı eserlerindeki ahlaki ilkeler çok açıktır.<sup>44</sup> Bu nedenle bu literatürü burada ele almanın doğru olduğunu düşünüyörüz.

**B.1.d. Pratik Felsefe:** Belli bir ahlak problemini ya da problemlerini nazari bir dille tartışan eserleri bu kapsamda sayabiliriz. Bir makale çalışmasında bu eserlerin tek tek hangi problemleri ele aldığını zikretmeyi

<sup>41</sup> 'Abdulkādir b. Aḫmed b. 'Alī el-Faḫīhī, *Menāhıcu'l-Aḫlākı's-Seniyye*, v. 204a vd.

<sup>42</sup> Bu önermeler hakkında kısa bir değerlendirme için bkz. Arıcı, "Ahlāk Neyi Bilmektir? Bir İlim Olarak Ahlāk", 70-74. Vicdanî önermeler merkezli olarak ahlak-mantık ilişkisini ele alan bir çalışma için bkz. Ali Tekin, "Vicdan ve Vicdanî Önermeler (*Vicdāniyyāt*) Arasındaki İlişki," 33-75.

<sup>43</sup> Abdulkadir Coşkun, *İbn Sīnâ Felsefesinde Retorik*.

<sup>44</sup> İlker Kömbe, "Osmanlı-Türk Düşüncesinde Münāzara İlmi ve Abdünnâfi İffet'in Tercüme-i Adâb-ı Gelenbevi Adlı Eseri," 124-127; Necmettin Pehlivan, "Ādābu'l-Baḫş ve'l-Munāzara," 285-286.



zait addediyoruz. El-Câhiz'in (ö. 255/869) *Kitābu'l-Mehāsin ve'l-Addād*'ı, *Risāle fī'l-Faşl mā Beyne'l-'Adāve ve'l-Ḥased*'i, el-Kindi'nin *Risāle fī'l-Ḥile li-Def'i'l-Aḫzān*'ı, Ebū Bekr er-Rāzī'nin (ö. 313/925) *eṭ-Ṭıbbu'r-Rūḫānī*'si, Ebū Zeyd el-Belhī'nin (ö. 322/934) *Meşāliḫu'l-Ebdān ve'l-Enfus*'ü, Yaḫyā b. 'Adī'nin *Maḳāle fī Tebyīni Ḥāli Terki Ṭalebi'n-Nesli fī't-Tafḍil evi't-Terzīl*'i, Ebū Suleymān es-Sicistānī'nin (ö. 391/1001 [?]), *Risāle fī İktişāşı Ṭuruḫi'l-Fedā'il*'i, İbnu'l-Ḥammār'ın (ö. 410/1019 [?]) *Maḳāle fī's-Sa'āde*'si, Ebū Ḥayyān et-Tevḫīdī'nin (ö. 414/1023) *Aḫlāḳu'l-Vezīrayn*'i, İbn Sīnā'nın *Risāle fī 'İlmi'l-Aḫlāk, el-Birr ve'l-İsm ve el-'Ahd*'i, İbn Miskeveyh'in *Tertību's-Sa'ādāt ve Menāzilu'l-'Ulüm, el-Lezzāt ve'l-Ālām*'ı, İbn Ḥazm'ın (ö. 465/1064) *el-Aḫlāk ve's-Siyer fī Mudāvātī'n-Nufūs*'u, İbn Bācce'nin (ö. 533/1139) *Tedbīru'l-Mutevaḫḫid ve Fī's-Sa'ādeti'l-Medeniyye ve's-Sa'ādeti'l-Uḫreviyye*'si belli bir ahlak problemini ya da birkaç ahlak problemini tahlil etmektedir.

**B.1.e. Metafizik:** Tanrı ve âlem ilişkisini bütüncül bir şekilde ele alan el-Fārābī ve İbn Sīnā başta olmak üzere birçok filozofun bazı metafizik tartışmaları ahlak felsefesinin temellendirildiği bir mahiyet arzeder. Bu tür tartışmalar kapsamlı bir eserin bir bölümünde görülebileceği gibi bir risale hacminde de olabilir. *el-Medīnetu'l-Fādila, eṣ-Şifā'*nın el-İlahiyyāt'ında kötülük problemiyle ilgili fasıllar, İbn Sīnā'nın *Risāletu't-Ṭayr, Selāmān ve Ebsāl, el-'Işk, Sirru'l-Ḳader*, İbn Miskeveyh'in *Risāle fī Māhiyyeti'l-'Adl*'i, İbn Bācce'nin *Fī'l-Ġāyeti'l-İnsāniyye*'si, İbn Ṭufeyl'in (ö. 581/1185) *Ḥayy b. Yaḳzān*'ı, Şihābuddīn es-Suhraverdī'nin *Ḳıṣṣatu'l-Ġurbeti'l-Ġarbiyye, Şafir-i Sīmurg* eserleri, İbnu'n-Nefs'in (ö. 687/1288) *er-Risāletu'l-Kāmiliyye fī's-Sireti'n-Nebeviyye*'si gibi çok sayıda eseri bu kategori altında saymamız mümkündür.

**B.1.f. Psikoloji:** Yukarıda klasik psikolojinin konusu bakımından ahlak ilmiyle olan yakın ilişkisinden bahsetmiştik. Meşşā'î psikolojinin temel kaynağı Aristoteles'in *De Anima*'sının Arapçaya çevirisi, İslam düşüncesinde psikoloji tarihi bakımından dönüştürücü bir etkiye sahiptir. İbn Bācce'nin *Kitābu'n-Nefs*'i ve Muḫammed b. Aḫmed b. Muḫammed İbn Ruşd'ün (ö.595/1198) *Psikoloji* şerhlerinin yanı sıra İbn Sīnā'nın *eṣ-Şifā'*sının *Kitābu'n-Nefs* bölümü sadece felsefe değil kelim ve tasavvufun da sonraki yüzyıllarda insan üzerine yaptığı birçok tartışmanın temel argümanlarını veren kaynaklar olmuştur. Bu eserler ahlak felsefesinin insan anlayışının dayandığı çerçeveyi belirler<sup>45</sup> ve bu sebeple İslam düşüncesinde ahlak çalışacak bir araştırmacının bu literatüre vakıf olması gerekir. Felsefe, kelim

<sup>45</sup> Muhammad Abul Quasem, "Psychology in Islamic Ethics," 213-227.

ve tasavvuf eserlerindeki nefis ve akılla ilgili bölümler de bu kapsama dahil edilmelidir. Bu eserlerin yanı sıra psikolojinin bazı meseleleri üzerine yazılan küçük hacimli eserler ya da risaleler de ilgi alanımıza girmektedir. Ebū'l-Ḥaseen el-‘Amirī'nin (ö. 381/992) *el-Emed ‘ale'l-Ebed'i* ve İbn Bâcce'nin *İttişâlu'l-'Akl bi'l-İnsân*'ı bunlardan bir kaçıdır.

**B.1.g. Zooloji:** Doğa bilimlerinin alt dalları arasında psikolojiden sonra ahlaki yakından ilgilendiren bir saha olarak klasik zoolojiyi zikretmemiz gerekir. Aristoteles hayvanların fiillerini biyolojik açıdan incelerken buradan insan fiillerinin ortaya çıkış süreci ile ilişkisi bakımından psikolojiye ve oradan da ahlaka giden bir kapı açar. Yani *Hayvanların Hareketi Üzerine* ile *De Anima* ve *Nikomakhos'a Etik* arasında hayvan ve insan davranışları arasındaki ilişki bakımından bir bağ söz konusudur. Bu açıdan hayvan davranışlarıyla insan davranışları arasındaki ilişkinin etik boyutunu Galen'in *Peri Ethon*'unda (*Muhtaşar fî'l-Ahlāk*) tartışmaya açması tesadüfi değildir. Aristoteles'in hayvanlar üzerine olan eserleri İslam dünyasında genel bir adla ve birleştirilerek *Kitābu'l-Ḥayevān* olarak bilinmekteydi.<sup>46</sup> Aristoteles'e atıf yapmakla beraber bu alanda onu tenkit eden el-Cāhiz'in *Kitābu'l-Ḥayevān*'ı, İbn Sīnā'nın *eş-Şifā* eserinin "Kitābu'l-Ḥayevān" bölümü, Zekeriyā el-Ḳazvī'nin (ö. 682/1283) *'Acā'ibu'l-Maḥlūkāt ve Ğarā'ibu'l-Mevcūdāt*'ının belli bölümleri, bunların çevirileri ve benzeri eserler, Kemāluddīn ed-Demirī'nin (ö. 808/1405) *Ḥayātu'l-Ḥayevān*'ı, İdrīs-i Bitlisī'nin, (ö. 926/1520) ed-Demirī'nin *Ḥayātu'l-Ḥayevān* adlı eserinin Farsça tercümesi olan *Ḥavāşşu'l-Ḥayevān*'ında hayvanların ahlaki üzerine önemli bir malzeme mevcuttur.<sup>47</sup> Ayrıca 'Alī b. Huseyn el-Mes'ūdī'nin (ö. 345/956), *Murūcu'z-Zeheb*'i, Aḥmed b. 'Abdulvehhāb el-Nuveyrī'nin (ö. 733/1333) *Nihāyetu'l-Erab fī Funūni'l-Edeb*'i gibi hayvanların ahlakından bahseden kaynakları da bu literatüre ekleyebiliriz. Hayvanların ahlaki bilge, kurnaz ve benzeri profilleri temsil eden karakterler üzerinden fabl türü eserlerde, edebiyatta ve kısmen tasavvufta hikayelere konu edilir ve bu açıdan İslam kültüründe zengin bir literatür söz konusudur.<sup>48</sup> Ancak bizim bu maddede kastettiğimiz daha ziyade Meşşā'ī zooloji literatürü ve onu bir şekilde alımlayan eserler olup edebî türlere B.2. altındaki maddelerde işaret edilecektir.

<sup>46</sup> Aristoteles'in zooloji eserleri ve bunların hangilerinin Arapça'ya çevrildiği, nasıl bilindikleri, şerhleri hakkında bkz. Ahmet Göksu, "Aristoteles ve İbn Sīnā'da *Canlıların Oluşumu Üzerine*," 51-61.

<sup>47</sup> Özellikle bkz. İbn Sīnā, *eş-Şifā, et-Tabī'yyāt/el-Ḥayevān*, 111-140.

<sup>48</sup> Hayvanların ahlaki İslâm düşüncesinde özellikle zooloji ve psikoloji kaynakları etrafında felsefi çalışmalara da konu olmuştur. İki örnek için bkz. Peter Adamson, "Abu Bakr al-Razi on Animals," 249-73; Peter Adamson, "The Ethical Treatment of Animals," 371-382.

**B.1.h. Tıp:** İnsan bedenini sağlık ve hastalık açısından inceleyen Galenosçu-İbn Sīnācı tıp literatüründe teorik anlamda ahlak problemleri olarak sayılabilecek birçok bahis söz konusudur ve bu bahisler kendi içinde sistematik bir şekilde tasnife konu olabilir. Bizim öncelikli amacımız tıp literatürünün ahlak problemlerini ihtiva ettiğine dikkat çekmek olduğu için birkaç örnek vermekle yetineceğiz. İslam tıbbının en eski kaynaklarından biri olarak kabul edilen ‘Ali b. Rabben eṭ-Ṭaberī’nin (ö. 247/861’den sonra) *Firdevsu’l-Ḥikme*’sinden İbn Sīnā’nın *el-Ḳānūn*’una ansiklopedik tıp eserlerinde mizaçlar, nefsin kuvveleri, üzüntü, öfke ve benzeri nefsanî ve bedensel haller gibi birçok başlıkta psikoloji ve ahlak problemleri hekim nazarıyla ve tıbbı konu olması yönüyle tartışılır. Bu eserlerin hastalıklar bölümündeki nefsanî etkilenimlerin hastalığın teşhisi ve tedavisindeki yol göstericiliğini de bir problem olarak bu sayılanlara eklememiz mümkündür. Öte yandan belli konulara tahsis edilen bazı eserlerde de etik çalışmalar için zengin ve hayli ilginç bir malzemenin varlığından bahsedilebilir. Mesela veba ve *ṭā’ūn* risalelerinde hasta hakları, ölümlerin ve geride kalanların hukuku gibi birtakım meseleler, İslam ahlak düşüncesinin bir başka yönünü keşfetme olanağı tanır. Ayrıca hekimlerin yetişmesi ve hastalar ile ilişkileri gibi hekimlik ahlakî bölümleri ve hatta eczacılık ahlakî gibi başlıklar deontoloji tarihi açısından önemli kaynaklardır. Fakat tıp eserleri içindeki bu bölümleri meslek etiği kapsamındaki eserlerle birlikte düşünmek daha isabetli olacaktır.

**B.1.i. Firāset:** İnsanın ahlakî karakterinin bedensel özelliklerine tabi olduğu görüşü Yunan kültüründe Empedokles ve Hipokrat’a kadar geri götürülür. Galen, nefsin güçlerinin bedenî yapıya bağlı olduğu şeklindeki görüşünü bir teori olarak ortaya koyarken bunun kendisinden önce yazılmış *firāset* eserlerinde dile getirildiğini zikreder.<sup>49</sup> Galen’in burada adını anmadığı *firāset* eserleri pseudo-Aristoteles bir metin olan *Physiognomonica*, Aristoteles’ten sonra Lise’nin başında bulunan öğrencisi Theophrastus’un (m.ö. 371-287) *Characters*’i, Laodicealı Polemon’un (90-144) *Physiognomy*’si ve benzeri eserler olmalıdır. Ancak İslam dünyası bu teoriyi pseudo-Aristoteles *Sirru’l-Esrār*’dan ve Galen’in atıf yapılan kısa risalesinin Arapça çevirisi üzerinden alımlamış görünmektedir. İbn Sīnā’da doğa ilimlerini tamamlayan ilimler arasında yer alan *firāset* alanında Faḥruddīn er-Rāzī’nin *Kitābu’l-Firāse*’si, Muḥyiddīn İbnu’l-‘Arabī’nin (ö. 638/1240) *et-Tedbirātu’l-*

<sup>49</sup> وكتب الفراسة تدل على أن أخلاق النفس تابعة لمزاج البدن لأن شكل الأعضاء تابع للمزاج، وكل ما يفعل في المزاج فعلاً فهو يفعل في الأخلاق، مثل البلاد والفصول والصناعات والأغذية وغير ذلك.

Cālīnūs. *Min Maḳāleti li-Cālīnūs fī Enne Ḳuva’n-Nefs Tevābī’un li-Mizāci’l-Beden*, 183.

*İlâhiyye'si*, İbnu'l-Ekfânî'nin (ö. 749/1348) *İkmâlu's-Siyâse fi 'İlmi'l-Firâse'si* ve Seyyid 'Alî Hemedânî'nin (ö. 786/1385) Farsça *Zahîratu'l-Mulûk*'u büyük etkiler bırakmıştır. Osmanlı döneminde bu alanda müstakil eserler yazıldığı gibi yine Osmanlı döneminde siyasetname ve nasihatname türü eserlerin içinde bu mirastan fazlasıyla faydalanılmıştır.<sup>50</sup> Osmanlı'da da bu konu hakkında yazarlardan biri olan Taşköprizâde *firâseti* dinî ve felsefi olarak ikiye ayırır. "İnsanın renk, şekil ve organlar gibi dış özelliklerinden ahlakının bilinmesini sağlayan ilim olarak tarif ettiği *firaset* ilmi"<sup>51</sup> ona göre "bir bilgi kümesinin, ilimler topluluğunun üst adıdır". Taşköprizâde *Miftâhu's-Sa'âde*'sinde *firâseti* on bir ilmin üstünde çatı bir ilim dalı olarak ele alır.<sup>52</sup> Hem daha bilindik anlamıyla *firâset* ya da kıyafet ilmi hem de bir üst dal olan *firâsetin* bazı alt dalları bünyesinde ahlak düşüncesi için ilginç bahislere rastlamak mümkündür.<sup>53</sup>

**B.1.j. Astroloji:** "Kişinin ana rahmine düştüğü ve doğduğu zamanda gök cisimlerinin birbirlerine karşı konumlarının kişinin ahlaki yapısı üzerinde belli oranda etkili olması inancı" astrolojinin ahlakla kesiştiği noktadır.<sup>54</sup> Kökleri oldukça eskilere giden bu kabul İslam dünyasında çok tartışılmıştır. İtikadi gerekçeler başta olmak üzere farklı sebeplerle bu açıklamayı doğru bulmayanlar olsa da İslam kültüründe astrolojiyi ve verilerini benimseyen çok geniş bir kitleden söz etmek mümkündür. Bu geniş kitle içinde söz konusu verilere karşı ihtiyatlı duran ve belli kelami ve fıkhi pozisyonlardan geri adım atmayan bir ulema zümresi olduğunu gözden kaçırmamalıyız. Bu profildeki isimlerden biri de Taşköprizâde'dir. O, *Miftâhu's-Sa'âde*'sinde fizyolojiyi olduğu gibi astrolojiyi bir ilimler kümesi olarak takdim eder. Buradaki bazı ilimler ve zenaatlar doğrudan veya dolaylı olarak ahlak kavramlarını ve tartışmalarını konu edinir. Mesela "ilmü'l-ihtiyârât, bir işe girişmeden önce seçilen zamanın doğru olup olmadığını, yani eşref zamanı araştırır. O işe başlamak için iyi ve uygun ya da kötü ve uygunsuz bir zaman olup olmadığı bu ilmin verileriyle bilinir."<sup>55</sup> Kanaatimizce Osmanlı sarayında belli bir dönemden itibaren önemli bir konumu olan müneccimbaşılık

<sup>50</sup> Mustakim Arıcı, *İnsan ve Toplum: Taşköprizâde'nin Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*, 37-40.

<sup>51</sup> Taşköprizâde, *Miftâhu's-Sa'âde ve Mişbâhu's-Siyâde fi Mevdü'âti'l-'Ulûm*, 1:333.

<sup>52</sup> Taşköprizâde, *Miftâhu's-Sa'âde*, 1:351-359.

<sup>53</sup> Taşköprizâde'ye göre "ilmü's-şâmât ve'l-hayâlânda insandaki ben ve benzeri şeylere bakıp onun iç dünyasını keşfetmek amaçlanır. İlmü'l-kef olarak da bilinen ilmü'l-esâfir el, ayak ve yüz çizgilerinden hareketle kişinin huylarını keşfetme konusunu inceler. İlmü kıyâfeti'l-beşer insanların organlarına ve bunlar arasındaki ilişki ve oranlara bakıp kişilerin ruh yapılarını teşhis etmeyi gaye edinir." Bkz. Arıcı, *İnsan ve Toplum*, 39.

<sup>54</sup> Arıcı, *İnsan ve Toplum*, 40-41.

<sup>55</sup> Arıcı, *İnsan ve Toplum*, 41-42.

kurumunun işlevi de bu ara pozisyon ile açıklanabilir. Osmanlı kültüründe çok etkili bir eser olan *Yıldız-nâme* literatürü de bu düşüncenin yansımasıdır. Çok yönlü bir kaynak olan İbrâhîm Hakkı Erzurûmî'nin (ö. 1194/1780) *Mâ'rifetnâme*'sini hem *firâset* hem de astroloji ile ahlak ilişkisini benimseyen, bu bilgileri ve teorileri ulemanın ilgisinin ötesine taşıyarak kamusalılaştıran eserler arasında sayabiliriz.

**B.1.k. Coğrafya:** Şehirlerin ve bölgelerin iklim yapısının insan bedenleri üzerinde etkileri vardır. Coğrafyanın fertler ve milletlerin karakterleri üzerindeki belirleyici tesirleri felsefi ve coğrafi kabullere dayanır. İslam öncesindeki büyük kültürlerde görülen bu yaklaşım İslam coğrafya eserlerinde de ciddi bir karşılık bulur. El-İştâhîrî'nin (ö. 340/951-52'den sonra) *Kitâbu'l-Mesâlik ve'l-Memâlik*'i, el-Mağdisî'nin (ö. 390/1000 civarı) *Ahşenu't-Teķâsîm fî Ma'rifeti'l-Eķâlîm*'i, el-Bîrûnî'nin (ö. 453/1061 [?]) *Tahķîķu mā li'l-Hind*'i, İbn Fağlullâh el-'Umerî'nin (ö. 749/1349) *Mesâliku'l-Ebşâr fî Memâliki'l-Emsâr*'ı, el-Maķrîzî'nin (ö. 845/1442) *el-Ĥıtaţu'l-Maķrîziyye*'si, Kâtib Çelebî'nin (ö. 1067/1657) *Cihannumâ'sı* ve daha sayamayacağımız birçok eser milletlerin dilleri, dinleri, örf ve adetleri, karakterleri gibi beşeri coğrafya temalarına ayrıntılı yer verir. *'Acâ'ib* literatürünü de bir şekilde coğrafya ile ilişkilendirip buraya dahil etmemiz mümkündür.

Genel anlamda fiziki çevrenin, daha özel olarak yaşanan bölgenin coğrafi özelliklerinin ve hava şartlarının, toprak yapısının ve sularının insan mizaçları ve beden sağlığı üzerindeki etkisi tıp eserlerinde tartışılır. Felsefi bir ilkeye dayanan bu kabule göre coğrafyanın insanın bedeni ve dolayısıyla ahlak yapısı üzerinde de etkisi olduğu kanaati yaygın bir şekilde benimsenir. Ebü Zeyd el-Belhî'nin *Meşâlihu'l-Ebdân*'ında, *İhvân-ı Şafâ' Risaleleri*'nde, Kâdî Sâ'îd el-Endelûsî'nin (ö. 462/1070) *Ĥabakâtu'l-Umem*'inde, İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) *Muķaddime*'sinde bu kabullerin fertlerin ve milletlerin ahlakındaki belirleyiciliği tahlil edilir. Milletlerin ahlaki özelliklerinin homojen bir şekilde karakterize edildiği coğrafya eserleri ve bu son saydıklarımız ile firaset eserleri arasındaki yakın ilişki de unutulmamalıdır.

**B.1.1. Kelam:** Kelam literatüründe tartışılan ahlak problemleri Fahri, Çağrı, el-Câbirî gibi müelliflerin çalışmalarında gayet iyi özetlenmiştir. Kelam ve ahlak ilişkisi belli kavramlar, problemler veya isimler etrafında son yıllarda İngilizcede ve Türkçede çok sayıda çalışmaya konu olmuştur.<sup>56</sup> Bu

<sup>56</sup> İki örnek için bkz. Meriam al-Attar, *Islamic Ethics: Divine Command Theory in Arabo-Islamic Thought*; Yunus Cengiz, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi: Kâdî Abdülcebâr Örneği*.

çalışmalarda görüleceği üzere daha çok ele alınan irade hürriyeti gibi meselelerin yanında kelimelerinde nefis ve akılla ilgili bölümler, kategoriler bölümünde nefsanî nitelikler altında yer alan huy, hal, meleke gibi bahisler ahlak düşüncesi çalışmalarının kapsamına girer. Hacimli kelimelerinin yanında kelimelerde başka alt literatürlerin olduğuna da dikkat çekilmelidir. Özellikle *hısun* ve *kubuh*, kader, kulların fiilleri üzerine yazılan risalelerin incelenmesi aynı zamanda ahlak tarihi çalışmalarına bir katkı olacaktır.

**B.1.m. Usûl:** Hanefi *usûl* geleneğinde Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) fıkıh tanımının ahlakî ve hatta tasavvufu içerdiği yönünde bir kabul olduğu bilinmektedir. Bu kabul sonraki yüzyıllarda fıkıhın, İslam toplumunda filozofların ahlak dedikleri bransa ihtiyaç bırakmadığı yönünde açık bir şekilde dile getirilmiş ve savunulmuştur. Hatta bazı alimler, filozofların bu konuda diğer disiplinlere göre daha az eser yazmalarını, onların da bu kabulü benimsemeleriyle açıklamıştır.<sup>57</sup> Bu iddianın isabetli olduğunu gösteren referanslardan biri İbn Sînâ'dır. Zira İbn Sînâ'nın ameli hikmetin nebevî kökenini ısrarla vurgulaması ve *eş-Şifâ el-İlâhiyyât*'taki ilgili fasıllar pratik felsefenin bu alanını *usûl* ve *furû'* yönüyle fıkıhın tekeffül ettiği şeklinde anlaşılmalıdır.<sup>58</sup> Eş-Şehrazürî'nin *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk*'ta dile getirdiği pratik felsefe ve fıkıh ilişkisi de burada hatırlanmalıdır. Eş-Şehrazürî *usûl*'ün bir kanun koyucu ve şehir yönetimi ilmi olarak nispetinin zamana ve mekana göre değişmediğini, *furû'* fıkıhın ise coğrafyaya ve dönemlere göre değiştiğini savunur ve böylece *usûl*'ün siyaset felsefesi yönünü öne çıkarır.<sup>59</sup> Fıkıhın bu kanun koyucu rolünün yanında *usûl*'de ahlak alanını yakından ilgilendiren sorunların başında kelimelerde olduğu gibi değerler tartışması gelmektedir. Yine kelimelerde olduğu gibi gerek hacimli eserlerin içinde yer alan yükümlülük ve ehliyet problemi gibi bahisler<sup>60</sup> ve gerekse *muqaddimât-ı erba'a* risaleleri<sup>61</sup> gibi özel literatürler bu alanda örnek göstereceğimiz kaynaklardır.

**B.1.n. Tasavvuf:** Bu başlıkta *seyr* ve *sulûk*, *riyâdet* gibi belirli problemleri teorik düzeyde ele alan tasavvuf eserlerinin ahlak çalışmalarında dikkate

<sup>57</sup> Arıcı, *İnsan ve Toplum*, 28-29.

<sup>58</sup> Arıcı, "Ahlâk Neyi Bilmektir? Bir İlim Olarak Ahlâk," 58-59.

<sup>59</sup> eş-Şehrezürî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk*, 3-4.

<sup>60</sup> İki örnek çalışma için bkz. Hacer Yetkin, "Bâkılânî'nin Usul Düşüncesinde Mükellef," 1-28; İmam Rabbani Çelik, "XV. Y.Y. Osmanlı Düşüncesinde Telvîh Hâşiyeleri: Teklîfe Dair Tartışmalar," (doktora tezi).

<sup>61</sup> Bu literatür üzerine yapılan ilk çalışmalardan biri için bkz. Cüneyd Asım Köksal, "İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâklılığı Meselesi -Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş," 1-44.

alınması gerektiğini kastediyoruz. Hâriş el-Muḥāsibî'nin (ö. 243/857) *Ādābu'n-Nufūs*'u, Ḥakīm et-Tirmizî'nin (ö. 320/932) *Menāzilu'l-Ḳurbe*'si, Ebū Ḥafş Şihābuddīn es-Suhraverdī'nin *Risāletu's-Seyr ve't-Ṭayr*'ı, 'Abdurrezzāḳ el-Kāşānī'nin (ö. 736/1335) *Risāle fī'l-Ḳadā' ve'l-Ḳader*'i, 'Alā'uddevle-i Simnānī'nin (ö. 736/1336) *Sirru Bālī'l-Bāl li-zevi'l-Ḥāl ve Fetḫu'l-Mubīn li-Ehli'l-Yaḳīn*'ini zikretmek yeterlidir.

**B.1.o. Hadis:** *Sunen, cāmi'*, *musned* ve *mustedrekler* başta olmak üzere hadis edebiyatı bir bütün olarak İslam ahlak düşüncesinin temel kaynakları arasında sayılmaktadır. Zira bu eserlerinin musanniflerinin zihninde ahlak tümüyle bağımsız bir alan olmadığı için bu literatürde ahlakı, kitap ve bab başlıklarında aramak doğru kabul edilmemektedir. Ahlaka dair ilkeler "İman" bölümünde olabileceği gibi "Giyim-Kuşam", "Yiyecekler" veya "İçecekler" gibi bölümler altındaki rivayetlerde de sunulmuş olabilir. Diğer yandan "Ḥusnu'l-Ḥulk", "Kitābu'l-Edeb" veya "Kitābu'l-Birr ve's-Şıla" gibi bölümlerin doğrudan ahlakla ilgili olduğu benimsenmiştir. Muḥammed b. İsmā'il el-Buḫārī'nin (ö. 256/870) *el-Edebu'l-Mufred*'i hadis alanında edebe dair rivayetleri derleyen ilk müstakil eser olarak bilinir. Fakat büyük hadis eserlerinin "Edep-Ādāb" bölümlerindeki rivayetlerin ahlakı ilgilendirmeyen pek çok unsuru kapsadığını da göz ardı etmemek gerekir.<sup>62</sup> Alanda kabul görmüş bu yaklaşıma şunları ilave etmek gerekir. Hadislerin kendisi bir ahlak ve değerler anlayışı sunduğu için onlar İslam ahlak düşüncesinin doğal kaynaklarının başında gelmektedir. Ancak bu, hadis eserlerini derleyen muhaddislerin ahlak anlayışını yansıtmamaktadır. Onların hadisleri derlerken hangi başlıkları kullandıkları, hangi hadisleri hangi bölümlerin altına aldıkları, hadislerin ravileri hakkında neler söyledikleri, hadisleri şerh ederken verdikleri malumat ve yaptıkları yorumlar hadislerin dışında muhaddislerin ahlak düşüncesi açısından oldukça önemlidir. Mesela bir şarih olarak Şemsuddīn el-Kirmānī'nin (ö. 786/1384) kötülük, huyların değişebilir olması gibi nazari ahlak problemleri hakkındaki yorumlarına belli hadislerin altındaki şerh kısmında ulaşabilir. Literatüre bu gözle bakıldığında hadisleri ve onların yorumlarını sadece normatif olarak kabul etmenin doğru olmayacağını çıkarsamamız mümkün olacaktır. Öte yandan *ricāl* literatürü ile *cerḫ* ve *ta'dīl* literatürlerinde muhaddislerin ahlak tasavvuru hakkında önemli teorik tartışmalar yer almaktadır. Mesela ravinin hafızası hakkında söylenenler ile felsefi bir ahlak eserinde hikmet erdeminin altında sayılan erdemler ve zıtları hakkındaki açıklamaların karşılaştırılması

<sup>62</sup> Mehmet Görmez, "Ahlāk ve Hadis," 577-578. Bu alanda daha ayrıntılı bir çalışma için bkz. Suat Koca, *Hadis ve Ahlāk: Kavram, Kuram, Literatür ve Tasavvur Eksenli Bir İnceleme*.

ilginç benzerlikler bulmamıza olanak tanıyabilir. Yine bu literatürlerde ravilerin karakterleri ve ahlaki özellikleri hakkında söylenenler muhaddislerin ahlak tasavvurunu anlamak açısından belirleyici olacaktır.

**B.1.p. Tefsir:** ez-Zemaşşerî (ö. 538/1144), Faḥruddîn er-Râzî, Kâdî Beydâvî, Ebû'l-Berakât en-Nesefî (ö. 710/1310) gibi müelliflerin dirayet tefsirleri ile *el-Keşşâf* ve *Envâru't-Tenzîl* haşiyelerinde müelliflerin filozof ve mütekellim kimlikleri birçok teorik meselede en üst düzeyde tezahür eder. Bu meseleler arasında ahlak problemlerinin önemli bir yer tuttuğunu ifade edebiliriz. Mesela Konevî İsmâ'îl Efendi'nin (ö. 1195/1781) *Envâru't-Tenzîl* haşiyesinde ilgili ayetlerin tefsirinde nefsanî güçler, erdemler ve erdemsizlikler, irade hürriyeti gibi bahislerde sayfalarca süren tartışmalar verilir ve adeta ilgili konuda İslam düşünce geleneğinde öne çıkan tüm yorumlar değerlendirilir. Diğer yandan rivayet tefsirleri ve işari tefsirlerde de mesele düzeyinde zengin tartışmalar ihtiva eden çokça örnek vardır.

**B.1.q. Gizli İlimler:** Ahlak ve siyasetin yanında gizli ilimler literatürünün İslam tarihindeki temel kaynaklarından da olan Pseudo-Aristoteles *Sirru'l-Esrâr* başlı başına bir etki oluşturduğu için ayrıca zikredilmelidir. İslam ilimler tarihinde gizli ilimler veya zanaatlar (*el-'Ulûmu'l-Ḥafîyye*) daha çok felsefenin altında doğa ilimlerinin yan dalları (*furû*), zaman zaman da matematik ilimlerin yan dalları olarak tasnif edilmiştir.<sup>63</sup> Hangi dalların hangi üst başlık altında tasnif edildiği farklılıklar arz etmektedir. Taşköprizâde'nin *Miftâhu's-Sa'âde*'sinde olduğu gibi çoğu dal fizik ve matematik ilimlere, bazı gizli ilimler veya zanaatlar ise İslami ilimlere eklenmiştir. Bu literatürün ahlak ile ilişkisi ayrıntılı çalışmalara ihtiyaç duysa da "sihir ilmi, kehanet ilmi, *nîrâncât* ilmi, *havâs* ilmi, efsun ilmi, cin ve melekleri kontrol altına ilmi" (*'ilmu'l-'azâ'im*), cin ve melekleri çağırma ilmi (*'ilmu'l-istiḥdâr*), yıldızların ruhaniyetini çağırma ilmi (*'ilmu da'veti'l-kevâkib*), harf ve şekillerle örülü çizgilerden hüküm çıkarma ilmi" gibi bir dizi ilim ya da zanaatın<sup>64</sup> ahlak ile ilişkisinin göz ardı edilemeyecek boyutta olduğu söylenmelidir.

## B. 2. Ahlakı Pratik Problem Düzeyinde Ele Alan Eserler

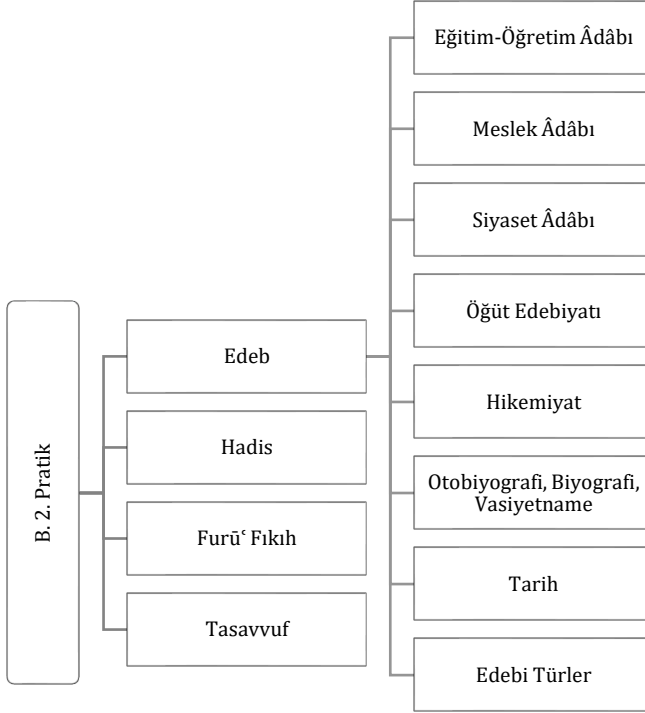
Bu başlık altında ele alacağımız maddeler farklı bir kritere göre başka bir şekilde tasnif edilmeye müsaittir. Biz burada iki kıstası öne çıkardık: (i) Öncelikle müelliflerin teorik inceleme kaygısı gütmemeleri veya bunu ikinci

<sup>63</sup> Gizli ilimlerin bilimselliği hakkında bir tartışma için bkz. Matthew Melvin-Koushki, "Is (Islamic) Occult Science Science?," 303-324.

<sup>64</sup> Arıcı, *İnsan ve Toplum*, 41-43.



sıraya almaları, daha ziyade uygulamaya yönelik bilgileri öne çıkarmaları ve (ii) nazari bir dili değil de edebi, mecazi anlatımı daha çok tercih etmeleri. Bu iki kriterin ikisi de aşağıda verilecek olan maddelerdeki eserlerde var olabilir ya da sadece bir tanesini bu eserlerde görebiliriz.



Şema 3: B. 2. Ahlakî Pratik Problem Düzeyinde Ele Alan Eserler

**B.2.a. Edeb:** İslam düşünce ve kültür tarihinde ahlaka muadil bir kavram olarak görülen edeb birçok alt alanı uhdesinde barındırmaya müsaittir. Yazımızın başında edebın pratik felsefeye muadil bir şekilde inşa edilme çabasından söz etmiştik. Edebin ahlakla ilişkisini ve edebın altına girebilecek literatürleri, bir başka açıdan ele aldığımız yazımızda<sup>65</sup> izah etmeye çalışsak da konu daha geniş bir araştırmayı hak edecek boyuttadır. Makalemizin bu başlığında edeb literatürünü belli başlı maddelerle sınırlandırdık. Burada tikel meselelere odaklanan literatürleri ve en sonda da edebiyatı ele aldık.

**B.2.a.i. Eğitim-Öğretim Âdâbı:** Bilindiği kadarıyla bu literatürün ilk örneği olan İbn Şahnün'un (ö. 256/870) *Âdâbu'l-Mu'allimîn* adlı eserinden sonra 12. yüzyılda ez-Zernüci (ö. 593/1196) *Ta'lîmu'l-Mute'allim*'de on iki

<sup>65</sup> Mustakim Arıcı, "12-16. Yüzyıllarda Ahlak ve Siyaset Literatürü," (yayın aşamasında).

başlık altında eğitim ve öğretim âdâbı meselelerine yer verir. Bedruddîn İbn Cemâ'a'nın (ö. 733/1333) *Tezkiratu's-Sâmi' ve'l-Mutekellim*'i eğitim ve öğretim âdâbı hakkında literatürde aşına olunan konuların yanında "Kitaplara İlişkin Âdâb" başlığı ile özgün ve öncü eserlerden biridir. Eğitim ve öğretim âdâbına dair meseleler için el-Ğazâlî'nin *İhyâ'sı*, İbnu'l-Ekfânî'nin (ö. 749/1348) *İrşâdu'l-Kâşid ilâ Esne'l-Maķāşid*'i, Şemsuddîn el-Âmulî'nin (ö. 753/1352?) *Nefâisu'l-Funûn fî 'Arâ'isi'l-'Uyûn*'u ve Taşköprizâde'nin *Miftâhu's-Sa'âde*'sinin ilgili bölümlerini de zikretmek gerekir.<sup>66</sup>

**B.2.a.ii. Meslek Âdâbı:** Edep kavramı "kadılık âdâbı (*edebu'l-kâdî/edebu'l-kuğât*), hekimlik âdâbı (*edebu't-tabîb*) ve bürokrasi âdâbı (*edebu'l-kâtib*)" gibi başlıklar altında bugünkü tabirle meslek etiği<sup>67</sup> metinlerine de konu olmuştur. Mesela Ebü Bekr Zekeriyâ er-Râzî'nin (ö. 313/925) *Ahlâku't-Tabîb*'i ve Yüĥannâ b. Mâseveyh'in (ö. 243/857) *Mihnetu't-Tabîb*'i gibi eserler hicri üçüncü yüzyılın sonlarında tıbbın âdâb ve teamülüne dair kaleme alınmış ilk çalışmalardır. Hekimlik ahlakı alanındaki önemli eserlerin başında gelen İshâķ b. 'Ali er-Ruhâvî'nin (ö 319/931'den önce) yazdığı *Edebu't-Tabîb*'i iken bu literatürün devamı mahiyetinde olan bir eser 13. yüzyılda Kuţbuddîn eş-Şirâzî'nin (ö. 710/1311) *Beyânu'l-Hâce ile't-Ṭıbbi ve'l-Eṭıbbâ' ve Veşâyâhum*'udur.<sup>68</sup> Bu iki eser gibi alanda yazılan müstakil eserlerden başka hacimli tıp eserlerinin içinde hekimlik, eczacılık âdâbını özetleyen kaynaklar da vardır. Kadılık âdâbı ile ilgili yazılan eserlerin arasında el-Mâverdî'nin *Edebu'l-Kâdî*'si önemli bir yer tutar. Hanefî fakihi Ebü Bekr el-Ĥaşşâf eş-Şeybânî'nin (ö. 261/875) *Edebu'l-Kâdî* adlı eserine yazdığı *Şerhu Edebi'l-Kâdî* ile literatürde etkili bir yeri olan diğere bir fakih de Ebü Hafş eş-Şadru's-Şehîd el-Buĥârî'dir (ö. 536/1141). Meslek etiği literatürünün zirve eseri olarak 14. yüzyıl İslam toplumunda yüzün üzerinde mesleğin âdâbına dair yazılmış Tâcuddîn es-Subkî'nin (ö. 771/1370) *Mu'ıdu'n-Ni'am*'ını<sup>69</sup> görmek yanlış olmayacaktır. Es-Subkî, büyük bir kısmı zamanla ortadan kalkan 113 meslek erbabının riayet etmesi gereken âdâbı özlü bir şekilde yazmıştır.

**B.2.a.iii. Siyaset Âdâbı (Siyasetname vb.):** Halkın ve yönetici kesimlerin devlet başkanına karşı vazifeleri, devlet erkanının birbirlerine ve halka karşı pozisyonu, riayet edilmesi gereken kurallar, devlet teşrifatı ve

<sup>66</sup> Mesela bkz. el-Ğazâlî. *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn*, 1:73-84; Taşköprizâde, *Miftâhu's-Sa'âde*, 1:13-65.

<sup>67</sup> Yunan felsefesinde *tekhne* kavramı başka bağlamlarının yanında meslek etiği ekseninde nazari bir tartışmaya da konu edilmiştir. Bu çerçevede bir araştırma için bkz. Tuba Nur Umur, "Antik Yunan'da Tekhnê ile Ahlâki Alan Arasındaki İlişki Üzerine," 198-210.

<sup>68</sup> Bkz. Mustakim Arıcı, "Kutbuddîn Şirâzî'ye Göre Tababet Sanatı ve Hekimlik Ahlâkı," 56-69.

<sup>69</sup> Tâceddin es-Sübķî, *Mu'ıdu'n-Ni'am: Makam ve Meslek Ahlâkı*.

teamülleri, devlet başkanlarının tebaasına karşı konumu, hakları ve sorumlulukları gibi bir dizi konu genel anlamda siyaset âdâbına taalluk eder. Bu bağlamda edep veya âdâb kavramları çerçevesinde birtakım ilimlerin ihdas edilmiş olması dikkat çekicidir. Hükümdarlık âdâbı ilmi (*'ilmu âdâbi'l-mulûk*) ve vezirlik âdâbı ilmi (*'ilmu âdâbi'l-vizâra*) gibi ilimler buna örnek olarak verilebilir. Siyasetnameler ve benzeri eserlerin yanında zamanla bu çerçevede yeni alt literatürler ortaya çıkmıştır.<sup>70</sup>

**B.2.a.iv. Öğüt Edebiyatı:** İslam öncesi İran kültüründe oldukça zengin bir öğüt edebiyatının olduğu<sup>71</sup> ve bu eserlerin İslam döneminde de varlığını, etkisini sürdürdüğü bilinmektedir. Pendnamelerdeki içerik İslam döneminde başta siyasetnameler olmak üzere benzeri esere aktarılsa da bu eserleri ayrı bir literatür olarak saymayı daha doğru görüyoruz. Bu eserlerin ana gayesi fertlerin ve toplumun eğitimi ve daha genel anlamda toplumsal dirliğin devamını sağlamadır ve daha çok âdâb-ı muaşeret kitabı niteliğinde telif edilmişlerdir. Bu alanda yazılan eserlerin en meşhuru Ferîduddîn Atţâr'a (ö. 618/1221) nisbet edilen *Pendnâme*'dir.<sup>72</sup>

**B.2.a.v. Hikemiyat:** "Özlü sözler literatürünü diğer türlerden ayıran önemli farklılıklar bulunmaktadır. Bu aforizmatik edebî gelenek form olarak atasözleri, darb-ı meseller, vecizeler, kıssalar, masal unsurları, folklorik anlamlar, kafiyeler ve secîler barındıran şiirsel ifadeler şeklindedir."<sup>73</sup> Bu literatür, İslam büyüklerinin sözlerini ihtiva eden türde olduğu gibi gerek İslam öncesi dönemlerin bilge ve filozoflarını ve gerekse İslam döneminde yaşayan isimleri bir arada ele alan şekilde de yazılmıştır. *Unsu'l-Lehfân min Kelâmi 'Uşmân b. 'Affân* ve *Neşru'l-Le'âlî min Kelâmi 'Alî* gibi sahabe büyüklerinin sözlerini ihtiva edenler birinci türün örnekleridir. El-Kindî'nin *Elfâzu Sukrâ'tı*, Huneyn b. İshâk'ın (ö. 260/873) *Nevâdiru'l-Felâsife*'si, Ebû Suleyman es-Sicistânî'nin (ö. 391/1001?) *Şivânu'l-Hikme*'si, Ebû'l-Hasen el-'Âmirî'nin *es-Sa'âde ve'l-İs'âd*'ı, İbn Hindû'nun (ö. 420/1021) *el-Kelîmu'r-Rûhâniyye*'si, İbn Miskeveyh'in *el-Hikmetu'l-Hâlide*'si ve Mubeşşir b. Fâtîk'in (500/1106) *Muhtârü'l-Hikem*'ini de ikinci türün örnekleri olarak saymak mümkündür. Bu türün sonraki yüzyıllardaki örnekleri arasında "bilge kişilerin hikmetli sözlerini ihtiva eden Hândmîr'in (ö. 942/1535-36) *Me'âşiru'l-Mulûk*'unu"<sup>74</sup> ve Kûtbuddîn Şerîf-i İşkeverî-i Lâhicî'nin (ö.

<sup>70</sup> Bu literatürler ve benzerlerine dair daha ayrıntılı bilgi için bkz. Mustakim Arıcı, "12-16. Yüzyıllarda Ahlak ve Siyaset Literatürü."

<sup>71</sup> Ayrıntılı bir çalışma için bkz. Musa Balcı, "İslâm Öncesi Fars Öğüt Edebiyatı," (doktora tezi).

<sup>72</sup> İskender Pala, "Nasihâtname," 409-410.

<sup>73</sup> Eşref Altaş, "Hikemiyât Literatürü ve Ahlâk," 105-106.

<sup>74</sup> İsmail Aka, "Hândmîr," 550-552.

1095/1684'ten önce) *Maḥbūbu'l-Ḳulūb*'unu<sup>75</sup> sayabiliriz. Öte yandan tarih ve tabakat eserlerinde hayat hikayeleri verilen tarihi şahsiyetlerin özlü sözlerine yer verildiği için bu yönüyle onları da hikemiyat literatürü kapsamında değerlendirmek yanlış olmayacaktır.

**B.2.a.vi. Otobiyografiler, Biyografiler, Vasiyetnameler:** İslam tarihinde peygamberler, sahabiler, halifeler, sultanlar, alimler, sufiler, filozoflar, şairler ve başka zümrelerin hayat hikayelerini aktaran tarih, tezkire ve tabakat türü eserler aynı zamanda çok yönlü ahlaki mesajların verildiği kaynaklardır. Kolektif biyografilerin yanında biyografi ve ahlaki bir araya getiren bu kaynaklara bir örnek olarak Ḥāndmîr'in 'Alî Şîr Nevāî'nin (ö. 906/1501) hayatını yazdığı *Mekārimu'l-Aḥlāk*'ını saymak gerekir.<sup>76</sup>

Bazı alimlerin, filozofların, şairlerin bizzat yazdıkları hayat hikayelerinde eğitimlerini, yaşadıkları zorlukları ve bunlarla mücadelelerini açıkça, bazen örtük bir dille anlatmaları veya bazı hususları göz ardı etmeleri ahlak düşüncesi çalışmaları için mühim bir kaynak sayılmalıdır. Aynı şekilde kimi alimlerin veya filozofların vasiyetnameleri de ayrı bir kıymete sahiptir. Faḥruddîn er-Rāzî'nin, İbn Seb'în'in (ö. 669/1270) vasiyetnameleri bu açıdan dikkat çekici örneklerdir.<sup>77</sup>

**B.2.a.vii. Tarih Eserleri:**<sup>78</sup> İslam tarih yazıcılığının muhtelif türleri edep ve ahlak metni olarak okunmaya müsaittir. Özellikle Selçuklular, İlhanlılar, Timurlular, Safeviler ve Osmanlılar dönemlerindeki Farsça ve Türkçe bazı kroniklerde edep, vasiyet, nasihat, hikaye ve benzeri başlıklar altında verilen ders çıkarma amaçlı anlatılar, ahlak zihniyetinin çözümlenmesinde tarih kaynaklarını mutlaka dikkate almayı gerektirmektedir. Mesela Muḥammed b. 'Alî er-Rāvendî'nin (ö. 603/1207'den sonra) *Rāḥatu's-Şudūr*'u bir Selçuklu tarihi olmakla beraber nedimlerin riayet etmeleri beklenen erkân, saray teşrifati, satranç ve tavla gibi bahisleriyle<sup>79</sup> tarih, edep ve edebiyatı birleştiren melez karakterli örneklerden biridir.<sup>80</sup> 'Alî b. Zeyd el-Beyhaḳî'nin (ö. 565/1169) *Tārīḫ-i Beyhaḳ*'ını ve bu eseri kaynakları arasında sayan Mirḥānd'ın (ö. 903/1498) *Ravḍatu's-Şafā*'sını ilgili bahisleri sebebiyle zikretmemiz yerindedir.

<sup>75</sup> Ahmet Özel, "İşkeveri," 674-676.

<sup>76</sup> Aka, "Ḥāndmîr," 550-552.

<sup>77</sup> Bu literatür hakkında bkz. Ömer Bozkurt, "İslam Felsefesinde Vasiyet Kültürü: İslam Filozoflarının Vasiyetleri," 57-84.

<sup>78</sup> Bu maddedeki kaynaklar için Alpaslan Fener'e teşekkür ediyorum.

<sup>79</sup> er-Rāvendî, *Rāḥat-üs-Sudūr ve Âyet-üs-Sürür (Gönüllerin Rahatı ve Sevinç Alâmeti)*, 2:374-403.

<sup>80</sup> Julie Scott Meisami, "Rāvandî's *Rāḥat al-şudūr*: History or Hybrid?," 183-215.

**B.2.a.viii. Edebiyat:** Edebiyat, bir tefekkür ürünü olarak İslam düşünce tarihi ve özelde Osmanlı düşünce tarihi araştırmalarında pek çalışılan bir alan değildir. Osmanlı düşüncesindeki derinliği keşfetmenin kapılarını aralayacak edebiyatta, felsefe ve kelamın teorik problemlerinin farklı bir dille tezahür ettiği<sup>81</sup> türler ve kaynaklar mevcuttur. İran edebiyatı ve hakeza Osmanlı edebiyatı pratik felsefe ve ahlakın, bu alanlardaki birçok kuram, problem ve kavramın edebi bir dille işlendiği bir kaynak ve literatür olarak görülmelidir.

Daha çok edebiyat alanında çalışılan bir dizi eserin edep ve ahlaka dair muhtevaları dikkate alındığında onlara da burada kısaca değinmek yerinde olur. Makalemizin başında da ifade ettiğimiz üzere gazavatnâmeler, *Sindbadnâme*, *Oğuznâme*, *Şehnâme*, *Battalnâme*, *İskendernâme*, *Saltuknâme*, *Hamzanâme*, *Ebū Müslimnâme*, *Kâbusnâme*, *Merzübannâme*, *Danışmendnâme*, *İşknâme* ve benzerlerinde, atasözleri ve deyimlerle ilgili metinler, hicviyeler, şair tezkireleri, hikayeler, divanlar, kasideler ve diğer nazım türlerindeki eserlerde ahlak tasavvurunun tahlili için muazzam bir veri vardır. Bu eserlerden biri olan Firdevsî'nin (ö. 411/1020?) *Şehnâme*'deki İskender kıssası zamanla Fars ve Türk edebiyatında *İskendernâme* adıyla edebî, ahlaki ve siyasi öğütler ve kıssalar ihtiva eden bir literatüre ilham vermiştir. Türk edebiyatında 14. yüzyılda yazılmaya başlanan *İskendernâme* metinlerinin ilki Aḥmedî'ye (ö. 815/1412-13) aittir. Eser, İskender'in tarihiyle birlikte bir dünya tarihi olmanın<sup>82</sup> yanında bir edep-ahlak kaynağı olarak görülecek bir içeriğe sahiptir.

“Ahlâk ve muaşeret kurallarını gösteren *Kâbûsnâme*, değeri üzerinde söz götürmeyen bir rağbet görmüş,” Sultan II. Murad adına yapılan çevirisi Türk nesrinin güzel bir örneği sayılmıştır.<sup>83</sup> Şarap içme erkânı gibi dine aykırı hususların anlatıldığı *Kâbûsnâme*, “sâkinâme, işretnâme” türü metinlerle ortaklık arzeder.<sup>84</sup> ‘Alî Şîr Nevâî'nin (ö. 906/1501) *Sâkinâme*'sinin öncüsü olduğu kabul edilen bu literatürdeki bir diğer eser divan şairi Revânî'nin (ö. 930/1523-24) *İşretnâme*'sidir. Eserde şarap, *sâkî*, *maḥbûb*, visal gibi temaların dünyevi anlamda kullanıldığı kabul edilmektedir.<sup>85</sup> Esnafın ahlak ve davranış kurallarını belirleyen “fütüvvetnâmeler” bizatihi meslek etiği

<sup>81</sup> “Osmanlı şiirinin, felsefi ve akidevî temellerinin nasıl bir poetikaya dönüştüğünü” belli kaynaklar üzerinden ortaya koyan bir çalışma için bkz. Berat Açı, “Osmanlı'da Estetik ve Poetika: Kelam, Mucize ve Zorunluluk,” 5-31.

<sup>82</sup> Halil İnalçık, *Has-bağçede 'Aş u Tarab: Nedimler, Şairler, Mutribler*, 125.

<sup>83</sup> Keykavus, *Kabusnâme*, 9, 13.

<sup>84</sup> İnalçık, *Has-bağçede 'Aş u Tarab*, 16.

<sup>85</sup> İnalçık, *Has-bağçede 'Aş u Tarab*, 229, 233.

kapsamında olmakla beraber ortaya çıkma sebeplerinden birinin işret meclislerine duyulan tepki olduğunu<sup>86</sup> dikkate aldığımızda onları da burada zikretmek yerinde olur.

Sa'di-i Şirazi'nin (ö. 691/1292) ünlü Farsça eseri *Gülistân ve Hâfız*'ı, Hâfız-ı Şirazi'nin (ö. 792/1390) *Divân*'ı içerdiği konular sebebiyle<sup>87</sup> edep ve ahlak literatürüne dahil edilmelidir. Bu eserlerin Osmanlı kültür hayatına oldukça önemli bir etkisi olmuştur. Nürüddin Abdurrahmân b. Nizâmuddin Ahmed b. Muhammed Câmî ya da daha meşhur adıyla Molla Câmî'nin (ö. 898/1492) manzum eserleri de telif edildikten sonra Osmanlı ilim ve kültür hayatına yön veren metinler olmuştur. Bu metinler de literatürün büyük birçoğunda olduğu gibi şiir ve ahlaki buluşturan kaynaklardır. Benzer bir durum el-Fuḫūlî (ö. 963/1556) başta olmak üzere diğer birçok şairin eserleri için de geçerlidir.

**B.2.b. Hadis:** Birtakım problemlerin teorik tahlillerini içermeyen ve daha çok normatif yönü öne çıkan hadis derlemelerini burada konu etmemizin yanlış olmayacağını düşünüyoruz. Hicri ilk yüzyıllarda yazılan *Kitābu'z-zuhd* literatürünü hadislere dayandığı için burada ele almak veya aşağıda yer alan tasavvuf başlığına dahil etmek mümkündür. Benzer bir literatür olarak "kırk hadisleri"<sup>88</sup> de burada değerlendiriyoruz.

**B.2.c. Furū' Fıkıh:** Fıkıh ve ahlak ilişkisi, literatürde iki çerçevede ele alınmaya müsaittir. Birincisi nazari konuların tartışıldığı ve yukarıda yer verdiğimiz *usūl* geleneği, ikincisi ise ameli boyutu öne çıkaran *furū'* geleneğidir. Hânefi gelenekte *usūlde* olduğu gibi *furū'* fıkıhın bizzat pratik felsefeye tekabül ettiğini söyleyen Molla Husrev (ö. 885/1480) ve Ebū Sa'îd el-Ḥâdimî (ö. 1176/1762) gibi Osmanlı alimlerinin olduğu bilinmektedir.<sup>89</sup>

*Furū'* fıkıhın doğrudan ahlak ve siyasete tekabül ettiğini savunan alimlerin yanında *furū'* meselelerini "edep" veya "ahlak" başlıklı eserlerde veya bölümler altında ele alan müellifler de vardır. Ebū'l-Kâşım Nâşiruddîn es-Semerḳandî'nin (ö. 556/1161) *Riyâḳātu'l-Ahlâk*'ının "Kitābu'l-Edeb" bölümü,<sup>90</sup> Ebū'n-Naşr eṭ-Ṭabersî'nin (ö. 548/1154) *Mekârimu'l-Ahlâk*'ı,<sup>91</sup>

<sup>86</sup> İnalçık, *Has-bağçede 'Aş u Tarab*, 293.

<sup>87</sup> İnalçık, *Has-bağçede 'Aş u Tarab*, 25-34.

<sup>88</sup> Kırk hadis literatürü için bkz. Fahreddin Yıldız, "İslâmî İlimler, Divan Edebiyatı ve Tasavvuf Geleneğindeki Yeriyile Tarihten Günümüze Popüler Hadis Kitapları: Kırk Hadisler," 407-455.

<sup>89</sup> Arıcı, "Ahlâk Neyi Bilmektir? Bir İlim Olarak Ahlâk," 58-59. Furū fıkıhın doğrudan İslâm siyaset düşüncesinin kaynağı olarak görülmesi üzerine bkz. Özgür Kavak, "İslam Siyaset Düşüncesi Kaynağı Olarak Furū-ı Fıkıh Metinleri," 265-294.

<sup>90</sup> es-Semerḳandî, *Riyâḳātu'l-Ahlâk*.

<sup>91</sup> eṭ-Ṭabersî, *Mekârimu'l-Ahlâk*.

‘Alā’uddīn Çelebi ‘Alī b. Hüseyn el-Amāsī’nin (ö. 875/1470) *Tācu’l-Edeb* adlı Türkçe eseri<sup>92</sup> bu türe giren örneklerdir. Mezkur eserleri edep kavramının merkeze alınması halinde edep literatürüne dahil etmek de mümkündür. Bunların ve benzeri eserlerin zamanla ilmihal türüne dönüştüğünü ve ilmihallerin edep veya ahlak başlıklı bölümleri içeren bir hüviyet kazandığını da ilave etmemiz gerekir.

**B.2.d. Tasavvuf:** Tasavvuf tarihinde erken yüzyıllardan beri tasavvuf âdâbı veya müridlik âdâbı üzerine bir literatür oluşmuştur. Bu eserlerin ya da bu bölümleri içeren eserlerin herhangi bir epistemolojik kaygısı olmayan ve sadece sufilere birtakım erkâna riayet etme yollarını anlatan, dolayısıyla tamamen pratik meseleleri içeren kaynaklar olduğunu düşünmek yanıltıcı olacaktır.<sup>93</sup> Bu tespiti dikkate almak kaydıyla tasavvuf literatüründe âdâb ve erkân başlıklı eserlerin ya da daha geniş bir içeriğe sahip olup da müridlik âdâb-ı muaşeretini konu edinen eserlerin pratik boyutunun öne çıktığını söylemek de yanlış olmayacaktır. Bu sebeple Ebū Naşr es-Serrâc’ın (ö. 378/988) *el-Luma*<sup>94</sup>, Muhammed b. İbrâhim el-Kelâbâzî’nin (ö. 380/990) *et-Te’arrufu*, es-Sulemi’nin (ö. 412/1021) *Cevâmi’u Âdâbi’ş-Şüfiyye*’si, Ebū’n-Necîb Ziyâuddīn es-Suhraverdî’nin (ö. 563/1168) *Âdâbu’l-Murîdîn*’i, Necmuddīn Kubrâ’nın (ö. 618/1221) *Âdâbu’ş-Şüfiyye*’si gibi müridlik âdâbını konu edinen eserleri veya bu bahisleri içeren eserleri<sup>94</sup> ve bu literatürden ayrı olarak tarikat içi âdâba özelleşen eserleri<sup>95</sup> bu maddede ele almayı isabetli buluyoruz.

### Sonuç

Bu makalenin hazırlanmasındaki temel saik, İslam ahlak düşüncesi tarihi çalışmalarının sınırlı bir kaynağa dayanmasının eleştirilmesi ihtiyacı ve buna ilave olarak da bir tasnif teklifinde bulunmadır. Sınırlı bir kaynak üzerinden İslam ahlak düşüncesinin çalışılması beraberinde başka sorunları da getirmektedir. Kaldı ki sınırlı kaynağa dayalı olarak yapılan çalışmalarda da ciddi bir nitelik problemi vardır. Bu nitelik sorununu besleyen bir faktör Türkiye’de İslam ahlak düşüncesini akademik bir araştırma alanı olarak görüp uzun yıllar bu sahada araştırma yapan isimlerin çok az olmasıdır. İslam ahlak düşüncesi, akademik kariyerin belli dönemlerinde ilgilenilen bir alan olunca birbirini tekrar eden yayınlar hayli hacimli bir yer tutmakta, disiplinin tarihi, kaynakları, terminolojisi ve literatürü üzerine derinlikli

<sup>92</sup> el-Amāsī, *Tācu’l-Edeb*, v. 1b-62b.

<sup>93</sup> Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, 108.

<sup>94</sup> Safi Arpağuş ve Kübra Betül Baydar, “Tasavvuf’ta Âdâb ve Erkan Risaleleri,” 293-300.

<sup>95</sup> Arpağuş ve Baydar, “Tasavvuf’ta Âdâb ve Erkan Risaleleri,” 300-310.

çalışmalar yapılmasına pek girilmemektedir. Bunu en iyi gözlemleyeceğimiz çalışmalar makaleler, tezler ve çoğu ders materyali olarak hazırlanmış ve neşredilip piyasada dolaşıma giren kitaplardır. Elbette ki bu yazının başında atıf yaptığımız ve ikincil literatürü tenkit eden çalışmalar da yok değildir. Bu makale bu eleştirilerin bir adım ötesine geçerek bir tasnif önerisinde bulunmaktadır.

Önerimizi sunarken problem alanı olarak salt İslam ahlak düşüncesi ile zihnimizi çevrelemedik. Adlandırma ve dönemlendirme problemleri söz konusu olduğunda İslam felsefesi için geçerli olan tartışmalar bir anlamda İslam ahlak düşüncesi için de varittir. Yazımızın başında ifade ettiğimiz üzere İslam siyaset düşüncesi ve İslam mantık tarihi çalışmalarında da benzer bir literatür ve tasnif sorunu olduğunu düşünüyoruz. Aynı yaklaşım ahlak çalışmalarını yakından ilgilendiren İslam düşüncesinde psikoloji, nefis teorileri üzerine yapılan tez, makale ve diğer araştırmalarda da müşahade edilebilir. Bu çalışmalarda klasik literatürün belli bir kısmına odaklanıp mesela tıbbın, tarihin, belli sanat dallarının ve edebiyatın insan tasavvurları felsefi bir tahlile konu olmamakta, çoğunlukla kelam, tasavvuf, Meşşâî felsefe ve kısmen İsrâkî felsefenin insan anlayışları benzer bir tekdüzelik içinde tartışılmaktadır. Dolayısıyla bu yazının o alanlar için de bir ölçüde örnek olabileceğini düşünüyoruz.

Her tasnif çabası beraberinde birtakım problemleri de taşımaktadır. Bir alanı ya da bir alandaki literatürü tasnif ederken sorunlara gebe olan en önemli maddeler “dönemlendirme, kapsam, tutarlılık ve yeterli örnekleme sahip olmaktır.” Makalemizde eleştiri getirdiğimiz tasniflerin benzeri bir durumda olmamak adına bizzat kendimizi uzun bir süre sorguladıktan sonra bu maddelere cevap vermeye ve tasnifte özellikle keyfilikten ve yapaylıktan uzak olmaya gayret ettik. Bunun dışında elbette tasnifimizin maksimleri ve bunlara uygun olarak geliştirdiğimiz alt başlıklar bilimsel düşüncenin gereği olarak eleştiriye açıktır. Bize böyle bir tasnifte ilham veren ve cesaretlendiren ilimler tasnifi ve benzeri eserlerdeki tasniflerdir. Farklı alimler ya da filozoflar aynı ya da daha geniş bir malzemeyi kendi ölçütlerini belirleyerek birbirinden farklı tasniflere konu etmiştir. Dolayısıyla bu literatür konu ve problem odaklı değil de başka bir zaviyeden başka bir tasnife pekala konu edilebilir. Farklı bir tasnife konu olma potansiyeli İslam ahlak düşüncesi söz konusu olduğunda çok daha fazladır. Yeter ki dönemlendirme, kapsam, tutarlılık ve yeterli örnekleme sahip olma problemlerine cevap verilerek yola çıkılsın.



Alternatif bir tasnifin yukarıda örneklendirilen sorunları ve gerekse burada yer verilmeyen bazı müşkil durumları izale etmesi, bu tamamen mümkün olmuyorsa içerik ve teorik zemin olarak birçok meseleye cevap verme amacında olması beklenir. Bu çalışma temel önerilerimizin ortaya konulması için asgari çerçeveyi sunma iddiasında olup yazımızdaki şablon ve kurgunun bir kitaba dönüştürülmesi de mümkündür. Dahası zikredilen alt literatürlerin her birisinde ahlak düşüncesini arayan, sorgulayan müstakil çalışmalara da ihtiyaç vardır.

---

|                                                |                                                                                                                                            |
|------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:</b> | Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.                             |
| <b>Finansal Destek / Grant Support:</b>        | Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support. |

---

## KAYNAKÇA

- Açıl, Berat. "Osmanlı'da Estetik ve Poetika: Kelam, Mucize ve Zorunluluk." *İLEM Konferanslar Serisi 11*, içinde 5-31. İstanbul: İlem, 2018.
- Adamson, Peter. "Abū Bakr al-Rāzī on Animals," *Archiv für Geschichte der Philosophie* 94:3 (2012): 249-273.
- Adamson, Peter. "The Ethical Treatment of Animals." *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*. Ed. Richard C. Taylor ve Luis Xavier López-Farjeat, içinde 371-382. New York, NY: Routledge, 2016.
- Aka, İsmail. "Hāndmīr." *DĀ*, 15:550-552.
- Akasoy, Anna ve Fidora, Alexander, *The Arabic Version of the Nicomachean Ethics*. Brill: Boston, Leiden, 2005.
- Altaş, Eşref. "Hikemiyât Literatürü ve Ahlâk." *İslâm Ahlâk Literatürü: Ekoller ve Problemler*. Ed. Ömer Türker ve Kübra Bilgin, içinde 103-138. Ankara: Nobel, 2016.
- el-Amāsī, 'Alā'uddīn Çelebi 'Alī b. Huseyn. *Tācu'l-Edeb*, Süleymaniye Kütüphanesi-Yazma Bağışlar, no. 2476, 1b-62b.
- ARICI, Mustakim. "Ahlâk Neyi Bilmektir? Bir İlim Olarak Ahlâk." *İslâm Ahlâk Literatürü: Ekoller ve Problemler*. Ed. Ömer Türker ve Kübra Bilgin Tiryaki, içinde 43-78. Ankara: Nobel, 2016.
- ARICI, Mustakim. "İlimler Tasnifi Literatüründe Ahlâk İlmi." *Mukaddime* 7:1 (2016): 1-29.
- ARICI, Mustakim. "Kutbuddin Şîrâzî'ye Göre Tababet Sanatı ve Hekimlik Ahlâkı." *Kutadgubilig: Felsefe-Bilim Araştırmaları* 22 (2012): 45-71.
- ARICI, Mustakim. "12-16. Yüzyıllarda Ahlak ve Siyaset Literatürü." *İslam Düşünce Atlası* 2. bs. (yayın aşamasında).

- Arıcı, Mustakim. *İnsan ve Toplum: Taşkoprîzâde'nin Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*. Ankara: Nobel Yayınları, 2016.
- Arpağuş, Safi ve Kübra Betül Baydar. "Tasavvuf'ta Âdâb ve Erkan Risaleleri." *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 15:30 (2017): 285-315.
- al-Attar, Mariam. *Islamic Ethics: Divine Command Theory in Arabo-Islamic Thought*. New York: Routledge, 2010.
- Ayni, Mehmed Ali, *Türk Ahlâkçıları*. İstanbul: Marifet Basımevi, 1939.
- Balcı, Musa. "İslâm Öncesi Fars Öğüt Edebiyatı." Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum, 2013.
- Başer, Hacı Bayram. *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*. İstanbul: Klasik, 2021.
- Bircan, Hasan Hüseyin. "Ahlâk: Mutluluk ve Erdem." *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*. Ed. M. Cüneyt Kaya, içinde 655-684, Ankara: İSAM, 2018.
- Bozkurt, Ömer. "İslam Felsefesinde Vasiyet Kültürü: İslam Filozoflarının Vasiyetleri." *Toplum Bilimleri Dergisi* 8:15 (2014): 57-84.
- Bursalı Mehmed Tâhir. *Ahlâk Kitaplarımız*, İstanbul: Necm-i İstiğbâl Matbaası, 1325/1907.
- el-Câbirî, Muḥammed 'Âbid. *el-'Aḳlu'l-'Ahlâkiyyu'l-'Arabî*. Beyrüt: Merkezu'd-Dirâsâti'l-Vaḥdeti'l-'Arabiyye, 2001.
- Câlinûs. *Min Maḳâleti li-Câlinûs fi Enne Ḳuva'n-Nefs Tevâbi'un li-Mizâci'l-Beden. Dirâsât ve Nuşûş fi'l-Felsefe ve'l-'Ulûm 'inde'l-'Arab*. Nşr. 'Abdurrahmân Bedevî, içinde 183-189. Beyrüt: el-Muessesetu'l-'Arabiyyetu li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 1981.
- Cengiz, Yunus. *Mu'tezile'de Eylem Teorisi: Kâdf Abdülcebâr Örneği*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012.
- Cevahir, İdris. "Modern Ahlâk Çalışmalarındaki Ahlâk Tasniflerine Eleştirel Bir Yaklaşım." *İslâm Ahlâk Literatürü: Ekoller ve Problemler*. Ed. Ömer Türker ve Kübra Bilgin Tiryaki, içinde 79-102. Ankara: Nobel, 2016.
- Coşkun, Abdulkadir. *İbn Sînâ Felsefesinde Retorik*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011.
- Çağrı, Mustafa. *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*. İstanbul: Dem Yayınları, 2006.
- Çelik, İmam Rabbani. "XV. Y.Y. Osmanlı Düşüncesinde Telvîh Hâşiyeleri: Teklîfe Dair Tartışmalar." Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2020.
- Demirkol, Murat. *Nasîreddin Tûsî'nin Ahlak Felsefesine Etkisi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2011.
- Demirli, Ekrem. "Tasavvuf Ahlak İlmi Olarak Kabul Edilebilir mi?: Determinist Ahlaka Endeterminist Yaklaşımlar." *İslam Tetkikleri Dergisi* 11:2 (2021): 419-437.
- Demirli, Ekrem. "Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi." *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2:4 (2016): 1-29.
- Demirli, Ekrem. "'Zahiri' İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvuf'un Meşruiyet Arayışı." *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2007): 219-244.
- Durmuş, İsmail. "İbnü'l-Mukaffa'." *DİA*. 21:130-134.
- Erdem, Hüsamettin. *Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk: (Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kadar)*. İstanbul: Dem Yayınları, 2006.

- Fakhry, Majid. *Ethical Theories in Islam*, Leiden: E.J. Brill, 1991.
- el-Ĥakīhī, ‘Abdulkādir b. Aĥmed b. ‘Alī. *Menāhicu’l-Aĥlākı’s-Seniyye*. Reşid Efendi, no. 481, 204a vd.
- Gafarov, Anar. *Nasîruddîn Tûsî’nin Ahlâk Felsefesi*. İstanbul: İSAM, 2011.
- el-Ġazālî, Ebû Hâmid. *İhyâ’u ‘Ulûmi’d-Dîn*. 1. c. Halep: Dâru’l-Va’y, 2004.
- Göksu, Ahmet. “Aristoteles ve İbn Sînâ’da *Canlıların Oluşumu Üzerine*.” Doktora Tezi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İstanbul, 2021.
- Görmez, Mehmet. “Ahlâk ve Hadis.” *İslâm’ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri Kutlu Doğum Sempozyumu-2001*, içinde 577-86. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Hourani, George. *Reason and Tradition in Islamic Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- İbn Sînâ. *eş-Şifâ, et-Tabî’iyyât/el-Hayevân*. Tah. ‘Abdulhalim Muntaşir vd., Ķâhira: el-Hey’etu’l-Mısrıyyetu’l-Âmme li’l-Kitâb.
- İbnu’l-Mukaffa’. *Kitâbu’l-Manţık*. Nşr. Muhammed Tākī Dānişpejüh. Tehrân: Encümen-i Felsefe-i İrân, 1357/1978.
- İnalcık, Halil. *Has-bağçede ‘Ays u Tarab: Nedimler, Şairler, Mutribler*. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2017.
- Ķādî Beydâvî. *Tuhfetu’l-Ebrâr Şerhu Meşâbihi’s-Sunne li’l-İmâm el-Beğavî*. Tah. Nûruddin Tâlib. Dımeşk: Dâru’n-Nevâdir, 1433/2012.
- Kavak, Özgür. “İslam Siyaset Düşüncesi Kaynağı Olarak Furu-ı Fıkıh Metinleri.” *İslam Siyaset Düşüncesi: Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan*. Ed. Özgür Kavak ve Lütü Sunar, içinde 265-294. Ankara: İlem, 2018.
- Keykavus. *Kabusnâme*. Haz. Orhan Şaik Gökyay, İstanbul: Kabalcı, 2007.
- Koca, Suat. *Hadis ve Ahlâk: Kavram, Kuram, Literatür ve Tasavvur Eksenli Bir İnceleme*. İstanbul: KURAMER, 2020.
- Köksal, Cüneyd Asım. “İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi - Mukaddimât-ı Erbaa’ya Giriş.” *İslâm Araştırmaları Dergisi* 28 (2012): 1-43.
- Kömbe, İlker. “Osmanlı-Türk Düşüncesinde Münâzara İlmi ve Abdünnâfi İffet’in Tercüme-i Adâb-ı Gelenbevî Adlı Eseri.” *Divân: İlmî Araştırmalar* 20 (2006): 119-167.
- Kutluer, İlhan. “İbnü’l-Mukaffa’: Düşüncesi.” *DİA*. 21:134-137.
- Kutluer, İlhan. “İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü.” Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 1989.
- Levend, Ağâh Sırrı. “Ümmet Çağında Ahlâk Kitaplarımız.” *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten* 11 (1964): 89-115.
- Makdisi, George. *İslam’ın Klasik Çağında ve Hıristiyan Batı’da Beşerî Bilimler*. Çev. Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul: Klasik, 2009.
- Meisami, Julie Scott. “Rāvandi’s *Rāhat al-şudūr*: History or Hybrid?.” *Edebiyât: The Journal of Middle Eastern Literatures* 5:2 (1994): 183-215.

- Melvin-Koushki, Matthew. "Is (Islamic) Occult Science Science?." *Theology and Science* 18:2 (2020): 303-24.
- Orman, Sabri. "Başlangıcından Osmanlı'ya İktisadî Düşünce Tarihinin İslâmî Kaynakları." *Dîvân: İlmî Araştırmalar* 6 (1999): 9-48.
- Özel, Ahmet. "İşkeverî", *DİA*. EK-1:674-676.
- Özturan, Hümeyra. "Etik ile Ahlâk Arasında: Türkçe Ahlâk Felsefesi Literatürüne Dair Etik Kavramı Kullanımı Üzerinden Bir Değerlendirme." *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9:17 (2011): 169-202.
- Özturan, Hümeyra. "İslâm Ahlâk Düşüncesi Çalışmalarının Dünü ve Bugününe Dair Bir İnceleme." *İslâm Ahlâk Literatürü: Ekoller ve Problemler*. Ed. Ömer Türker ve Kübra Bilgin Tiryaki, içinde 1-41. Ankara: Nobel, 2016.
- Özturan, Hümeyra. "Muhammed Âbid el-Câbirî. Arap Ahlâkî Aklı. Çeviren Muhammet Çelik. İstanbul: Mana Yayınları, 2016. 824 sayfa. ISBN: 9786059136037." *Nazariyat* 3:2 (2017): 141-148.
- Pala, İskender. "Nasihât-nâme." *DİA*. 32:409-410.
- Pormann, Peter E. ve Emilie Savage-Smith. *Medieval Islamic Medicine*. Washington, D.C.: Georgetown University Press, 2007.
- Quasem, Muhammad Abul. "Psychology in Islamic Ethics." *The Muslim World* 71:3-4 (1981): 213-227.
- Pehlivan, Necmettin. "Âdâbu'l-Bahs ve'l-Münazara." *Mantık El Kitabı*. Ed. İsmail Köz ve Ali Çetin, içinde 262-303. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.
- er-Râvendî, Muhammed b. Ali b. Süleyman. *Râhat-üs-Sudûr ve Âyet-üs-Sürûr (Gönüllerin Rahatı ve Sevinç Alâmeti)*. Çev. Ahmed Ateş, 2. c. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999.
- El-Rouayheb, Khaled ve Sabine Schmidtke,. "Introduction." *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy*. Ed. Khaled El-Rouayheb ve Sabine Schmidtke, içinde 1-7. New York, NY: Oxford University Press, 2016.
- es-Semerqandî, Ebû'l-Kâşım Nâşiruddîn. *Riyâdâtü'l-Ahlâk*. Tah. Semih İbrâhîm Sâlih. Dîmeşk: Dâru'l-Beşâir, 1427/2006.
- es-Sübki, Tâceddin. *Mu'îdü'n-Ni'am: Makam ve Meslek Ahlâkı*. Haz. Harun Yılmaz ve M. Enes Midilli. İstanbul: TYEKBY, 2019.
- eş-Şehrazürî, Şemsuddîn. *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk*. Tah. Huseyn Dîâi. Tehrân: Muessese-i Mu'tala'ât ve Tahkikât-ı Ferhengî, 1993.
- eṭ-Ṭabersî. *Mekârimu'l-Ahlâk*. Kûm: Muessese-i Enşariyân, 2011.
- Ṭüsî, Naşîr al-Dîn. *The Arabic Version of Ṭüsî's Nasirean Ethics*. Haz. Joep Lameer, Leiden: Brill, 2016.
- Türker, Ömer. *Ahlâk: Yeni Bir Yaklaşım*. İstanbul: Ketebe, 2019.
- Türker, Ömer. *Pratik Felsefenin Yeniden İnşası: Ahlakiliğin Doğası*. İstanbul: Ketebe, 2021.
- Tekin, Ali. "Vicdan ve Vicdanî Önergeler (Vicdâniyyât) Arasındaki İlişki." *İslam Düşüncesinde Vicdan Kavramı*. Ed. Yunus Cengiz ve Selime Çınar, içinde 33-75. Ankara, Nobel, 2018.

- Taşköprizâde, ‘İşâmuddîn Aḥmed. *Miftāḥu’s-Sa‘āde ve Mişbāḥu’s-Siyāde fî Mevḍū‘āti’l-‘Ulūm*. Tah. Kāmil Kāmil Bekrī. ‘Abdulvehhāb Ebū’n-Nūr. Kāhira: Dāru’l-Kutubi’l-Hadīse, 1968.
- Taylor, Richard C., López-Farjeat, Luis Xavier. “Introduction.” *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*. Ed. Richard C. Taylor ve Luis Xavier López-Farjeat, içinde 1-3. New York, NY: Routledge, 2016.
- Umut, Tuba Nur. “Antik Yunan’da Tekhnê ile Ahlâki Alan Arasındaki İlişki Üzerine.” *Beytülhikme* 8:1 (2018): 191-213.
- Yetkin, Hacer. “Bâkullâni’nin Usul Düşüncesinde Mükellef.” *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 60 (2021): 1-28.
- Yıldız, Fahreddin. “İslâmî İlimler, Divan Edebiyatı ve Tasavvuf Geleneğindeki Yeriyle Tarihten Günümüze Popüler Hadis Kitapları: Kırk Hadisler.” *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11:21 (2013): 407-455.



## جدلية العلاقة بين الشعر والأخلاق في النقد العربي القديم

ABDELKARIM AMIN MOHAMED SOLIMAN

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türkiye

Dokuz Eylül University Faculty of Divinity, Turkey

abdelkreemameen@yahoo.com

<https://orcid.org/0000-0003-2999-1031>

### ملخص

انقسم النقاد العرب القدماء حول جدلية الشعر والأخلاق فريقين رئيسيين: الفريق الأول أخذ بموقف الدين في قبول الشعر الذي يتفق مع تعاليم الإسلام وروح دعوته، ويرفض ما عداه، ونقاد هذا الفريق يأخذون بالمقياس الأخلاقي بجانب المقياس الفني الجمالي، وقد قدم بعضهم أحياناً الالتزام الديني والأخلاقي على الجانب الفني. أما الفريق الثاني فقد نعى الدين جانباً ورفض أخذه مقياساً للحكم على جمال الشعر أو على مقدرة الشاعر الإبداعية، وإنما يُقاس الشعر - عند نقاد هذا الفريق - بما يملكه من جماليات تعبيرية وتصويرية وموسيقية، وبين هذين جاء فريق ثالث أخذ بالمنهج الجمالي في تقييم الشعر، ولكنه دعا في الوقت ذاته إلى الحفاظ على القيم الأخلاقية وعدم مخالفة تعاليم الدين. تعرض هذه الدراسة لمواقف هذه الفرق الثلاث من علاقة الشعر بالأخلاق، من خلال المنهج المعرفي النقدي الذي يعود لمصادر آراء هؤلاء النقاد ويغريها مع التحليل النقدي لها، وتعود أهمية الدراسة إلى أنها تعرض لإحدى أهم إشكالات الإبداع الشعري والنقدي قديماً وحديثاً، وهي تهدف بجانب عرض موقف النقاد العرب القدماء من تلك الإشكالية، إلى الرد على دعاوى بعض نقاد الحداثة العربية الذين أنكروا وجود علاقة بين الشعر والأخلاق قديماً؛ ليجزوا لأنفسهم الخروج على الدين والأخلاق والأعراف.

الكلمات المفتاحية: الشعر، الأخلاق، جدلية، النقد القديم.

### Öz

#### Eski Arap Eleştirisinde Şiir ile Ahlak Arasındaki İlişkinin Diyalektiği

Eski Arap eleştirmenler, şiir ile ahlak arasındaki diyalektik konusunda iki ana gruba ayrılmıştır. Birinci grup, şiiri kabul etme konusunda dini önceleyerek/dini kıstas olarak alarak, İslami öğretilerin özünü uyuşmayan her şeyi reddetmiştir. Bu eleştirmenler estetiğin yanı sıra ahlaki ve ahlaki değerleri de bir sanat ölçütü olarak kabul etmiştir. Hatta bazıları dinin ve ahlakın gereklerine bağlı kalmayı, bazen sanatsal kaygıların önünde tutmuştur. İkinci grup ise şiirin güzelliği ya da şairin yaratıcılığını değerlendirmede dini ölçüt olarak kullanmayı reddetmiştir. Bu eleştirmenlere göre şiir, sahip olduğu söz, tasvir ve ahenk özelliklerine göre ölçülmelidir. Bu iki grubun dışında üçüncü bir grup ortaya çıkmış ve şiirin değerlendirilmesi konusunda estetik metodu esas almıştır. Bu grup aynı zamanda ahlaki değerlerin muhafaza edilmesi ve dini öğretilere karşı olunmaması gerektiğini de ifade etmiştir. Bu çalışma söz konusu üç grubun şiirle

ahlak arasındaki ilişkiye dair tavırlarını, eleştirmenlere ait görüşlerin yer aldığı kaynaklara dayanarak ve bu görüşleri eleştirel tahlillerle birlikte sunarak ortaya koyan bilişsel eleştiri yöntemi üzerinden incelemektedir. Çalışma, geçmişte ve günümüzde şiir eleştirisi ve özgünlüğü hususunda en önemli problemlerden birini ele alması itibarıyla önem arz etmektedir. Makale, eski Arap eleştirmenlerinin bu probleme dair bakış açılarını değerlendirmenin yanı sıra geçmişte şiir ile ahlak arasında bir ilişkinin var olduğunu inkâr eden ve şiirde din, ahlak ve örf dışına çıkmayı gerektirendirmeye çalışan bazı modern Arap eleştirmenlerinin iddialarına da eleştiriler sunmayı hedeflemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Şiir, Ahlak, Estetik, Kadim Eleştiri.

### Abstract

#### The Dialectic of the Relationship between Poetry and Morals in Ancient Arabic Criticism

The ancient Arab critics were divided into two main groups over the dialectic of poetry and ethics: the first group prioritized religion in accepting poetry and rejected everything that did not comply with Islamic teachings and the essence of the Islamic invitation/da'wat. These critics accepted ethics and ethical values as an artistic criterion as well as aesthetics. Even some of them prioritize the requirements of religion and morality rather than artistic concerns at times. The second group refused to accept religion as a criterion in evaluating the beauty of poetry or poet's creativity. According to these critics, poetry should be measured according to its word, description, and harmony. In addition, a third group emerged and accepted the aesthetic approach in evaluating poetry. This group also stated that ethical values should be considered a criterion of poetry and not be opposed to religious teachings. This study examines the attitudes of these three groups on the relationship between poetry and ethics based on the sources including critics' views, and through the cognitive criticism method, which presents these views with critical analyzes. The study is important as it deals with one of the most critical problems in poetry criticism and originality in the past and present. In addition to evaluating the views of the old Arab critics on this problem, this study aims to criticize the claims of some modern Arab critics who denied the relationship between poetry and ethics and tried to justify that element of religion, ethics and custom should not be used in poetry.

**Keywords:** Poetry, Ethics, Aesthetics, Ancient Criticism.

### مقدِّمة البحث

جدلية العلاقة بين الشعر والأخلاق جدلية قديمة قَدَم الشعر، وهي حيَّةٌ وحيويَّةٌ على اختلاف عصوره وبيئاته، فقد انشغلت بها كلُّ العقول المعنوية بالشعر على اختلاف الحضارات، وقد اختلفت درجة جدتها حسب ثقافة كلِّ حضارة؛ فقد ربط بعض الكتاب بين الشعر والأخلاق ربطاً استطيقياً، حيث صارت الأخلاق مقياساً على قيمة الشعر، بينما رفض البعض ذلك الربط، وفضلوا بين الشعر والأخلاق، ورأوا بأنَّ ذلك الربط لا يراعي استقلالية الشعر وجماليَّاته الخاصَّة التي لا تتقيَّد بتلك القيود والثوابت الأخلاقية، وقد أثَّرت هذه الجدلية على كبار الكتَّاب العالميين، فقد ربط فولتير (Voltaire) بين الشعر والفضيلة، فيقول: "إنِّي أعتبر المأساة والمهابة دروساً في الفضيلة والعقل والتهديب .. وما المهابة الحقيقية؟ إنَّها فنُّ تعليم

الفضيلة والتهديب والسلوك والحوار"<sup>١</sup>، ويقول: "لقد حَقَّقْتُ بعض الخير، وهذا هو أحسن أعمالِي."<sup>٢</sup>

وقد وافق تولستوي (Leo Tolstoy) فولتير (Voltaire) في أهميَّة الأخلاق بالنسبة للفنِّ، فهو يدين الفنَّ الذي يعدُّ موضوعه غير لائقٍ أو شريراً، الذي يثير بالتالي انفعالاتٍ تستحقُّ أن تُقَمَّع، وهو يرى بذلك أنَّ قدرًا كبيراً جداً من الفنِّ الحديث يتغدَّى على مشاعر "الغرور والرغبة الجنسيَّة، والضجر من الحياة."<sup>٣</sup> كما يرفض أن يكون الفنُّ من أجل اللذة، ويرى أنَّ الخطأ الأساسي الذي ارتكبه الفنُّ منذ عصر النهضة هو أنَّه كرَّس نفسه لهذا الهدف وحده.<sup>٤</sup> فالعالم الحديث يطلق اسمَ "الجميل" على كلِّ ما يُعطي لذَّةً منزهةً عن الغرض، غير أنَّ الجمال لا يستطيع أن يبرِّر ذاته، بل ينبغي أن يُقاس تبعاً لمقتضيات الأخلاق، و"كلِّما ازداد استسلامنا للجمال، ازداد ابتعاداً عن الخير."<sup>٥</sup>

وعلى خلاف فولتير، وتولستوي، كان موقف تيوفيل جوتييه (Gautier Theophile)، حيث رفض وجود أيِّ تأثير بين الفنون والأخلاق، يقول: "لست أدري من القائل، ولا أعلم أين قيل: إنَّ الأدب والفنون تؤثِّر في الأخلاق، وأياً ما كان، فلا شكَّ في أنَّه رجلٌ شديد الغباء."<sup>٦</sup> وكذلك يرفض بودليير (Baudelaire Charles) ربط الشعر بالأخلاق وبالخير، ويرى أنَّ مقياس الشعر جماليٌّ خالصٌ يرتبط بالتصوير والأسلوب، يقول "إنَّكم لتعلمون أيُّ لم أعتبر الأدب والفنون على الإطلاق إلا على أنَّها ذات هدفٍ غريبٍ عن الأخلاق، إذ يكفيني منهما جمالُ التصوير والأسلوب. واتي لا أعلم أنَّه في الأجواء الأثيريَّة للشعر الحقيقي لا يمكن للشعر أكثر ممَّا يوجد الخير، وأنَّ اللغة البائسة للحزن والكدر قد تحلَّل انبعاث استجابات أخلاقيَّة، كما تنتهي زندقة الكافر إلى تأكيد الدين."<sup>٧</sup>

وقد حاول شارل لالو (Charles Lalou) في كتابه "الفن والأخلاق" أن يُبيِّن استحالة الوصول إلى حلٍّ كاملٍ في هذه الحرب القائمة بين الرُّهَاد وبين عبَاد الجمال، فالفنُّ إذ يتربَّع بين سيطرة الجمال وانتصار الخير قد يُوَضَّع تارةً في خدمة الأخلاق، وقد يعلُو تارةً أخرى على كلِّ شيء، وقد يشارك في بعض الأحيان في اتِّصالٍ صوفيٍّ، أو قد يُلقي بالرجس أحياناً أخرى على الأخلاق. وانتهى شارل لالو إلى حلٍّ فيه مهادنة؛ إذ استطاع أن يُبيِّن في حدود إطارٍ تخطيطيٍّ لنظريَّةٍ عامَّةٍ في القِيم، أنَّ الإنسان، ذلك المشغول بالمطلق، قد وقع في مأزقٍ صارت القِيمة المطلقة فيه مستحيلَّة، ذلك لأنَّ مشكلة الفنِّ والأخلاق في حقيقة الأمر مشكلةٌ زائفةٌ في رأي لالو.<sup>٨</sup>

١ دنيس هويسمان، علم الجمال، ١١٨.

٢ دنيس هويسمان، علم الجمال، ١١٨.

٣ جيروم ستولنيتز، النقد الفني، ٥١٤.

٤ ستولنيتز، النقد الفني، ٥١٤.

٥ ستولنيتز، النقد الفني، ٥١٤-٥١٥.

٦ ستولنيتز، النقد الفني، ١١٨.

٧ ستولنيتز، النقد الفني، ١١٩.

٨ ستولنيتز، النقد الفني، ١١٩.



وفي تراث النقد العربيّ كان لإشكاليّة العلاقة بين الشعر والأخلاق حضورٌ طاعٍ، فقد انقسم نقادنا القُدامى حول جدليّة الأخلاق والشعر فريقين رئيسيين: الفريق الأوّل أخذ بموقف الدين في قبول الشعر الذي يتّفق مع تعاليم الإسلام وروح دعوته، ويرفض ما عداها، ونقاد هذا الفريق يأخذون بالمقياس الأخلاقيّ بجانب المقياس الفنيّ الجماليّ، وقد قدّم بعضهم أحياناً الالتزام الدينيّ والأخلاقيّ على الفنيّ. أمّا الفريق الثاني فقد نعى الدين جانباً ورفض أخذه مقياساً للحكم على جمال الشعر أو على مقدرة الشاعر الإبداعية، وإنّما يُقاس الشعر - عند نقاد هذا الفريق - بما يملكه من جماليّاتٍ تعبيريةٍ وتصويريةٍ وموسيقيةٍ، وإن لم يلتزم ذلك الشعرُ بالقيمِ الدينيّة والأخلاقيّة؛ فخروجه عن تعاليم الدين لا يُقلّل من فنيّته، ولا يحطُّ من قدره، ولا يُوجب رفضه.

وقد حاول بعضُ النقاد العرب المعاصرين، ودعاة الحداثة الشعريّة، أن ينفوا وجودَ نقدٍ أخلاقيّ في التراث العربيّ، وكانَ ارتباطُ الشعر بالأخلاق عيبٌ شعريّ لا يليق، متغافلين في ذلك احتفاء كبار نقاد ومبدعي الحداثة الغربيّة بالجانب الأخلاقيّ في الشعر، فنجد - على سبيل المثال - أحمد بدوي يذهب إلى أنّ من ربط بين الشعر والأخلاق في التراث العربيّ ليسوا من النقاد، بل من رجال الحكم والأخلاق، يقول: "إذا نحن استعرضنا أولئك الذين جعلوا الدين والخُلُق أساساً لصناعة الشعر ورؤيته وحفظه. لم نجدهم من نقّدة الأدب الخُصّ الذين يزنون الشعرَ بميزان الفنّ الخالص، وإنّما هم طائفةٌ من الحكّام ورجال الأخلاق الذين يغيّبهم حفظُ كيان الأمة، وحياطة الجماعة بسياجٍ يصون عناصرها من التفتّت والانحلال." ثمّ يقول: "أمّا نقاد الأدب من العرب الذين كانوا ينظرون إلى الأدب من حيث هو أدب فحسب، فلم يُدخلوا هذا القياس في حسابهم، ولم يجعلوا لعقيدة الشاعر أو حديثه عن سلوك يُخالِف الدين والخُلُق أثراً في الحكم على شعره."<sup>٩</sup>

وإلى مثل ذلك ذهب عزّ الدين إسماعيل، فقد نفى وجودَ أيّ منزعٍ دينيٍّ في الشعر العربيّ، كما ذهب إلى أنّ النقد العربيّ قد فصل الشعرَ عن الدين والأخلاق، وحسم موقفه في ذلك، يقول: "لم ينزع الشعرُ العربيُّ منذ نشأته أيّ منزعٍ دينيٍّ. والملاحظة التي وقف عندها النقدُ العربيُّ وأصرَّ في كلّ حالةٍ على موقفه هي أنّ الفنّ القويّ لا يمكن أن يعيش في كنفِ الدين أو الأخلاق، وكانَّ الأهدافَ الدينيّة والأخلاقيّة لا تتألّف مع طبيعته، وكانَّ أوجه الخير تُضعفه."<sup>١٠</sup>

وقد اتفق محمود الربيعي مع عزّ الدين إسماعيل في نفي وجود منزعٍ دينيٍّ في الشعر العربيّ، مع نوعٍ من القطع بانتفاء تراث النقد العربيّ من أيّ غايةٍ تعليميّةٍ أو أخلاقيّةٍ للشعر، فيقول: "والناظر في النقد العربيّ القديم لا يجد فيه ما يشير إلى اعتناق النقاد لذلك المذهب التعليمي الذي يربط الشعرَ بغاياتٍ محدّدة، ولكنّه يجد فيه ما يشير إلى عكس ذلك. والحقُّ أنّ المقاييس التي كان يقوم عليها نقدُ الشعر عند العرب

<sup>٩</sup> أحمد أحمد بدوي، أسسُ النقد الأدبيّ عند العرب، ٣٩٧.

<sup>١٠</sup> أحمد أحمد بدوي، أسسُ النقد الأدبيّ عند العرب، ٤٠١-٤٠٢.

<sup>١١</sup> عزّ الدين إسماعيل، الأسسُ الجماليّة في النقد العربيّ، ١٨٣.

مقاييس فنيّة خالصة في عمومها. أمّا الأخلاق التي كانت تعني في نظرهم التعاليم الدينيّة والأهداف التعليميّة، فقد كانت خارجةً عن مهمّة الشعر.<sup>١٢</sup> وستحاول الدراسة اختبار صحّة هذه الأحكام من خلال عرض مواقف النقاد العرب القدامى.

ورغم حضور إشكاليّة العلاقة بين الشعر والأخلاق في العقليّة العربيّة قديماً وحديثاً خاصّة بعد مجيء الإسلام، فإنّ الدراسات التي دارت حولها لا تناسب أهميّة تأثيرها، سواء على المستوى التنظيريّ أو التطبيقيّ، ومن الدراسات التي تعرّضت لهذه الإشكاليّة ما يلي:

١- النقد الأخلاقيّ أصوله وتطبيقاته، نجوى صابر، دار العلوم العربيّة، بيروت، ط١، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.

٢- سؤال الأخلاق "مساهمة في النقد الأخلاقيّ للحدائث الغربيّة"، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط١، ٢٠٠٠م.

٣- النقد بين الفنّ والأخلاق حتّى نهاية القرن الرابع الهجريّ، مريم النعيميّ، المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والتراث، الدوحة، ط١، ٢٠٠٨م.

وتحاول هذه الدراسة أن تقف على الموقف التأسيسيّ لمنهج النقد الأخلاقيّ والجماليّ معاً في التراث العربيّ، من خلال عرض ومناقشة موقف النقاد العرب القدامى من إشكاليّة العلاقة بين الشعر والأخلاق، وقد جاءت الدراسة في مقدّمه وثلاثة مباحث، الأوّل: النقاد الأخذون بالمنهج الأخلاقيّ في الشعر، والثاني: النقاد الرافضون لأخذ الدين والأخلاق مقياساً فنياً للشعر، والثالث: النقاد الذين تردّدت مواقفهم بين الأخذ بالمقياس الأخلاقيّ للشعر وبين رفضه.

### ١. النقاد الأخذون بالمنهج الأخلاقيّ في الشعر

يتميّز تاريخ النقد العربيّ بالثراء والحيويّة؛ فهناك مؤلّفات اهتمّت بالتنظير النقديّ، ومؤلّفات اهتمّت بالجانب التطبيقيّ، وهناك كتب المختارات الشعرية والتأريخ والتوثيق، وقد حفظت لنا هذه المؤلّفات بجانب التعريف بالشعر والشعراء، مواقف النقاد من طبيعة الشعر وجدليّاته مع الكثير من العناصر، ومن هذه الجدليّات جدليّة الشعر والأخلاق، حيث اختلف المبدعون والنقاد جيّالها إلى فريقين بارزين، مؤيّد ورافض، وبينهما فريق ثالث تردّد في تقديم أيّ المقياسين الأخلاقيّ أم والجماليّ، وقد ألقى كلّ بدلوّه في هذه العلاقة، وفي الآتي عرض لبعض النقاد الذين التزموا بالجانب الأخلاقيّ ورفضوا خروج الشعراء على تعاليم الدين، وقاسوا الشعر بما يحمله من قيمّة، وما يدعو إليه من فضائل.

١.١. مساجلة ابن الأنباري (٢٧١-٣٢٨هـ/ ٩٤٠م) وابن المعتز (ت٣٩٩هـ/ ٩٠٨م): لا يخلو التاريخ العربيّ من المناظرات والمساجلات التي دارت بين المختلفين في جلّ العلوم، وهو ممّا كان له تأثير كبير في إثراء

<sup>١٢</sup> محمود الربيعي، في نقد الشعر، ٥٧.

المكتبة العربية بالعديد من المؤلفات القيمة، فضلاً عن نقله لثقافة وفكر هذه العصور التي تَمَّت فيها، ومن أهم المساجلات التي توثق لاحتدام الخلاف حول جدلية الشعر بالأخلاق، تلك المساجلة التي جرت بين أبي بكر بن القاسم الأنباري وأبي العباس بن عبد الله بن المعتز، فابن الأنباري يأخذ بالمنهج الأخلاقي فيهاجم أبا نُواس (ت ١٩٨ هـ) وشعره، ويدعو إلى عدم مجالسة أبي نُواس، أو ذِكْرِهِ في مجالس الأُمراء والعلماء، ووجوب حَظْر شعره لهتُكِّه وتعرُّه، بينما يرفض ابن المعتز هذا المقياس الأخلاقي، ويراه لا يصلح في تقويم الشعر وكشف جماليَّاته، وممَّا جاء في هذه المساجلة، أن كتب ابنُ الأنباري إلى ابن المعتز قائلاً: جرى في مجلس الأمير ذكْرُ الحسن بن هانئ والشعر الذي قاله في المجون وأنشده وهو يَوْمُ قوماً في صلاة؛ وهو وإن لكلِّ ساقطةٍ لاقطه، وإنَّ لكلام القوم زوأة، وكلُّ مقولٍ محمولٌ. فكان حقُّ شعر هذا الخليل ألا يتلقاه الناسُ بألسنتهم؛ ولا يُدَوِّنونه في كتبهم، ولا يحمله متقدِّمهم إلى متأخِّرهم؛ لأنَّ ذوي الأقدار والأسنان يجلُّون عن رَوَايَته، والأحداثُ يُعشُّون بحفظه، ولا يُنشِد في المساجد، ولا يتحمَّل بذكره في المشاهد؛ فإن صنَّع فيه غناءً كان أعظمَ لبلبليته؛ لأنَّه إنمَّا يظهر في غلبة سلطان الهوى، فمِهْيَجِّ الدواعي الدينية، ويُقَوِّي الخواطرَ الرديئة؛ والإنسانُ ضعيفٌ يتنازعه على ضعفه سلطانُ القوى؛ ونفسُهُ الأَمارةُ بالسوء، والنفسُ في انصبابها إلى لذاتها بمنزلة كَوْوٍ مُنَحْدِرَةٍ من رأس رابيةٍ إلى قرارٍ فيه نارٌ، إن لم تُحبَس بِزَوَاجِرِ الدِّينِ والحياء أداها انحدارها إلى ما فيه هلكتها، والحسن بن هانئ ومَن سَلَكَ سبيلَه من الشعر الذي ذكرناه شُطَّارٌ كشفوا للناس عَوَارِهم، وهتكوا عندهم أسرارهم، وأبدوا لهم مساوئهم ومخازيهم، وحسَّنوا ركوب القبائح.

فعلى كلِّ مُتدبِّين أن يذمَّ أخبارهم وأفعالهم، وعلى كلِّ متصوِّرٍ أن يستقيح ما استحسَنوه، ويتنزَّه من فعله وحكايته. وقول هذا الخليل: ترك ركوب المعاصي إزراء بعفو الله – تعالى – حضُّ على المعاصي أن يتقرب إلى الله – عزَّ وجلَّ – بها تعظيماً للعفو، وكفى بهذا مُجُوناً وُخْلَعاً داعياً إلى التهمة لقائله في عظم الدين، وأحسن من هذا وأوضح قول أبي العتاهية:

يَخَافُ مَعَاصِيَهُ مَنْ يَتُوبُ      فَكَيْفَ تَرَى خَالَ مَنْ لَا يَتُوبُ<sup>١٣</sup>

فأجابه ابن المعتز قائلاً: لم يقل أبو نُواس ترك المعاصي إزراء بعفو الله، وإنما حكى ذلك عن متكلمٍ غيره، والبيت الذي أنشده له بحضرتنا:

لَا تَحْظُرِ الْعَفْوُ إِنْ كُنْتَ امْرَأً حَرِجاً      فَلِإِنَّ حَظْرَكَهُ بِاللِّدِينِ إِزْرَاءُ<sup>١٤</sup>

وهذا بيتٌ يجوز للناس جميعاً استحسانه والتمثل به، ولم يُؤسِّس الشعرُ بآنيه على أن يكون المُبْرَزُ في ميدانه من اقتصر على الصدق ولم يُعَوِّ بِصِبْوَةٍ، ولم يُرَخِّصْ في هفوةٍ، ولم ينطق بكذبيةٍ، ولم يُعْرِقْ في ذمِّ، ولم يتجاوز في مدح، ولم يُرَوِّرِ الباطلَ ويُكسِبِه مَعَارِضَ الحَقِّ؛ ولو سَلَكَ بالشعر هذا المسلك لكان صاحبٌ

<sup>١٣</sup> لم أعر على هذا البيت في ديوان أبي العتاهية. انظر ديوان أبي العتاهية.

<sup>١٤</sup> وجه استحسان البيت كما يبدو من كلام ابن المعتز هو تأثره بالمعنى القرآني في قوله – تعالى –: {وَلَا تَيَاسُوا مِنْ رُوحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَيَاسُ مِنْ رُوحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ} يوسف: ٨٧.

لؤائته من المتقدمين أمية بن أبي الصلت الثقفي، وعدي بن زيد العبادي؛ إذ كانا أكثر تذكيراً وتحذيراً ومواعظاً في أشعارهما من امرئ القيس والنابغة.

ثم قال: وهل يتناشدُ الناسُ أشعارَ امرئ القيس والأعشى والفرزدق وعمر بن أبي ربيعة وبشار بن برد وأبي نؤاس على تعهرهم ومهاجاة جرير والفرزدق إلا على ملأ الناس وفي حلق المساجد؟ وهل يروي ذلك إلا العلماء الموثوق بصدقهم. وقد نفى حسان بن ثابت أبا سفيان بن الحارث بن عبد المطلب (أي نفى نسبه) فما بلغنا أن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنكر ذلك عليه في هجائه. وما نهى النبي - صلى الله عليه وسلم - ولا السلف الصالح من الخلفاء المهديين بعده عن إنشاد شعرٍ عاهرٍ ولا فاجرٍ. وقد أنشد سعيد بن المسيب وغيره من نظرائه تهجاً جرير وعمر بن لجأ، فجعل يقول: أكله أكله. يعني أكله جرير ولم ينكر شيئاً مما سمعه.<sup>١٥</sup>

وقد نقلت هذه المساجلة النقدية كاملة على طولها؛ لتقدمها تاريخياً، ولأن أحد طرفيها هو خليفة وشاعرٌ وبلاغيٌّ راسخ القدم وذائع الصيت، كما أن هذه المساجلة النقدية توضح لنا مدى ضغط هذه الجدلية بين الشعر والأخلاق على كل من الشعراء والنقاد والمتلقين على السواء، كما تنقل لنا تأثيرها على الإبداع الشعري والنقد الأدبي، فقد رسمت هذه الجدلية منهجين، الأول قدم القيمة الخلقية على القيمة الجمالية، وهو ما دفعها إلى نقد كل شعر يخرج عن حدود القيم وفصائل الأخلاق، بل وصل الأمر بهذا الفريق إلى دعوته إلى محو هذا الشعر، واحتقار صاحبه، وعدم مخالطته، وتنفير الناس منه، ومحاسبته، حتى لا يفسد قيم المجتمع وأخلاقه، كما طالب ابن الأنباري بذلك أبا نؤاس، والمنهج الآخر، فصل بين الأخلاق وبين الشعر، ورأى أن مقاييس الشعر جمالية فنية، وليست أخلاقية، واعتمد في ذلك على تاريخ الشعر العربي الذي كانت المقاييس الجمالية هي الأساس في تدقيقه وقبوله، وليس ما يحمله من أخلاق، وما يدعو إليه من فضائل، فقد قدم الناس امرأ القيس والأعشى والفرزدق وعمر بن أبي ربيعة وبشار بن برد على تعهرهم، بل كان الناس يتناقلون أشعارهم في المساجد دون حرج، كما لم يدع النبي ولا أحد من الصحابة بالتخلص من شعر المتعهرين، ولكن اعترفوا بتقدمهم وإحرازهم قصب السبق وعلى رأسهم امرؤ القيس.

٢٠١. ابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ / ٨٨٩م): ويجانب ابن الأنباري ظهر كثير من النقاد العرب الذين أخذوا بالمنهج الأخلاقي في تناولهم للشعر وتقييمهم له، ومن هؤلاء ابن قتيبة فقد كان ممن يرى أن للشعر غايةً خلقيةً، وقد حرص على توضيح ذلك في كتاب "عيون الأخبار" الذي كتبه لتثقيف الشخصية المسلمة، فهو عندما يتحدث عن كتابه يقول: "إن هذا الكتاب، وإن لم يكن في القرآن والسنة وشرائع الدين وعلم الحلال والحرام، دالٌّ على معالي الأمور، مرشداً لكرام الأخلاق، زاجرٌ عن الدناءة، ناه عن القبيح، باعثٌ على صواب التدبير وحسن التقدير ورواق السياسة وعمارة الأرض"<sup>١٦</sup>، ثم يقول عن غايته من مادة كتابه: "وهذه عيون

<sup>١٥</sup> أبو إسحاق بن إبراهيم بن علي الحصري القيرواني، جمع الجواهر في الملح والنوادر، ٤٠=٤٢.

<sup>١٦</sup> أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، عيون الأخبار، المقدمة.

الأخبار نظمها لمغفل التأدب تبصرةً، ولأهل العلم تذكراً، ولسائس الناس ومُسوسهم مُؤدباً، وللملوك مُستزاحاً.<sup>١٧</sup> وعندما يتحدّث عن طبيعة المادّة الأدبيّة التي ضمّنها كتابه يقول: "جمعتُ لك منها ما جمعتُ في هذا الكتاب، لتأخذَ نفسك بأحسنها، وتقوّمها بثقافتها، وتخلّصها من مساوئ الأخلاق، كما تخلّص الفضة البيضاء من خُبثها، وتروّضها على الأخذ بما فيها من سُنةٍ حسنةٍ، وسيرةٍ قويّةٍ، وأدبٍ كريمٍ."<sup>١٨</sup>

ولا يخالف ابنُ قتيبةٍ منهجه الأخلاقيّ في كتاب الشعر والشعراء، فهو عندما ينظر إلى الشعر يُقيّمه حسب القيمة التي يحملها من حيث اللفظ أو المعنى، ولذلك يقسّم الشعرَ إلى أربعة أضرب حسب طبيعة العلاقة بين اللفظ والمعنى، ويجعل أجمالاً أضرب الشعر وأعلاها قيمةً ما حَسُنَ لفظه وجاد معناه، أي ما يحتوي على لفظٍ جميلٍ ومعنىٍ مفيدٍ، وبالنظر للأمثلة التي أوردتها في ذلك الضرب من الشعر، نراها كلّها تحمل قيمةً خُلقيّةً أو حكّمةً تعليميّةً، ومنها قول أحد الشعراء في بني أميّة:

فِي كَيْفِهِ خَيْرَ زَانٍ رِيحُهُ عَيْقُ      مِنْ كَيْفِ أَرْوَعٍ فِي عَرِينِيهِ شَمَمُ  
يَغْضِي حَيَاءً وَيُغْضِي مِنْ مَهَابَتِهِ      فَمَا يُكَلِّمُ إِلَّا جَيْنَ يَبْتَسِمُ

يعلّق على البيتين قائلاً: "لم يُقل في الهَيبةِ شيءٌ أحسنُ منه."<sup>١٩</sup>

ومنها، قول أوس بن حجر:

أَتَيْتُهَا النَّفْسُ أَجْمَلِي جَزَعًا      إِنَّ الَّذِي تُحَذِّرِينَ قَدْ وَقَعَا<sup>٢٠</sup>

يُعلّق على البيت بقوله: "لم يبتدئ أحدٌ مرثيةً بأحسنَ من هذا."<sup>٢١</sup>

ومنها قول أبي ذؤيب:

وَالنَّفْسُ زَاغِبَةٌ إِذَا رَغَبَتْهَا      وَإِذَا تُرِدُّ إِلَى قَلِيلٍ تَقْمَعُ<sup>٢٢</sup>

يعلّق على البيت بقول الأصبغي عن البيت: "هذا أبدعُ بيتٍ قاله العربُ."<sup>٢٣</sup>

ومنها، قول حميد بن ثور:

<sup>١٧</sup> ابن قتيبة، عيون الأخبار، المقدمة.  
<sup>١٨</sup> ابن قتيبة، عيون الأخبار، المقدمة.  
<sup>١٩</sup> أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، الشعر والشعراء، ١: ٦٥.  
<sup>٢٠</sup> انظر: أوس ابن حجر، ديوان أوس بن حجر، ٦٣.  
<sup>٢١</sup> ابن قتيبة، الشعر والشعراء، ١: ٦٥.  
<sup>٢٢</sup> أبو ذؤيب الهذلي، ديوان أبي ذؤيب الهذلي، ١٤٥.  
<sup>٢٣</sup> ابن قتيبة، الشعر والشعراء، ١: ٦٥.

أَرَى بَصْرِي قَدْ رَاتِي بَعْدَ صِحَّةٍ      وَحَسْبُكَ دَاءٌ أَنْ تَصِحَّ وَتَسْلَمًا<sup>٢٤</sup>

يُعلِّق على البيت قائلاً: "ولم يُقل في الكبر شيء أحسن منه".<sup>٢٥</sup>

يهتم ابن قتيبة بالقيمة التي يحملها الشعر، وبالفائدة التي تعود منه على المتلقي، ولذلك فهو دائم التفتيش عنها ليقدمها لقرائه، فهو ممن يأخذ بالغاية التعليمية للشعر، ويصرح بذلك، فنراه يقول – مثلاً -: "كان عمرو بن العلاء يستجيد للمثقف العبدية قصيدته التي فيها:

فإِذَا أَنْ تَكُونُ أَجْسِي بِحَقِّي      فَاعْرِفْ مِنْكَ عَنِّي مِنْ سَمِيئِي  
وَالْأَفْطَرُخِي وَاتَّخِذْنِي      عَدُوًّا أَتَقْبِلُكَ وَتَتَّقِينِي<sup>٢٦</sup>

ثم يُعلِّق قائلاً: "لو كان الشعر مثلها لوجب على الناس أن يتلعموه".<sup>٢٧</sup>

لقد كانت الفائدة بشقيها المادي والمعنوي هي الهدف الأساسي من الشعر عند ابن قتيبة، فهو عندما يستشهد بالضرب الذي حسن لفظه وخلا من المعنى يستشهد بهذه الأبيات:

وَلَمَّا قَضَيْنَا مِنْ مِي كُلِّ حَاجَةٍ      وَمَسَّحَ بِالْأَرْكَانِ مَنْ هُوَ مَاسِحُ  
وَشُدَّتْ عَلَى حُدْبِ الْمَهَارِي رِحَالُنَا      وَلَا يُنْظَرُ الْعَادِي الَّذِي هُوَ رَائِحُ  
أَخَذْنَا بِأَطْرَافِ الْأَحَادِيثِ بَيْنَنَا      وَسَالَتْ بِأَعْنَاقِ الْمَطِيِّ الْأَبَاطِحُ

فهو يقول عنها: "هذه الألفاظ كما ترى أحسن شيءٍ مخارجٍ ومطالعٍ ومقاطعٍ، وإن نظرت إلى ما تحتها من المعنى وحدته: ولَمَّا قطعنا أيام مِي، واستلمنا الأركان، وعالينا إبلنا الأنساء، ومضى الناس لا ينظر الغادي إلى الرائح، ابتدأنا في الحديث، وسارت المطي في الأبطح".<sup>٢٨</sup>

تدلُّ تعليقات ابن قتيبة على وقوفه عند المعنى، وتفتيشه عن الفائدة في كل بيت، وأن البيت بفقدانه للمعنى المفيد يفقد قيمته الشعرية، وقد انتقد محمد مندور ابن قتيبة بسبب ذلك، ورأى أن مقياس المعنى الشعري عنده يعتمد على أمرين يجب توافرهما لكي يكون المعنى في الشعر جيداً، وهما: الفكرة والأخلاق.<sup>٢٩</sup> كما وصف مندور ابن قتيبة بالضيق؛ لأنه يريد معنى لكل بيت، ويقول: "ليس هذا بغريب من رجل يريد أن

<sup>٢٤</sup> حميد بن ثور الهلالي، ديوان حميد بن ثور، ٧.

<sup>٢٥</sup> ابن قتيبة، الشعر والشعراء، ١: ٦٥.

<sup>٢٦</sup> المثقف العبدية، ديوان المثقف العبدية، ٢١١-٢١٢.

<sup>٢٧</sup> ابن قتيبة، الشعر والشعراء، ١: ٢٣٣-٢٣٤.

<sup>٢٨</sup> ابن قتيبة، الشعر والشعراء، ١: ٦٦-٦٧.

<sup>٢٩</sup> محمد مندور، النقد المنهجي عند العرب، ٣٤.

يجمع ما يقع الاحتجاج به في النحو في كتاب الله - عزَّ وجلَّ - وحديث رسول الله، غافلاً عن قيمة الشعر الذاتية... فابن قتيبة لم يكن يملك حساً أدبياً صادقاً، وأتته كان يفكر أكثر ممَّا يتذوق، وأنَّ نقده التقريري لا غناء فيه.<sup>٣٠</sup>

١. ٣. ابن وكيع (ت ٣٩٣هـ/ ١٠٠٣م): رفض ابن وكيع تجرؤ الشعراء على النصوص الدينية ومعانها، ولذلك نراه يأخذ على المتنبي بعض أبياته التي تمسُّ الجانب الديني، مثل قوله:

يَا أَيُّهَا الْمَلِكُ الْمُصَفَّى جَوْهَرًا      مِنْ ذَاتِ ذِي الْمَلَكُوتِ أَسْحَى مِنْ سَمَا  
نُورٌ تَطَاهَرَ فِيكَ لَاهُوتِيُهُ      فَتَكَادُ تَعْلَمُ عِلْمَ مَا لَنْ يُعْلَمَا<sup>٣١</sup>

فقد علّق على البيتين قائلاً: "هذا مدحٌ متجاوزٌ، وفيه قلةٌ ورع، وتركٌ للتحفظ؛ لأنّه جعله من ذات الباري، وذكر أنّه حلّ فيه نورٌ لاهوتيّ، ثمّ قال بعد هذا كلّه: فيكاد يُعلم، فأتى بلفظ المقاربة، ولم يُطلق عليه علم الغيب، وقد رأينا من الشعراء من لم يُعطي من مدحه هذه الصفات، ويطلق على الممدوحين أنّهم بالحسن اللطيف يُدركون ذلك."<sup>٣٢</sup> ويتخذ الناقد الموقف نفسه من قول المتنبي:

أَيَّ مَحَلٍّ لِي أَرْتَقِي      أَيَّ عَظْمٍ سَمِعَ أَتَقِي  
وَكُلُّ مَا قَدُ خَلَقَ اللَّهُ      وَمَا لَمْ يَخْلُقْ  
مُحْتَقِرٌ فِي هَمِّي      كَشَعْرَةٍ فِي مَفْرِقِي<sup>٣٣</sup>

فراه يُعلّق على هذه الأبيات بقوله: "هذه أبياتٌ فيها قلةٌ ورع، احتقر ما خلق الله - عزَّ وجلَّ - وقد خلق الأنبياء والملائكة والصالحين، وخلق الجنّ والملوك والجبارين، وهذا يجاوز في العجب الغاية، ويزيد على النهاية، وقد تهاون بما خلق الله وما لم يخلق، فكأنّه لا يستعظم شيئاً ممَّا خلق الله، وهو من خلق الله - عزَّ وجلَّ - والذي جميعه عنده كشعره في مفرقه، وهذا ممَّا لا أحبُّ إثباته في ديوانه؛ لخروجه عن حدِّ الكفر."<sup>٣٤</sup>

٤.١. الباقلاني (ت ٤٠٣هـ/ ١٠١٣م): يستحضر أبو بكر بن الطيب الباقلاني القيمة الأخلاقية للشعر، في محاولته للمقارنة بين بلاغة الشعر وإعجاز القرآن، وقد اهتمّ في ذلك بأشعار امرئ القيس بوصفه الشاعر المقدّم في تراث الشعر العربيّ، فهو عندما يعلّق على بيتي امرئ القيس اللذين يقول فيهما:

<sup>٣٠</sup> محمد مندور، النقد المنهجي عند العرب، ٣٥-٣٦.

<sup>٣١</sup> أبو الطيب أحمد بن الحسين، ديوان المتنبي، ١٦.

<sup>٣٢</sup> أبو محمد الحسن بن علي بن وكيع، المنصف للسارق والمسروق منه، ١: ٢٣٧.

<sup>٣٣</sup> المتنبي، ديوان المتنبي، ٤٠.

<sup>٣٤</sup> ابن وكيع، المنصف للسارق والمسروق منه، ٣١٧-٣١٨.

فَمِثْلُكَ حُبْلَى قَدْ طَرَقْتُ وَمُرْضِعٍ      فَالْهَيْبَةُ عَنِّي تَمَانِمٌ مُحَوِّلِ  
 إِذَا مَا بَكَى مِنْ خَلْفِهَا انصَرَفَتْ لَهُ      بِشِقِّ وَتَحْتِي شِقْمًا لَمْ يُحَوِّلِ<sup>٣٥</sup>

يُعَيِّفُ الشاعِرَ على فحشِهِ، فيقول عن البيت الأول: "فيه من الفحش والتفحُّش ما يستنكف الكريّم من مثله ويأنف من ذكره".<sup>٣٦</sup>

ويقول عن البيت الثاني: أنّه "غاية في الفحش، ونهاية في السخف، وأي فائدة لذكره لعشيقته كيف كان يركب هذه القبائح، ويذهب هذه المذاهب، ويرد هذه الموارد؟ إنّ هذا ليُبغضه إلى كلّ من سمع كلامه، ويوجب له المقت! وهو - لو صدق - لكان قبيحاً. فكيف: ويجوز أن يكون كاذباً؟"<sup>٣٧</sup>. وهو لا يرفض ذلك من امرئ القيس، بل من كل شاعر وفي كل شعر، يقول: "وأنت تجد من شعر المحدثين من هذا الجنس في التغرُّل ما يذوب معه اللُّبُّ، وتطرب عليه النفس، وهذا ممّا تستنكره النفس، ويشمئزُّ منه القلب، وليس فيه شيء من الإحسان والحسن".<sup>٣٨</sup>

٥.١. أبو محمد بن حزم الأندلسي (ت ٣٨٤-٤٥٦/١٠٦٤م): يدعو ابن حزم إلى ضرورة انتقاء الأشعار ذات القيمة الأخلاقية في تقديمها للنشء، وينطلق ابن حزم في ذلك من قناعته بأن الشعر كاذب، فإذا دخله الصدق فقد قيمته وأصبح مساراً للسخرية، يقول عن الشعر: "هذه صناعة قال فيها بعض الحكماء: كلُّ شيء يُرْتَبه الصدق إلا الساعي والشاعر؛ فإنّ الصدق يشينهما فحسبُك بما تسمع. وقال المتقدّمون: الشعر كذب، ولهذا منعه الله نبيّه - صلى الله عليه وسلم - فقال تعالى: ﴿وما علّمناه الشعر وما يُتَّبَعِي لَهُ﴾ يس ٦٩. وأخبر تعالى أنّهم يقولون ما لا يفعلون. ونهى النبيّ - صلى الله عليه وسلم - عن الإكثار منه، وإنّما ذلك لأنّه كذب إلا ما خرج عن حدّ الشعر فجاء معي الحكيم والمواعظ ومدح النبيّ. أمّا ما عدا ذلك فإنّ قائله إنّ تحزى الصدق فقال: (الليل ليلٌ والنهار نهار) صار في نصاب من يُهزأ به ويُسخر منه ويدخل في المضاحك، حتّى إذا كذب حسنٌ وملحٌ".<sup>٣٩</sup>

ويحسب لابن حزم في كلامه هذا رفضه للتقريّة، وإعلاؤه للإيحاء والرمز والخيال في الإبداع الشعريّ، فالشعر ليس نظماً لحقائق، وليس سرداً حرفياً لما هو معروف، ورغم تقدّم هذه الملاحظة فإن ابن حزم تغلب عليه النظرة الدينيّة إلى الشعر، لذلك نراه في رسالة أخرى يُقسّم الشعر ثلاثة أقسام:

"أحدها: أن لا يكون للإنسان علمٌ غيره فهذا حرامٌ، بيّن ذلك قوله - عليه السلام -: "لأن يملأ، أو يمتلئ، جوفٌ أحدكم قبيحاً حتى يريه خيرٌ له من أن يمتلئ شعراً".

<sup>٣٥</sup> امرؤ القيس، ديوان امرئ القيس، ١٢.

<sup>٣٦</sup> أبو بكر محمد بن الطيب الباقلائي، إعجاز القرآن، ١٦٧.

<sup>٣٧</sup> الباقلائي، إعجاز القرآن، ١٦٧.

<sup>٣٨</sup> الباقلائي، إعجاز القرآن، ١٦٨.

<sup>٣٩</sup> أبو محمد بن حزم الأندلسي، رسائل ابن حزم، ٤: ٣٥٤-٣٥٢.



والثاني: الاستكثار منه فلسنا نحبه وليس بحرام، ولا يَأْتُمُّ المستكثُرُ منه إذا ضرب في علم دينه بنصيب، ولكنَّ الاشتغال بغيره أفضل.

الثالث: الأخذ منه بنصيب، فهذا نحبه ونحضُّ عليه؛ لأنَّ النبيَّ - عليه السلام - قد استنشد الشعر، وأنشد حسان على منبره عليه السلام: "إنَّ من الشعر حِكْمًا" وفيه عونٌ على الاستشهاد في النحو واللغة، فهذا المقدار هو الذي يجب الاقتصار عليه من رواية الشعر، وفي هذا كفايةٌ وحسبنا الله ونعم الوكيل.<sup>٤٠</sup>

وبناء على هذا التقسيم الديني للشعر عند ابن حزم، نراه يُصَيِّفُ الأشعارَ بطريقةَ الفقيه إلى ثلاث حالاتٍ أو أحكامٍ، الأوَّل: مندوبٌ مأجورٌ ناظمُهُ، والثاني: جائزٌ ومباحٌ لا يَأْتُمُّ ناظمُهُ ولا يُوجِرُ عليه، والثالث: حرامٌ يَأْتُمُّ ناظمُهُ. فيقول: "وأما من قال الشعر في الحكمة والزهد فقد أحسن وأجر، وأما من قال مُعَاتِباً لصديقه ومراسلاً له، وراثياً من مات من إخوانه بما ليس باطلاً، ومادحاً لِمَنْ استحقَّ الحمدَ بالحقِّ، فليس بَأْتِمٍ ولا يكره ذلك، وأما من قال هاجياً لمسلم، ومادحاً بالكذب، ومشبِّهاً بحرم المسلمين، فهو فاسقٌ، وقد بيَّن الله هذا كلُّه بقوله: {والشُّعراءُ يتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ} (الشعراء: ٢٢٤).<sup>٤١</sup>

٦.١. ابن شرف القيرواني (ت ٤٦٠هـ/١٠٦٧م): كان ابنُ شرف أحدَ دُعاةِ النقدِ الأخلاقيِّ المتشددِين، فقد نعى على بعض الشعراء القدامى كثيراً من الهنأت الأخلاقية، وأخذ يُعَدِّد عليهم طائفةً من السقطات وما وقعوا فيه من أخطاءٍ وأغلاطٍ، وتعمِّقهم مُشَهِّراً بهم، ومجرِّحاً إيَّاهم، يوضِّح لنا ابنُ شرفٍ منهجَهُ النقديَّ بقوله: "فلا يَزُعْكَ أنْ تجري على منهاجِ الحقِّ، في جميعِ الخلقِ، فيهِ قامتِ السمواتُ والأرضُ، وبه أُحكِمَ الإبرامُ والنَّقْضُ، وسأمِئِلُ لك في ذلك مثالاً، وأملاً أسمعك مقالاً، وفهْمَكَ عدلاً واعتدالاً".<sup>٤٢</sup> تكشف لنا هذه المفردات التي عرَّفَ بها ابنُ شرفٍ منهجَهُ وتوجُّهَهُ الأخلاقيَّ في النقدِ ونزوعَهُ الدينيَّ؛ فهو في حديثه عن ساحة الشعر يُصوِّر لنا أنَّه في ساحة القضاء التي يجب أن تلتزم بـ "منهاجِ الحقِّ" في الفصل بين "جميع الخلقِ"؛ لأنَّ ذلك المنهج قامت به "السمواتُ والأرضُ". ولا أخالف ناقدنا في وصفه لنا الناقد بالقاضي، ولكن أخالفه في عدم تفريقه بين طبيعة منهج الناقد ومنهج القاضي؛ فلكلِّ منهما أدواتُهُ وقوانينُهُ التي يعتمد عليها في الكشف عن الحقيقة، فهي وإن كانت في ساحة القضاء ماديَّةً، فإنَّها في ساحة الشعر جماليَّةٌ.

يبدأ ابنُ شرفٍ تطبيقَ منهجِهِ على امرئ القيس، فيقول: "امرؤ القيس، أقدُمُ الشعراء عصرًا، ومقدِّمهم شعراً وذكراً، وقد اتَّسعت الأقوالُ في فضله، اتَّساعاً لم يُفَرِّغْ غيره، حتَّى إنَّ العامَّةَ تظنُّ بل تُوقِن أن جوادَ شعرِهِ لا يَكُتُّو، وحسامَ نظْمِهِ لا يَنْبُو؛ هِمَاتٌ من البشر الكمال، ومن الأدميين الاستواء

<sup>٤٠</sup> ابن حزم، رسائل ابن حزم، ٣: ١٦٣.

<sup>٤١</sup> ابن حزم الأدلسي، رسائل ابن حزم، ٣: ١٦٣-١٦٤.

<sup>٤٢</sup> أبو عبد الله محمد بن أبي سعيد بن أحمد ابن شرف القيرواني، رسائل الانتقاد في نقد الشعر والشعراء، ٤٠.

ملحوظة: وجدتُ كتاب (مسائل الاعتقاد) لابن شرف مطبوعاً من قبل هذه الطبعة، ولكن تحت اسم آخر، فقد طبعته مكتبة الخانجي تحت اسم "أعلام الكلام" وكانت طبعته الأولى في عام (١٣٤٤هـ/١٩٢٦م، وصحَّحه وضبطه، عبد العزيز أمين الخانجي.

والاستدلال.<sup>٤٣</sup> ثم يشرع في نقده، ومن نقده تعليقه على قول امرئ القيس:

وَيَوْمَ دَخَلْتُ الْجِدْرَ جِدْرَ عُنْبِرَةَ      فَقَالَتْ لَكَ الْوَيْلَاتُ إِنَّكَ مُرْجِلِي<sup>٤٤</sup>

فما كان أغناه عن الإقرار بهذا، وما أشك<sup>٤٥</sup> غفلته عما أدركه من الوصمة به! وذلك أن فيه أعداداً كثيرة النقص والبخس؛ منها دخوله مُتَطَفِّلاً على مَنْ كَرِهَ دخوله عليه، ومنها قول عُنْبِرَةَ له: "لَكَ الْوَيْلَاتُ"؛ وهي قوله لا تُقَالُ إِلَّا لِخَسِيسٍ، ولا يُقَابَلُ بِهَا رَئِيسٌ.<sup>٤٦</sup> فهو يأخذ عليه النقص والبخس في تطقله على مَنْ لا يرغب فيه، ومنها تقبله للإهانة من التي يتطقل عليها، وهي مأخذ أخلاقيته، وليست جماليةً، هذا إن لم يكن لها تأويلٌ آخرٌ غيرُ ما أخذ به الناقد. فمن قال للناقد أن "عُنْبِرَةَ" لا ترغب فيه، وأن قولها له "لَكَ الْوَيْلَاتُ" للإهانة؟! إنَّ الدَّلَالَ والتَمَنُّعَ من فِطْرِ النساءِ، فيتمنَّعن وهنَّ الراغبات، فقولها هذا يمكن أن يكون من باب الدلال والتمنُّع الذي يزيد من الإقبال عليها والشغف بها، وهو ما يدلُّ على أنَّ الشاعر أجاد ولم يسيء لا إلى نفسه ولا إلى معشوقته، ويستمرُّ ابن شرف في توجيه نقده الأخلاقي لامرئ القيس فيعلِّق على بيته الذي يقول فيه:

فَمِثْلِكَ حُبْلَى قَدْ طَرَفْتُ وَمُرْضِعاً      فَأَلْهَيْتُهَا عَن ذِي تَمَائِمٍ مُّحْوِلٍ<sup>٤٧</sup>

وإنما المعروف للعاشق الانفراد بمعشوقته وإطراح سواها، كالقيسين في ليلي ولُبَيْ، وغيلان بَمَيْة، وجميل بْبَيْتِنة، وسواهم كثير. فلم يكن لها عاشقاً، بل كان فاسقاً<sup>٤٨</sup>. كذلك ينقده في ثلاثة أبيات له في قصيدة أخرى، يقول فيها:

سَمَوْتُ إِلَهاً بَعْدَ مَا نَامَ أَهْلُهَا      سُمُو حَبَابِ الْمَاءِ حَالاً عَلَى حَالٍ

فَقَالَتْ لَحَاكَ اللهُ إِنَّكَ فَاضِحِي      أَلَسْتَ تَرَى السُّمَّازَ وَالنَّاسَ أَحْوَالِي

حَلَفْتُ لَهَا بِاللَّهِ جَلْفَةً فَاجِرٍ      لَنَأْمُوا فَمَا إِنْ مِنْ حَدِيثٍ وَلَا صَالِي<sup>٤٩</sup>

فأخبرها هنا أنه هيئ القدر عند النساء وعند نفسه برضاه، قولها "لَحَاكَ اللهُ". فحصل على "لَحَاكَ اللهُ" من هذه، و"لَكَ الْوَيْلَاتُ" من تلك. فَشَهَدَ على نفسه أنه مكروه ومطروء، غير مرغوب في مواصلته، ولا

<sup>٤٣</sup> ابن شرف القيرواني، رسائل الانتقاد، ٤٠.

<sup>٤٤</sup> امرؤ القيس، ديوان امرئ القيس، ١١.

<sup>٤٥</sup> هكذا في الأصل، ولعله "أشد" كما قال محقق الكتاب في هامش ٤، ص ٤٠.

<sup>٤٦</sup> ابن شرف القيرواني، رسائل الانتقاد، ٤٠.

<sup>٤٧</sup> امرؤ القيس، ديوان امرئ القيس، ١٢.

<sup>٤٨</sup> ابن شرف القيرواني، رسائل الانتقاد، ٤١-٤٢.

<sup>٤٩</sup> الأبيات في ديوان امرئ القيس كما هي مع حذف حرف الباء من كلمتي (أحوالي) في نهاية البيت الثاني، وحذف الباء من كلمة

(صالي) في نهاية البيت الثالث. انظر: ديوان امرئ القيس، ٣٢.

محروص على معاشرته، ولا مُرْضِي بِمُشَاكَلَتِهِ. ثمَّ أخبر عن نفسه أنّه رَضِيَ بالحنث والفجور، وهذه أخلاقٌ لا خَلَاقٌ لها.<sup>٥٠</sup>

ثمَّ أَقْرَفَ في مكانٍ آخر من شعره بما يكتمه الأحرارُ، ولا ينمُّ بفتحه إلا الأوضاغ الأشرارُ، فقال:

وَأَلَمًا دَنَوْتُ تَسَدِّيْهَا      فَتَوْبًا نَسِيْتُ وَتَوْبًا أَجْرُ<sup>٥١</sup>

وأَيُّ فخرٍ في الإقرار بالفضيحة على نفسه وعلى حيِّه.<sup>٥٢</sup>

ويأخذ عليه تعهُّرُهُ وإِدْعَاءُهُ للزنا وافتخاره بهذه الفاحشة، فيقول: وكان مغرماً بالزنا مُدْعِياً فيه، وقد بُلِيَ بموانع تصدَّفُهُ عنه، منها ما شَهَرَ به من النميمة بِمَنْ سَاعَدَهُ، والأدعاء على مَنْ بَاعَدَهُ؛ ومنها دَمَامَتُهُ، ومنها اشْتِهَارُهُ، والمشهور يصل إلى شهوةٍ يتبعها ربةٌ، فكان يُكْثِرُ في شعره من إِدْعَاءِ الزنا، واستدعاء النساء؛ وهنَّ أَغْلَطُ عليه من كبدٍ بعيرٍ، وأَبْغَضُ فيه وأهْجَى له من جرير.<sup>٥٣</sup>

وهو يَبْرَرُ نقده هذا لامرئ القيس بقوله: فإن قال قائل: إنَّما وصفت امرئ القيس عيوباً من خُلْفِهِ لا في شعره، قلنا: هل أراد بما وصف في شعره إلا الفخر؟ فإن لم يرد ذلك وإنَّما أراد إظهارَ عَيْبِهِ. قلنا: فأحمقُ الناس إذا هو، ولم يكن كذلك. وإن قال: نعم، الفخر. قلنا: فقد نطق شعْرُهُ بقدر ما أراد، وترجم عنه قريضُهُ بأقبح الأوصاف. فأَيُّ خَلَلٍ من خلال الشعر أشدُّ من الانعكاس والتناقض. وكلُّ ما يخزي من الشعر فهو من أشدِّ عيوبِهِ.<sup>٥٤</sup>

ورغم أنَّه يبدي إعجاباً بزهير بن أبي سلمى، فإنَّه يأخذ عليه بعضَ مخالفاته الدينيَّة والأخلاقيَّة، فيقول: "زهير بن أبي سلمى على ما وصفناه به ووصفه غيرنا، من العُلُوِّ والرِّفَعَةِ، في هذه الصنعة، من مُدْهَبِيَّتِهِ الجِكمِيَّةِ، ومعلِّفته العلميَّةِ:

رَأَيْتُ الْمَنَائِيَا خَبَطَ عَشْوَاءَ مَنْ تُصِبُّ      تُمْنُهُ وَمَنْ تُخْطِي يُعَمَّرُ فَهَزَمَ<sup>٥٥</sup>

وقد غلط في وصفها بخبط العشواء، على أننا لا نطالبه بحكم ديننا؛ لأنَّه لم يكن على شرعنا، بل نطالبه بحكم العقل فنقول: إنَّما يصحُّ بقولُهُ لو كان بعضُ الناس يموت وبعضُهُم ينجو، وقد علم هو وعلم العالم، حتى الهائم، أنَّ سِهَامَ المنايا لا تُخْطِي شيئاً من الحيوان حتَّى يعمَّها رَشْمُهَا، فكيف يُوصَفُ بخبط العشواء رامٍ لا يقصد غرضاً من الحيوان إلا أصدده حتَّى يستكمل رميَّاته، في جميع رميَّاته. وإنَّما أدخل

<sup>٥٠</sup> ابن شرف القيرواني، رسائل الانتقاد، ٤٢.

<sup>٥١</sup> في الديوان (قلماً دنوت). انظر: ديوان امرئ القيس، ١٥٩.

<sup>٥٢</sup> ابن شرف القيرواني، رسائل الانتقاد، ٤٢.

<sup>٥٣</sup> ابن شرف القيرواني، رسائل الانتقاد، ٤٣.

<sup>٥٤</sup> ابن شرف القيرواني، رسائل الانتقاد، ٤٤-٤٥.

<sup>٥٥</sup> زهير بن أبي سلمى، ديوان زهير بن أبي سلمى، ١١٠.

الوهم على زهيرٍ موتٌ قومٍ عبطهٌ وموتٌ قومٍ هرماً، وظنُّوا طولَ العمرِ إنّما سببه إخطاءُ المنيةِ، وسبب قصره إصابتها. وهما الصوابُ من ظنّه! لم يؤخّر الهرمُ إلا أنّها قصدتهُ فحين قصدتهُ أصابته. ولو أنّ الرّماةَ تهتدي كاهتدائها، ملأت أيديها بأقصى رجائها.<sup>٥٦</sup>

هذا الغلُّ الذي يأخذ به ابنُ شرفٍ ممّا يُفسد جمالَ الشعر، وهو أحد عيوب المنهج الأخلاقيّ في نقد الشعر؛ لأنّه يُجبل الشعرَ إلى درسٍ في العقيدة وإلى خُطبةٍ في الوعظ، فيعدّد لنا - كما نرى - ما خالف فيه الشاعرُ صحيحَ العقيدة، أو الثوابتِ المعرفيّة والعقليّة، فهو يحصر الشعرَ في تأويلٍ واحدٍ، وهو ما يُغلق النصَّ الشعريّ وُبيته؛ لأنّ جمالَ النصِّ الشعريّ وقيمتَهُ ترتبط بمدى انفتاح تأويله، فكلمًا حمل النصُّ الشعريّ أوجهاً تأويليّةً أكثرَ علّت قيمتهُ، وبقي أثره، وطال التمتعُ به، ولا أدري لماذا حكم ابن شرف بغلط زهيرٍ ورأه خالف حتّى ما تعرفه الهائمُ عن الموت! إنّ تعبير الشاعر عن سهام الموت بـ "خبط عشواء" ليس جهلاً أو توهمًا من الشاعر بأنّ الموت لا يُصيب الجميع - كما يتوهم ابن شرف -، أو أنّ سهامه تخطئ إصابتها، إنّما هو تعبيرٌ ذهوليٌّ عن طبيعة هذا المخلوق المخيف المجهول الذي لا نعرف منه غير اسمه وهو "الموت"، وفي رأيي أنّ تعبير الشاعر أوصل مقصده؛ فالموت مجهولٌ لا نعرف متى يأتي؟ ولا كيف يأتي؟ ولا من الذي سيأتيه؟ فأحياناً يأخذ الصغيرُ قبل الكبير، والصحيحُ قبل المريض، والقويُّ قبل الضعيف، والعبدُ قبل الملك، ومن ثمّ فإنّ وصف الشاعر نقل هذا الرعب الذي يصيب الجميع بلا استثناء من سهام الموت.

ومن نقده الأخلاقيّ، أخذه على زهير - أيضاً - قوله في معلّفته:

وَمَنْ لَا يَدُدُّ عَنْ حَوْضِهِ بِسِلَاحِهِ      هُدْمٌ وَمَنْ لَا يَطْلِمُ النَّاسَ يُظْلِمُ<sup>٥٧</sup>

يقول: "وقد تجاوز هذا الحقُّ الباطل، وبني قولاً لا ينقضه جريانُ العادة، وشهادةُ المشاهدة؛ وذلك أنّ الظلمَ وعرّةً مراكبُهُ، مذمومة عواقبه، في جاهليّته وإسلامنا. فحرّض في شعره عليه، وإن كان إنّما أشار في شعره إلى أنّ الظالم يُرهب فلا يُظلم، فهذا قياسٌ يفسد، وأصلٌ ليس يطرد."<sup>٥٨</sup>

٧.١. عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١هـ/١٠٧٨م): رغم الإضافات الفنيّة النقدية التي أضافها عبد القاهر الجرجاني فإنّه لم يتخلّص من النظرة الدينيّة للشعر، ورفض استمرار الشاعر للعبث بالقيم، فنراه يعلّق على بيت المتنبي:

يَتَرْتَبُّنَ مِنْ فَمِي رَشَقَاتٍ      هُنَّ فِيهِ أَلْخَى مِنَ التَّوْجِيدِ

"وأبعد ما يكون الشاعرُ من التوفيق إذا دعت شهوة الإغراب إلى أن يستعير للهنزل والعبث من الجديّ،

<sup>٥٦</sup> ابن شرف القيرواني، رسائل الانتقاد، ٤٧-٤٨.

<sup>٥٧</sup> زهير بن أبي سلمي، ديوان زهير بن أبي سلمي، ١١١.

<sup>٥٨</sup> ابن شرف القيرواني، رسائل الانتقاد، ٤٨.

ويتغرّز لهذا الجنس.<sup>٥٩</sup>

وقد لاحظ إحسان عباس رفض عبد القاهر الجرجاني عبث الشعراء بما يتصل بالدين، وتحرجه التعرّض بتوسعة في هذه النقطة، فيقول: "ومع أنّ عبد القاهر قد خالف كثيراً من النقاد السابقين الذين رأوا أنّه لا يحكم على الشعر والشاعر من الزاوية الدينيّة، فإنّه كان أصرحّ منهم موقفاً، لأنّ أولئك النقاد وضعوا نظريّةً دفاعيّةً خالفوها عند التطبيق، أمّا هو فإنّه قد تحرّج من إطلاق العنان لنفسه في خوض هذا الموضوع."<sup>٦٠</sup>

٨.١. ابن بسّام الشنتريني (ت ٥٤٢هـ/١١٤٧م): كان ابن بسّام ممّن أخذ بالعامل الدينيّ، وممّن دعا إلى التزام الشعراء بالمقياس الأخلاقيّ كميّارٍ فيّ ونقديّ، ويظهر ذلك جليّاً من خلال نفوره من التفلسف في الشعر، ومن إيراد المعاني الإلحاديّة فيه، وهو ما جاء في بعض تعليقاته، ومنها تعليقه على بعض أبيات للشاعر السميّس<sup>٦١</sup> ينتقد فيها قضاء الله، ومنها:

لَقَدْ نَشَّئْنَا فِي الْحَيَاةِ الَّتِي      تُورِدُنَا فِي ظَلْمَةِ الْقُبْرِ  
يَا لَيْتَنَا لَمْ نَكُ مِنْ آدَمَ      أَوْرَطْنَا فِي شِبْهِ الْأُسْرِ  
إِنْ كَانَ قَدْ أَخْرَجَهُ ذَنْبُهُ      فَمَا لَنَا نُشْرِكُ فِي الْأُمْرِ!؟

يعلّق على البيتين قائلاً: "والسمييسر في هذا الكلام ممّن أخذ الغلوّ بالتقليد، ونادى بالحكمة من مكانٍ بعيدٍ، صرّح عن ضيق بصيرته، ونشرَ مَطْوِيّ سريرته، في غير معنى بعيدٍ، ولا لفظٍ مطبوعٍ، ولعلّه أراد أن يتبع أبا العلاء، فيما كان ينظمه من سخيّف الآراء، ويا بُعد ما بين النجوم من الحصباء، وهبّه سَآوَاهُ في قصر باعه وشيق ذراعه، أين هو من حُسن إبداعه ولُطفِ اختراعه."<sup>٦٢</sup>

نخلص من موقف هذا الفريق إلى أنّ هناك الكثير من النقاد الذين أخذوا بأهميّة احتواء الشعر على قيمةٍ وحيّة على الفضيلة، ورفضوا خروج الشعر على قيم المجتمع وأعرافه، ونشر التعرّج والرذيلة، وهم في ذات الوقت يهتمون بالجانب الجماليّ الفنيّ الذي يبتعد بالشعر عن التقرير الجاف، أو أن يتحوّل إلى خطبٍ ومواعظٍ تخرجه عن ماهيته وقيّمته الجماليّة التأييريّة وقد أولى النقاد والبلاغيّون العرب القدامى هذا المعيار عناية كبيرة في وقت مبكر من نشاطهم النقدي، ويأتي هذا الاهتمام من اهتمام الشعراء والخطباء

<sup>٥٩</sup> عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ١٨٩.

<sup>٦٠</sup> إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، ٤٣٨.

<sup>٦١</sup> هو أبو القاسم خلف ابن فرج الإلبيري المعروف بالسمييسر، من شعراء الأندلس والمشهور بهجائه توفي ٤٨٠هـ، يقول عنه ابن بسام: "باقعة عصره، وأعجوبة دهره، له طبع حسنٌ، وتصرفٌ مستحسنٌ في مقطوعات الأبيات، وخاصة إذا هجا وقده، وأمّا إذا طوّل ومدح، فقلماً رأيته أفلح ولا أنجح" انظر: أبو الحسن علي بن بسّام الشنتريني، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ٢: ٣١١.

<sup>٦٢</sup> أبو الحسن علي بن بسّام الشنتريني، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ٨٩٠.

أنفسهم منذ العصر الجاهلي، بأن يقع كلامهم موقع القبول الحسن من السامع.<sup>٦٣</sup>

## ٢. النقاد الرافضون لأخذ الدين والأخلاق مقياساً فنياً للشعر

نظر بعض نقادنا القدامى إلى الشعر نظرة إجلالٍ، ولذلك أرادوا استقلاله عن غيره من العلوم والمعارف، ورفضوا خضوعه لها وقيادتها له، ودعوا إلى استقلال الشعر كعملٍ لغويٍّ فنيٍّ جماليٍّ لا يخضع إلا للمقاييس اللغوية الفنية الجمالية، ولا يُقاس إلا بها، وذلك لا يعني - بدهاة - انفصال الشعر عن النشاط الإنساني في صورته الكثيرة؛ فطبيعة الشعر تعتمد على أفكارٍ ومثليٍّ فلسفيَّةٍ واجتماعيَّةٍ وأخلاقيَّةٍ، ولكنَّ الشاعرَ الموهوب يسبِّك كلَّ هذا ويحوِّل هذه المواد ويمثِّلها بطريقته الخاصة بحيث لا تطفو على سطح القصيدة، بل تذوب مع انفعالات الشاعر وأفكاره لتخرج في غير صورتها الأولى، فالشعر: "يمتصُّ النشاطَ البشريَّ ولكنَّه يصل بعد ذلك إلى شيءٍ ليس هو واحداً من ألوان النشاط المعروفة. تذوب الأخلاقُ والسياسةُ والفلسفةُ والاقتصادُ والسيكولوجيا - أيضاً - فيما نسميه الشعر. وكأنَّ القيمة الشعرية تتحدَّد، بطريقةٍ سلبيةٍ إلى حدِّ ما، بأن نلاحظ استعصاء دخول الشعر من حيث هو شعر تحت الحقِّ والخير والجمال"<sup>٦٤</sup>. وقد ظهر في تراثنا النقديّ تيارٌ من النقاد البارزين أخذوا بالمعيار الجماليّ للشعر، ولم يروا للدين أو الأخلاق تأثيراً على قيمة الشعر، فالقيمة الشعرية لا تتحدَّد من خلال التزام الشاعر بتعاليم الدين أو خروجه عنها، كما لا تتحدَّد بالتزام الشاعر بالفضائل أو بانحرافه عنها، وإنما تتحدَّد من خلال قدرة الشاعر على التصوير واختيار الأسلوب، ومن هؤلاء النقاد الجماليين في تراثنا النقديّ ما يلي.

١.٢. قدامة بن جعفر (٢٦٠-٣٢٧هـ/٩٤٨م): وهو من أهمِّ وأوائل النقاد العرب الذين أرادوا تأصيل هذا الفصل بين الشعريِّ والدينيِّ أو بين الشعر والأخلاق؛ فقد أراد قدامة بن جعفر من خلال كتابه "نقد الشعر" أن يؤسِّس لعلمٍ مستقلٍّ لا يخضع لغير القوانين الأدبيَّة، ولا يُقاسُ بغير معاييرهِ الفنيَّة، ولا يدين بغير أصوله وتقاليده الجماليَّة، فالشعر - عنده - فنٌّ بمعزلٍ عمَّا سواه، وأنَّ على الشاعر ألا يعتني بغير ذلك، فليس من رسالة الشاعر أن يكون واعظاً، أو قوَّاماً على الدين، أو راعياً للأخلاق، ويبدو أنَّ مسألة رقابة الدين على الشعر وربط بعض الكتاب أو الوعَّاظ الشعر بالدين كانت قويَّة في زمن قدامة، لذلك نراه يحدِّد منهجه النقديّ، ويؤكِّد في جراحةٍ نقديَّةٍ رأيه في عزل الدين عن الشعر، ويجعل ذلك أوَّل مقياسٍ من مقاييسه النقديَّة التي فصلَّها في كتابه، فيقول: "وممَّا يجب تقدمته وتوطيده قبل ما أريد أن أتكلَّم فيه أنَّ المعاني كلِّها مُعرضةٌ للشاعر، وله أن يتكلَّم منها في ما أحبَّ وأثر، من غير أن يحظر عليه معنيُّ يروم الكلام فيه، إذ كانت المعاني للشعر بمنزلة المادة الموضوعية، والشعر فيها كالصورة، كما يوجد في كلِّ صناعةٍ، وعلى أنَّه لا بُدَّ فيها من شيءٍ موضوعٍ يقبل تأثير الصور منها، مثل الخشب للنجارة، والفضة للصياغة، وعلى الشاعر إذا شرع في أيِّ معنيٍّ - كان - من الرفعة والضَّعة، والرفث والنزاهة، والبذخ والقناعة، والمدح وغير

<sup>٦٣</sup> محمود قدوم، نحو النص ذي الجملة الواحدة، ٦٦-٦٧.

<sup>٦٤</sup> مصطفى ناصف، مشكلة المعنى في النقد الحديث، ٥١، ٥٢.

ذلك من المعاني الحميدة أو الذميمة، أن يتوخى البلوغ من التجويد في ذلك إلى الغاية المطلوبة.<sup>٦٥</sup>

إنَّ غاية الشاعر في شعره - كما يحدِّدها قدامة - هي تجويد الكلام فحسب، دون النظر إلى أيِّ اعتبارات دينيَّة أو خُلقيَّة، فالمعاني كُلُّها متاحة له، ولا يُحظر عليه شيءٌ منها، سواء أكانت رفيعة أم وضيعة، وسواء أكان المعنى فاحشاً أم غير فاحش، فالمقياس - عنده - في التجويد الفنيّ وليس مطابقة الشعر للتعاليم الدينويَّة، والقيم الخُلقيَّة.

كان عزل قدامة للشعر عن الدين واضحاً وقاطعاً وموجَّهاً إلى تلك الفئة التي نصَّبت نفسها رقيباً على الشعر، والتي قيَّدت من حرِّيَّة الشاعر، وإلزامه بموضوعات ومعانٍ وصورٍ محدَّدة لا يجوز له الخروج عنها، لقد أراد قدامة بن جعفر أن يُحرِّر الشاعر من ذلك القيد وأن يطلق سراحه في التعبير عمَّا يعتريه ويجيش به صدره دون رقيبٍ أو قيدٍ، ولذلك نجد قدامه يذكر سبب تقديمه لمقياسه هذا، فيقول: "وإنَّما قدَّمت هذين المعنيين لَمَّا وجدت قوماً يعيبون الشعرَ إذا سلك الشاعرُ هذين المسلكين، فأبني رأيت من يعيب امرأ القيس في قوله:

فَمِثْلُكَ حُبْلَى قَدْ طَرَقْتُ وَمُرْضِعٍ      فَأَلْهَيْتُهَا عَن ذِي تَمَائِمٍ مُخَوِّلِ

إِذَا مَا بَكَى مِنْ خَلْفِهَا انصَرَفَتْ لَهُ      بِشَقِيٍّ وَتَخِيٍّ شَقُّهَا لَمْ يُحَوِّلِ

ويذكر أنَّ هذا معنى فاحشٌ. وليس فحاشة المعنى في نفسه ممَّا يزيل جودة الشعر فيه، كما لا يعيب جودة النجارة في الخشب - مثلاً - ردائته في ذاته.<sup>٦٦</sup>

لا يحظر قدامة بن جعفر على الشعراء الحديث في موضوعاتٍ أخلاقيَّةٍ رفيعةٍ، ولا يمنهم من الحديث في القيم الوضيعة؛ فالمقياس عنده ليس دينيًّا ولا أخلاقيًّا، بل هو فنيٌّ خالصٌ يتمثَّل في جودة الشعر وإتقان صنعته، ولذلك يذهب عزُّ الدين إسماعيل إلى أنَّ قدامة: "يعطي كلَّ الأهميَّة للصورة الأولى التي تتَّمَّ فيها الصناعة، أمَّا الهدف الأخلاقيُّ فلا يُؤبَّه به على الإطلاق، إذ ليس له أيُّ عملٍ في تحسين تلك الصورة أو تقييحها، فقد يكون حسناً ويخرج العملُ الأدبيُّ كرمياً إلى النفس، وقد يكون فاحشاً فلا يمنع من أن يخرج العملُ مُحَبَّباً إلى النفس مُثِيراً للإعجاب"<sup>٦٧</sup>. إنَّ الأداة الفنيَّة في تشكيل العمل الشعريِّ وتقييمه هي الأهم وهي المعوَّل عليها عند قدامة؛ لأنَّ الدين والأخلاق ليسا شرطاً لصياغة شعرٍ، وليسا ركناً من أركانه، وليساً حداً من حدوده، فقد يتناول الشاعر معنيَّ شريفاً وقيمه خُلقيَّةً نبيلةً، ولكن بأداةٍ فنيَّةٍ ضعيفةٍ رديئةٍ، فيخرج لنا عملاً رديئاً ممجوجاً، لا يُعتدُّ به، ولا ينتهي إلى الفنِّ بطرفٍ، وقد يتناول معنيَّ منافياً لبعض تعاليم الدين والقيم بأداةٍ فنيَّةٍ سليمةٍ فيُلقي شِعْرَهُ الاستحسان والتأثير الفنيُّ، فالعبرة ليست في الموضوع ولكن في

<sup>٦٥</sup> أبو الفرج قدامة بن جعفر، نقد الشعر، ٦٥-٦٦.

<sup>٦٦</sup> قدامة بن جعفر، نقد الشعر، ٦٦.

<sup>٦٧</sup> عز الدين إسماعيل، الأسس الجمالية في النقد العربي، ١٦٥-١٦٦.

أسلوب تناول والصياغة.

٢.٢. أبو بكر الصولي (ت ٣٣٥هـ/٩٤٦م): في كتاب "أخبار أبي تمام" يفصل الصولي بين الدين والشعر في معرض دفاعه عن أبي تمام، فقد اتهم بعض الناس أبا تمام في دينه، وقالوا بأنه كان لا يلتزم بفرائضه، واتهمه بعضهم بالكفر، وهو ما حاول استغلاله بعض الحاقدين على الشاعر للطعن في شعره والتقليل من قيمته، يقول الصولي: "وقد ادعى قومٌ عليه الكفر بل حَقَّقوه، وجعلوا ذلك سبباً للطعن على شعره، وتقييح حسنه، وما ظننتُ أن كُفراً ينقص من شعرٍ، ولا أن إيماناً يزيد فيه."<sup>٦٨</sup> وهو يرى أن هؤلاء الطاعنين على أبي تمام بنوا موقفهم على رواية تنقل عن أحد القوم أنه قال: "دخلتُ على أبي تمام وهو يعمل شعراً، وبين يديه شعرُ أبي نؤاسٍ ومسلمٍ، فقلتُ: ما هذا؟ قال: اللات والغزى، وأنا أعبدهما من دون الله مُدُّ ثلاثون سنةً."<sup>٦٩</sup> والصولي عندما ينقل هذا الخبر لا ينكره، بل يدافع عن علاقة الشعر بالدين من زاوية صحّة الخبر، ومن زاوية النقد الأدبي، فيقول: "وهذا إذا كان حقاً فهو قبيح الظاهر، رديء اللفظ والمعنى؛ لأنّه كلامٌ ماجن مشغوفٌ بالشعر. والمعنى أنّهما قد شغلاني عن عبادة الله عزّ وجلّ، وإلا فمن المحال أن يكون عبد اثنين لعلّه عند نفسه أكبرُ منهما، أو مثلهما، أو قريبٌ منهما."<sup>٧٠</sup>

ولا يرى الصولي أن حال ديانة الشاعر تستوجب لعنه ونفي شعره، فيقول: "ولو كان حال الديانة لأغرّوا من الشعراء بلعن من هو صحيح الكفر، واضح الأمر، ممّن قتله الخلفاء - صلوات الله عليهم - بإقرارٍ وبينة، وما نقصتُ بذلك رتبُ أشعارهم، ولا ذهبتُ جودتها، وإنما نقصوا هم في أنفسهم، وشقوا بكفرهم."<sup>٧١</sup> وهو يستشهد بصحّة موقفه الرافض لقياس الشعر بالمقياس الديني والأخلاقي بموقف علماء الشعر والمتدوّقين الذين لم يمنعمهم فحش شعر بعض الشعراء من تقديمهم والحكم لهم بالسبق، يقول: "وكذلك ما ضرّ هؤلاء الأربعة، الذين أجمع العلماء على أنّهم أشعرُ الناس: امرأ القيس، والنايعة الذبياني، وزهيراً، والأعشى، كفرهم في شعرهم، وإنما ضرّهم في أنفسهم. ولا رأينا جريراً والفرزدق يتقدّمان الأخطل عند من يُقدّمهما عليه بإيمانها وكفره، وإنما تقدّمهما بالشعر، وقد قدّم الأخطل عليهما خلقٌ من العلماء، وهؤلاء الثلاثة طبقةٌ واحدة، وللناس في تقديمهم آراء."<sup>٧٢</sup>

٣.٢. الأمدي (ت ٣٧٠هـ/٩٨١م): يُعدُّ الأمدي أحد أهمّ النقاد التطبيقيين في تراثنا النقدي، ويعدُّ كتابه "الموازنة" أهمّ أثرٍ للنقد التحليلي للشعر في موروث النقد العربي، وقد اعتمد الأمدي على المنهج الفني الخالص، فهو لم يتخذ غير المعيار الأدبي معياراً يُقيّم به الشعر، ويُفاضل على أساسه بين أبي تمام والبحري، وليس لديه قيمةٌ مُسبقّةٌ يفرضها على القول الشعريّ إلا ذوقه الشعري الخاص، وتقاليده القصيدة

<sup>٦٨</sup> أبو بكر محمد بن يحيى الصولي، أخبار أبي تمام، ١٧٢.

<sup>٦٩</sup> الصولي، أخبار أبي تمام، ١٧٣.

<sup>٧٠</sup> الصولي، أخبار أبي تمام، ١٧٣.

<sup>٧١</sup> الصولي، أخبار أبي تمام، ١٧٣.

<sup>٧٢</sup> الصولي، أخبار أبي تمام، ١٧٤.



## العربية.

وقد بدأ الأمدى كتابه بسرد الحجج التي يسوقها أنصار كلٍّ من أبي تمام والبحتري، وما يمتاز به كلُّ شاعرٍ عن الآخر، وتفنيده هذه الحجج والرّد عليها، ورغم كثرة الحجج التي ساقها الأمدى وتعدّد الردود عليها وتنوّعها، فإنّنا لا نجد من بينها حجّةً تنتصر لأحد الشعاعين على أساسٍ خُلقيّ، أو أنّ شعره قيماً نفعيَّةً تعليميَّةً تفوق الآخر.

ثمَّ يُحدّد الناقد بعد انتهائه من سرد حجج الفريقين، منهجه النقديّ الذي سيلتزم به في تحليلاته الموازية بين الشعاعين، فيقول: "وأنا أبتدئ بذكر مساوي هذين الشعاعين لأختم بذكر محاسنهما، وأذكر طرفاً من سرقات أبي تمام، وإحالاته، وغلطه، وساقط شعره، ومساوي البحتري في أخذ ما أخذه من معاني أبي تمام وغير ذلك من غلظه في بعض معانيه. ثمَّ أوازن من شعرهما بين قصيدةٍ وقصيدةٍ إذا اتفقتا في الوزن والقافية وإعراب القافية، ثم بين معنًى ومعنى، فإنَّ محاسنهما تظهر في تضاعيف ذلك وتنكشف. ثمَّ أذكر ما انفرد به كلُّ واحدٍ منهما فجوده من معنًى سلّكه ولم يسلكه صاحبه. وأُفرد باباً لما وقع في شعرهما من التشبيه، وباباً للأمثال، أختم بهما الرسالة. ثمَّ أتبع ذلك بالاختيار المجرّد من شعرهما، وأجعله مؤلفاً على حروف المعجم، ليقرب تناوله ويسهل حفظه، وتقع الإحاطة به، إن شاء الله." ٧٣

فكما هو واضح من المنهج الذي رسمه الناقد لنفسه وسار عليه، أنّه منهجٌ أدبيٌّ لا يُقيم وزناً لأي اعتبارات خارج النصّ الشعريّ، وأنّ مقياسه الفنيّ يبدأ وينتهي من النصّ الشعريّ ذاته، وليس بأدواتٍ خارجيةٍ عنه لا علاقة لها به، وهو ما عبّر عنه بدقّة في قوله: "فإنَّ محاسنهما تظهر في تضاعيف ذلك وتنكشف"، وهو على وعي تامٍّ بموضوعيّة النقد ووجوب تحييد الناقد لذاته وميولها في عمليّة التحليل النقديّ، فلا يفرض على النصّ الشعريّ مقياساً من خارجه، أخلاقياً كان أم غير أخلاقيّ، وهو ما عبّر عنه في إضائةٍ نقديةٍ في قوله: "ثمَّ أتبع ذلك بالاختيار المجرّد من شعرهما". وهو لا يشير إلى ضرورة اشتمال الشعر على مواعظٍ وأدبٍ وجكّمٍ وأمثالٍ، وهو ما يدلُّ على أنّ الهدف التعليميّ ليس من مكوّنات الشعر الأساسيّة التي يُحكّم على الشعر من خلالها، وهي: "ألفاظه، واستواء نظمه، وصحّة سبكه، ووضع الكلام في مواضعه، وكثرة مائه، ورونقه؛ إذا كان الشعر لا يحكم له بالجودة إلا بأنّ تجتمع هذه الخلال فيه." ٧٤

ويؤكّد الأمدى مقياسه الأدبيّة في أكثر من موضعٍ، فيقول في موضعٍ آخر: "وليس الشعرُ عند أهل العلم به إلا حسنٌ التأتّي، وقربُ المأخذ، واختيارُ الكلام، ووضعُ الألفاظِ في مواضعها، وأن يُوردَ المعنى باللفظ المعتاد فيه المستعمل في مثله، وأن تكون الاستعاراتُ والتمثيلاتُ لائقةً بما استعيرت له وغير منافرةٍ لمعناه." ٧٥

وعندما يتحدّث الأمدى عن الشعر في تنظيراته الفلاسفة، وهو نادراً ما يلجأ إلى ذلك في كتابه؛ لرفضه

٧٣ أبو القاسم الحسن بن بشر الأمدى، الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري، ٥٧.

٧٤ الأمدى، الموازنة، ٤١٣.

٧٥ الأمدى، الموازنة، ٤٢٣.

إدخال الفلسفة في الشعر، نراه يتجسّب ذكر أيّ مكونٍ أخلاقيّ تعليميّ من المكونات التي يتشكّل منها المفهوم الشعريّ، فهو ينقل تعريفَ الشعر عند شيوخ العلم به بقوله: "زعموا أنّ صناعةَ الشعر وغيرها من سائر الصناعات لا تُجودُ ولا تُستحكّمُ إلا بأربعة أشياء: جودة الآلة، وإصابة الغرض المقصود، وصحّة التأليف، والانتهاء إلى نهاية الصنعة من غير نقصٍ منها ولا زيادة عليها".<sup>٧٦</sup>

وهو ينتقد كلاماً منقولاً عن بُرز جُمهر يتحدث فيه عن فضائل الكلام، وهي: "أن يكون الكلام صدقاً، وأن يوقع موقع الانتفاع به، وأن يتكلّم به في حينه، وأن يُحسن تأليفه، وأن يُستعمل منه مقدار الحاجة".<sup>٧٧</sup> يعلّق الأمدّي على كلام بُرز جُمهر قائلاً: "إنّما أراد بزجرهم الكلام المنثور الذي يُخاطب به الملوك، ويقدمه المتكلّم أمام حاجته، والشاعر لا يُطالب بأن يكون قوله صدقاً، ولا أن يوقعه موقع الانتفاع به؛ لأنّه قد يقصد إلى أن يوقعه موقع الضرر، ولا أن يجعل له وقتاً دون وقت، وبقيت الخلتان الأخريان وهما وجبتان (الصواب واجبتين) في شعر كلّ شاعر: أن يُحسن تأليفه، ولا يزيد فيه شيئاً على قدر حاجته".<sup>٧٨</sup>

ويبدو أنّ الأمدّي، بكلامه الأخير هذا، قد حسم الخلافَ حول هذه المسألة، وقرّر موقفَ النقد الأدبيّ فيما بطريقةٍ قاطعة، وهي الفصل بين الحكم الأدبيّ وأيّة غايةٍ نفعيّةٍ أو أخلاقيّةٍ، فهو يذهب إلى أنّ الشعر ليس مقصوداً على فعل النافع، بل قد يُحدث الضرر، ولا ينفي هذا الضرر الذي يُحدثه صفتُه الشعريّة؛ لأنّ تحقيق المنفعة ليست شرطاً لتحقيق الشعر الجيّد، وهذا الموقف الراض لربط قيمة الشعر بتحقيق منفعة جعل محمود الربيعي يربط موقف الأمدّي بموقف أصحاب "الفن للفن"، يقول: "الأمدّي في هذا إنّما يحقّق ثباته على مذهبه الفنيّ الخالص الساري في كتابه كلّ، والذي هو أقرب إلى مذهب أهل "الفن للفن" منه إلى النظرية التي تربط الشعر بأهدافٍ تعليميّةٍ عند سدني (السير فيليب سدني) وأتباعه".<sup>٧٩</sup>

وعندما يأتي الأمدّي إلى الاستشهاد والتطبيق لمفاهيمه النظرية، نراه يلتزم بمنهج الفنيّ في تقييم الشعر، حيث تأتي تعليقاته على بعض الأبيات الفاحشة نافيةً تماماً أيّ ربطٍ بين الشعر والدين أو بين الشعر والقيم الأخلاقية، فالشعر لا يخضع ولا يُقاس عنده بغير المقياس الفنيّ الجماليّ، ومن هذه الأبيات قول البحريّ:

وَلَمْ أَنْسِنَ لِيَلْتَنَنَّ فِي الْعِنَا      قِي لَسَفِّ الصِّبَا بِقَضِيْبٍ قَضِيْبَا

فهو يعلّق على البيت بقوله: "وما زلتُ أسمع أهل العلم بالشعر يقولون: إنّ هذا البيت أجود ما قيل في العنقا؛ لأنّه أصاب حقيقة التشبيه بأجود لفظ، وأحسن نظم".<sup>٨٠</sup> إنّ الأمدّي يتفق مع أهل العلم بالشعر

<sup>٧٦</sup> الأمدّي، الموازنة، ٤٢٦.

<sup>٧٧</sup> الأمدّي، الموازنة، ٤٢٧-٤٢٨.

<sup>٧٨</sup> الأمدّي، الموازنة، ٤٢٨.

<sup>٧٩</sup> محمود الربيعي، في نقد الشعر، ٦٠.

<sup>٨٠</sup> الأمدّي، الموازنة، ٢: ١٣٩.

الذين أخذ عنهم وتأثر بهم، في تقييم الشعر بما يحمله من جمال لغوي وتصويري، ولذلك لم ينشغل الأمدئي ولا أهل العلم بالشعر بما في البيت من لفظ فاحشي (العناق بينه وبين فتاته)، وإنما انشغلوا بما فيه من تصوير جميل في تشبيهه هيئة عناقِهِ بفتاتِهِ بما تفعله ريح الصبَا من لفِّ القضيب على القضيب، أي لم ينشغلوا بالعناق في ذاته وإنما في تصوير هيئته.

وعن أبيات امرئ القيس التالية:

|                                                |                                                              |
|------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------|
| تَقُولُ وَقَدْ جَرَّدْتُهَا مِنْ ثِيَابِهَا    | كَمَا زُعْتُ مَكْحُولًا مِنَ الْعَيْنِ أَتْلَعَا             |
| وَجَدَّكَ لَوْ شِئْتُ أَنَا زَسُولُهُ          | سِوَاكَ وَلَكِنْ لَمْ نَجِدْ لَكَ مَدْفَعَا                  |
| فَبِتْنَا نَدُودُ الْوُخْشِ عَنَّا كَأَنَّا    | فَتِيلَانِ لَمْ يَعْلَمَ لَنَا النَّاسُ مَصْرَعَا            |
| تُجَاعِي عَنِ الْمَأْثُورِ بَيْنِي وَبَيْنَهَا | وَتُذِي عَالِي السَّابِرِي الْمُضْلَعَا                      |
| إِذَا أَخَذَتْهَا هِرَّةُ الرُّوعِ أَمْسَكَتْ  | بِمَنْكَبِ مَقْدَامِ عَلَى الْهَوْلِ أَرْوَعَا <sup>٨١</sup> |

يقول عنها: "أحسن ما قيل في المُضْجَعَةِ... وهذا لا شيء أجود منه، ولا أحلى، ولا أبرع، وقد أخبر بالأمر على ما كان"<sup>٨٢</sup> إنَّ تعليق الأمدئي هذا على الأبيات على رغم ما فيها من فحشٍ، وبهذا الرضا والأريحية والانبساط، يدلُّ بما لا يدع مجالاً للشكِّ على فَضْلِ الأمدئي التامِّ بين الدين والأخلاق وبين الشعر، وأنَّ الشعر لا يُقاس - عنده - بغير المقياس الفني.

٤.٢. القاضي الجرجاني (ت ٣٩٢هـ/ ١٠٠٢م): كان القاضي الجرجاني أوجزَّ في تعبيره وأقطع في موقفه الفاصل بين الشعر والدين والأخلاق من غيره، فقد رفض القاضي الجرجاني قِيَّاسَ الشعر بمقياس الدين والأخلاق، فهو في كتابه "الوساطة" ينتقد بشدَّة بعض الذين أخذوا على المتنبي بعض أقواله التي جاءت مُنافيَةً لتعليم الدين وللقيم الأخلاقيَّة، متَّخذين من هذه الأقوال ذريعةً للطعن في شاعريَّة المتنبي، يقول الجرجاني: "والعَجَبُ مِمَّنْ ينتقص أبا الطَّيِّبِ، ويغضُّ من شعره لأبيات وجدها تدلُّ على ضعف العقيدة، وفساد المذهب في الديانة"<sup>٨٣</sup> وبعد أن يعطي أمثلةً لهذه الأبيات التي أخذها هؤلاء عليه، يعود ليستكمل

<sup>٨١</sup> وردت الأبيات في ديوان الشاعر مع بعض الاختلاف في الأبيات الثلاثة الأولى، وقد جاءت على النحو التالي:

|                                             |                                                   |
|---------------------------------------------|---------------------------------------------------|
| تَقُولُ وَقَدْ جَرَّدْتُهَا مِنْ ثِيَابِهَا | كَمَا زَاعْتُ مَكْحُولَ الْمَدَامِ                |
| أَجَدَّكَ لَوْ شِئْتُ أَنَا زَسُولُهُ       | سِوَاكَ وَلَكِنْ لَمْ نَجِدْ لَكَ                 |
| فَبِتْنَا نَصُدُّ الْوُخْشَ عَنَّا كَأَنَّا | فَتِيلَانِ لَمْ يَعْلَمَ لَنَا النَّاسُ مَصْرَعَا |

انظر: ديوان امرئ القيس، ٢٤١-٢٤٢.

<sup>٨٢</sup> الأمدئي، الموازنة، ٢: ١٤٠.

<sup>٨٣</sup> القاضي علي عبد العزيز الجرجاني، الوساطة بين المتنبي وخصومه، ٦٣.

موقفه الراض لقياس الشعر بمقياس الدين والأخلاق، فيقول: "فلو كانت الديانة عاراً على الشعر، وكان سوء الاعتقاد سبباً لتأخر الشاعر، لوجب أن يُمخى اسمُ أبي نُوَاس من الدواوين، ويُحذف ذكرُهُ إذا عدَّت الطبقات، وكان أولاهم بذلك أهل الجاهلية، ومن تشهد الأمة عليه بالكفر، ولوجب أن يكون كعب بن زهير وابن الزبير وأضرأهما ممن تناول رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وعاب من أصحابه بكمأ خرساً، وبكاء مُفخمين؛ ولكن الأمرين متباينان، والدين بمعزل عن الشعر."<sup>٨٤</sup>

إن القاضي الجرجاني يرفض - هنا - قياس الشعر بالدين؛ لاختلاف طبيعتهما، فالشعر ليس مصدرًا من مصادر المعرفة ولا دليلاً قاطعاً على شخصية صاحبه، وجوهر الدين هو الحق والخير والهداية، وجوهر الشعر هو التخيل والمحاكاة والإيهام، ومحاولة التأثير على عاطفة المتلقي ووجدانه وإثارتها، والقاضي الجرجاني وإن كان ينفي تلاقي طبيعة الدين بطبيعة الشعر، فإنه لا ينفي استفادة الشعر من الدين من خلال التوظيف الفني، كما لا ينفي وجود شعر أخلاقي أو قيم أخلاقي ينطوي عليها الشعر، وإنما ما يقطع القاضي الجرجاني به هو اتخاذ الدين أو الأخلاق مقياساً جمالياً لتقييم الشعر.

نخلص من هذا إلى أن هناك تياراً بارزاً ونقاداً كباراً في التراث العربي من أمثال قدامة بن جعفر، وابن المعتز، وأبي بكر الصولي، والأمدي، والقاضي الجرجاني قد فصلوا بين الشعر والأخلاق، ورفضوا ربط الشعر بمقياس الدين والقيم والفضائل، ولم يرضوا بغير المقياس الجمالي الفني أداة لتذوق الشعر والحكم على قيمته.

### ٣. النقاد الذين ترددت مواضعهم بين الأخلاق والشعر وبين رفضه

هناك فريق من النقاد أخذ بالمقياس الفني الجمالي في تذوق الشعر وتقييمه، وقد صدرت منهم أحكاماً نقدية تفصل بين الشعر والدين والأخلاق، فالشعر عندهم بمعزل عن الدين والأخلاق، والشعر والأخلاق إذا طغيا على الشعر أضعفاه وأفسدا جماله، ولكثهم في ذات الوقت أبدوا رفضاً لخروج الشعراء عن آداب الدين والقيم الأخلاقية، كما نقدوا بعض الشعراء بسبب تجرؤهم وعدم مراعاتهم للتعاليم والأخلاق، وفي الآتي عرض لمواقف بعض نقاد هذا الفريق.

٣. ١. ابن أبي عتيق (ت ١١٠هـ/٧٢٩م): هو ناقد متقدم، له آراء قيمة في النقد التحليلي سبقت الأمدي والقاضي عبد القاهر الجرجاني،<sup>٨٥</sup> ولكثها متناثرة في بطون كتب التاريخ الأدبي القديمة. كان ابن أبي عتيق صاحب عمر بن أبي ربيعة، وكان معجباً بشعره، ويفضله على ما فيه من فحش وخروج على آداب الدين، وهو ما يعني أنه لم يتخذ من علاقة الشعر بالدين والقيم الأخلاقية مقياساً أدبياً لقياس قيمة الشعر وجماله، فقد نقلت لنا الكتب موقفاً نقدياً تحكيمياً حكم فيه ابن أبي عتيق بين عمر بن أبي ربيعة وبين الحارث بن خالد المخزومي، وقد حكم فيه لصالح عمر بن أبي ربيعة وفضل شعره رغم إقراره بشدة عصيان

<sup>٨٤</sup> القاضي الجرجاني، الوساطة، ٦٤.

<sup>٨٥</sup> للوقوف على آراء ابن أبي عتيق النقدية، يمكن النظر في: نقد ابن أبي عتيق لشعر عمر بن أبي ربيعة، ممدوح شعراوي محمود محمد، جامعة الأزهر، حولية كلية اللغة العربية بنين بجرجا، عدد ٢٤، ج ٢، ١٤٤٢هـ/٢٠٢٠م.

عمر بن أبي ربيعة لله، فقد: "ذُكِرَ بحضرة ابن أبي عتيق شعرُ عمر بن ربيعة والحارث بن خالد المخزومي؛ فقال رجلٌ من ولد خالد بن العاصي: صاحبنا أشعرُ- يعني الحارث - فقال ابن أبي عتيق: بعض قولك يا بن أخي! فليشعر ابن أبي ربيعة لؤطلةً بالقلب، وعلقُ بالنفس، ودرَكُ بالحاجة، ليس لشعر الحارث، وما عُصِي اللهُ قطُّ بشعرٍ أكثر ممَّا عُصِي بشعر ابن أبي ربيعة."<sup>٨٦</sup>

ورغم إعجاب ابن أبي عتيق بشعر عمر بن أبي ربيعة على ما فيه من عصيان الله، فإنَّه لم يُسغ له الاستمرارَ في ذلك العصيان، فقد أنكر عليه بعض التجاوزات، مثل قوله:

أَيُّهَا الرَّائِحُ الْمُجْدُ ابْتِكَاراً      قَدْ قَضَى مِنْ تَهَامَةَ الْأَوْطَارَا  
مَنْ يَكُنْ قَلْبُهُ صَاحِباً سَلِيماً      فَفُؤَادِي بِالْخَيْفِ أَمْسَى مُعَارَا  
لَيْتَ ذَا الْحَجِّ كَانَ حَتْمًا عَلَيْنَا      كُلَّ شَهْرَيْنِ حِجَّةً وَاعْتِمَارَا<sup>٨٧</sup>

وقد أنشد عمرُ شعره هذا ابن أبي عتيق، فقال له: الله أرحم بعباده أن يجعل عليهم ما سألته لِيَتَمَّ لك فسُقَلَا!<sup>٨٨</sup> فابن أبي عتيق يرفض - في ردِّه هذا - تجاوز ابن أبي ربيعة، ويتهمه بالفسق ليس لتمنيهِ أن يأتي الحج كلَّ يومين وما فيه من صعوبةٍ وثقلٍ على المسلمين فقط، وإنما لمقصده الدنيء من تمنيه؛ فهو لا يتمنى تكرار الحج ليستزيد من فضله، وإنما ليُمَارِسَ مجونهُ وعبثه واستهتارهُ بقداسة المكان وحُرْمَةِ الفريضة، وليتمكَّن من رؤية النساء الرائحات والغاديات وممَّا أنكره عليه قوله:

صَرَمْتُ حُبْلَكَ الْبَغُومُ وَصَدَّتْ      عَنْكَ فِي غَيْرِ رَبِيَّةٍ أَسْمَاءُ  
وَالْغَوَانِي إِذَا رَأَيْتُكَ كَهَلَاً      كَانَ فِيهِمْ عَنْ هَوَاكَ التَّوَاءُ  
حَبَّنَا أَنْتِ يَا بَغُومُ وَأَسْمَا      ءُ وَعَيْصُ يُكُنُّنَا وَخَلَاءُ<sup>٨٩</sup>

فلم يعجب ابن أبي عتيق ذلك الفحش في قول ابن أبي ربيعة، فقال له: "ما أبقيت شيئاً يُتَمَّى يا أبا الخطاب إلا مرجلاً يسخُنْ لكم فيه الماء للغسل."<sup>٩٠</sup> وهو ما يعني أنَّ ابن أبي عتيق كان يرفض فُحْشَ ابن أبي ربيعة الذي يخالف القيمَ الدينيةَ، وإن كان يشهد في ذات الوقت بالمقدرة الفنية التي يمتلكها الشاعر.

<sup>٨٦</sup> الحصري القيرواني، جمع الجواهر في الملح والنوادر، ١٠٨:١.

<sup>٨٧</sup> زكي مبارك، حبُّ ابن أبي ربيعة وشعره، ٩٢. انظر الأبيات في ديوان عمر بن أبي ربيعة، ١٦٧.

<sup>٨٨</sup> زكي مبارك، حبُّ ابن أبي ربيعة وشعره، ٩٢.

<sup>٨٩</sup> عمر بن أبي ربيعة، ديوان عمر بن أبي ربيعة، ٣٦.

<sup>٩٠</sup> أبو فرج الأصفهاني، الأغاني، ١٥٠:١.

٢.٣. الأصمعيُّ أبو سعيد عبد الملك بن قُريب بن عبد الملك (١٢٢- ٢١٦هـ/ ٨٣١م): يُمَثِّلُ الأصمعيُّ حالةً متميِّزةً في تراثنا النقديِّ في موقفه من علاقة الشعر بالدين والأخلاق، وهذا ما جعلني أرجئ الحديث عن ابن سَلام والأصمعي، وكان حقُّهما التقدُّم لتقدُّمهما، فعلى حين يُعدُّ موقفُ الأصمعيِّ الرافض لقياس جمال الشعر أخلاقياً موقفاً تأسيسياً انبنت عليه مواقف من بعده بالرفض أو بالقبول، نجد له - أيضاً - موقفاً يُبيدي فيه تحرجاً من خروج الشعر عن التعاليم الدينيَّة والأخلاقية.

كان الأصمعيُّ من أوائل من تحدَّثوا عن ضعف الشعر الإسلامي، وأرجع سبب ذلك الضعف إلى تأثر الشعراء بالدين ودعوته إلى الخير ومكارم الأخلاق، وقد أثبت له ابن قتيبة تأكيدُهُ ضعف شعر حسان في الإسلام بسبب ذلك، يقول ابن قتيبة: "قال الأصمعي: الشعر نكدُ بأبه الشرِّ، فإذا دخل في الخير ضَعُفَ، هذا حَسَنٌ بن ثابت فحلُّ من فُحول الجاهليَّة، فلمَّا جاء الإسلام سقط شعره. وقال مرَّةً أخرى: شعر حَسَّانٍ في الجاهليَّة من أجود الشعر، ففُطِعَ مُتْنُهُ في الإسلام، لِحال النبيِّ - صَلَّى اللهُ عليه وسلَّم -"٩١ وهو ما نقله المرزبانيُّ في كتاب "الموسَّح" مع بعض التغيير في قوله: "وطريق الشعر إذا أدخلته في باب الخير لأن. ألا ترى أنَّ حَسَّان بن ثابت كان علا في الجاهليَّة والإسلام، فلمَّا دخل شعره باب الخير من مرثي رسول الله - صَلَّى اللهُ عليه وسلَّم - وحمزة وجعفر رضوان الله عليهما وغيرهم، لأنَّ شعره، وطريق الشعر هي طريق الفحول، مثل امرئ القيس وزهير والنابعة، من صفات الجيار والرَّحل، والهجاء والمديح، والتشبيب بالنساء، وصفة الحمر والخيل، والافتخار. فإذا أدخلته في باب الخير لأن."٩٢ وكلام الأصمعي - فيما أرى - لا يعني أنَّ الشعر والدين والأخلاق خطَّان متوازنان لا يلتقيان، أو أنَّ نظم الشعر لا يجتمع مع الخير والأخلاق، أو أنَّه دعوة من الأصمعي بضرورة تخلُّص الشعر ممَّا له علاقة بالخير والأخلاق، وإنَّما يدلُّ على قناعة الأصمعيِّ إلى حاجة الشعر إلى التحرُّر والانطلاق، وأنَّ وجود قيود قيمية وموضوعية تشبَّت الملكة الإبداعية للشاعر، وتسقطه صريح التنازع في محاولة التوفيق بين انطلاقيَّة الشعر وتعاليم الدين وضوابط الأخلاق، وهو ما ينعكس سلباً على إنتاجه الشعريِّ، فيميل شعره إلى التقريرية والإخبار في الكثير من الأحيان، وهو ما لاحظته الخليفة عبد الملك بن مروان وكان من كبار متذوقي الشعر، فقد زوي أن الشاعر الراعي، قد أنشد عبد الملك بن مروان قصيدةً، حتى إذا بلغ قوله فهما:

أَخْلِيْفَةَ الرَّحْمَنِ، إِنَّا مَعْشَرُ  
عَرِبٍ نَرَى اللهُ فِي أَمْوَالِنَا  
حُنْفَاءَ، نَسْجُدُ بِكُرَّةٍ وَأَصِيلَا  
حَقُّ الرِّكَاءِ مُنْزَلاً تَنْزِيلًا<sup>٩٣</sup>

<sup>٩١</sup> ابن قتيبة، الشعر والشعراء، ٣٠٥:١.

<sup>٩٢</sup> أبو عبيد الله محمد بن عمران بن موسى المرزباني، الموسَّح، ٧٦.

<sup>٩٣</sup> ورد البيتان في ديوان الشاعر مع اختلاف في الشطر الأول من البيت الأول، حيث جاء هكذا

أُولِي أَمْرِ اللهِ، إِنَّا مَعْشَرُ  
حُنْفَاءَ، نَسْجُدُ بِكُرَّةٍ وَأَصِيلَا

انظر: ديوان الراعي النُميري، ٢٢٩.

فقال له عبد الملك: "ليس هذا شعراً، هذا شرح إسلام، وقراءة آية".<sup>٩٤</sup> وهو ما يعني أنّ صبَّ بعض التعاليم الدينيّة والقيم الخلقية في أوزان شعريّة، لا يعطيها صفة الشعر. إنّ تأثّر الشعر بالمفاهيم الدينيّة والأخلاق السويّة ليس مرفوضاً في ذاته، بل هو أمرٌ مقبولٌ، ولكن بشرط خضوعها لمقاييس الجمال الشعريّ من عاطفةٍ وتصويرٍ وإيحاء.

ورغم أهميّة ملاحظة الأصمعيّ في حاجة الشعر إلى التحرُّر وضيقة من القيود، فإنّه يبدي تحرُّجاً دينياً وأخلاقياً عندما يصدر أحكاماً على شعر بعض الشعراء، فقد نقل صاحب الأغاني عن أحد الرُّواة قوله: "رأى الأصمعيّ جزءاً فيه من شعر السيّد الحميري، فقال: لمن هذا؟ فسترته عنه، لعلني بما عنده فيه؛ فأقسم عليّ أن أخبره، فأخبرته، فقال: أنشدني قصيدةً منه؛ فأنشدته قصيدةً، ثمّ أخرى، وهو يستريديني، ثمّ قال: قبيح الله! ما أسلكه لطريق الفحول لولا مذهبه، ولولا ما في شعره ما قدّمت عليه أحداً من طبقته".<sup>٩٥</sup> وفي روايةٍ قال: "قاتله الله! ما أطبعه! وأسلكه لسبيل الشعراء! والله لولا ما في شعره من سبّ السلف لما تقدّمه من طبقتهم أحد".<sup>٩٦</sup> فالأصمعيّ يدخل في حكمه على الشاعر مذهبه الدينيّ، فرغم إقراره بشاعريّة السيد الحميري، وتقدّم شاعريّته على أقرانه يرفض تقديمه جزاءً على سوء معتقده الدينيّ وتناوله لأهل السلف، وهو ما يخالف مذهب الأصمعيّ، وهو ما يعني أنّ الأصمعيّ لم يتخلّص من الفصل بين الشعريّ والدينيّ أو بين الشعريّ والسياسيّ، ولم يفصل - أيضاً - بين الشعر وحياة صاحبه، وهذه النظرة ما زالت متجذّرة في الثقافة العربيّة والنقد العربيّ حتّى يومنا.

نقل المبرد في كتابه الكامل حكايةً تدلُّ على رفض الأصمعيّ إصدار أحكامٍ أو تفسيراتٍ شعريّةٍ تخالف تعاليم الدين، قال: "حدثني الزبدي.. أنّ الأصمعيّ كان لا يُنشد ولا يُفسّر ما كان فيه ذمُّ الأنواء، لقول رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "إذا ذُكرت النجوم فأمسكوا". لأنّ الخبر في هذا بعينه. "مطرنا بنوء كذا وكذا"، وكان لا يُفسّر ولا يُنشد شعراً فيه هجاء، وكان لا يُفسّر شعراً لا يُوافق تفسيره شيئاً من القرآن، هكذا يقول أصحابه".<sup>٩٧</sup> فالخبر يدلُّ على شدّة حرص الأصمعيّ في عدم مخالفة تعاليم الدين - قرآناً وسُنّةً - في ينشده أو يُفسّره من شعرٍ، وأنّه يرفض أن ينشد شعر الهجاء لما يحتويه من سبٍّ وقذفٍ، وهذا موقف مخالف لموقفه الأوّل الذي فصل فيه بين الشعر والدين.

وأياً كانت النية التي يصدر الأصمعيّ منها حكمه، فإنّ الواضح منه أنّ الأصمعيّ يرى أنّ الشعر الجيّد يشتدّ وتقوى إن فصل بينه وبين الدين، وعُزل عن الخير، ولذلك نراه ينفي عن شعر لبيد بن ربيعة حلاوة الشعر لما يكثر فيه من حكيمٍ وحديثٍ عن الخير والفضيلة، وهو ما أثبتته المرزبانيّ في موشّحه، حيث يقول: "أخبرنا ابن زُرَيْد، قال: أخبرنا أبو حاتم، قال: قال الأصمعيّ: شعر لبيد كأنّه طيلسان طبريّ؛ يعني أنّه جيّد الصنعة، وليست له حلاوة، فقلت له: أفحلُّ هو؟ قال: ليس بفحلٍ. قال أبو حاتم: وقال لي مرّة: كان رجلاً

<sup>٩٤</sup> المرزباني، الموشّح، ١٥٧.

<sup>٩٥</sup> أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، ٢٣٦:٧.

<sup>٩٦</sup> أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، ٢٣٦:٧.

<sup>٩٧</sup> أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، الكامل في اللغة والأدب، ٢٨:٣.

صالحاً، كآتي به ينفي عنه جودة الشعر.<sup>٩٨</sup> فالأصمعيُّ يُقرُّ بشاعريَّة لبيد، ويستحسن شعره، ولكن يراه يفتقد للحلاوة والتأثير؛ لاعتماده على الأقوال الوعظيَّة المأثورة، والمعاني الفاضلة، وهو ما يضعف - في رأيه - الشعر ويذهب بجماله، ويُفقد قدرته التائيَّريَّة، فهو رجلٌ صالحٌ وليس بفحلٍ في الشعر، فكان الأصمعيُّ يُقرُّ بأنَّ النفسَ الصالحةَ الطيِّبةَ تتعارضُ مع الإبداع الشعريِّ الذي يحتاج نفساً متمرِّدةً تغضب وتطمع وتقسو، نفساً قلقة لا تستقرُّ على حالٍ.

٣.٣. محمد بن سلام الجُمحي (١٣٩-٢٣١هـ/٨٤٦م): ورغم أنَّ محمد بن سلام لم يُشر في كتابه "طبقات فحول الشعراء" إلى ما يُفهم منه إلى اتِّخاذه المقياس الأخلاقي في تصنيفه لطبقات الشعراء، فإنَّ أبا الفرج الأصفهاني قد ذكر في كتاب الأغاني أنَّ ابن سلام كان يتخذ المعيار الأخلاقي في تصنيفه لبعض الشعراء، ومنهم الأحوص، يقول الأصفهانيُّ: "جعل محمد بن سلام، الأحوص، وابن قيس الرقيَّات، ونصيباً، وجميل بن مغمَّر، طبقةً سادسةً من شعراء الإسلام، وجعل الأحوص بعد ابن قيس، وبعد نصيب. قال أبو الفرج: والأحوص، لولا ما وضع به نفسه من دنياه الأخلاق والأفعال، أشدَّ تقدُّماً منهم، عند جماعة أهل الحجاز وأكثر الرواة، وهو أسمح طبعاً، وأسهل كلاماً، وأصحَّ معنى منهم، ولشعره رونقٌ، وديباجةٌ صافيةٌ، وحلاوةٌ، وعدوبةٌ ألفاظٍ، ليست لواحدٍ منهم، وكان قليل المروءة والدين، هجأً للناس، مأبوناً فيما يُروى عنه."<sup>٩٩</sup> ورغم قول الأصفهانيِّ هذا فإنَّي أرى أنَّ ابن سلام لم يأخذ بالمعيار الأخلاقي في تقييمه للشعراء وتصنيفه لهم، فمعاييرُ ابن سلام التي اتَّخذها في تصنيفه للشعراء في كتابه "الطبقات" ثلاثة، وهي: ١. كثرة الشعر. ٢. تعدُّد أغراض الشعر عند الشاعر. ٣. جودة الشعر. ١٠. وإن قدَّم كثرة الإنتاج الشعريِّ للشاعر على جودته، فيقول: "الأسودُّ بن يَعْفَرُ وله واحدةٌ طويلةٌ لاحقةٌ بأول الشعر، لو كان شَفَعَهَا بِمَثَلِهَا قَدَمَنَا على أهلِ مَرْتَبَتِهِ."<sup>١٠١</sup>

إنَّ ابن سلام يتحدث في كتابه عن الشعراء الأخلاقيين وغير الأخلاقيين في الجاهليَّة، وعلى الرِّغم من ذكر ابن سلام للجانب الأخلاقي في الشعر وتقسيمه للشعراء إلى شعراء متألِّبين متعقِّفين وشعراء فاحشين متعزِّرين، فإنَّه لم يبن على ذلك أيُّ حُكْمٍ نقديٍّ يتَّخذُه أساساً ومعياراً للمفاضلة بين شعراء هذين الفريقين. إنَّما تقوم أسسُ المفاضلة عنده، والتي قسَّم الشعراء - طبقاً لها، على تلك الأسس الثلاثة التي ذكرنا آنفاً، يقول ابنُ سلام: "فكان من الشعراء من يتألَّه في جاهليَّته ويتعقَّف في شعره، ولا يستهتر بالفواحش، ولا يهكم في الهجاء، ومنهم من كان يُنعى على نفسه ويتعزَّر."<sup>١٠٢</sup> وفي رواية المرزبانيِّ في الموشح: "ولا يبقِي على نفسه ولا يتسَّتر."<sup>١٠٣</sup> ولذلك نجد بناء على مقاييسه الأدبيَّة يضع في الطبقة الأولى من الفحول شاعرين

<sup>٩٨</sup> المرزباني، الموشح، ١٠٠.

<sup>٩٩</sup> أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، ٤: ٢٣٣.

<sup>١٠٠</sup> أشار إلى هذه المعايير الثلاثة، طه إبراهيم في كتابه تاريخ النقد الأدبي عند العرب من العصر الجاهلي إلى القرن الرابع، ٧٥.

وأيضاً: محمد مندور، النقد المنهجي عند العرب، ٢٠.

<sup>١٠١</sup> محمد بن سلام الجمعي، طبقات فحول الشعراء، ٥٤.

<sup>١٠٢</sup> ابن سلام الجمعي، طبقات فحول لشعراء، ٤١.

<sup>١٠٣</sup> ابن سلام الجمعي، طبقات فحول لشعراء، ٤١.



مَمَّنْ قَالَ عَنْهُمْ إِنَّهُمْ يَتَعَبَّرُونَ فِي شِعْرِهِمْ، هَمَا امْرُؤُ الْقَيْسِ، وَالْأَعْشَى.<sup>١٠٤</sup>

وقد ذكر بعض نماذج من الأبيات التي تعبّر فيها امرؤ القيس والأعشى إضافة إلى ذكره للفرزدق الذي قال عنه: "وكان الفرزدق أقول أهل الإسلام في هذا الفن".<sup>١٠٥</sup> وكان ابن سلام يقر بأن هذا الفن/ الغرض (التعبّر والفحش) لم يتوقف بمجئ الإسلام، بل ظلّ بعض الشعراء يتعبّرون ويُفحشون في القول، وهو عندما يذكر تلك الأبيات التي تعبّر فيها هؤلاء الشعراء لا يُبدي إنكاراً أو رفضاً على أساس ديني أو أخلاقي، ومن أبيات الأعشى التي ذكرها ابن سلام قوله:

وَأَقْرَزْتُ عَيْنِي مِنَ الْغَايَا      ب، إِمَّا يَكَا حَا وَإِمَّا أَرْزُ<sup>١٠٦</sup>

وقوله<sup>١٠٧</sup>:

وَقَدْ أَخَالِسُ رَبِّ الْبَيْتِ غَفْلَتَهُ      وَقَدْ يُخَاذِرُ مَيِّي، ثُمَّ مَا يَيْلُ<sup>١٠٨</sup>

وهو عندما يُعلّل سبب اختياره لشعراء الطبقة الأولى المقدّمة التي فيها امرؤ القيس والأعشى المتعبّران، نراه يقول: "ثمّ إنّ - بعد الفحص والنظر والرواية عمّن مضى من أهل العلم - إلى رهط أربعة، اجتمعوا على أنّهم أشعر العرب طبقة".<sup>١٠٩</sup> فابن سلام يقر أنّ اجتماع أهل العلم بالشعر انعقد على تقديم امرئ القيس والأعشى على شعراء العربية رغم ما في شعرهما من عهر وفحش، أي أنّ أهل العلم بالشعر ينظرون في تقييمهم للشعر بغير المقياس الديني والأخلاقي، فمقياسهم فيّي خالص.

٤.٣. الثعالبي (٣٥٠-٤٢٩هـ/١١٣٨م): ويكرّر الثعالبي مقولة القاضي عبد القاهر الجرجاني، فيقول: "على أنّ الديانة ليست عياراً على الشعراء، ولا سوء الاعتقاد سبباً لتأخر الشاعر".<sup>١١٠</sup> فهو يقر بأنّ الدين ليس مقياساً موضوعياً يمكن من خلاله أن نقيس فنيّات الشعر وجماليّاته، ولا يمكن على أساسه تقييم مكانة الشعراء، ولذلك نجد الثعالبي قد أكثر في كتابه "اليثيمة" من ذكر شعر المجون والتشبيب بالعلمان دون أن يبدي حرجاً من ذلك، ويعود ذلك من خلال تعليقات الثعالبي ذاتيه إلى اعتماده على "الذوق العام" أو "ذوق العصر" في اختيار أشعاره، حتى لو كان هذا الشعر يتجاوز بعض الآداب الإسلاميّة أو يمسّ القيم الخلقية، ومن ذلك اختياره للشعر الماجن كما هو الحال عند "ابن سكرة الهاشمي" و"ابن الحجاج" وغيرهما من هؤلاء المجان الخُلعاء، وعلى الرغم من اعتذار الثعالبي عن تلك الاختيارات، لكنّه أشار إلى رغبة

<sup>١٠٤</sup> ذكر محمود الربيعي في كتابه "في فن النقد"، ٥٨.

<sup>١٠٥</sup> ابن سلام الجمعي، طبقات فحول الشعراء، ٤٤.

<sup>١٠٦</sup> ابن سلام، طبقات فحول الشعراء، ٤٣.

<sup>١٠٧</sup> ابن سلام، طبقات فحول الشعراء، ٤٣.

<sup>١٠٨</sup> البيت في الديوان في معلقته المشهورة مع اختلاف حرف العطف، ففي الديوان (فقد). انظر: ديوان الأعشى الكبير ميمون بن

قيس، ٥٩.

<sup>١٠٩</sup> ابن سلام، طبقات فحول الشعراء، ٥٠-٥١.

<sup>١١٠</sup> أبو منصور عبد الملك الثعالبي النيسابوري، يثيمة الدهر، ١: ٢١٠.

العامة في سماع مثل هذا النوع من الأشعار وتداوله ممّا يوحي باختيار الشعالي لهذا الشعر إرضاءً للذوق العام، ومن ذلك قوله عن "ابن سكرة الهاشمي": "كان يقال ببغداد: إنَّ زماناً جاد بابتين سكرة وابن الحجّاج لسخيّ جدّاً، وما أشبههما إلا بجريبر والفرزدق في عصرهما."<sup>١١١</sup>

وعندما يتحدّث عن الشاعر أبي عبد الله الحسن بن أحمد الحجّاج، يقول فيه: "هو وإن كان في أكثر شعره لا يستتر من العقل بسجف، ولا يبني رجلٌ قوله إلا على سَخَفٍ فإنّه من سَخَرِ الشعر، وعجائب العصر، ولكنّه على علّاته تتفكّهُ الفضلاء بثمار شعره، وتستلمح الكبراء ببناات طبعه، وتستخفُّ الأدياء أرواحَ نظميّه، ويحتمل المحتشمون فِرطاً رفئهِ وقَدعِهِ، وهو عندهم مقبولُ الجملة غالي مهر الكلام، موفورُ الحظّ من الإكرام والإنعام، مُجابٌ إلى مقترحه من الصلات الجسام، وديوان شعره أسيرٌ في الأفاق من الأمثال، وأسرَى من الخيال."<sup>١١٢</sup>

ويعترف الشعاليُّ أنّه قد أثبت في كتابه هذه الأشعار الماجنة ليس عن موقفٍ أخلاقيّ يأخذ بها، ولا عن قناعةٍ بحقّ الشعراء في الانشغال بكلِّ ما هو ماجن، بل لأنّها - كما يرى - أقربُ إلى الهزل وما تُتَسَلَّى به خاصّة بين العامة، فهو يقول: "لولا أنّ جدّ الأدب جدٌّ، وهزله هزلٌ، لصنّنت كتابي هذا عن كثيرٍ من كلام من يمدُّ المجونَ فيعرك بها أذنّ الحرم، ويفتح جرابَ السخفِ فيصفع بها قفا العقل."<sup>١١٣</sup>

وهو وإن كان يرى أنّ الدين ليس مقياساً للشعر، فإنّه يرفض استهانة الشعراء والأدباء به، فيقول بعد أن يقرّ بأنّ ضعف الدين والعقيدة لا يقدح في شاعريّة صاحبها: "ولكنّ للإسلام حقّه من الإجلال الذي لا يسوغ الإخلالُ به قولاً وفعلاً ونظماً ونثراً، ومن استهان بأمره، ولم يضع ذكره وذكّر ما يتعلّق به في موضع استحقاقيّه، فقد باء بغضبٍ من الله تعالى، وتعرّض لِمَقْتِهِ في وقته، وكثيراً ما قرع المتنبي هذا الباب."<sup>١١٤</sup> ثمّ يضرب بعض الأمثلة التي تجاوز فيها المتنبي آداب الإسلام، ومنه قوله:<sup>١١٥</sup>

يَتَرَشَّفَنَّ مِنْ قَمِي رَشَقَاتِ      هُنَّ فِيهِ أَخْلَى مِنَ التَّوَجِيدِ<sup>١١٦</sup>

وقوله:<sup>١١٧</sup>

لَوْ كَانَ عِلْمُكَ بِالْإِلَهِ مُقْسَمًا      فِي النَّاسِ مَا بَعَثَ إِلَهُ رُسُولا

<sup>١١١</sup> الشعالي، *يتيمة الدهر*، ٣: ٣.

<sup>١١٢</sup> الشعالي، *يتيمة الدهر*، ٣: ٣٥-٣٦.

<sup>١١٣</sup> الشعالي، *يتيمة الدهر*، ٣: ٣٥.

<sup>١١٤</sup> الشعالي، *يتيمة الدهر*، ١: ٢١٠.

<sup>١١٥</sup> الشعالي، *يتيمة الدهر*، ١: ٢١٠.

<sup>١١٦</sup> ورد البيت في ديوان المتنبي، انظر: *ديوان المتنبي*، ١٩.

<sup>١١٧</sup> الشعالي، *يتيمة الدهر*، ١: ٢١٠-٢١١.

لَوْ كَانَ لَفُظُكَ فِيهِمْ مَا أَنْزَلَ الـ

تَسْوَرَةَ وَالْفُرْقَانَ وَالْإِنْجِيلًا<sup>١١٨</sup>

وقوله: <sup>١١٩</sup>

أَيُّ مَخَـ لٍ أَرْتَقِي

أَيُّ عَظْمٍ أَنْتَقِي

وَكُلُّ مَا قَدْ خَلَقَ اللهُ

وَمَا أَلْمَمُ يُخَالِقِي

مُحْتَقَةً رُفِي هَمَّتِي

كَشَفْتُهُ فَمِي مَفْرَقِي<sup>١٢٠</sup>

وكلام الثعالبي على من يخالف الدين أو من يستهين به لا يحمل حكماً قيمياً على شعر هؤلاء، ولا يقدر في شاعريتهم، إنما يُحذّرهم من عقاب الله لهم، ويستشهد بالمتنبي الذي لم يختلف على شاعريته قدماء ولا محدثون، ويُعلق الثعالبي على أبيات المتنبي بقوله: "وقبيح بمن أوله نطفة مذرة، وآخره جيفة قدره، وهو فيما بينهما حامل بولٍ وعذرة، أن يقول مثل هذا الكلام الذي لا تسعُهُ معدرة."<sup>١١١</sup>

نخلص من موقف الثعالبي إلى أنه وإن قال بأن الدين والقيم الخلقية لا يكفیان وحدهما على صياغة شعرٍ جيّدٍ، ولا يصلحان وحدهما مقياساً فنياً نقيس من خلاله جمال الشعر، فإنه قد استدرك بضرورة احترام الشاعر للمشاعر والأداب الدينية، مع قبول بعض التجاوزات في شعر الهزل الذي تميل إليه العامة، خاصة وأن هذه الأشعار تميل إلى الترميز والإشارة والإيحاءات غير المباشرة.

يتبين لنا من هذا الفريق أن هناك من النقاد وعلماء الشعر من حكم بجمالية المقياس النقدي للشعر، ولكنّه في ذات الوقت وتحت تأثير الوازع الديني كان يتحرّج من خروج الشعراء على القيم الإسلامية ويرفضها ويحذّر منها، ومن هؤلاء كما تناولنا ابن أبي عتيق، والأصمعي، ومحمد بن سلام الجمحي، والثعالبي.

#### الخاتمة

بعد تلك القراءة في تراث النقد العربي والوقوف على آراء الكثير من نقّاده حول جدلية العلاقة بين الشعر والأخلاق، تكشّفت لنا مجموعة من النتائج، منها ما يلي:

١. مثّلت علاقة الشعر بالأخلاق جدلية واضحة وإشكالية بارزة في تراث النقد العربي.
٢. لم يخلُ تراث النقد العربي من المعيار الأخلاقي لتقييم الشعر، ولم تكن المقاييس التي كان يقوم عليها الشعر العربي فنيةً جماليةً خالصةً كما ادّعى بعض النقاد العرب المعاصرين،

<sup>١١٨</sup> ورد البيتان في ديوان المتنبي، انظر: ديوان المتنبي، ١٤٦-١٤٧.

<sup>١١٩</sup> الثعالبي، يتيمة الدهر، تحقيق: مفيد محمد قميحة، ٢١٠-٢١١.

<sup>١٢٠</sup> وردت الأبيات في ديوان المتنبي، انظر: ديوان المتنبي، ٤٠.

<sup>١٢١</sup> الثعالبي، يتيمة الدهر، تحقيق: مفيد محمد قميحة، ٢١٠-٢١١.

- ومهم "محمود الربيعي"؛ فقد كان للمعيار الأخلاقي وجوداً قوياً لا يمكن إغفاله.
٣. لم يكن نقاد الشعر الهادف أو النقاد الأخلاقيون من غير العالمين بالشعر كما ذهب إلى ذلك بعض النقاد المعاصرين ومنهم "أحمد بدوي"، بل كانوا نقاداً كباراً ومن المشهود لهم والمؤثرين في مسيرة النقد العربي، من أمثال ابن قتيبة، وابن شرف القيرواني، وعبد القاهر الجرجاني.
٤. أن النقد الأخلاقي كان جنباً إلى جنب مع النقد الجمالي، كما كان الشعر الصوفي والشعر القيمي الأخلاقي عند أبي العتاهية إلى جانب أشعار عمر بن أبي ربيعة والفرزدق وبشار بن برد، بل إن بعض شعراء الفحش كتبوا شعراً دينياً زهدياً مثل "روميّات" أبي نؤاس، ومن ثم لا يمكن قبول أحكام بعض النقاد الحدائين الذين أنكروا اجتماع الشعر والأخلاق أو الشعر والدين في تاريخ الشعر العربي، أو الذين نسفوا بالكلية وجود أي منزع ديني في الشعر العربي منذ نشأته، ومنهم "عز الدين إسماعيل".
٥. وجود فريق من النقاد العرب القدماء الذين أخذوا بالنقد الجمالي ولكنهم تحرّجوا من خروج الشعراء على تعاليم الدين، يدل على مدى ضغط جدلية الأخلاق والشعر على الوعي الإبداعي والنقدي في التراث العربي، كما يدل على محاولة التوفيق بين النقد الأخلاقي والنقد الفني الجمالي.
٦. يلاحظ تكرار النقاد لبعض النماذج الشعرية التي لم يلتزم أصحابها بالأخلاق والفضائل، وخاصة نماذج امرئ القيس، وهو ما يدل على قلة نسبة الأشعار المتمسكة بمقارنة جملة الشعر العربي، فلم يكن الشعر العربي في كل عصوره حتى في العصر الجاهلي متخلياً عن الفضائل، بل كان لكل عصر فضائله وقيمه التي دافع عنها الشعراء.

إن الشعر ليس ترفاً، وليس مضيعةً للزمن، وليس ملهأةً لتمضية الوقت، وكذلك النقد، ولكن الشعر الجيد عملٌ جادٌ، يُعالج قضيةً، ويسعى لتحقيق هدفٍ إنسانيٍّ، ومن ثم فإن الحديث عن وجود صراعٍ بين الشعر والأخلاق قولٌ ليس صحيحاً ولا وجود له؛ فليست الأخلاق طرفاً في نزاعٍ مع الشعر؛ لأن الشعر متناسبٌ منسجمٌ مع الأخلاق كغيره من الفاعليات، فلا بد للشعر من تقاليدٍ يهتدي بها، حتى لا يتحوّل إلى فوضى منقّرةٍ وضارةٍ.

### المصادر والمراجع

- إبراهيم، طه. تاريخ النقد الأدبي عند العرب من العصر الجاهلي إلى القرن الرابع. القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط ١، ١٩٣٧ م.
- ابن بسام، أبو الحسن علي الشنتري. الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة. تحقيق. إحسان عباس. بيروت: دار الثقافة، ١٤١٧ هـ/ ١٩٩٧ م.

- قدامة بن جعفر، أبو الفرج. *نقد الشعر*. تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي. بيروت: دار الكتب العلميّة، د. ت.  
ابن حزم، أبو محمد الأندلسي. *رسائل ابن حزم*. تحقيق: إحسان عباس. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات  
والنشر، د. ت.
- ابن شرف، أبو عبد الله محمد بن أبي سعيد بن أحمد. *رسائل الانتقاد في نقد الشعر والشعراء*. تحقيق.  
حسن حسني عبد الوهاب. بيروت: دار الكتاب الجديد، ط ١، ١٤٠٤ هـ - / ١٩٨٣ م.
- ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم. *الشعر والشعراء*. تحقيق: أحمد محمد شاكر. القاهرة: دار  
المعارف، ط ٣، ١٩٨٢ م.
- ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم. *عيون الأخبار*. بيروت: دار الكتاب العربي، د. ت.  
ابن وكيع، محمد الحسن بن علي. *المنصف للسارق والمسروق منه*. تحقيق: عمر خليفة بن إدريس. بنغازي:  
منشورات جامعة قان يونس، ط ١، ١٩٩٤ م.
- أبو الطيب أحمد بن الحسين. *ديوان المتنبي*. بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م.  
أبو العتاهية. *ديوان أبي العتاهية*. بيروت: دار بيروت، ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦ م.
- أبو ذؤيب الهذلي. *ديوان أبي ذؤيب الهذلي*. تحقيق: أنطونيوس بطرس. بيروت: دار صادر، ط ١،  
١٤٢٤ هـ / ٢٠٠٣ م.
- أبو ربيعة، عمر. *ديوان عمر بن أبي ربيعة*. تحقيق: فايز محمد. بيروت: دار الكتاب العربي، ط ٢، ١٤١٦ هـ /  
١٩٩٦ م.
- أحمد بدوي، أحمد. *أسس النقد الأدبي عند العرب*. القاهرة: دار نهضة مصر، ١٩٩٦ م.  
إسماعيل، عز الدين. *الأسس الجمالية في النقد العربي*. القاهرة: دار الفكر العربي، ط ٣، ١٩٧٤ م.  
الأصفهاني، أبو الفرج. *كتاب الأغاني*. مصر: دار الكتب المصرية، د. ت.
- الأعشى، ميمون بن قيس. *ديوان الأعشى*. تحقيق: محمد حسين. القاهرة: مكتبة الآداب، د. ت.  
الأمدي، أبو القاسم الحسن بن بشر. *الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري*. تحقيق: السيد أحمد صقر.  
القاهرة: دار المعارف، ط ٤، ١٩٩٢ م.
- أوس ابن حجر. *ديوان أوس بن حجر*. تحقيق: محمد يوسف نجم. بيروت: دار بيروت، ١٤٠٠ هـ / ١٩٨٠ م.  
الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب. *إعجاز القرآن*. تحقيق: السيد أحمد صقر. القاهرة: دار المعارف،  
١٩٧١ م.
- الثعالبي، أبو منصور عبد الملك النيسابوري. *بتيمة الدهر*. تحقيق: مفيد محمد قميجة. بيروت: دار الكتب  
العلمية، ط ١، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م.
- الجرجاني، القاضي علي بن عبد العزيز. *الوساطة بين المتنبي وخصومه*. تحقيق وشرح: محمد أبو الفضل  
إبراهيم وعلي محمد البيجاوي. القاهرة: مطبعة الحلبي، د. ت.
- الجمعي، محمد بن سلام. *طبقات فحول الشعراء*. تحقيق: محمود محمد شاكر. جدّة: دار المدني، د. ت.  
الحصري، أبو إسحاق بن إبراهيم بن علي القبرواني. *جمع الجواهر في الملح والنوادر*. تحقيق: علي محمد  
البيجاوي. بيروت: دار الجبل، ط ٢، ١٩٥٣ م.

- حميد بن ثور الهلالي. *ديوان حميد بن ثور*. تحقيق. عبد العزيز الميمني. القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٣٧١هـ/ ١٩٥١م.
- الراعي النميري. *ديوان الراعي النميري*. تحقيق. رايثرت فايبرت. بيروت: دار فرانتس شتاينر، ١٤٠١هـ/ ١٩٨٠م.
- الربيعي، محمود. *في نقد الشعر*. القاهرة: دار غريب للطباعة، ١٩٩٨م.
- الزركلي، خير الدين. *الأعلام*. بيروت: ١٩٦٩م.
- زهير بن أبي سلمى. *ديوان زهير بن أبي سلمى*. تحقيق. علي حسن فاعور. بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.
- ستولنيتز، جيروم. *النقد الفني دراسة جمالية*. ترجمة. فؤاد زكريا. الإسكندرية: دار الوفاء، ٢٠٠٦م.
- الصولي، أبو بكر محمد بن يحيى. *أخبار أبي تمام*. تحقيق. خليل محمود عساكر ومحمد عبده عزّام ونظير الإسلام الهندي. القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٥٦هـ/ ١٩٣٧م.
- عباس، إحسان. *تاريخ النقد الأدبي عند العرب*. بيروت: دار الثقافة، ط ٤، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م.
- عمر بن أبو ربيعة. *ديوان عمر بن أبي ربيعة*. تحقيق. فايز محمد. بيروت: دار الكتاب العربي، ط ٢، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.
- قدوم، محمود. *نحو النص ذي الجملة الواحدة*. الرياض: مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز، ط ١، ٢٠١٥م.
- امرؤ القيس. *ديوان امرؤ القيس*. تحقيق. محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار المعارف، ط ٤، د. ت.
- مبارك، زكي. *حبّ ابن أبي ربيعة وشعره*. القاهرة: مؤسسة هنداوي، ط ١، ٢٠١٣م.
- المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد. *الكامل في اللغة والأدب*. تحقيق. محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار الفكر العربي، ط ٣، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.
- المرزباني، عبيد الله محمد بن عمران بن موسى. *الموسّج*. تحقيق. محمد علي البجاوي. مصر: دار نهضة مصر، القاهرة، د. ت.
- المنثقف العبيدي. *ديوان المنثقف العبيدي*. تحقيق. حسن كامل الصيرفي. القاهرة: معهد المخطوطات العربية، ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م.
- المقري. *نفع الطيب في غصن الأندلس الرطيب*. تحقيق. إحسان عباس. بيروت: دار صادر، ١٩٦٨م.
- مندور، محمد. *النقد المنهجي عند العرب*. مصر: دار نهضة مصر، ١٩٩٦م.
- ناصر، مصطفى. *مشكلة المعنى في النقد الحديث*. القاهرة: مكتبة الشباب، د. ت.
- هويسمان، دنيس. *علم الجمال*. ترجمة. أميرة حلي مطر. القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط ١، ٢٠١٥م.

**Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:**

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.

**Finansal Destek / Grant Support:**

Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

**KAYNAKÇA**

- ‘Abbās, İhşān. *Tārīhu'n-Naḫḫī'l-Edebī 'inde'l-'Arab*. Beyrūt: Dāru's-Şeḫāfe, 1404/1983.
- Aḫmed Bedevī, Aḫmed. *Ususu'n-Naḫḫī'l-Edebī 'inde'l-'Arab*. Ḳāhira: Dāru Nahḫḫati Mişr, 1996.
- el-‘Āmidī, Ebū'l-Ḳāsim el-Ḥāsen b. Bişr b. Yaḫyā. *el-Muvāzene beyne Ebī Temmām ve'l-Buḫturī*. Taḫ. es-Seyyid Aḫmed Şakr. Ḳāhira: Dāru'l-Me‘ārif, 1992.
- el-‘A’sā, Meymūn b. Ḳays, *Dīvānu'l-'A’sā*. Tah. Muḫammed Ḥāsen. Ḳāhira: Mektebetu'l-Ādāb, tsz.
- el-Bāḳillānī, Ebū Bekr Muḫammed b. Ṭayyib b. Muḫammed el-Başrī. *İcāzu'l-Ḳur’ān*. Tah. es-Seyyid Aḫmed Şakr. Ḳāhira: Dāru'l-Me‘ārif, 1971.
- el-Cumaḫī, Muḫammed b. Sellām. *Ṭabaḳātu Fuḫūliş-Şu‘arā*. Tah. Maḫmūd Muḫammed Şākir. Cidde: Dāru'l-Medenī, tsz.
- el-Curcānī, Ebū Bekr ‘Abdulḳāḫir b. ‘Abdirrahmān b. Muḫammed. *Esrāru'l-Belāḡa*. Tah. Maḫmūd Muḫammed Şākir. Ḳāhira, Cidde: Dāru'l-Medenī, tsz.
- Ebū'l-‘Atāhiye. *Dīvānu Ebī'l-'Atāhiye*. Beyrūt: Dāru Beyrūt, 1406/1986.
- Ebū'l-Ferec el-İşfahānī, ‘Alī b. el-Ḥuseyn b. Muḫammed b. Aḫmed el-Ḳuraşī. *Kitābu'l-Eḡānī*. Mişr: Dāru'l-Kutubi'l-Mişriyye, tsz.
- Ebū Zueyb el-Huzelī. *Dīvānu Ebī Zueybi'l-Huzelī*. Tah. Antonius Batris. Beyrūt: Dāru Şādır, 1424/2003.
- Evs b. Ḥacer. *Dīvānu Evs b. Ḥacer*. Tah. Muḫammed Yūsuf Necm. Beyrūt: Dāru Beyrūt, 1400/1980.
- Ḥumeyd b. Sevr. *Dīvānu Ḥumeyd b. Sevr*. Tah. ‘Abdul‘azīz el-Meymunī. Ḳāhira: Dāru'l-Kutubi'l-Mişriyye, 1371/1951.
- el-Ḥuşrī, Ebū İşḫāḳ İbrāhīm b. ‘Alī b. İbrāhīm b. Temīm el-Enşārī el-Fihri. *Cem‘u'l-Cevāhir fi'l-Muleḫ ve'n-Nevādir*. Tah. ‘Alī Muḫammed el-Bicāvi. Beyrūt: Dāru'l-Cebel, 1953.
- Huisman, Denis. *İlmu'l-Cemāl*. Çev. Emīra Ḥilmī Maḫar. Ḳāhira: el-Merkezu'l-Ḳavmī Lit-Terceme, 2015.
- İbn Bessām, Ebū'l-Ḥāsen ‘Alī eş-Şenterinī. *ez-Zeḫīra fī Meḫāsini Ehli'l-Cezira*. Tah. İhşān ‘Abbās. Beyrūt: Dāru's-Şeḫāfe, 1417/1997.
- İbn Ḥazm, Ebū Muḫammed ‘Alī b. Aḫmed b. Sa‘īd b. Ḥazm el-Endelusī el-Ḳurḫubī. *Resā’ilu İbn Ḥazm el-Endelusī*. Tah. İhşān ‘Abbās. Beyrūt: el-Muessesetu'l-‘Arabiyyetu li'd-Dirāseti ve'n-Neşr, tsz.
- İbn Ḳuteybe, Ebū Muḫammed ‘Abdullāh b. Muslim ed-Dīneverī. *eş-Şi‘r ve’s-Şu‘arā*. Tah. Aḫmed Muḫammed Şākir. Ḳāhira: Dāru'l-Me‘ārif, 1982.
- İbn Ḳuteybe, Ebū Muḫammed ‘Abdullāh b. Muslim ed-Dīneverī. *Uyūnu'l-Aḫbār*. Beyrūt: Dāru'l-Kitābi'l-'Arabī, tsz.
- İbn Sellām el-Cumaḫī, Ebū ‘Abdillāh Muḫammed b. Sellām b. ‘Ubeydillāh el-Başrī. *Ṭabaḳātu's-Şu‘arā*. Tah. Maḫmūd Muḫammed Şākir. Cidde: Dāru'l-Medenī, tsz.

- İbn Şeraf el-Şayrevānī Ebū ‘Abdillāh Muḥammed b. Ebī Sa‘īd b. Aḥmed el-Cuzāmī. *Resā’ilu’l-İntikād fī Naḳdī’s-Şi‘ir ve’s-Şu‘arā*. Tah. Ḥasen Ḥusnī ‘Abdulvehhāb. Beyrūt: Dāru’l-Kitābi’l-Cedīd, 1404/1983.
- İbn Vekī, Ebū Muḥammed el-Ḥasen b. ‘Alī b. Aḥmed b. Muḥammed ed-Ḍabbī et-Tinnīsī. *el-Munşif li’s- Sāriḳ ve’l-Masruḳ Minhu*. Tah. ‘Umer Ḥalife b. İdrīs. Bingāzī: Menşūrātu Cāmi‘ati Ḳān Yūnus, 1994.
- İbrāhīm, Ṭāha. *Tārīḫu’n-Naḳdī’l-Edebī ‘inde’l-‘Arab*. Ḳāhira: Lecnetu’t-Te’lif ve’t-Terceme ve’n-Neşr, 1937.
- İmruulḳays. *Dīvānu İmrii’l-Ḳays*. Tah. Muḥammed Ebū’l-Faḍl İbrāhīm. Ḳāhira: Dāru’l-Me‘ārif, tsz.
- İsmā‘il, ‘İzzuddīn. *el-Ususu’l-Cemāliyyetu fī’n-Naḳdī’l-‘Arabī*, Ḳāhira: Dāru’l-Fikri’l-‘Arabī, 1974.
- Ḳaddūm, Maḥmūd. *Naḥvu’n-Naş Zī el-Cumleti’l-Vāhıde*. er-Riyād: Merkezi’l-Melik ‘Abdullāh b. ‘Abdil‘azīz, 2015.
- el-Ḳādī el-Curcānī, Ebū’l-Ḥasen ‘Alī b. ‘Abdil‘azīz b. el-Ḥasen. *el-Vesāṭa beyne’l-Mutenebbī ve Ḥuşūmih*. Tah. ‘Alī Muḥammed el-Bicāvī ve Muḥammed Ebū’l-Faḍl İbrāhīm. Ḳāhira: Matba‘at’ul-Ḥalebī, tsz.
- Ḳudāme b. Ca‘fer, Ebū’l-Ferec b. Ḳudāme b. Ziyād el-Kātib el-Baḡdādī. *Naḳdu’s-Şi‘ir*. Tah. Muḥammed ‘Abdulmun‘im Ḥafācī. Beyrūt: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, tsz.
- el-Makkarī, *Nefḫu’t-Ṭıyyib fī Ğuşni’l-Endelusi’r-Raṭīb*. Tah. İḫşān ‘Abbāş. Beyrūt: Dāru Şādır, 1968.
- Mendūr, Muḥammed b. ‘Abdilḥamīd Mūsā. *en-Naḳdu’l-Menhecī ‘inde’l-‘Arab*. Mişr: Dāru Nahḍati Mişr, 1996.
- el-Merzubānī, Ebū ‘Ubeydillāh Muḥammed b. ‘İmrān b. Mūsā b. Sa‘īd el-Ḥurasānī el-Baḡdādī. *el-Muveşşah*. Tah. Muḥammed ‘Alī el-Bicāvī. Mişr: Dāru Nahḍati Mişr. tsz.
- Mubārak, Zekī. *Ḥubbu İbn Ebī Rebī‘a ve Şi‘ruh*. Ḳāhira: Muessesetu Hindāvī, 2013.
- el-Muberrad, Ebū’l-‘Abbās Muḥammed b. Yezīd b. ‘Abdilekber b. ‘Umeyr el-Ezdī es-Sumālī. *el-Ḳāmil fī’l-Luġa ve’l-Edeb*. Tah. Muḥammed Ebū’l-Faḍl İbrāhīm. Ḳāhira: Dāru’l-Fikri’l-‘Arabī, 1417/1997.
- el-Mutenebbī, Ebū’t-Ṭıyyib Aḥmed bin el-Ḥuseyn. *Dīvānul-Mutenebbī*. Beyrūt: Dāru Beyrūt, 1403/1983.
- el-Musaḳḳafu’l-‘Abdī. *Dīvānu’l-Musaḳḳafi’l-‘Abdī*. Tah. Ḥasan Kāmil eş-Şayrafī. Ḳāhira: Ma‘hedu’l-Maḥṭūṭāti’l-‘Arabiyye, 1391/1971.
- Nāşif, Muşṭafā. *Muşķiletu’l-Ma‘nā fī’n-Naḳdī’l-Ḥadış*. Ḳāhira: Mektebetu’s-Şebāb, tsz.
- ‘Umer b. Ebī Rabī‘a. *Dīvānu ‘Umer b. Ebī Rabī‘a*. Tah. Fāyız Muḥammed. Beyrūt: Dāru’l-Kitābi’l-‘Arabī, 1416/1996.
- er-Rabī, Maḥmūd. *Fī Naḳdī’s-Şi‘r*. Ḳāhira: Dāru Ğarīb, 1998.



- er-Rā'ī, en-Numeyrī. *Dīvānu'r-Rā'ī en-Numeyrī*. Tah. Reinhard Veipert. Beyrüt: Dāru Franz Steiner Verlag, 1401/1980.
- eş-Şe'ālibī, Ebū Manşūr 'Abdulmelik b. Muḥammed b. İsmā'īl. *Yetīmetu'd-Dehr*. Tah. Mufid Qamīḥa. Beyrüt: Dāru'l-Kutubī'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Stolnitz, Jerome. *en-Nakdu'l-Fennī :Dirāse Cemāliyye*. Çev. Fuād Zekerıyyā. İskenderiyye: Dāru'l-Vefā', 2006.
- eş-Şülī, Ebū Bekr Muḥammed b. Yaḥyā b. 'Abdillāh b. 'Abbās b. Muḥammed b. Şül-Tegin el-Bağdādī eş-Şaṭrancī. *Aḥbāru Ebī Temmām*. Tah. Ḥalīl Maḥmūd 'Asākir ve Muḥammed 'Abduh 'Azzām ve Naẓīru'l-İslām el-Hindī. Qāḥire: Lecnetu't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1356/1937.
- ez-Ziriklī, Ḥayrud-Dīn. *el-E'lām*. Beyrüt, 1969.
- Zuheyr b. Ebī Sulmā, *Dīvānu Zuheyr b. Ebī Sulmā*, Tah. Ḥasen Fā'ūr. Beyrüt: Dāru'l-Kutubī'l-İlmiyye, 1408/1988.



## ‘Aqd al-Nikāh: Explaining the Nexus Between Marriage and Contract in Islamic Law\*

HAKİME REYYAN YAŞAR

Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Türkiye

Mardin Artuklu University Faculty of Islamic Sciences, Turkey

hakimeyasar@artuklu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-4873-2246>

### Abstract

The combination of marriage and contract (*‘aqd al-nikāh*) has been one of the interesting subjects for the scholars to be discuss and elaborate. The focus of this attention has been on analysis and understanding of the contractual component of the marriage reflecting a similarity with economic contracts. Recent studies endeavored to explain this nexus; however, they have also neglected to include how contract as a concept operates in Islamic law and beyond, and the discussions between the schools on the metaphoric aspect of the marriage contract. Classical legal scholars elaborated how marriage is represented by contract model, its relation to other economic contracts, and how the contractual aspect of the marriage is articulated. In particular, the argument that the contractual aspect of *nikāh* is partly related to metaphor offers another dimension in exploring the nature of the marriage contract. This study aims to analyse the nexus by including both the discussions on the metaphoric aspect of the marriage contract and the shortcomings in explanations of the contractual component of the marriage contract.

**Keywords:** *‘Aqd al-Nikāh*, *Majāz*, *Milk al-Mut‘a*, Metaphor, *‘Aqd*, Ownership.

### Nikah Akdi: İslam Hukukunda Evlilik ile Akit Arasındaki İlişkinin Açıklanması

#### Öz

Çağdaş akademik literatürde nikah akdinin ticari akitlerle olan benzerliği araştırmacıların ilgisini çekmiş ve bu ilgi nikahın akdi boyutunu inceleme ve çözümleme ihtiyacını doğurmuştur. Nikah akdinin ne tür bir akit olduğu, ticari akitlerle olan ilişkisi ve evlilik için şer‘an önemli bir araç olan akdin mahiyeti fakihler tarafından tartışılmıştır. Hanefî ve Şafî‘î mezhebi arasında nikahın akit boyutunun hakikat mi yoksa mecaz mı olduğu sorusu bu tartışmanın somut tezahürü olarak karşımıza çıkar. Çağdaş batı literatürü nikahın akdi boyutunu çözümlemeye çalışırken İslam geleneğinde akit kavramını, akit nazariyesi ve akdin mecazla ilişkisine dair tartışmalar üzerinde durmaz ve nihayetinde bir takım tartışmalı neticelere ulaşır. Bu çalışmanın amacı çağdaş çalışmaları da içerecek şekilde, Hanefî mezhebinin nikah akdinde mecazla kurduğu ilişki üzerinden nikah akdi ve ticari akdin irtibatı ve bu irtibattan doğan sorunları ele almaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Nikah Akdi, Mecaz, Akit, Metafor, *Milk‘ul-Mut‘a*, Temlik.

## Introduction

In recent years, there has been a renewed interest in exploring the contractual component of marriage in Islamic family law. The point of this interest is how legal scholars explained the nexus of marriage and contract (*'aqd al-nikāh*). The schools of Islamic law achieved a consensus that marriage should be conducted in the form of a contract. The puzzle emerges at this point where the standard legal model which is a variant of an economic contract model, is appointed as the legal means for legitimising marital relations. This particular model emerged from contractual agreement *per se* and embodies the transactional terminology, concept and devices. This familiarity between the marriage contract and standard model of contract might lead to the misconception that marriage contract should be considered part of economic contracts. To call the attention to this nexus, this study deals with the complexities arising from the relationship between economic contract and marriage contract, and how Muslim legal scholars explained the usage of contractual devices and doctrines regulating *'aqd al-nikāh* (marriage contract).

Incorporating the form of a contract and marital relationship, and by this drawing a legal model to legitimate marriage brought along some pitfalls, such as adopting a particular categorization, framework, and terminology of contract for a marriage. The arising complexity has to do with potential influence of the generic contract model on marriage, which is predominantly based on commercial transactions and to a considerable extent occupied by economic terms and concepts. The influence of the contractual devices and terminology is evident in the language of legal texts; such as determining and naming the subject matter of marriage contract, which in some cases transgresses the limits of the marriage and leads to discussions on what/who can be considered the subject of a marriage contract or leading to ponder how to describe the function of *mahr* (dowry) in the Islamic marriage contract. Besides the complexities arising from the contractual component of marriage, there is a need for further discussion regarding how legal scholars theorize the contract, for which purpose the model of contract is used, and why it is used for regulating marital relationship.

To open up the discussion, in Islamic law, there is a generic model used for all types of legal agreements. This is *'aqd al-bay'* (the sales contract). *'Aqd al-bay'* serves as the main model. *'Aqd al-nikāh* is formally shaped by this

main model's devices, terminology and discourse<sup>1</sup>. In particular, due to its gravity (*maṣlaḥat al-nikāh*), the legal schools consider the marriage contract as non-transactional- albeit the marriage contract visibly involves economic terms, devices and discourse. It is in my opinion that the debate between the *Ḥanafī* and *Shafī'ī* legal schools on whether the contractual facet of the marriage contract is metaphoric or not enables us to analyse this facet and to understand the transactional legal discourse. Here, I seek to discuss the 'aqd *al-nikāh* from the perspective of the *Ḥanafī* approach that introduces the use of commercial terms in *nikāh* in relation to *milk al-mut'a* (a type of ownership) and *majāz* (figurative thought). By looking at this particular subject, I try to explore the nexus between marriage (spousal relationship) and contract not only from the point of view of contract theory but also from the point of the theory of *majāz* that comes into play when legal jurists expound the nature of the marriage contract. I will use the theory of *majāz* to assess this nexus in order to see by which means the association between marriage and contract is formed.

Present discussions on the contractual component of the marriage contract fail to delve into how the *Ḥanafī* elucidate and justify the use of the commercial terms closely related *milk* (ownership), i.e. *milk al-mut'a* (a type of ownership referring to a lawful cohabitation) in marriage contract. *Milk al-mut'a* is the key concept that represents legal aim of marriage and enables the use of economic terms. Though it is a theoretical and very abstract content, this particular concept (*milk al-mut'a*) paves the way to exploration how the means of 'aqd (a contract) functions for marriage, and to what extent the economic contractual devices and doctrines have influenced the marriage contract. Here first, I present a brief background summary of what contract is and how it functions both in Islamic contract law and beyond Islamic law. Then, I discuss the contractual model prescribed by the legal scholars to legitimize and regulate spousal relation of the couples. Although the vast majority of this study is based on the classical legal sources, I also discuss how *milk al-mut'a* in the Islamic classical marriage contract is addressed in contemporary scholarly literature. Contemporary discussions view as the transactional feature should be taken either literally or as a

---

\* This article based on the author's PhD thesis. Hakime Reyyan Yaşar, "Marriage, Metaphor, And Law: Exploring Wives' Anomalous Legal Status In The Classical Islamic Medieval Marriage Contract." Heythrop College, School of Advanced Studies, University of London, London, 2018.

<sup>1</sup> Barber Johansen, "The Valorisation of the Body in Muslim Sunni Law," 72-74.

symbolic transaction.<sup>2</sup> These points of view will be also be presented in this article.

In this study, I chose to discuss this topic almost entirely from the standpoint of the *Ḥanafī* school that identifies *‘aqd al-nikāḥ* in relation to *milk al-mut‘a*. It should be emphasized that other legal schools do not share this view. In addition, I also use the accepted linguistics devices in the realm of *Ḥanafī uṣūl al-fiqh* (legal methodology). The *Ḥanafī* legal theorists prefer to use both *majāz* and *isti‘āra* interchangeably.<sup>3</sup> Usually, *majāz* is translated as “tropes” into English, and the equivalent of a metaphor is the term *isti‘āra*. In this study, I do not aim to delve into explaining the linguistic differences of *majāz* and *isti‘āra*; therefore I adopt the *Ḥanafī* legal theorists’ attitude towards using the word *majāz*. I am well aware that this article is a preliminary study about this nexus. However, I believe this nexus will add towards new perspectives and an approach to understanding a marriage contract and theory of contract in Islamic law. There has not been much research conducted that specifically looks into the relation between the Islamic marriage contract (*nikāḥ al-‘aqd*) and Islamic contract theory (*naẓariyyāt al-‘aqd*);<sup>4</sup> therefore I will start with a brief introduction to the Islamic contract theory.

### 1. The Concept of ‘Aqd (The Contract) in Islamic Law

Commercial and civil acts in the Islamic legal sources fall under the thematic category named *mu‘āmalāt*. In addition to *mu‘āmalāt*, there are other two thematic categories named *‘ibādāt*, involving acts regulating ones relationship to God, such as *ṭahāra*/purification, *ṣalāt*/prayer, and *ṣiyām*/fasting etc., and *‘uqūbāt*/dealing with a penal code/crime. Among these categorizations, *mu‘āmalāt* is the one that covers diverse and seemingly paradoxical legal acts, the acts dealing with interactions between people or property or exchange, such as sales, sureties, marriage, divorce, and oaths. This wide range coverage of legal acts both generates richness and flexibility within the section *mu‘āmalāt*, and also poses an important dilemma: a dilemma on which identified common ground was the economic and civil acts put in the same category, or on what “table”, according to on what grid of similitudes and analogy, could these legal acts be gathered.

<sup>2</sup> Johansen, “The Valorisation of the Body,” 71-112.

<sup>3</sup> Ibn al-Malak, *Sharḥ al-Manār wa Ḥawashīhi min ‘Ilm al-Uṣūl*, 399.

<sup>4</sup> Azizah Y. al-Hibri, “The Nature of Islamic Marriage Contract: Sacramental, Covenantal, or Contractual?,” 185-186.

Embodying both economic and social acts in one category brings some complexities and paradoxical results. This paradoxical fabric is concretized in the legal scholars' dissent on whether marriage/*munākaḥāt* and divorce/*mufāraqāt* should be localized in *mu‘āmalāt* or not. The concept of *‘aqd* is the shared solid ground for economic and social acts that paves the way to put them in the same category.

Marriage in Islamic law is carried out by the means of *‘aqd*/contract. This shared ground ensures the mainframe for the *mu‘āmalāt* section. Though shared similarities in the type on the ground of *‘aqd*, the legal scholars are aware of that marriage and divorce do not exactly belong to economic acts; indeed, they are contrasting in terms of their nature and aims; thus, should be put into a category of its own. Nevertheless, this awareness did not manage to avoid discussions if the marriage and divorce section should be under the *mu‘āmalāt* or *‘ibādāt*.<sup>5</sup> Therefore, an attentive eye might notice that each Sunni school of law, and even each legal scholar in his legal school differs in presenting the socio-economic contracts in a certain order in this section.<sup>6</sup> For instance, in some legal sources the chapters on marriage and divorce are paired with economic acts and others consider the chapters on marriage and divorce separate from the economic contracts closer to *‘ibādāt* section.<sup>7</sup>

*‘Aqd* is where the nexus comes into the light in this complex structure or if it would be not assertive to say, *‘aqd* is the nexus itself. In this respect, Azizah al-Hibri too calls the reader's attention to understand the Islamic contract theory before leading detailed research on Islamic marriage contract, for two reasons. One of them is to approach the Islamic marriage contract from a holistic view. She argues that understanding the theory of contract in Islamic law is necessary to evaluate the contractual aspect of marriage. Her other point is that reading the Islamic marriage contract from the perspective of a modern Western capitalist view can easily cause to mischaracterise the nature of the Islamic marriage contract to avoid this misconceptualization a thoroughly examination of Islamic contract theory is necessary.<sup>8</sup> As well, to uncover the nexus between the marriage contract and

<sup>5</sup> Abū Bakr ibn ‘Alī al-Ḥaddād al-Zabīdī, *al-Jawharatu'l-Nayriyya*, 1:431.

<sup>6</sup> Bilal Aybakan, "Fūrū' Fıkıh Sistematiği Üzerine," 5-32.

<sup>7</sup> Abū Bakr al-Ḥaddād (d. 800/1397), one of the commentators to *al-Hidāya*, explains why al-Qudūrī gave place to the chapter of sales instead of marriage. According to him, although marriage is a kind of *ibadah*, due to the extensity, inclusionary and beneficiary function of sale, the chapter of sale is prioritised to the chapter of marriage. (al-Ḥaddād, *al-Jawharatu'l-Nayriyya*, 1:224-25.)

<sup>8</sup> al-Hibri, "The Nature of Islamic Marriage Contract," 187.

other economic contracts, we have to immerse ourselves in the concept of *‘aqd* without reducing the investigation solely to the legal context or economic contracts. Understanding the Islamic contract system is not only important for comprehending commercial contracts and the nexus, but also for comprehending the discussion regarding the metaphoric feature in the marriage contract. Therefore, I advocate starting with focusing on what *‘aqd* is in general terms and how it is conceptualized out of the legal context.

### 1.1. The Definition of *‘Aqd*

Firstly, I would like to begin with defining *‘aqd*. *‘Aqd* means “to bind, to tie up, to fasten, resolution, firm belief and to attach”<sup>9</sup> or *shadda* “to become firm, to fast, to solid”. The literal meaning of the word is used for concrete acts, such as binding a line (*ka-‘aqd al-ḥabl*), or tying a knot,<sup>10</sup> or bringing two sides together by binding them (*jumi‘a aḥad ṭarafayh ‘alā ākhar wa rubiṭa baynahuma*).<sup>11</sup> As a legal term, there are various definitions offered for a contract. One of the proposed definitions is as follows: that which is “employed to describe all manifestations of the will which tie their author to the obligations arising there from.”<sup>12</sup> Meanwhile, the definition of *‘aqd* reflects a model for binding agreement between two parties about a particular subject. This model enables governance of rights and duties of the parties in a comprehensive way; so that one may encounter with *‘aqd* in non-economic contexts such as theology, exegesis or literary expressions.<sup>13</sup>

Rāghib al-Işfahānī (d. 502/1108) unveils the multidimensional use of *‘aqd*. He argues that within the legal framework, *‘aqd* functions as *isti‘āra* (metaphor).<sup>14</sup> The literal use of *‘aqd* can be extended beyond a physical fastening or tying of objects. Conceptually, at least two parties are legally bonded by a verbal commitment in a contract. That is to say, *‘aqd* refers to an abstract tie, which is an intangible and symbolic “fastening a word by another

<sup>9</sup> S. E. Rayner, *The Theory of Contracts in Islamic Law: a Comparative Analysis with Particular Reference to the Modern Legislation in Kuwait, Bahrain and the United Arab Emirates*, 87-8; Ala’eddin Kharofa, *The Loan Contract in Islamic Shari‘ah and Man-Made Law Roman-French-Egyptian A Comparative Study*, 3; Ismā‘īl ibn Ḥammād al-Jawharī, *al-Şiḥāḥ Tāj al-Lughā wa Şiḥāḥ al-‘Arabīyya*, 2:510.

<sup>10</sup> Abū Manşūr ibn Aḥmad al-Azharī, *Tadhhib al-Lughā*, 1:186-87; Muḥammad ibn Aḥmad al-Qurṭūbī, *al-Jāmi‘ li-Aḥkām al-Qur‘an*, 6:32.

<sup>11</sup> ‘Abd al-‘azīz al-Bukhārī, *Kashf al-Asrār ‘an Uşul li Fakhr al-Islām al-Bazdawī*, 85; *al-Mawsū‘ah al-Fiqhīyyah*, 30:198.

<sup>12</sup> Rayner, *The Theory of Contracts*, 87-88.

<sup>13</sup> Hakime Reyyan Yaşar, “Marriage, Metaphor, And Law: Exploring Wives’ Anomalous Legal Status in the Classical Islamic Medieval Marriage Contract,” 85-87.

<sup>14</sup> al-Bukhārī, *Kashf al-Asrār*, 85; Rāghib Ḥusayn ibn Muḥammad al-Işfahānī, *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur‘an*, 353.

word” (*ismun li rabṭ kalām bi al-kalām*),<sup>15</sup> or a cogitated chain or fastening between two persons or an object and a person,<sup>16</sup> or putting a person under an obligation (e.g. by giving an oath). This feature enables *‘aqd* to function in diversified theoretical contexts and concepts. In particular, with the use of the metaphoric form, it covers a wide range of legal acts and obligations, for instance, commerce, marriage, divorce, *yamīn* (oath), prayers, *ḥudūd* (punishments), and *mu‘āmalāt* (pecuniary transactions). Relying on *al-Isfahānī*’s categorization of *‘aqd*, it is possible to elaborate the contract through the theocentric dimension and the legal dimension.

## 1.2. The Theocentric Use of *‘Aqd*

*‘Aqd* is mentioned in the first *āyah* of surah *al-Mā’idah* “fulfil your obligations/*al-‘uqūd* (5/*al-Mā’idah*:1).” The term is presented both in relation to a theological dimension referring to the covenant between human being and God (2/*al-Baqarah*:63, 83, 84, 94), and to a legal dimension. The legal dimension covers the convention or agreement among human beings, i.e., it includes transactional practices, religious acts and non-commercial agreements.<sup>17</sup> Besides the word *‘aqd*, we can see that the economic terminology and expressions are metaphorically used for theological and moral conceptions in the Qur’an to explain human being’s relationship with God. For instance, reckoning (*ḥisāb*) (13/*al-Ra’d*:40), the unbelievers are the loser (*khāsirūn*) (2/*al-Baqarah*:121), every soul is held for security (*rahīn*) for its debts (74/*al-Muddaththir*:38).<sup>18</sup> So, the economic conception of *‘aqd*, and the terminology belonging to it are also metaphorically used to indicate various levels of one’s relationship with God. Again, in Sufi or in the literary context, the relationship between the lover and the beloved is illustrated by commercial concepts.<sup>19</sup>

In addition to *‘aqd*, there are other words in the Qur’an describing the covenant between God and human being: these are “*al-mīthāq* and *al-‘ahd*.” *Al-mīthāq*, with its all-derivative forms, is used in a semantic framework pertaining to the theological concept in the meaning of faith in God, full submission to God and covenant. The majority of the Muslim scholars

<sup>15</sup> Ḥusām al-dīn Ḥusayn ibn ‘Alī ibn Ḥajjāj al-Sighnākī, *al-Kāfi al-Sharḥ al-Bazdawī*, 817.

<sup>16</sup> ‘Abd al-Hādī al-Hakīm, *‘Aqd al-Fuḍūlī fī al-Fiḥ al-Islāmī*, 40.

<sup>17</sup> Aḥmad ibn ‘Alī al-Jaṣṣās, *Uṣūl al-Fiḥ al-Musammā bi al-Fuṣūl fī al-Uṣūl*, 3:286; al-Qurṭubī, *al-Jāmi’ li-Aḥkām al-Qur’an*, 6:31-33; Fakhr al-Dīn Muḥammad ibn ‘Umar al-Rāzī, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī: al-Tafsīr al-Kabīr wa-Mafātiḥ al-Ghayb*, 11:123-124.

<sup>18</sup> Charles C. Torrey, *The Commercial-Theological Terms in the Koran*, 1-6.

<sup>19</sup> Margaret Malamud, “Gender and Spiritual Self-Fashioning: The Master-Disciple Relationship in Classical Sufism,” 102, 103, 109; Madeline C. Zilfi, *Women and Slavery in the Late Ottoman Empire*, 14.



(including *mujtahids*, *mufasssirs*, and *mutakallims*) rely on the verse 7/al-A'râf:172-173, and hence predominantly read and interpret this term within the context of faith.<sup>20</sup> Due to the theological indications, in the legal context, *mīthāq* is not mentioned as a model or as a form of a contract - albeit it is mentioned related to marriage as a solemn covenant (*mīthāqan ghalīẓan*) (4/an-Nisā':21). With respect to marriage, the Qur'an does not specifically designate marriage to have contractual foundation. What I mean is; one cannot find the required elements that a marriage contract consists of, or other details discussed by the legal scholars. Nevertheless, the schools of Islamic law acknowledge that some usages of the word *nikāḥ* (marriage) in the Qur'an and its derivatives refer to 'aqd.<sup>21</sup> The purpose of the contractual component is to provide a legal framework for legitimizing marital relations without affecting the spirit and purposes of marriage described in the Qur'an and Sunna. In other words, according to the legal scholars the contractual component is a means for sealing the agreement between the parties or binding them on the terms of marriage.

### 1.3. 'Aqd in the Legal Context

The jurists implied the separation of the theocentric aspect and the legal use of the 'aqd by focusing only on the legal function of the term. They considered economic and non-economic contracts in the same category of the *common locus* of 'aqd and put aside the theological aspect. As the legal sources are not specifically and thematically outlined in categories, but sorted in headings, and each type of economic and civil acts are individually exhibited; it is fair to say that the categorization of contracts in Islamic law has its own stylistic features of presenting the contracts. For instance, the transactional contracts such as sale (*al-bay'*), exchange (*al-şarf*) or leasing contracts (*al-ijāra*) take individually place under the chapter of 'aqd *al-bay'*, *al-şarf* and *al-ijāra*. Theoretically, the difference between the types of contracts is identified with relevant contractual verbs, expressions, its aim, and the nature of the subject matter in the contract.<sup>22</sup> Among the contract models, 'aqd *al-bay'* (sale contract), by being assigned as the generic and standard model, is at the centre of other economic and non-economic acts. The Qur'an both mentions *al-bay'* as a specific type of exchange contract, and as the generic model covering the types of economic contract models, as well as the metaphoric use in theological framework explained above. In other

<sup>20</sup> Salime Leyla Gürkan, "Misâk," *DİA*, 30:171.

<sup>21</sup> Fahrettin Atar, "Nikāḥ," *DİA*, 33:112-13; al-Hibri, "The Nature of Islamic Marriage Contract," 198.

<sup>22</sup> Weal B. Hallaq, *Shari'ā Theory, Practice, Transformations*, 239-240.

words, the concept *‘aqd* (both in legal and theological framework) is represented through the sale contract’s elements and fabric. Strikingly, this generic model enables putting all legal agreements in the same category. But how does this categorization process work?

### 1.3.1. What Does it Mean to be in the Same Category?

Categorization is one of basic cognitive abilities that human has. Categorizations help us speak and think about things the existing in the world without getting bothered by naming and remembering of any and every entity. Hence, at a basic level human mind classifies the world as we experience it in terms of prototypes and not theoretical terms or features. While we speak about categorization, we also accept an established ground, an analogy that enables us to speak about and relate to a more abstract group. In the categorisation process, a generic model containing the unique sets of essential features is assigned as the superordinate category.

The generic model is, in other words, the superordinate category that creates a hierarchical structure among the other sub-categories. Thus, a relationship is established between the superordinate category and the sub-categories, where the sub-category contains in some cases the all-essential features of the superordinate category, and in some cases relatively few. For example, small or big fish, such as salmon or sharks and so on are prototypically categorised as fish. Also, starfish, ink fish, jellyfish are considered to be types of fish, but they do not belong to the actual central category in terms of sharing the fundament features of a regular fish. When sub-categorical species are closely considered, the differences in their features, contents or forms become visible. So, one may easily say that there is not much *common locus* between a starfish and a salmon. However, there are some other sub-categories that do share to a considerable extent a *common locus*; for instance, shark or snakefish. Even if each of them has distinctive differences, we speak about them by using the same language and by the terms and conception of the superordinate category.<sup>23</sup> We can say that for both cases, a common ground (based on concrete or abstract conception) is established with the prototypical fish and subcategories that make us to hold all other spices together in the same category and even draw an analogy between them.<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> Elin K. Jacob, “Classification and Categorization: A Difference that Makes a Difference,” 520-522.

<sup>24</sup> George Lakoff & Mark Johnson, *Metaphors We Live by With a New Afterword*, 71.

A similar categorical process exists among the contracts in Islamic law. As *al-Isfahānī* stated, the *'aqd* in Islamic tradition is indeed an abstract concept. By relying on the shared common ground, which is binding two component parties on a subject, the jurists categorised most of the commercial and non-commercial legal practiced as *'aqd* as the generic model. The form of a sale contract is chosen as the generic model to put the abstract concept (*'aqd*) into a tangible and legal structure. In this particular categorisation, all sub-categories are shaped and conceptualised by the superordinate category, which is also named the generic model. Structurally related, except the generic model, socio and economic acts in legal and literary context are analogized to the *'aqd al-bay'* and explained in relation to the ownership. Whether the analogy is metaphorical (*majāz*) or juristically (*qiyās*) is an interesting point on which I will briefly elaborate later. The differences or distinctions among the social and economic contract models are pointed in the process of discussing each individual contract model. As a preliminary elaboration, I would like to demonstrate the generic model and its relation to the marriage contract.

## **2. The Generic Model for Contracts: *'Aqd al-Bay'* (The Sale Contract)**

The concept of *'aqd al-bay'* is fundamental to an understanding of contractual practices in Islamic law and also of metaphoric discourse based on it. *'Aqd al-bay'* is prescribed as the generic model for socio-economic contracts. There are primary elements within the notion of *'aqd al-bay'* that are assigned as the *common locus*; thus allow one to apply the form to various types of acts. These are also named as the constituent elements of *'aqd al-bay'* (or *arkān*, "pillars") as follows: the contracting parties, the form (*sīgha*) of offer and acceptance (*ījāb* and *qabūl*), and the subject-matter, i.e. the subject of the agreement.<sup>25</sup>

Socio-economic contract models predominantly are analogised to this model; thus, they share the above-mentioned essential elements and conceptualization of the generic model. The *Ḥanafī* jurists divide the analogy into two types; analogy used in metaphors (*majāz*), for instance, marriage contract, and juristic analogy (*qiyās*) for economic contracts. To distinguish between these types of contracts the jurists methodologically take into consideration three points: the semantic and pragmatic content of utterance used for offer and acceptance while concluding the contract, the feature and

---

<sup>25</sup> Hallaq, *Sharī'ā Theory*, 239.

qualification of the subject matter of the contract, and the purpose of the contract.

Due to the special function of the expressions used in the concluding contractual process, the jurists do not draw a formal and structural distinction among the various contractual models. The word, the intention of the parties uttering the words and contextual indications are effective in shaping and classifying the form of the contract, and in validating it. Hence, the jurists extensively analysed the semantic, pragmatic, and customary limits of the meaning of verbs and phrases that are used for non-commercial or commercial legal agreements.<sup>26</sup>

The characteristic of the article/subject matter of the contract is also operational in distinguishing contracts from each other. Principally, the subject matter should have value in the Islamic legal context. That is *mutaqawwim* -a term used for objects that are legally accepted as *māl* (commodity, assets, including physical goods and symbolic goods as usufruct). Non-legal articles (such as pork, wine) cannot be part of a valid contract, as they are not considered legally *māl*. Along with the separation of articles as *māl mutaqawwim* and *māl ghayr mutaqawwim*, legal scholars make another distinction in the perception of the articles in contracts as *‘ayn* (defined by Ömer Nasuhi Bilmen as a thing that exists in the physical world, determined and concrete).<sup>27</sup> *‘Ayn* can be expressed in two forms as the subject of a contract: by itself and by the use and advantages of the property (usufruct/*manfa‘ah*). *Manfa‘ah* is not defined as property but a legal right to benefit from the article temporarily. So, the exchange enables to own the article or to own the right of usufruct (*intifā‘/manfa‘ah*). The distinction in the article qualifies also as “the contracts concerning the exchange of articles of trade (*‘uqūd māliyya*) and contracts with a subject-matter that is not considered as an article of trade.”<sup>28</sup> Contracts covering the latter type of article are not treated as pure commercial exchange practices.<sup>29</sup>

With respect to *‘aqd al-nikāh*, the marriage contract indeed is an exceptional case, as marriage does not fit clearly into commercial contracts in terms of its aim and nature. Explaining the incompatible aspects of this categorisation while drawing the lines between marriage and economic contracts were challenging tasks to be accomplished. To avoid any confusion

<sup>26</sup> Johansen, “The Valorisation of the Body,” 83.

<sup>27</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmîyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu*, 6:11.

<sup>28</sup> Johansen, “The Valorisation of the Body,” 82.

<sup>29</sup> Sa‘īd ibn Nāşir ibn ‘Abd al-‘Azīz al-Shatrī, *al-‘Uqūd al-Mudāfatı ilā Mithlihā*, 269.

between conventional economic contracts and a marriage contract, legal scholars put an effort to elucidate the nature of a marriage contract. Although, the categorisation process can clarify to some extent the intersection of marriage and commercial exchange, there are still some undisclosed points in this particular categorisation. Namely, after assigning the commercial exchange contract as the generic model for all other forms of contract, the jurists bring two distinct concepts together. This combination causes a paradox in the discourse and in the legal interpretation. One of these is a paradox of what is assigned as the subject-matter of the contract? An example for this paradox in the juristic discourse can be given from *al-Kāsānī* (d. 587/ 1191): “Marriage is an exchange [*mu‘āwada*] by which a non-property [*laysa bi māl*] is changed in return for property [*al-māl*].”<sup>30</sup>

The *Ḥanafī* scholar, *al-Kāsānī* states that a non-property is exchanged in return for a property. But what means non-property? In Islamic law principally and ethically a free man or woman cannot be the subject of a contract, in other words, cannot be the subject of an exchange. Previously I have mentioned that the usufruct, as a symbolic and abstract asset, can be assigned as the subject matter. To reduce the paradox, the *Ḥanafī* scholars highlighted that the subject of the marriage contract is *intifā‘*; technically defined by *Ḥanafī* school as *milk al-mut‘a* referring to a type of ownership based on the claim that it is the ownership of usufruct.

### 3. *‘Aqd al-Nikāḥ*: The Combination of Marriage and Contract

Taken literally, *nikāḥ* is a form of the verb *n-k-h*, which means *dhamm*, *waḥ‘* or *jam‘* (gathering or sexual intercourse), and in legal terminology *nikāḥ* refers to a permission for intercourse and lawful procreation obtained via contract. The *Ḥanafī* school argues that the use of *nikāḥ* in the Qur’an refers to an intercourse.<sup>31</sup> By pointing to the customary and conventional use by the community, the *Ḥanafī* scholars reason that the meaning of *nikāḥ* is intercourse since this is the primary meaning which is still in use.<sup>32</sup> Therefore, the meaning of the intercourse should be prioritized over the

<sup>30</sup> Abū Bakr ibn Mas‘ūd al-Kāsānī, *Badā‘i‘ al-Şanā‘i‘ fi Tartīb al-Şarā‘i*, 3:503. In this paper, the translations of the classical legal texts are quoted from Hakime Reyyan Yaşar, “Marriage, Metaphor, And Law: Exploring Wives’ Anomalous Legal Status in The Classical Islamic Medieval Marriage Contract.”

<sup>31</sup> al-Jaşşāş, *Uşūl al-Fiqh* 1:48 (n.2); Abū Zayd Abdullāh ibn Muḥammad ibn ‘Umar ibn ‘Īsā al-Dabūsī, *Taqwīm al-Adilla fi Uşūl al-Fiqh*, 120; al-Sighnāqī, *al-Kāfī*, 791, 797.

<sup>32</sup> al-Kāsānī, *Badā‘i‘ al-Şanā‘i‘*, 3:307 (n.1); Muḥammad ibn Abū Sahl Aḥmad al-Sarakhsī, *Kitāb al-Mabsūt*, 4:193; al-Mawşilī, Majd al-Dīn ‘Abdullāh ibn Maḥmūd ibn Mawdūd, *al-Ikhtiyār li-Ta‘lil al-Mukhtār*, 3:109-110; Muḥammad Amīn al-Shahīr Ibn ‘Ābidīn, *Ḥāşhiyat ibn ‘Ābidīn: Radd al-Muhtār ‘alā al-Durr al-Mukhtār li-Muḥammad Amīn ibn ‘Umar al-Shahīr bi-Ibn ‘Ābidīn*, 4:57-58.

meaning of the contract. Together with the idea that marriage is a contract, the *Ḥanafī*'s also claim that marriage is also linked to metaphor.<sup>33</sup>

Know that [the word] *nikāh* lexically means intercourse, it's is then figuratively borrowed [*yusta‘āru*] [in relation to] the contract either because the contract is a legal means [*sababun shar‘iyyun*] by which intercourse is reached.<sup>34</sup>

In other words, a contract is a legal form or a tool by which the right for lawful intercourse (*waṭ’*) is obtained,<sup>35</sup> and this concept is formulated via *milk al-mut‘a*. The *Ḥanafī*'s present the root of this formulation by a relational interpretation between *milk al-raqaba* (ownership of female slave) and *milk al-mut‘a*: “The vocable assigned for ownership of slaves [*milk al-raqaba*] allows to borrow them [*yajūz an yusta‘ār*] to prescribe *milk al-mut‘a*.”<sup>36</sup>

This relation is based on a link or association (*ittiṣāl*) in *majāz*- which will be open later. There is also an alternative view that the conventional use of the word *nikāh* indicates both intercourse and contract, and that those can be considered synonymous (*mushtarak*).<sup>37</sup> By contrast to the *Ḥanafīs*, the majority of *Shāfi‘īs* clearly disagree with this opinion, as they emphasize that *nikāh* primarily refers to a contract (*ḥaqīqa*), and the sub-meaning or the metaphoric indication (*majāz*) is intercourse.<sup>38</sup>

al-Shāfi‘ī says: “It [marriage] is literally a contract [*ḥaqīqatun fī al-‘aqd*] [and] metaphorically [*majāzun*] [refers to] intercourse.”<sup>39</sup>

Most of the *Shāfi‘īs* claim that though the essence of the *nikāh* indicates an intercourse, due to the constant use of the terminological meaning and the legal usage; *nikāh* should be understood as a contract by its linguistics community (*sprachgemeinschaft*). Dissimilar than the *Ḥanafīs*, the *Shāfi‘īs* do not give place to the concept of *milk al-mut‘a* in the marriage contract.

Of course, the legal scholars do not simply reduce marriage to its contractual components. For them, distinguishing all contract forms from

<sup>33</sup> al-Jaṣṣās, *Ahkām al-Qur‘an*, 2:113; al-Jaṣṣās, *Uṣūl al-Fiqh*, 1:48, 369.

<sup>34</sup> al-Sarakhsī, *Kitāb al-Mabsūt*, 4:213.

<sup>35</sup> Hallaq, *Sharī‘a Theory*, 271-272.

<sup>36</sup> “*Al-lafẓ al-mawḍū li ijāb milk al-raqaba yajūz an yusta‘ār li ijāb milk al-mut‘a*” (al-Sarakhsī, *al-Uṣūl*, 2:182).

<sup>37</sup> al-Kāsānī, *Badā‘ī‘ al-Ṣanā‘ī‘*, 3:307; Ibn ‘Ābidīn, *Hāshiyat ibn ‘Ābidīn*, 4:57.

<sup>38</sup> Ḥujjat al-Islām Abū Hāmid Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muḥammad ibn Aḥmad al-Ghazālī, *al-Wasīt fī al-Madhhab*, 5:45-46; al-Mawārdī, ‘Alī ibn Muḥammad, *al-Ḥāwī al-Kabīr*, 9:14-6; al-Mawṣilī, *al-Ikhtiyār*, 3:109.

<sup>39</sup> al-Ghazālī, *al-Wasīt*, 5:3.

each other, and in particular identifying the marriage contract, is critical.<sup>40</sup> The contractual framework is considered as the legal means for marriage, yet there are other major benefits and wisdom accompanying marriage as well; such as marriage as a source of mutual affection and cooperation, a means for licit intercourse, procreation, an essential part of leading a good and moral life, moral and spiritual factors and a basic building block of society (30/ar-Rûm:21; 2/al-Baqarah:187). The reason provided by the Muslim jurists is reflected through the concept of *maşlahā*, or more precisely *maşāliḥ al-nikāḥ*.<sup>41</sup> For instance, al-Sarakhsī (d. 483/1090) details what *maşāliḥ al-nikāḥ* is, and the social and psychological benefits of marriage.<sup>42</sup> Nonetheless, the legal scholars do not explicitly refer to *maşāliḥ al-nikāḥ* while dealing with the theoretical dimension of the marriage contract. Instead, this aspect is kept in the background and emerges from obscurity when the contractual aspect is overemphasized.

After stating that marriage falls into the category of contracts, the generic model's features come to surface. Accordingly, Islamic marriage contracts not only share primary elements of a commercial contract, but also the term "*milk/ownership*" used for economic contracts. The *Ḥanafī* School in this sense presents the most concrete example of the economic language used in the marriage contract. The *Ḥanafīs* qualifies how *milk* functions in marriage by introducing *milk al-mutʿa/milk al-nikāḥ*; a type of ownership based on the ownership of usufruct that enables a licit intercourse for the couple. In this formulation, the key notion is ownership. To say that marriage is *milk al-nikāḥ* means that a certain commercial property is attributed to the marriage contract and its subject matter.<sup>43</sup>

Neither the casuistic feature of the legal sources, nor the focus of the chapter of *nikāḥ*, or the subtitles pave the way for the reader to easily find out why the *Ḥanafī* scholars allow the use of the commercial terminology in the marriage contract and how the relationship between marriage and ownership (*milk*) is built. Intriguingly, the chapter of *majāz* in the *Ḥanafī* legal theory provides some of the theoretical account. The *Ḥanafī* legal theorists expound what they mean by *milk/ownership* and how they come to the conclusion that the core of marriage contract is *milk al-mutʿa*.

<sup>40</sup> "Wa al-nikāḥ laysa min al-tijāra bi dalīl anna al-ma'dhūna lā tuzawwij nafsahā wa law kāna al-nikāḥ tijāratan la malakat li anna al-tijāra mu'āwaḍatu al-māl bi al-māl, wa al-nikāḥ mu'āwaḍatu al-buḍ'ī bi al-māl." (al-Kāsānī, *Badā'ī' al-Şanā'ī'*, 3:366).

<sup>41</sup> al-Sighnāqī, *al-Kāfī*, 788; Judith E. Tucker, *Women, Family, and Gender in Islamic Law*, 41.

<sup>42</sup> al-Sarakhsī, *Kitāb al-Mabsūṭ*, 4: 215,16.

<sup>43</sup> "Al-nikāḥ mūjibun milk al-mutʿa" (al-Sarakhsī, *al-Uşūl*, 1:180).

The concept of *milk al-nikāh* is a critical formulation that allows easily relate marriage to a transaction. The *Ḥanafī* jurists openly state that the idea of the ownership in the 'aqd al-nikāh is not the ownership of an asset but the ownership of usufruct (an abstract concept). Therefore, the *Ḥanafī* scholars qualified the property they attributed and relational interpretation between commercial ownership and ownership in marriage. The critical position of *milk al-nikāh* additionally motivated the *Ḥanafī* school develop a rationale for their proposed definition and to analyse the rational and textual roots for it, and in enhancing and elevating the theory of *majāz* to an operational level in legal theory.

### 3.1. The Metaphorical Aspect of the Marriage Contract

*Majāz* in the legal theory is one of the intriguing subjects that should be taken individually into consideration. Here, however I will only point out the intersection that explains the relationship between marriage and metaphor. In the knowledge of 'science' (in the sense of *Wissenschaft*) of Arabic (*'ilm al-'arabiyya*), *majāz* represents a broader linguistic concept, which is translated as "tropes" in English. *Isti'āra* (metaphor), on the other hand, is one of the subcategories of *majāz*. *Majāz* means "to go beyond something." It is a verbal noun formed from *jāza*; *al-kalimatu al-jā'izatu ay al-muta'addiyatu makānahā al-'aliyya*, "a word that goes beyond its original place (i.e. its literal meaning in the language system)."<sup>44</sup>

Why does Islamic law give place to the theory of *majāz*? Some Qur'anic verses involve metaphoric expressions (see 4/al-Nisā':43). Also, conventionalized, or daily language includes to a considerable extent tropes and metaphors beyond literary or aesthetic purposes. The metaphoric expressions in the Qur'an and in the conventionalized language (used in the contracts, oaths, or statements) opens the path to address *majāz* in the legal theory. The reason why metaphors exist in a language is for the *Ḥanafī* legal scholars two. Firstly, metaphoric expressions are used to facilitate semantic expansion and eloquence; secondly, figurative language is used due to the need to alleviate the deficiencies of literal meanings. On certain occasions using *majāz* is more eloquent, semantically flexible and superior to literal expressions/*ḥaqīqa*.<sup>45</sup> Here, the reason of evaluating metaphors is not to explore the aesthetic and eloquence of language, rather to find the means for deducting rules.

<sup>44</sup> Udo Simon, "Majāz," 3:116.

<sup>45</sup> al-Sarakhsī, *al-Uṣūl*, 1:172; al-Bukhārī, *Kashf al-Asrār*, 42; Ibn Malak, *Sharh al-Manār*, 400, 410.



Concerning marriage, the *Ḥanafī* jurists allow the use of the figurative language for marriage not only because it was part of the conventionalised language, but also because the metaphor functions to fill the lexical and semantic gaps in the language. The semantic gap is predominantly explained as the semantic gap in words and terms; however, we see that *majāz* is used not only as words and phrases, but also for conceptualizing broader abstract concepts; for instance, faith and marriage. Given this situation, it is important to see how *majāz* is related to the marriage contract, and ultimately to raise the issue of how *majāz* contributes to understanding of the nexus.

To look closer, it is better to start with how *majāz* is defined by the *Ḥanafī* scholars. al-Jaṣṣāṣ (d. 370/981) states that *lafẓ* (vocable) involves two *ma'nā* (the meaning for which the vocable is used); one is *ḥaqīqa* and the other *majāz*.<sup>46</sup> After this clarification, he continues by defining this dichotomy:

*Ḥaqīqa* is a vocable that is used with its primordial meaning [*mawḍū'ihū*] assigned [*mawḍū' lah*] in the lexical code [*luḡha*].<sup>47</sup>

Later, al-Sarakhsī described as “each vocable that is borrowed (*musta'ār*) for a thing [a meaning] in order to [be used] beyond its primordial assigned meaning.”<sup>48</sup> Al-Sarakhsī added another explanatory definition: “*ṭarīq al-isti'āra 'inda al-'arab al-ittiṣāl* (according to the Arabs the means for [constructing] metaphor is the link/*al-ittiṣāl*).<sup>49</sup> This link/*al-ittiṣāl* is also the means which leads the *Ḥanafīs* to reach *milk al-mut'a*.<sup>50</sup>

Owning female slave [*milk al-raqaba*] causes [*sababun*] *milk al-mut'a* from this aspect, there is a link between them [wife and female slave]... the vocable assigned for owning female slave are borrowed to necessitate *milk al-mut'a* [*an yusta'āra li ijābi milk al-mut'a*].<sup>51</sup>

According to this quotation, the key element of a contract (e.i. *'aqd al-bay'*) is transmitted to the marriage contract by a figurative process. This explication is where the *Ḥanafīs* expound the roots of *milk al-mut'a* and how they qualify the idea of ownership. It is noteworthy to mention that the use of *milk al-mut'a* and other terms related to it is not acknowledged by other schools of law. Now, I would like to introduce how the *Ḥanafī* scholars expound their use of *milk al-mut'a*.

<sup>46</sup> al-Jaṣṣāṣ, *Uṣūl al-Fiqh*, 1:46.

<sup>47</sup> al-Jaṣṣāṣ, *Uṣūl al-Fiqh*, 1:46.

<sup>48</sup> al-Sarakhsī, *al-Uṣūl*, 1:170.

<sup>49</sup> al-Sarakhsī, *al-Uṣūl*, 1:178.

<sup>50</sup> al-Dabūsi, *Taqwīm al-Adilla*, 120.

<sup>51</sup> al-Sarakhsī, *al-Uṣūl*, 1:182

### 3.1.1. The Intricacy Resulting from the Nexus Between Marriage and Contract

As stated before, the marriage contract is shaped by the principle of the generic contract and categorised with economic contracts. This categorization has been effective in many ways. For example, all types of categorised items placed in that category must possess that category's essential attributes. The essential elements of a commercial contract are the parties, the form of offer and acceptance (*ījāb-qabūl*), and the subject of the contract, and marriage contracts embody all those elements. This similarity raises the questions of who the parties are, which words are used in the contract, and what the subject of the contract is. In the marriage contract, the bride and the groom are considered to be the two parties. The Islamic law adds the guardian (*walī*), or proxy of the bride. Furthermore, this contractual process also includes *mahr* (dowry). In this contract model, to what this *mahr* corresponds has been one of the challenging questions.

In terms of nature and purposes of marriage, the marriage contract is rather different than the economic contracts. For it to be excluded from this category, it must demonstrate diametrically opposing or distinct qualities. As this is not the case, the shared common attributes between these two contracts may cause perplexation in a reader's mind, in particular in the idea of ownership/*milk*.

#### ***Milk al-Mut‘a***

Defining the marriage in relation by a link between *milk al-mut‘a* and *milk al-raqaba* opens the way for the legal scholars to allow the employment of economic terms that semantically include the meaning of *milk*. For instance, the metaphoric use of economic terms, such as *bay‘* (sale), *tamlīk* (acquisition), or *hiba* (donation) are accepted as legally valid in the marriage contract.<sup>52</sup> That is to say, all individual words used in the marriage contract should share the common feature, or should be part of the same semantic basin (which in this case is the meaning of “ownership”) in order to become members of the same category and to be become valid.

To distinguish the marriage contract from other economic contracts, the *Ḥanafīs* state that the use of the terms indicating unrestricted ownership (*muṭlaq*) is used as *isti‘āra* in relation to *milk al-mut‘a*.<sup>53</sup> In addition to the

<sup>52</sup> al-Sarakhsī, *Kitāb al-Mabsūt*, 5:57-58; al-Sarakhsī, *al-Uṣūl*, 1:179-81.

<sup>53</sup> al-Dabūsi, *Taqwīm al-Adilla*, 120; al-Sarakhsī, *al-Uṣūl*, 1:180-182; Ibn Malak, *Sharh al-Manār*, 400, 410.

metaphoric evaluation, the legal scholars, also draw attention to the fact that the concept of *milk* in the marriage contract differs from the one in the commercial contracts and in that a free person is capable to own goods and a free woman is also who owns:

*Milk al-mut'a* is not like other types of ownership [*sā'iri anwā'i al-milk*]; because, other types of ownership are imputed for beings to be owned by human beings. [Whereas] this type of ownership [in marriage] is appointed for a free woman, who is created to be owners [*yathbutu 'alā hurratin hiya makhlūqāt li takūna mālikatan*].<sup>54</sup>

After clarifying the root of *milk al-mut'a* and qualifying the borders of the ownership, for the *Ḥanafīs*, a further issue comes fore to be solved; this is how functions the dowry (*mahr*) in this contract and the concept of *milk al-mut'a*.

### **Mahr**

Another issue for the legal scholars has been identifying *mahr's* nature and function. Due to the structural similarity between marriage and transactional contracts; determining the nature of *mahr* and the property that has been exchanged are one of the struggles for the jurists. Specifically, the discussions on for what is *mahr* is paid in the contract heavily embodies commercial conceptualisation, terminology and language, and of course, ethical discussions on the nature of *mahr*. Ibn Rushd (d. 520/1126) admits indirectly that reaching a clear conclusion about *mahr's* nature is a challenge:

There are two reasons for the dispute [among the legal schools] on the determination [of the minimum amount of the dowry]: One of them is that they oscillate between dower [that] is one of the consideration [*'iwad*] types based on reciprocal consent over the minimum or maximum [amount of dowry] like in sale contracts, and the other, dower [that] is [part of] time bound religious duties [*yakūna 'ibādatan fa yakūna muwaqqatan*]. Therefore, it is from one aspect similar to consideration in terms of owning woman's interest [sexual capacity], and from another aspect it is similar to religious duties as reducing [the minimum amount] is not permissible even if it is by reciprocal consent."<sup>55</sup>

While *Ibn Rushd* points out the challenge, al-Jaṣṣāṣ suggests that *mahr* is a kind of a gift given to wife:

<sup>54</sup> al-Sarakhsī, *al-Uṣūl*, 1:182.

<sup>55</sup> al-Qurtubī, Abū al-Walīd Muḥammad b. Aḥmad al-Andalusī al-Ḥafīd Ibn Rushd, *Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Mukhtaṣid*, 2:15-16.

Some of the people of knowledge say that dowry is indeed a gift [*nihla*]. The gift in its essence is/[means] a grant and donation in some ways. [This is] because, the husband does not own anything in return [for the dowry] as the woman owns her private part [sexual capacity]... [*li anna al-zawj lâ yamiliku badalahu shayʾ an li anna al-buḍaʿ milk al-marʾa...*]<sup>56</sup>

In the Qur'an, *mahr* is presented as the right of a wife, and therefore this right should be protected (2/al-Baqarah:229, 237; 4/al-Nisâ:4, 20, 21, 24, 25; 33/al-Aḥzâb:50). Among the schools of law, whether the determination of *mahr* is an obligation or not, is debated and Ibn Rushd illuminates this oscillation of the legal schools. al-Jaṣṣāṣ states, “[s]ome of the people of knowledge (*ahl al-ʿilm*) know that the nature of *mahr* is a grant like donation (*hiba*) or gift (*ʿatiyya*),” and not the value (*al-badal*).<sup>57</sup> This means, within this legal model, that sexual capacity of a woman becomes a kind of an object, but not a real object. Therewithal, there is a consensus regarding the principle that a free human (whether a man or a woman, a Muslim or a non-Muslim) cannot be treated as an asset under any condition. These small fractions from the classical legal sources demonstrate the struggle to separate *mahr* from the concept of payment and marriage contract from economic contracts.

Another struggle that the *Ḥanafīs* face is whether the relation between marriage and economic contracts is drawn from *qiyās* (juristic analogy). Due to the sharing the quality of comparison, an exchange of terminology from *qiyās* to *majāz* occurs, such as *ʿilla*, *maʿlūl*, *aṣl*, and *comparison* between *qiyās* and *majāz*,<sup>58</sup> the *Ḥanafī* School is accused of applying *qiyās* between free woman and female slave.<sup>59</sup> Analogy is a basic activity of the human mind in terms of reflecting a cognitive process of creating likeness or association between two things. This is the identical aspect that both metaphoric analogy and juristic analogy share.<sup>60</sup> In al-Sighnāqī's (d. 714/1314) words:

The instance of metaphor [*al-majāz*][deriving] from literal [*al-ḥaqīqa*] meaning is like the instance of analogy [derived] from the text [*al-qiyās min al-naṣṣ*].<sup>61</sup>

Being a cognitive activity and sharing fundamental terminology obstructs an individual evaluation of the metaphoric and juristic analogy. However, technically both are also distinguished from each other in terms of

<sup>56</sup> al-Jaṣṣāṣ *Ahkām al-Qurʾan*, 2:350.

<sup>57</sup> al-Jaṣṣāṣ, *Ahkām al-Qurʾan*, 2:350.

<sup>58</sup> Ibn Malak, *Sharh al-Manār*, 380.

<sup>59</sup> Kecia Ali, *Marriage and Slavery in Early Islam*, 16.

<sup>60</sup> al-Sighnāqī, *al-Kāfī*, 255; M.G. Carter, “Analogical and Syllogistic Reasoning in Grammar and Law,” 104-107.

<sup>61</sup> al-Sighnāqī, *al-Kāfī*, 255.

the purpose that is served and its legal consequences. We know that both metaphoric and juristic analogy are used for extension; but metaphoric analogy is used for linguistic extension that serves as a means for language production, including figurative thought; whereas juristic analogy serves for legal extension—i.e. to produce legal rulings. To expand on this, juristic analogy is a means of developing the law by finding solutions for new cases that do not exist in the Qur'an, Sunna, and *ijmā'*.<sup>62</sup> It is the transfer (*ta'diyya*) of the ruling in the Qur'an or hadith to another case.<sup>63</sup> In the account of *majāz*, on the other hand, the word is transferred to another meaning (*ma'nā*) in order to be used. So, linguistic analogy helps fill semantic gaps and express abstract concepts.<sup>64</sup> In the context of marriage, analogy based on semantic property does not only function to fill the gaps but also to a certain extent to pave the way for juristic decision-making. This dual function can easily cause a mischaracterization of analogy based on semantic property.

Categorization, the creation of a metaphor and juristic decision-making are based on analogical process. Finding a likeness or assigning a similarity between the compared entities dominates this process. The legal scholars highlight the theoretical demarcations that distinguish juristic analogy and analogy based on semantic property from each other. Due to the functional similarities and shared terminology (i.e., constructing similarities for extension), the legal scholars explain that linguistic and juristic analogy signifies the same process but have diametrical conclusions. One may fail to notice this particularity and claim that to include the process of analogy and extension is enough to consider the analogy as juristic analogy. Relying on diametrical feature of legal and linguistic analogy, in his *uṣūl*, al-Sarakhsī argues that the economic terms in the marriage contract are indeed metaphoric expressions:

We know that among the linguists the way to obtain *isti'āra* is not [used for] establishing the legal ruling [*ḥukm al-shar'*]. By linguistic analysis, it is not possible to know this type of *qiyās*, which establishes the legal rule... Thus, dealing with juristic analogy in order to establish the vocable [indicating] metaphoric ownership for marriage would be a pointless preoccupation [*Wa inna mā al-ishtighāl bi al-qiyās li ithbāt al-*

<sup>62</sup> Muhammad Hashim Kamali, *Foundations of Islam Shariah Law An Introduction*, 180; Ahmed Hasan, *Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence: A Study of the Juridical Principle of Qiyas*, 15.

<sup>63</sup> al-Sarakhsī, *al-Uṣūl*, 1:189.

<sup>64</sup> Hanadi Dayyeh, "Ittisā' in Sībawayhi's Kitāb: A Semantic 'illa for Disorders in Meaning and Form," 67.

*isti‘āra fī alfāz al-tamlīk li al-nikāh yakūnu ishtighālan bi mā lā ma‘nā lahu].”<sup>65</sup>*

al-Sarakshī points to the pitfalls of confusing the analogy based on semantic property in establishing *milk* with juristic analogy. Metaphor involves the embodiment of human intentionality and creativity where the paradoxical structure becomes known. Metaphor is embedded in paradoxical characteristics, whereas legal reasoning aims to reach the utmost certainty of premises. This also means that, theoretically, there is no place for obscurity in meaning, or human intentionality, or any semantic derivations in the juristic analogy. For instance, when the intoxication is assigned as the basis of the rule (*‘illah*) to forbid some liquids, this basis is applied to all kind of intoxicating liquids; whereas the idea of ownership in marriage and commercial contracts providing complete ownership differs from each other.<sup>66</sup> Furthermore, juristic analogy principally has to rely on legal grounds (*shar‘ī*) on which legal rulings are built and not on lexical grounds.<sup>67</sup> The outcome of the juristic analogy should not contradict with any of the legal principle. This means, a free person cannot be the real article of a contractual process. The complexities in comprehending this metaphoric use in marriage contract still cause to question why this particular nexus exist and how we should understand it.

### **3.2. The Struggle in Explaining the Nexus Between Marriage and Contract in the Contemporary Studies**

The interest to understand the nature of Islamic marriage contract and to analyse the contractual component has persevered till modern times. The structural and conceptual familiarity of the marriage contract and the economic contract has been examined from various angles. Those approaches made a substantial contribution to the analysis of the Islamic marriage contract by calling the reader to begin with the understanding the conceptualization. We can summarise the contemporary approaches analysing the contractual component of marriage in three theoretical patterns. One of these approaches understands the discourse in the classical legal texts and the debate literally:<sup>68</sup>

---

<sup>65</sup> al-Sarakshī, *al-Uṣūl*, 2:158.

<sup>66</sup> One may argue that the idea of ownership can be compared to one in leasing contract. But, the *Ḥanafī* scholars consider the use of leasing in marriage contract inappropriate and legally not binding; as leasing is time-bound contract and marriage not (al-Kāsānī, *Badā‘ī‘ al-Ṣanā‘ī‘*, 3:322.)

<sup>67</sup> Hasan, *Analogical Reasoning*, 21,123.

<sup>68</sup> Colin Imber, "Women, Marriage, and Property: Mahr in the Behcetül Fetâvâ of Yenişehirli ABDULLAH," 81-82.

Through the payment of *mahr*, the husband acquires, quite literally, the ownership (*milk*) of his wife's sexual organs, and it is in fact this ownership that distinguishes intercourse in marriage from fornication.<sup>69</sup>

In this quotation, the elaboration and the debates regarding the nature of the Islamic marriage contract and the responses of the *Ḥanafī* School are not thoroughly examined, and thus an under-developed comparison follows. For the legal scholars the concept of milk is not important for only distinguishing intercourse from fornication but also woman from concubinage, in other words marriage from a property transaction. To accentuate, some *Ḥanafī* scholars, such as al-Bukhārī, feel the need to enunciate that *milk al-nikāḥ* is not a legal subject matter or an actual property.<sup>70</sup> Despite the challenge of describing the function of *mahr* in the marriage contract, the linguistic parallels and the practical similarity between *mahr* and a payment do not necessarily result in an identical structure. The Qur'an portrays *mahr* as an obligation for a husband (*farīda*, 2/al-Baqarah:236, 237) and a right, more a rightful demand for women. The legal scholars are aware of the picture that is drawn by the Qur'an; therefore, they endeavour to find a place for *mahr* in the contract congruously with the Qur'anic representation of *mahr*. That is why, Ziba Mir-Hosseini explains the legal scholar's effort to avoid the misconception of the marriage contract:

By saying that the contracts of marriage and sale share a similar legal structure, I do not mean to suggest that *fiqh* does conceptualize marriage as a sale. Classical jurists show themselves aware of possible misunderstanding and are careful to stress that marriage resembles sale only in form, not in spirit.<sup>71</sup>

An important contribution to this discussion is made by Kecia Ali who published an important piece of work discussing and providing an insight to the Islamic marriage contract by further elaborating on the terms *milk*, *milk al-nikāḥ* and *milk al-mut'a*. Ali proposes to begin with understanding the relational interpretation between marriage and economic contracts through the concept of slavery. She argues that slavery, as an economic transaction, had an impact on the contractual component of marriage. The idea of exchanging a human in return to goods is transmitted to marriage contract. Despite her major contribution, there are certain underdeveloped points in

<sup>69</sup> Imber, "Women, Marriage, and Property," 87.

<sup>70</sup> al-Bukhārī, *Kashf al-Asrār*, 179-180.

<sup>71</sup> Ziba Mir-Hosseini, "The Construction of Gender in Islamic Legal Thought and Strategies for Reform," 6.

her examination. She misses the theoretical explanation of the *Ḥanafīs* why they bridge marriage with slavery and why the economic terminology that can be related to slavery is employed. Another point to be examined is her claim that the relationship between marriage and slavery, i.e., contractual component is based of juristic analogy:

Analogy, *qiyās*, plays a central role in formative-period legal thought... It is one of my core contentions that the use of analogy, in particular the analogy between marriage and slavery, is key to understanding Muslim marriage law.<sup>72</sup>

Ali neglects to mention the debate among the school of laws regarding the whether the marriage is predominantly a contract or a means legally confirming the spousal relationship and the explanation of the *Ḥanafī* scholars that the relational interpretation between *milk al-nikāh* and *milk al-mut‘a* belongs the sphere of metaphor. While discussing this particular nexus, the qualification of the terms *qiyās* and the analogy based on semantic property is needed. This qualification is significant in that *qiyās*, a key jurisprudential term, affects the claim for this conceptualization’s legal authenticity and the questionability. The analogy for metaphor is also used for legal rulings, but the jurists elaborate the analogy for *qiyās* and metaphoric analogy for semantic and lexical extension<sup>73</sup> as separate technical notions belonging to the same cognitive processes. This theoretical difference is one of the baselines that the legal scholars use to differentiate marriage contracts from economic contracts, as well as slavery. Because of this, one needs to engage with the theory of *majāz* in the Islamic methodology to thoroughly examine this nexus.

Within the existing literature, Barber Johansen seems to articulate an alternative approach by relying on Chafik Chehata’s classification of subject matters in contracts as “article of trade” and “non-article of trade” (i.e., symbolic). He points out the idea that the commercial sub-cultural system has an impact on describing marital relationships. According to this classification, marriage is a symbolic form of exchange – in his words a kind of “symbolic non-commercial exchange,” or in other words a social and symbolic transaction. In this symbolic non-commercial exchange model, the woman (a non-article of trade) is transferred to her husband’s lineage.<sup>74</sup>

---

<sup>72</sup> Ali, *Marriage and Slavery*, 16.

<sup>73</sup> Mohamed Mohamed Yunis Ali, *Medieval Islamic Pragmatics Sunni Legal Theorists’ Models of Textual Communication*, 19, 23.

<sup>74</sup> Barber Johansen, “Commercial Exchange and social order in Hanafite Law,” 1-44; Johansen, “The Valorisation of the Body,” 71-100.



Though the transfer and the symbolic exchange help to clarify the contractual aspect, there are still some points remaining that need to be explained, such as the function of *mahr* and the terminology used in the contract. The transfer of lineage does not sufficiently explain the economic component of marriage and poorly contributes to expound why the *Ḥanafī* scholars insist on the metaphoric aspect of the contract.

The relational interpretation between marriage and slavery and the idea of the symbolic non-commercial exchange has provided important means for understanding the nexus between marriage and contract. The theory of *majāz* is not the fundamental theory that would help us to solve all the complexities arising from this nexus. However, I assume that engaging in the debate among the school of laws where the *Ḥanafī* scholars detail their justifications and explain the metaphoric conceptualization, the semantic and pragmatic analyses of metaphoric and literal usages of the legal terminology, and the paradoxical structure of the marriage contract will provide a major contribution to understand this nexus.

### **Conclusion**

This paper has pointed some of the complexities arising from the nexus between marriage and contract and the paradoxical paradigm resulting from the relation between marriage (non-economic contract) and '*aqd al-bay'*. '*Aqd* (contract) in the Islamic tradition is a concept illustrating theological, economic and linguistic aspects. Despite the attempt to demarcate the contract models from each other, the potential hazard of failing to notice the demarcation between economic and civil acts (especially marriage) remains. Analysing the marriage contract from the multi-dimensional scope of '*aqd* helps explore the delicate point of assigning a transactional legal model for a marital relationship that is intrinsically non-transactional from many ways.

As stated before, due to the contractual component, the marriage contract is classified together with other contract models. The consequences of the classification and analogy are more complicated than the process of simply categorizing contracts. Although this clarified the purpose, today the connection between commercial contracts and the marriage contract in terms of sharing the same elements and devices leads to some remarkably interesting discussions. Due to the structural similarity of the marriage contract and economic contracts, we are predisposed to think that the Islamic marriage contract is categorised along with the economic contracts because it is considered part of the commercial contracts. Thus, it is easy to

undermine how *‘aqd* in legal framework functions, and why it is discussed along with *majāz*.

The legal scholars do not particularly propose marriage to be considered to mean exchange contract. The jurists are aware of the fact that ethically marriage cannot be related to a commercial practice on any account. However, they also do not introduce a particular individual model for marriage contract either. Neither do they distinguish marriage from the economic contract very evidently. Instead, the jurists construct a hybrid form via analogy and conceptualization to find a middle ground between the two distinctive concepts- which is *milk al-mut‘a*. As a result of this analogy, one comes across a complex language indicating structural and terminological parallels between the marriage contract and the commercial contract enabling to own slaves at the structural level, and a metaphoric conceptualization at semantic level. However, the hazard using the notions “marriage, economic contract and symbolic ownership” together in line with the legal concept of marriage does still remain.

The *Ḥanafī* scholars usually assure the reader that the structural and terminological parallels between the marriage contract and the commercial contract are indeed part of a link/*ittiṣāl* between free woman and female slave on the grounds of *isti‘āra*. As a result, it can be alleged that this metaphoric conceptualization creates a unity of linguistic usage and structural basis by employing the key term *milk*. Due to these features that distinguish the linguistic analogy from the juristic analogy, I have argued that the contractual component and the semantic sphere of *milk al-nikāh* is metaphoric, and which type of the analogy is drawn in the marriage contract should be carefully investigated.

*Majāz* in this paradigm as well reveals the type of the association between the marriage contract and the commercial contracts. There is a preponderance of evidence from the legal sources that this particular nexus, and the idea of *majāz* should be embraced from a wider perspective. Compared to other economic contract models, the legal scholars do not notably endeavour to explore the metaphoric aspect of economic contracts, nor do they theoretically relate them to *majāz*. In this regard, the marriage contract is placed in a unique position as being precisely related to *majāz*.

This study is only a preliminary endeavour to prompt further discussion in understanding this nexus since there is so little published in this area of the Islamic law that specifically focuses on this nexus. Therefore, contract

theory, categorization, and the theory of *majāz* promise further refinements on how we understand the nexus and also the metaphoric aspect of marriage contract.

---

|                                                |                                                                                                                                            |
|------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:</b> | Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.                             |
| <b>Finansal Destek / Grant Support:</b>        | Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support. |

---

### KAYNAKÇA

- Ali, Kecia. *Marriage and Slavery in Early Islam*. Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press, 2010.
- Ali, Mohamed Mohamed Yunis. *Medieval Islamic Pragmatics Sunni Legal Theorists' Models of Textual Communication*. Richmond, Surrey: Cruzon Press, 2000.
- Atar, Fahrettin. "Nikāh," *DİA*, 3:112-117.
- Aybakan, Bilal. "Fürû' Fıkıh Sistematiği Üzerine." *The Journal of M.U. İlahiyat Faculty* 31: 2 (2001): 5-32.
- al-Azhārī, Abū Maṣṣūr ibn Aḥmad. *Tadhhīb al-Lughā*. Mişr: Dār al-Mişriyyah, 1964.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-ı İslâmiyye ve İstilahat-ı Fikhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1968.
- al-Bukhārī, 'Abd al-'azīz. *Kaṣf al-Asrār 'an Uşūl li Fakhr al-Islām al-Bazdawī*. İstanbul: Şahāfiyye-i 'Uthmāniyye, 1308AH [1890-91 CE].
- Carter, M.G. "Analogical and Syllogistic Reasoning in Grammar and Law," in *Islam: Essays on Scripture Thought and Society A Festschrift in Honour of Anthony H. Johns*, eds. Peter G. Riddel and Tony Street, 104-112. Leiden, New York, Köln: Brill, 1997.
- al-Dabūsī, Abū Zayd 'Abdullāh ibn Muḥammad ibn 'Umar ibn 'Īsā. *Taqwīm al-Adilla fī Uşūl al-Fiqh*. ed. al-Shaikh Khalīl Muḥyī al dīn al-Mais. Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2007.
- Dayyeh, Hanadi. "İttisā' in Sibawayhi's Kitāb: A Semantic 'illa for Disorders in Meaning and Form." in *The Foundations of Arabic Linguistics: Kitāb Sibawayhi Interpretation and Transmission*, eds. Amal Elesha Marogy and Kees Versteegh, 66-80. Leiden-Boston: Brill, 2015.
- al-Ghazālī, Ḥujjat al-Islam Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muḥammad ibn Aḥmad. *al-Wasiṭ fī al-Madhhab*. Ed. Aḥmad Maḥūd İbrāhīm. al-Ghūrīyah: Dār al-Salām, 1997.
- Gürkan, Salime Leyla. "Misāk". *DİA*, 30:172-73.
- al-Ḥaddād, Abu Bakr ibn 'Alī al-Zabidī. *Al-Jawharat al-Nayriyya*. Ed. İlyās Qablān. Lubnān: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006.
- Ḥakīm, 'Abd al-Hādī. *'Aqd al-Fuḍūlī fī al-Fiqh al-Islāmī*. al-Najaf: Maṭba'at al-Ādāb, 1975.

- Hallaq, Weal B. *Shari‘a Theory, Practice, Transformations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Hasan, Ahmed. *Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence: A Study of the Juridical Principle of Qiyas*. Delhi: Adam Publishers and Distributors, 1994.
- al-Hibri, Azizah Y. “The Nature of Islamic Marriage Contract: Sacramental, Covenantal, or Contractual,” in *Covenant Marriage in Comperative Perspective*, eds. John Witte, Jr and Eliza Ellison, 182-216. Grand Rapdis/Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2005.
- Ibn ‘Ābidīn, Muḥammad Amīn. *Hāshiyat ibn ‘Ābidīn: Radd al-Muḥtār ‘alā al-Durr al-Mukhtār li-Muḥammad Amīn ibn ‘Umar al-Shahīr bi-Ibn ‘Ābidīn*. Rev. Ḥusām al-Dīn ibn Muḥammad Šālīḥ Farfūr; ed. ‘Abd al-Razzāq al-Ḥalabī, Muḥammad Sa‘īd Ramaḍān al-Būṭī. Dimashq: Dār al-Thaqāfah wa-al-Turāth, 2000.
- Ibn al-Malak. *Sharh al-Manār wa Ḥawashīhi min ‘Ilm al-Uṣūl*. Ed. Sheikh Yaḥyā al-Raḥāwī. Istanbul: ‘Uthmāniyya Maṭba‘asi, 1898.
- Ibn Rushd, ‘Abū’-Walīd Muḥammad b. Aḥmad al-Qurtubī al-Andalusī al-Ḥafīd. *Bidāyat al-Mujtahid wa Nihayāt al-Muktaṣid*. Ed. Mājid Ḥamawī. Bayrūt: Dār Ibn Ḥazm, 1995.
- Imber, Colin. “Women, Marriage, and Property: Mahr in the Behcetü’l Fetāvâ of Yenişehirli ABDULLAH.” in *Women in the Ottoman Empire Middle Eastern Women in the Early Modern Era*, ed. Madeline Zilfi, 81-104. Leiden-Boston: Brill, 1997.
- al-Iṣfahānī, Rāghib Ḥusayn ibn Muḥammad. *al-Mufrādāt fī Gharīb al-Qur’an*. Ed. Nadīm Mar‘ashī. Bayrūt: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1972.
- Jacob, Elin K. “Classification and Categorization: A Difference that Makes a Difference.” *Library Trends* 52:3 (2004): 515-540.
- al-Jaṣṣās, Aḥmad ibn ‘Alī. *Ahkām al-Qur’an*. Ed. Muḥammad al-Šādiq Qamḥāwī. Bayrūt, Lebanon: n.p., 1996.
- al-Jaṣṣās, Aḥmad ibn ‘Alī. *Uṣūl al-Fiqh al-Musammā bi al-Fuṣūl fī al-Uṣūl*. Ed. al-Nashamī ‘Ujayl Jāsim. al-Kuwayt: Wizārat al-Awqāf wa al-Shu‘ūn al-Islāmīyyah, 1994.
- al-Jawharī, Ismā‘īl ibn Ḥammād. *al-Šihāh Tāj al-Lugha wa Šihāḥ al-‘Arabiyya*. Bayrūt: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, 1979.
- Johansen, Barber. “The Valorisation of the Body in Muslim Sunni Law.” in *Law and Society in Islam*, eds. Dewin J. Stewart, Barber Johansen, and Amy Singer, 71-112. Princeton: Markus Wiener, 1996.
- Johansen, Barber. “Commercial Exchange and social order in Hanafite Law.” in *Law and the Islamic World Past and Present (Papers presented to the joint seminar at the Universities of Copehagen and Lund, March 26<sup>th</sup> -27<sup>th</sup>, 1993*, eds. Crhristopher Toll and Jakob Skovgaard-Petersen, 81-95. Copenhagen: Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, 1995.
- Kamali, Muhammad Hashim. *Foundations of Islam Shariah Law: An Introduction*. Oxford: One World Publications, 2008.
- al-Kāsānī, Abū Bakr ibn Mas‘ūd. *Badā’i‘ al-Šanā’i‘ fī Tartīb al-Sharā’i‘*. Ed. Aḥmad Mukhtār ‘Uthmān. al-Qāhirah: Zakariyyā ‘Alī Yūsuf, 1968.

- Kharofa, Ala'eddin. *The Loan Contract in Islamic Shari'ah and Man-Made Law Roman-French-Egyptian A Comparative Study*. Translated by Abd al-Wahid Lu'lu'a, Kuala Lumpur: Leeds Publishing, 2002.
- Lakoff, George & Johnson, Mark. *Metaphors We Live by With a New Afterword*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2003.
- Malamud, Margaret. "Gender and Spiritual Self-Fashioning: The Master-Disciple Relationship in Classical Sufism," *Journal of the American Academy of Religion* 64:1 (1996): 89-117.
- al-Mawārdī, 'Alī ibn Muḥammad. *al-Ḥawā' al-Kabīr*. Eds. 'Alī Muḥammad Mu'awwaḍ, 'Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawjūd, al-fahāris jam' wa-tartīb Khālīd 'Abd al-Fattāh Shibl Abū Sulaymān. Bayrūt: Dār al-Fikr, 1994.
- al-Mawṣilī, Majd al-Dīn 'Abdullāh ibn Maḥmūd ibn Mawdūd. *al-Ikhtiyār li-Ta'līl al-Mukhtār*. Eds. 'Alī 'Abd al-Abū al-Ḥamīd, Muḥammad Wahbī Sulaymān Bayrūt: Dār al-Khayr, 1998.
- al-Mawsū'ah al-Fiqhīyyah*. al-Kuwayt: Wizārat al-Awqāf wa-al-Shu'ūn al-Islāmīyyah, 1993-2002.
- Mir-Hosseini, Ziba. "The Construction of Gender in Islamic Legal Thought and Strategies for Reform," *HAWWA* 1(1): 1-28.
- al-Qurtūbī, Muḥammad ibn Aḥmad. *al-Jāmi' li-Aḥkām al-Qur'an*. Ed. Ḥakīm Tawfīq, 2<sup>nd</sup> edition, al-Qāhirah: Dār al-Kutub al-Miṣrīyyah, 1959.
- Rayner, S. E. *The Theory of Contracts in Islamic Law: A Comparative Analysis with Particular Reference to the Modern Legislation in Kuwait, Bahrain and the United Arab Emirates*. London: Graham & Trotman, 1991.
- al-Rāzī, Fakhr al-Dīn Muḥammad ibn 'Umar. *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī: al-Tafsīr al-Kabīr wa Mafātīḥ al-Ghayb*. 2<sup>nd</sup> Edition, Tahrān: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1937.
- al-Sarakhsī, Muḥammad ibn Abū Sahl Aḥmad. *Kitāb al-Mabsūṭ*. Ed. Muḥammad Ḥasan Ismā'īl. Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009.
- al-Sarakhsī, Muḥammad ibn Abū Sahl Aḥmad. *al-Uṣūl*. Ed. Abu al-Wafā al-Afghānī. Dār al-Kutub al-'Ilmiyya: Bayrūt, 1993.
- al-Shatrī, Sa'īd ibn Nāṣir ibn 'Abd al-'azīz. *al-'Uqūd al-Muḍāfatu ilā Mithlihā*. al-Riyāḍ: Dār Kunūz Ishbīliyyā li al-Nashr wa-al-Tawzī', 2013.
- al-Sighnākī, Ḥusām al-dīn Ḥusayn ibn 'Alī ibn Ḥajjāj. *Al-Kāfī al-Sharḥ al-Bazdawī*. Ed. Fakhr al-Dīn Sayyid Muḥammad Qānit. Riyāḍ: Maktabat al-Rushd, 2001.
- Simon, Udo. "Majāz." *Encyclopaedia of Arabic Language and Linguistic*, 3:116-123.
- Torrey, Charles C. *The Commercial-Theological Terms in the Koran*. Leyden: E.J. Brill, 1892.
- Tucker, Judith E. *Women, Family, and Gender in Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Yaşar, Hakime Reyyan. "Marriage, Metaphor, And Law: Exploring Wives' Anomalous Legal Status in the Classical Islamic Medieval Marriage Contract." Ph.D. Heythrop College, School of Advanced Studies, University of London, London, 2018.
- Zilfi, Madeline C. *Women and Slavery in the Late Ottoman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.



## Tasavvufun Teşekkül Sürecinde Anahtar Bir Kavram Olarak *Ḥavāṭır*: El-Ḥārīṣ el-Muḥāsibī'nin Yaklaşımı\*

HASAN AYDEMİR

İbn Haldun Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Türkiye  
Ibn Haldun University School of Graduate Studies, Turkey

hasanaydemiir@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-7507-2792>

### Öz

Tasavvuf, kelam ve felsefe ehline müntesip düşünürler *ḥavāṭır* kavramını hicri üçüncü asırdan itibaren farklı anlayış biçimleriyle ele alır. El-Ḥārīṣ el-Muḥāsibī (ö. 243/857) de *ḥavāṭır*ı ahlaki ve pratik bir zeminde *ri'āyet* anlayışının temel bir unsuru olarak işler. Onun yaşadığı dönemde kimi zahidlerin eylemlerini subjektif tecrübelerle elde ettikleri bilgilere dayandırmaları krize neden olan bir etkidir. Ayrıca bu bilgileri aktarmak için *dā'ī/devā'ī*, *āriḍ*, *vesvese*, *nezḡ/nezgāt*, *ḥadīsu'n-nefs*, *ilhām*, *ḥikmet* ve *ma'rifet* gibi birçok ifade kullanmaları da kavram kargaşasına sebep olan diğer bir müessirdir. El-Muḥāsibī, tasavvufun bir din ilmi olarak teşekkülüne engel olan bu krizleri aşmak için anahtar bir kavram olarak sistematik ve bütüncül bir *ḥavāṭır* anlayışı geliştirir. Böylece dinî bir ilim olma yolunda ilerleyen tasavvufun bilgi yöntemini Kur'an ve sünnet temelli bir anlayış üzerinden inşa eder. Bu çalışmada ilk olarak el-Muḥāsibī'nin geliştirdiği bu anlayışının özgünlüğünü sorgulamak üzere *ḥavāṭır* kavramının din bilimlerinde kullanılmaya başlandığı tarihî serüven incelenmiş ve beraberinde el-Muḥāsibī'nin *ḥavāṭır* anlayışını oluştururken felsefe ve Mu'tezilî düşünürlerden etkilenip etkilenmediği mukayese edilerek tartışılmıştır. Bunun yanı sıra *ḥavāṭır* kavramı üzerinden onun *ri'āyet* düşüncesi ve insan doğasına dair fikirleri açıklanmıştır. Ayrıca bu çalışmada *ḥavāṭıra* benzeyen ifadelerin sebep olduğu kavram kargaşasına karşı el-Muḥāsibī'nin nasıl bir yöntem geliştirdiği, bireyin kalbine gelen *ḥavāṭıra* karşı sorumluluğunun ve epistemolojik değerinin ne olduğu saptanmıştır. Son olarak el-Muḥāsibī'nin *ḥavāṭır* konusu çerçevesinde muhalif ve muvafık olduğu zümreler tespit edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Teşekkül Dönemi, el-Muḥāsibī, *Ri'āyet*, *Ḥavāṭır*.

### ***Khawāṭır* as a Key Concept in the Formative Period of Sufism: al-Ḥārith al-Muḥāsibī's Approach**

#### **Abstract**

Scholars in the field of Şūfism, Kalām, and Philosophy have dealt with the concept of *khawāṭır* with different forms of understanding since the third century. Ḥārith al-Muḥāsibī (d. 243/857) examines it based on the thought of *al-ri'āyah* on moral and practical grounds. During his lifetime, the fact that some *zāhids* based their actions on the information they obtained through subjective experiences caused a crisis. In addition, the use of many expressions such as *dā'ī/davā'ī*, *āriḍ*, *waswasa*, *nazgh/nazaghāt*, *hadith an-nafs*, *ilhām*, *ḥikma* and *ma'rifa* to convey this information also caused conceptual confusion. Al-Muḥāsibī develops a systematic and holistic understanding of *khawāṭır* as a

key concept to overcome these crises that hinder the establishment of Sufism as a science of religion. Thus, he builds the knowledge method of Sufism, which is on the way to becoming a religious science, through an understanding based on the Qur'an and Sunna. In this study, I first examined the historical adventure in which the concept of *khawāṭir* began to be used in religious sciences to question the originality of this understanding developed by al-Muḥāsibī. At the same time, I discussed whether al-Muḥāsibī was influenced by Philosophers and Mutakallimūn while forming his understanding of *khawāṭir*. In addition to this, I explained his ideas about obedience and human nature through the concept of *khawāṭir*. Furthermore, I determined what kind of a method al-Muḥāsibī has developed against the confusion of concepts caused by expressions similar to *khawāṭir*, and what is the responsibility and epistemological value of the *khawāṭir* that comes to the heart. Finally, to reveal the main factor behind al-Muḥāsibī's writings on the concept of *khawāṭir*, I have identified groups that he disagrees with and agrees with.

**Keywords:** Sufism, the Formative Period, al-Muḥāsibī, *Ri'āyah*, *Khawāṭir*.

## Giriş

Tasavvufun bir din bilimi olarak teşekkül ettiği süreçte her bir kavram ayrı bir önem arz etmektedir. Bu kavramlardan birisi olan *ḥavāṭırın*, kavramsallaşmasının temelini atan ve ona tasavvuf tarihindeki misyonunu yükleyen isim de el-Hāriş el-Muḥāsibī'dir. Hicri ikinci asrın son çeyreği ve üçüncü asrın ilk yarısında hayatını sürdüren el-Muḥāsibī, tasavvufun bir din ilmi olarak teşekkül etmeye başladığı kritik bir dönemde yaşamıştır. Bu dönemde zühd, kimi gruplaşmalarda *ibāhī* eğilimlerin kaynağı olarak tezahür etmeye başlamış, kesb ve tevekkül konularında aşırıya kaçan tutumlar baş göstermiş, çalışmayıp aile maişetini terk etmek, anne-baba haklarını yerine getirmemek ve azıksız sefere çıkmak gibi örnek teşkil eden davranışlar zahidler tarafından yapılar hale gelmişti.<sup>1</sup> Bu davranışların krize sebep olması ise daha çok zahidlerin bu fiillerini tecrübeyle elde ettikleri bilgilere dayandırmalarıyla olmuştu. Krize dönüşen bilgi-eylem irtibatı ve sufilerin *ibāhī* eğilimlerle anılması, tasavvufun bir din ilmi olarak teşekkül etmesinin önünde önemli bir engel oluşturuyordu. Bu bilinçle el-Muḥāsibī, Kur'an ve sünnet temelli bir yaklaşımla tecrübeyle dayandırılan bu tutumlara karşı harekete geçen ilk isimlerden biri olmuştur. Ona göre krize neden olan

\*Makalenin yazım süreci sırasında değerli yorumlarıyla yazının gidişatına yön veren kıymetli hocalarım Abdullah Taha Orhan'a, Ahmet Murat Özel'e, Hacı Bayram Başer'e ve Muhammet Nedim Tan'a şükranlarımı sunarım. Ayrıca yorumlarıyla makaleye katkı sağlayan değerli arkadaşım Hasan Basri Demir'e teşekkür ederim. Son olarak okuduğunuz bu makalenin nihai aşamasına gelmesini sağlayan AÜİFD'nin değerli hakem ve editörlerine şükranlarımı sunarım.

<sup>1</sup> El-Muḥāsibī'nin eleştirdiği zahidler için ayrıca bkz. El-Muḥāsibī, *er-Ri'āye li-Ḥukūkullāh*, 97-98. Zahidlerin bu davranışlarının tasavvufun bir din ilmi olma sürecinde yol açtığı sorunlara dair bkz. Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 106-110. Ayrıca aşırı zühd ve *ibāhī* eğilimlerin tasavvufun teşekkül sürecine etkileri için bkz. Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, 66-77.

bu fiillerin sebebi zahidlerin Allah hakkına *ri'āyetin* bir gereği olarak kalbin ilk eylemlerinden olan *ḥavâṭıra* karşı olması gereken tutumu göstermemeleriydi. Bu bilinç çerçevesinde el-Muḥāsibī, özgün, sistematik ve bütüncül bir *ḥavâṭır* anlayışı oluşturarak tasavvufun teşekkül sürecinde bilgi-eylem krizine bir çözüm üretir. Diğer yönden zahidlerin bilgi elde etme yöntemi ve kaynakları olarak kullandıkları birçok ifade krize neden olan başka bir etmendi. El-Muḥāsibī bütün bu ifadeleri, düzenli bir şekilde *ḥavâṭır* başlığı altında toplayarak tasavvufun bilgi edinme yöntemini ve kaynaklarını Kur'an ve sünnet temelli bir zemine yerleştirir. Bu bakımdan el-Muḥāsibī'nin tasavvufun bir din ilmi olarak teşekkül ettiği süreçte, *ḥavâṭıra* "anahtar bir kavram" niteliği kazandırdığı söylenebilir.

Günümüze kadar yapılan çalışmalarda el-Muḥāsibī'nin *ḥavâṭıra* yüklediği bu rol göz ardı edilmiştir. Zira modern araştırmalarda el-Muḥāsibī'nin *ḥavâṭır* anlayışı özelinde bir çalışma yapılmamıştır. Ancak el-Muḥāsibī'nin genel düşüncesi üzerine yapılan bazı çalışmalarda onun *ḥavâṭır* hakkındaki söylemlerine kısmen değinilmiştir. Fakat bu çalışmalar temelde el-Muḥāsibī'nin *ḥavâṭır* düşüncesi üzerine kurulu olmadığı için onun *ḥavâṭır* anlayışına dair birincil kaynak eksikliği belirgin hale gelmiştir. El-Muḥāsibī'nin *ḥavâṭır* fikrine değinen ilk akademik çalışmalar Josef van Ess ve Harry Austryn Wolfson'a aittir. Her ikisi de el-Muḥāsibī'nin *ḥavâṭır* anlayışıyla erken dönem Mu'tezilî düşünürlerin *ḥavâṭır* fikri arasında bir benzerlik kurarak el-Muḥāsibī'nin *ḥavâṭır* düşüncesinin referans noktasının Mu'tezile olduğunu ifade eder.<sup>2</sup> Daha sonra ülkemizde el-Muḥāsibī'ye yönelik doktora tezlerinde *ḥavâṭır* kavramına değinildiği görülmektedir. Hüseyin Aydın, doktora tezinde insan tabiatının unsurları olan kalp, akıl ve nefis ile *ḥavâṭır* kavramı arasında bir ilişki kurar.<sup>3</sup> Zafer Erginli de doktora tezinde *ḥavâṭır* kavramını nefsi harekete geçiren bir unsur olarak ele alır.<sup>4</sup> Nuriye İnci, doktora tezinde *ḥavâṭır* ile *vicdān* kavramını sıkı bir şekilde irtibatlandırır.<sup>5</sup> Son olarak Zaleski, yerinde bir yaklaşımla, el-Muḥāsibī'nin *ḥavâṭır* anlayışını Cuneyd-i Bağdādî'nin (ö. 297/909) *ḥavâṭır* anlayışının kaynağı olarak sunar.<sup>6</sup>

<sup>2</sup> Ayrıca bkz. Josef van Ess, *Die Gedankenwelt des Ḥarīṭ al-Muḥāsibī*, 89; Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, 636-639.

<sup>3</sup> Hüseyin Aydın, *Muḥāsibī'nin Tasavvuf Felsefesi: İnsan-Psikoloji-Bilgi-Ahlak Görüşü*, 43-105.

<sup>4</sup> Zafer Erginli, *Hâris Muḥāsibî ve Nefis Kavramı*, 151-159.

<sup>5</sup> Nuriye İnci, *Muḥāsibī'nin Tasavvuf Düşüncesinde Vicdan*, 93-98.

<sup>6</sup> John Zaleski, "Sufi Asceticism and the Sunna of the Prophet in al-Junayd's Adab al-Muftaqir ilâ Allāh," 1-26.



El-Muḥāsibî'nin *havâtır* düşüncesi hakkında müstakil bir çalışma yapılmaması, bazı eksik kanaatlerin oluşmasına sebep olurken aynı zamanda tasavvufun bir ilim olarak teşekkül ettiği süreçte el-Muḥāsibî'nin rolüne ve *havâtır*'ın tasavvuf tarihi için anahtar bir kavram oluşuna gölge düşürmektedir. Bu çalışma öncelikle bu eksikliği gidermeyi amaçlarken beraberinde üç hedefi gözetir: Birincisi, *havâtır* kavramının ilk defa Mu'tezilî düşünürler tarafından ortaya atıldığına ve el-Muḥāsibî'nin *havâtır*ı Mu'tezile'den etkilenerek oluşturduğuna dair kabullerin tek yönlü bir okuma sonucunda ortaya çıktığını belirtmektir. İkincisi, el-Muḥāsibî'nin dağınık bir şekilde açıkladığı *havâtır* anlayışının aslında sistematik ve bütüncül olduğunu göstermek ve onun *ri'âyet* düşüncesi ile *havâtır* kavramı arasında kurduğu irtibatı, insan doğasına dair fikirlerini, *havâtır*a benzer birçok kavramı ele alış biçimini, *havâtır*a karşı bireyin sorumluluğunu ve *havâtır*'ın epistemolojik değerini ortaya koymaktır. Üçüncüsü ise el-Muḥāsibî'nin *havâtır* anlayışını geliştirmesinin arkasındaki temel motivasyonu ortaya çıkarmak üzere muhalif ve muvafık olduğu kesimleri göstermektir.

### 1. Muḥāsibî'nin *Havâtır* Anlayışı Özgün mü?

*Havâtır*, dinî ilimlerinin teşekkülü öncesinde Arapça'da ve gündelik dilde "akla/kalbe gelmek" anlamıyla kullanımı yaygın bir ifadedir.<sup>7</sup> Ancak *havâtır*'ın sözlük ve gündelik kullanımından uzaklaşarak terminolojik anlamını ne zaman kazandığı ve hangi zümre tarafından ortaya konduğu tartışmaya açıktır. Son dönem araştırmacıları tasavvuf ve felsefe literatürünü göz ardı ederek *havâtır*ı ilk olarak Mu'tezile'nin ortaya attığını savunur.<sup>8</sup> Bu iddiayı hangi kaynağa dayandırdıklarını ise ifade etmezler. Eserlerinde *havâtır*dan bahseden düşünürler göz önüne alındığında *havâtır* kavramına ilk defa hicri üçüncü asırda yaşayan müellifler değinir.<sup>9</sup> Bunlardan el-Muḥāsibî, 'Alî b. Rabben eṭ-Ṭaberî (ö. 247/861'den sonra), Ya'kûb b. İshâk el-Kindî (ö. 252/866 [?]), el-Câhiz (ö. 255/869), Ebû Saîd el-Ḥarrâz (ö. 277/890 [?]), Sehl et-Tusterî (ö. 283/896) ve Cunejd-i Bağdâdî'nin (ö. 297/909)

<sup>7</sup> Câhiliye dönemi şairlerinden Hîdâş b. Zuheyr el-Âmirî'nin şiirinde *havâtır*ı kullandığı görülmektedir. Bkz. Hîdâş b. Zuheyr el-Âmirî, *Şîru Hîdâş b. Zuheyr el-Âmirî*, 53. Bununla birlikte el-Muḥāsibî öncesi dönemde yaşayan el-Ḥalîl b. Ahmed el-Ferâhîdî (ö. 175/791), sözlüğünde *havâtır*a yer vermektedir. Bkz. El-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, 4: 213-4.

<sup>8</sup> Batı'da bu iddianın genel kabul gördüğü anlaşılmaktadır. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, 628; Ess, *Die Gedankenwelt des Hârîṭ al-Muḥāsibî*, 89. Ülkemizde yapılan bazı çalışmalarda ise bu iddianın kabulünün bir süreklilik kazandığı görülmektedir. Bkz. Nuray Durmuş, "İstem Dışı Düşünce Olarak Havâtır ve Dinî Sorumluluk Değeri," (yüksek lisans tezi), 3; Osman Nuri Demir, "Tanrı'nın Sesi Vicdan ve Hakikate Ulaşmanın Muharrik Gücü Olarak Havâtır Kavramı," 3949; Büşra Nur Hatipoğlu Yakut, "Kelâm İlminde Havâtır Kavramının Yeri," 194.

<sup>9</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Havâtır," *DİA*, 16:524.

*ḥavāṭıra* dair ya müstakil bir telif yaptığı ya da eserlerinde *ḥavāṭırdan* bahsettiği görülür. Dolayısıyla birbirlerine yakın bir zaman diliminde yaşayan düşünürlerden hangisinin *ḥavāṭır*ı ilk kez ortaya koyduğunu tespit etmek zordur. Ancak modern araştırmacıların hicri dördüncü asırdan sonra yazılan kelimelerden hareketle *ḥavāṭır*ı Mu'tezile'ye dayandırmaları muhtemeldir. Nitekim Ebū'l-Ḥasen el-Eş'arī (ö. 324/935-36)<sup>10</sup> ve 'Abdulḳāhir el-Bağdādī (ö. 429/1037-38)<sup>11</sup> gibi müellifler *ḥavāṭıra* dair bahislerini Mu'tezile'den Bişr b. Mu'temir (ö. 210/825), Ebū İshāḳ en-Nazzām (ö. 231/845) ve Ebū'l-Huẓeyl el-'Allāf (ö. 235/849-50 [?]) ile başlatmışlardır. Fakat buradan hareketle bir çıkarım yapmak doğru değildir. Çünkü el-Eş'arī ve el-Bağdādī'nin eserleri kelam ilmine ait eserler olmakla birlikte bu eserlerde Mu'tezile ehlini tenkit ettikleri için onların *ḥavāṭır* anlayışlarıyla başlamaları doğal bir durumdur.

Diğer taraftan el-Eş'arī ve el-Bağdādī'nin yaşadığı çağdaki tasavvuf literatüründe de mezkur Mu'tezilī düşünürlerle çağdaş sufilere atıflar vardır. Mesela Bişr b. Mu'temir'in ve en-Nazzām'ın çağdaşları olan Ebū Suleymān ed-Dārānī (ö. 215/830), Ebū Turāb en-Naḥşebī (ö. 245/859) ve Zū'n-nūn el-Mısrī (ö. 245/859 [?]) gibi sufilerin *ḥavāṭıra* dair sözlerine referanslar vardır.<sup>12</sup> Bu bakımdan düşünürlerin birbiriyle aynı dönemde yaşamasını göz ardı edip *ḥavāṭır* kavramının ortaya çıkışını herhangi bir zümreye atfetmek doğru değildir. Bununla beraber sonraki dönem kaynaklarına bakıldığında hicri üçüncü asırda Mu'tezile'nin *ḥavāṭır* kavramına dair önemli bir birikiminin olduğu doğrudur. Ancak sufilerin de hicri üçüncü asırdan itibaren *ḥavāṭır* kavramı üzerinden bir birikim inşa ettikleri vakidir. Nitekim el-Muḥāsibī'nin yaşadığı dönemde sufilerin, *ḥavāṭır* kavramını tasavvufî bir kavram olarak benimsedikleri görülür. Söz gelişi el-Muḥāsibī'nin, şeytandan gelen *ḥavāṭır*ın niteliği hakkında Basra, Şam ve bazı ilim ehli grupların farklı görüşlerini belirtmesinden hareketle hicri üçüncü asırda *ḥavāṭır* hakkında bir gruplaşmanın olduğunu varsayabiliriz.<sup>13</sup> Benzer şekilde Ebū Ṭālib el-Mekkī'nin (ö. 386/996) eskiden ruh ve nefis *ḥavāṭır*ı ile iman, *yaḳīn* ve akıl *ḥavāṭır*ı arasındaki farkların meclislerde tartışıldığını ifade etmesinden de

<sup>10</sup> Ebū'l-Ḥasan el-Eş'arī, *Makālātü'l-İslâmiyyîn: İlk Dönem İslam Mezhepleri*, 593-595.

<sup>11</sup> 'Abdulḳāhir el-Bağdādī, *Uşūlu'd-Din*, 43-45.

<sup>12</sup> Bu sufilerin *ḥavāṭıra* dair sözleri için bkz. Ebū Ṭālib el-Mekkī, *Ḳutu'l-Ḳulüb fî Mu'ameleti'l-Maḥbûb ve Vaşfi Tariki'l-Murîd ilâ Makâmi't-Tevhîd*, 1:462; Ebū 'Abdirrahmān es-Sulemî, *Tis'atu Kutub fî Usûli't-Tasavvuf ve'z-Zuhd li-Ebî Abdirrahmān*, 70; Ebū Abdurrahman es-Sulemî, *İlk Zâhid ve Sûfler: Tabakātu's Süfiyye*, 41, 82; Ebū Naşr es-Serrâc, *el-Lum'a*, 360.

<sup>13</sup> El-Muḥāsibī, *er-Ri'āye li-Ḥukûkullâh*, 196-197.

yine aynı sonucu çıkarmak mümkündür.<sup>14</sup> Ayrıca el-Mekkî'nin, kalbe gelen *hâvâtır*ların ayrıştırılmasına dair el-Ḥâsen el-Basrî'nin (ö. 110/728), Mâlik b. Dînâr'ın (ö. 131/748) ve Abdolvâhid b. Zeyd'in (ö. 177/793) konuştuklarını ifade etmesi de zahidlerin *hâvâtır*ı hicri üçüncü asırdan bile önce ele aldığına işaret etmektedir.<sup>15</sup> Aynı şekilde hadis ehlinde olan Ebû 'Abdullah İbn Mende'nin (ö. 395/1005) el-Muḥâsibî'yi, Cuneyd'i ve Zû'n-nûn'u *ehl-i hâvâtır* şeklinde nitelendirerek beraber zikretmesi, sufilerin hicri üçüncü asırda *hâvâtır* kavramıyla birlikte anıldığına bir göstergesidir.<sup>16</sup> Ancak bütün bu örnekler, *hâvâtır* kavramının sufiler tarafından ortaya konduğunu göstermez. Fakat hicri üçüncü asırda *hâvâtır*ın, sadece Mu'tezile veya felsefenin tekelinde ortaya çıkan bir kavram olmadığını ortaya koyar. Dolayısıyla hicri üçüncü asırdan itibaren tasavvuf, kalam ve felsefe ehlinin, *hâvâtır* kavramına kendi ilimlerinin anlayış biçimlerine göre farklı terminolojik anlamlar yüklediğini öne sürmek daha makul olacaktır.

Modern araştırmalarda görülen diğer bir iddiaysa el-Muḥâsibî'nin, *hâvâtır* anlayışını Mu'tezilî düşünürlerden etkilenerek ortaya koyduğudur.<sup>17</sup> Araştırmacıların -herhangi bir argüman öne sürmemekle beraber- Mu'tezile'nin *hâvâtır* anlayışındaki ifade benzerliklerinden hareketle böyle bir iddia ortaya koymuş olmaları muhtemeldir. Ancak iddia edilen benzerlik tek yönlü okumanın bir sonucudur. Zira el-Muḥâsibî'nin *hâvâtır* anlayışının özgünlüğünü irdellemek için el-Muḥâsibî'nin ve diğer düşünürlerin *hâvâtır* anlayışını mukayese etmek gerekir. Bu yüzden çalışmamızın bu aşamasında felsefe ehlinin ve Mu'tezilî düşünürlerin *hâvâtır*a dair görüşleri belirtildikten sonra el-Muḥâsibî ile aralarında bir karşılaştırma yapılarak el-Muḥâsibî'nin özgünlüğü irdelenecektir.

Evveleminde 'Alî b. Rabben et-Ṭaberî, *hâvâtır*ı Aristoteles düşüncesinde hayal gücü anlamına gelen *fantasia* (fantazy) ile tanımlar. Ona göre *hâvâtır*, aklın ön kısmında gerçekleşen bir tahayyüldür.<sup>18</sup> Diğer bir filozof el-Kindî ise fantazyayı *hâvâtır* ile ilişkilendirmez. Kindî'ye göre fantazy *tevehhüm*;<sup>19</sup> *hâvâtır* ise *sâniḥ* ile alakalıdır.<sup>20</sup> Bir düşüncenin akla arız olması anlamına

<sup>14</sup> El-Mekkî, *Ḳütü'l-Ḳulüb*, 1:447.

<sup>15</sup> El-Mekkî, *Ḳütü'l-Ḳulüb*, 1:364.

<sup>16</sup> İbn Receb, *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*, 1:33-34.

<sup>17</sup> Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, 636; Zaleski, "Sufi Asceticism and the Sunna of the Prophet in al-Junayd's Adab al-Muftaqir ilâ Allâh", 5.

<sup>18</sup> 'Alî b. Rabben et-Ṭaberî, *Firdevsu'l-Hikme fi't-Ṭıbb*, 82-83.

<sup>19</sup> Kindî, *Felsefi Risaleler*, 264.

<sup>20</sup> El-Ferâhidî, *sâniḥ*in bir düşüncenin kişiye gelmesi anlamına geldiğini belirtir. Bkz. El-Ferâhidî, *Kitâbu'l-'Ayn*, 3/145.

gelen *sānih*, *hātıra*; *hātır*, iradeye; irade ise eyleme sebep olur.<sup>21</sup> Mu‘tezilî düşünürler ise *havâtırı* İslam filozoflarından daha girift ve birbirinden farklı şekilde tartışır.<sup>22</sup> Bısr b. el-Mu‘temir özgür bir kişinin, yapacağı eyleme yönelik tercihte bulunurken yapma ve yapmama arasında iki *hātıra* ihtiyaç duymadığını ifade eder. Ayrıca şeytandan herhangi bir *hātır* geleceğine dair naslardan bir delil olmadığını söyler.<sup>23</sup> Ortaya koyduğu *tevellud* kavramı ile bir kişinin kendi iradesiyle işlediği fiilin neticesinin yine eylemi yapan kişiye raci olması gerektiğini belirtir.<sup>24</sup> Ebū’l-Huzeyl ise kişinin kalbine Allah ve şeytandan olmak üzere iki tür *hātır* geldiğini ifade eder.<sup>25</sup> Allah tarafından akıllı kimsenin kalbine gönderilen ilk *hātırın*, kişiyi nazar ve istidlale sevk ettiğini, ikinci *hātırın* ise Allah’tan gelen ilk *hātır* engellemeye çalıştığını belirtir.<sup>26</sup> En-Nazzām’a göre ise Allah, *havâtırın* tek kaynağıdır ve akıllı kimsenin kalbinde itaat ve masiyet *hātır* olmak üzere iki *hātır* yaratmıştır. Allah, insan iradesinin denge halinde olmasını sağlamak için itaat *hātırını* yaratarak kişinin kalbine geleni eyleme çevirmesini, masiyet *hātır* ile de eyleme geçirmemesini istemiştir.<sup>27</sup> Nitekim bu *hātırlar* kişinin zihninde doğal bir süreç olarak tebarüz eder. Çünkü en-Nazzām, kalbe gelen *havâtırın* Allah tarafından yaratıldığını ifade etmekle aslında akıl yürütmeyi sağlayan faktörlerin zorunlu olarak gerçekleştiğini kasteder. Ona göre bir şeyin zorunlu olarak gerçekleşmesiyle Allah’ın yaratması aynı anlama gelir.<sup>28</sup> Son olarak *havâtırın*, duyumsamanın hemen ardından gerçekleştiğini ifade eden el-Câhiz ise maddi gereksinimleri de *havâtır* için bir sebep olarak görür.<sup>29</sup> Bu yüzden en-Nazzām’ın paralelinde el-Câhiz, *havâtırın* ortaya çıkışını “zorunluluk ilkesi” üzerinden açıklar.<sup>30</sup>

<sup>21</sup> Kindî, *Felsefî Risaleler*, 264.

<sup>22</sup> Osman Demir, “Tanrı’nın Sesi Vicdan ve Hakikate Ulaşmanın Muharrik Gücü Olarak Havâtır Kavramı”, 3952.

<sup>23</sup> El-Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 593.

<sup>24</sup> El-Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 555. Ayrıca bkz. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, 646-648.

<sup>25</sup> El-Bağdâdî, *Uşûlu’l-Dîn*, 44.

<sup>26</sup> El-Bağdâdî, *Uşûlu’l-Dîn*, 44.

<sup>27</sup> El-Bağdâdî, *Uşûlu’l-Dîn*, 44. El-Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 593.

<sup>28</sup> Yunus Cengiz, *Doğa ve Öznellik: Câhiz’in Ahlâk Düşüncesi*, 100-101.

<sup>29</sup> Ebū ‘Uşmân ‘Amr b. Bahr el-Câhiz, “Hucecu’n-Nubuvve,” 3:238.

<sup>30</sup> Nitekim bu minvalde el-Câhiz, insanlardan en çok dinleyenlerin en çok *havâtırı* olanlar olduğunu, en çok *havâtır* olanların en çok düşünenler olduğunu, en çok düşünenlerin en çok bilenler olduğunu ve en çok bilenlerin ise en doğru karar verenler olduğunu belirtir. Bkz. el-Câhiz, “Hucecu’n-Nubuvve,” 3:239. Cengiz, *Doğa ve Öznellik: Câhiz’in Ahlâk Düşüncesi*, 104-105. Ayrıca el-Muhāsibî’nin çağdaşı Mu‘tezilî düşünürlerin *havâtır* anlayışına dair ayrıntılı bilgi için bkz. Abdülgaffar Aslan, “Kelâmcıların Dilinde Havâtır Kavramının Kullanımı ve Bilgi Değeri,” 29-56; Nuray Durmuş, “İstem Dışı Düşünce Olarak Havâtır ve Dinî Sorumluluk Değeri,” 33-73; Osman Demir, “Tanrı’nın Sesi Vicdan ve Hakikate Ulaşmanın Muharrik Gücü Olarak Havâtır Kavramı,” 3943-3958; Büşra Nur Hatipoğlu Yakut, “Kelâm İlminde Havâtır Kavramının Yeri,” 187-216.

El-Muḥāsibī'nin *ḥavātır* anlayışı ise yukarıda zikredilen görüşlerden farklı ve özgündür. Öncelikle el-Muḥāsibī, filozoflardan 'Alī b. Rabben et-Ṭaberī gibi *ḥavātırı* tahayyül olarak kabul etmemektedir. Ona göre *ḥavātır*; Allah'ın, nefsin ve şeytanın kişiyi hayra veya şerre sevk üzere kalbe ilka ettiği saiklerdir.<sup>31</sup> Bir başka deyişle zihinde oluşan hayalden ziyade, *ḥātırı*, kalbe gelip kişiyi eyleme iten bir saik olarak kabul eder. Diğer taraftan o, el-Kindī gibi *ḥātır* öncesinde herhangi bir merhaleye yer vermez. Ona göre kalbe doğrudan *ḥātır*lar ilka olur ve kişi, iyi-kötü *ḥātır*lar arasında bir seçim yaparak kendi iradesiyle eyleme yönelir.<sup>32</sup> Böylelikle el-Muḥāsibī, *ḥātır* ve irade-eylem arasında bir evreye yer vermediği gibi aynı zamanda neticesi eylem olan *ḥātır*dan sonraki süreci determinist bir ilişkiyle de açıklamaz.

Bununla beraber Mu'tezile'den Bişr b. el-Mu'temir'in aksine *ḥavātırı* Kur'an ve sünnetin işaret ettiği bir kavram olarak nitelendiren el-Muḥāsibī, kişinin ihtiyarına yönelik mutlak özgürlükçülüğü reddederek kişinin bir eylemde bulunmadan önce *ḥātır*ların onun kalbine geldiğini kabul eder. El-Muḥāsibī'ye göre kişi, bu *ḥātır*lar üzerinden akıl yoluyla bir tercih yapar. Bu yüzden ona göre kişinin iradesi ve beraberinde sorumluluğu vardır. Ancak Bişr gibi kişinin eylemlerinin yaratıcısı olduğu fikrini kabul etmez. El-Muḥāsibī, yine başka bir çağdaşı olan Ebū'l-Huzeyl'den farklı olarak *ḥavātırın* iki değil, üç kaynaktan geldiğini ifade eder. Bununla beraber el-Muḥāsibī, Ebū'l-Huzeyl gibi Allah'tan gelen *ḥātırın* kişiyi nazar ve istidlale sevk ettiğine dair bir görüş belirtmez. Zira el-Muḥāsibī'ye göre Allah'tan gelen *ḥātır* kişinin eylemlerinde doğru hareket etmesini sağlayan bir uyarıcıdır. Son olarak el-Muḥāsibī, en-Nazzām ve el-Cāhiz gibi *ḥavātırı*, akıl yürütmenin sağlayıcısı veya nazar öncüsü bilginin hazırlayıcısı olarak telakki etmez. El-Muḥāsibī'ye

<sup>31</sup> Tanımın Arapça ifadesi şu şekildedir: "الخطرات هي دواعي القلوب إلى كل خير وشر". El-Muḥāsibī, *er-Ri'āye li-Ḥuḳūkillāh*, 92. Modern dönemde aklın *ḥavātırın* kaynakları arasında olup olmadığı hakkında ihtilaf vardır. El-Muḥāsibī, *ḥavātırın* nefis, şeytan ve Allah'tan geldiğini ifade ederken Allah'tan gelen *ḥātır* için "العقل بعد تنبيه الله" yani "Allah'ın uyardığı akıl" ifadesini kullanır. Nitekim Wolfson ve Aydın bu ifadedeki hareketle *ḥātırın* kaynağını "Allah" değil "akıl" olarak belirtir. Ayrıca Wolfson görüşünü biraz daha ileri taşıyarak el-Muḥāsibī'nin akıldan gelen bu *ḥātır* görüşünü Aristoteles'ten aldığını iddia eder. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, 637-639; Aydın, *Muḥāsibī'nin Tasavvuf Felsefesi*, 52. Erginli ise aklın buradaki rolünün Allah'tan gelen *ḥātırı* "aracı" olmaktan ileri gitmediğini belirtir. Bkz. Erginli, *Hāris Muḥāsibī ve Nefis Kavramı*, 148. Görüleceği üzere bu farklı görüşlerin ortaya çıkmasının nedeni el-Muḥāsibī'nin, *ḥavātırın* kaynağı nedir sorusuna ilk olarak "Allah'ın uyardığı akıl" şeklinde cevap vermesidir. Wolfson ve Aydın'ın bu ifadedeki hareketle bu kanıya varması muhtemeldir. Ancak el-Muḥāsibī'de akıl-kalp ilişkisi göz önüne alındığında bahsi geçen akıl ile kalbin kastedildiğini ifade etmek daha doğrudur. Ayrıca el-Muḥāsibī'nin bir sonraki ifadesinde naklettiği hadisten de anlaşılacağı üzere Allah doğrudan kişinin kalbine bir "uyarıcı" koyabilir. Dolayısıyla el-Muḥāsibī'ye göre *ḥavātırın* kaynağının Allah, nefis ve şeytan olduğunu belirtmek daha isabetli gözükmektedir.

<sup>32</sup> El-Muḥāsibī, *er-Ri'āye li-Ḥuḳūkillāh*, 92-95.

göre *ĥavâtır*, kalpte anlık olarak doğan ve kişiyi hayır veya şer bir eyleme sevk eden muharrik bir kuvvettir.<sup>33</sup>

Netice itibariyle el-Muĥāsibî, felsefe ehli ve Mu'tezilî düşünürler gibi *ĥavâtırın* mahiyetine odaklanmayıp ilgisini doğrudan *ĥavâtırın* kişi üzerindeki fonksiyonuna çevirerek ahlaki ve pratik bir zeminde düşüncesini aktarır. Bu bakımdan el-Muĥāsibî ve çağdaşı düşünürlerin *ĥavâtır* anlayışları arasındaki temel farkın, tartışma zemini ve konuyu ele alış biçimi olduğunu ifade edebiliriz. Diğer yönden *ĥavâtır* kavramı görüldüğü üzere her ilim dalında o ilme özgü üslupla tanımlanmış ve tartışılmış olduğundan *ĥavâtır* herhangi bir zümreye dayandırmak atıl kalmaktadır. Dolayısıyla el-Muĥāsibî'nin *ĥavâtır* felsefe ve Mu'tezile ehlinin aşına olmadığı bir şekilde yorumlaması ve özgün bir üslupla kavramı ahlaki ve pratik bir zeminde ele alması, onun *ĥavâtır* Mu'tezile'den aldığına dair iddiaların, tek yönlü bir okumanın sonucu ortaya çıktığını gösterir.

## 2. El-Muĥāsibî'nin *Ĥavâtır* Anlayışı

El-Muĥāsibî'nin ahlak öğretisinin bir gereği olarak *ĥavâtır* anlayışını *ri'āyet* düşüncesi üzerinden kurması, erken dönemde tasavvufun mevzusunun belirlenmesine öncülük eder. Ona göre kalbin eylemlerinden olan *ĥātırlara* karşı Allah hakkına *ri'āyeti* gözetmek, doğru düşünme ve eylem irtibatının sağlıklı gerçekleşmesinin ön şartıdır. El-Muĥāsibî bu doğrultuda Allah'ın kulları üzerindeki hakkına *ri'āyetin* başlangıcının; Allah'tan, nefisten ve şeytandan kişiyi hayra veya şerre sevk etmek üzere kalbe ilka edilen *ĥavâtıra* karşı *ri'āyeti* gözetmek olduğunu belirtir.<sup>34</sup> Bununla birlikte el-Muĥāsibî, kişinin *ri'āyeti* tam anlamıyla gerçekleştirebilmesi için *ĥavâtırın* geldiği kaynakları *murākebe* etmesi gerektiğini düşünür. El-Muĥāsibî'nin düşüncesinde *murākebe* kavramı, marifetin anahtarı konumundadır. Bu bağlamda el-Muĥāsibî *murākebeyi*; *ma'rifetullāh*, *ma'rifetu'l-iblis*, *ma'rifetu'n-nefs* ve *ma'rifetu'l-amel* olmak üzere dörde ayırır.<sup>35</sup> Ona göre kişinin Allah'tan gelen hayrı kaçırmaması, nefis ve şeytandan gelen şerden de kaçınması ve doğru bir eyleme yönelimi için kalplerine yönelik *murākebeyi* bırakmaması gerekir. Diğer bir ifadeyle el-Muĥāsibî'ye göre *murākebe* insanın batını yönünün gözetilmesidir.<sup>36</sup> Nitekim el-Muĥāsibî'yi destekler mahiyetinde öğrencisi Aĥmed b.

<sup>33</sup> El-Muĥāsibî, *er-Ri'āye li-Huĥūkillāh*, 91.

<sup>34</sup> El-Muĥāsibî, *er-Ri'āye li-Huĥūkillāh*, 91.

<sup>35</sup> El-Muĥāsibî'nin düşüncesinde *murākebe* ve *ĥavâtır* ilişkisine dair ayrıca bkz. El-Muĥāsibî, *Şerĥu'l-Ma'rife ve Bezlu'n-Naşıha*, 17-52.

<sup>36</sup> El-Muĥāsibî bu minvalde şöyle der: "Her kim bātınını *murākebe* ve ihlâsla ıslah ederse Allah da zahirini mücāhede ve sünnete tabi olmakla süsler." es-Sülemî, *İlk Zâhid ve Süfîler*, 30.

Muhammed b. Mesrûk (ö. 298/910-11), Allah'ın, kalbe gelen *havâtır* anında kendisini *murâkebe* eden kimsenin uzuvlarının hareketlerini koruyacağını belirtir.<sup>37</sup> Bununla beraber el-Muḥāsibî'nin *havâtır* anlayışını oluşturan diğer kavramlar ise *muḥâsebe* ve *mucâdele* kavramlarıdır. İki kavram da nefis ve şeytandan kişinin aleyhine gelen *hâtırlara* karşı alması gereken tavrı göstermektedir.<sup>38</sup> Binaenaleyh, *havâtır* özelinde *murâkebe*, *havâtır*ın geldiği bütün kaynaklara yönelik yapılırken *muḥâsebe* ve *mucâdele* ise sadece nefis ve şeytana karşı yapılır.<sup>39</sup> Sonuç olarak bir yönüyle *ri'âyet*, *murâkebe* ve *muḥâsebe* kavramları el-Muḥāsibî'nin düşüncesinde *havâtıra* karşı alınması gereken tavrı gösteren kavramlardır. Aynı zamanda bu kavramlar, bilginin kendisini değil, bilgi elde etme yöntemini ifade eder.

El-Muḥāsibî'nin *havâtıra* dair fikirleri, onun insan doğasının temel unsurları olan kalp, akıl ve nefis anlayışının temelini oluşturur.<sup>40</sup> Nefis, tabiatı itibariyle kötülüğün kaynağı olduğu için onun bütün isteklerini silme veya onu melek tabiatlı kılma beyhude bir çabadır.<sup>41</sup> Binaenaleyh, nefsin doğasını kötülüğün kaynağı olarak gören el-Muḥāsibî, dikkati nefsin bu özelliğinde toplar. Diğer bir yönden el-Muḥāsibî, nefsin bu tabiata sahip olmasına rağmen eğitilerek dizginlenebileceğini belirtir.<sup>42</sup> Bu bakımdan el-Muḥāsibî'nin nefis anlayışı değişmezlik fikri üzerine kurulu değildir. Ona göre yapılması gereken nefsten gelen *hâtırlara* karşı *muḥâsebeyi* bırakmamaktır. Başka bir deyişle bireyin görevi, nefsten gelen *hâtırlara* karşı mücadele etmektir.<sup>43</sup> Nefis ve şeytanı kişiyi hataya sürüklemek için birlikte

<sup>37</sup> Es-Sülemî, *İlk Zâhid ve Sûfiler*, 142. Aynı ifadeyi Sehl et-Tusterî de kullanır. Bkz. Sehl et-Tusterî, *Tefsîru't-Tusterî*, 43. El-Muḥāsibî'nin *murâkebe* kavramına yüklediği anlam için ayrıca bkz. Zafer Erginli, *Tasavvuf Düşüncesinde Muḥāsibî*, 254-256.

<sup>38</sup> El-Muḥāsibî, *Âdâbu'n-Nufûs*, 95-101. El-Muḥāsibî, *er-Ri'âye li-Hukûkîllâh*, 45-54.

<sup>39</sup> Çağdaşı Ebû Saïd el-Ḥarrâz ise ondan farklı olarak *muḥâsebeyi* bir üst başlık olarak düşünür ve kalbe gelen *havâtır*ı *murâkebe* etmenin *muḥâsebe* olduğunu ifade eder. Ebû Saïd el-Ḥarrâz, *Resâ'ilu'l-Ḥarrâz*, 54.

<sup>40</sup> El-Muḥāsibî'nin insan doğası düşüncesine dair bkz. Aynur Singin, "Hâris b. Esed el-Muḥāsibî'de İnsan Doğası ve Ahlâk Üzerine Bir Deneme," 69-98. Ayrıca bkz. Hacı Bayram Başer, "Yükümlü Varlıktan Varlığın Gâyesi Olan İnsana: Tasavvufta İnsan Tanımlarının Dönüşümü Üzerine Bir Değerlendirme," 507-509.

<sup>41</sup> El-Muḥāsibî'nin nefse yüklediği olumsuz anlama dair ayrıntılı bilgi için bkz. Erginli, *Hâris Muḥāsibî ve Nefis Kavramı*, 111-124. Abdülhalim Mahmud, *Muḥāsibî: Hayatı, Eserleri, Fikirleri*, 210-215; Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 115-117. Ayrıca el-Muḥāsibî'nin nefsi bu kötü özelliklerden arındırmak için kurduğu nefis tezkiyesi düşüncesine dair ayrıntılı bilgi için bkz. Gavin Picken, *Spiritual Purification in Islam: The Life and Works of al-Muḥāsibî*, 168-204.

<sup>42</sup> El-Muḥāsibî, nefsin eğitilerek dinginleşebileceğini ifade eder. Bkz. El-Muḥāsibî, *el-Veşâyâ*, 334-338. Nefsin değişebileceğine dair bir diğer örnek için bkz. El-Muḥāsibî, *Âdâbu'n-Nufûs*, 39.

<sup>43</sup> El-Muḥāsibî, *er-Ri'âye li-Hukûkîllâh*, 250.

çalışan “ortaklar” olarak nitelendiren el-Muḥāsibî; şeytanı da nefsin destekleyicisi olarak görür.<sup>44</sup>

El-Muḥāsibî'ye göre kalp ise Allah'tan, nefsten ve şeytandan gelen *ḥātır* akışının gerçekleştiği bir mekandır. Kalb iyiye veya kötülüğe doğru bir yönelimi olmayan *ḥavâtırın* toplandığı bir kap konumundadır. Bu bakımdan kalp, el-Muḥāsibî'ye göre bir idrak melekesidir.<sup>45</sup> Akıl ise kalbe gelen *ḥavâtırın* kişinin lehine veya aleyhine olduğunu bilebilecek bir *ğarîzedir*.<sup>46</sup> Akıl temyiz kabiliyeti ile *ḥātırlar* arasında seçimini *menfaat* ilkesine göre yapar. Yani, akıl kendisine daha büyük fayda veren eylemi talep ederken zarar veren eylemden kaçınır. Bu yüzden kendisi için daha faydalı olan ahirete yönelik eylemleri seçen kişiye *akıllı* denir.<sup>47</sup> Dolayısıyla el-Muḥāsibî'ye göre akıl, kalbe gelen *ḥavâtırı* temyiz ederken seçimini en fazla fayda verecek olan eylemden yana kullanır. Bununla beraber el-Muḥāsibî, insanda akıl olması nedeniyle kalbine gelen *ḥātırlara* karşı, insanın sorumlu olduğunu düşünür. Çünkü insanlar emir ve nehiyleri anlayan ve fiillerin neticesini hesaba katan, fitratlarına uygun olanı sevme, uymayan ve sıkıntı veren şeyden de uzak durma özelliği olan bir akılla donatıldığı için kalbe gelen *ḥātırlar* ile sorumludur. Sonuç olarak el-Muḥāsibî'nin *ḥavâtır* kavramına dair fikirleri onun insan doğası anlayışını yansıtır. Ona göre kalp *ḥātırın* geldiği bir idrak melekesi, nefis şer *ḥātırlarının* kaynağı olan bir kuvve, akıl ise faydalı ve zararlı *ḥātırları* temyiz edebilen bir *ğarîzedir*. Bu bağlamda kalp ve akıl kişinin ahlaki yetkinleşmesinin temel unsurları iken nefis ise bu yetkinleşmenin önündeki bir engeldir.

El-Muḥāsibî, eserlerinde *ḥavâtır* ile benzer veyahut alakalı birçok kavrama yer verir. Binaenaleyh, onun *ḥavâtır* anlayışını anlamak ve kavram kargaşasına düşmemek için diğer kavramlarla *ḥavâtır* arasında nasıl bir ilişki kurduğunu çözmemiz gerekir. Tasavvufun bilgi-amel görüşünde öne çıkan bu kavramların belli belirsiz kullanımları tasavvufun müdevven ilimler arasına girmesini zorlaştırmaktaydı.<sup>48</sup> El-Muḥāsibî *dā'î/devā'î*, *āriḍ*, *vesvese*,

<sup>44</sup> Nefs ve şeytanın birlikte hareket ettiğine dair örnekler için bkz. El-Muḥāsibî, *Ādābu'n-Nufūs*, 40, 49; el-Muḥāsibî, *el-Veşâyā*, 173.

<sup>45</sup> El-Muḥāsibî'nin, kalbi bir idrak melekesi olarak düşünmesi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Aydın, *Muḥāsibî'nin Tasavvuf Felsefesi: İnsan-Psikoloji-Bilgi-Ahlak Görüşü*, 49-51; Erginli, *Hâris Muḥāsibî ve Nefs Kavramı*, 128-131.

<sup>46</sup> El-Muḥāsibî, *el-Akl ve Fehmu'l-Ḳur'ân*, 203.

<sup>47</sup> El-Muḥāsibî, *el-Veşâyā*, 251. El-Muḥāsibî'nin aklın faydalı ilkesine göre hareket ettiği ve akıl-ahlak görüşü için ayrıca bkz. Hacer Nur Babacan, “*Erken Dönem Tasavvufunda Akıl-Ahlak İlişkisi*,” (yüksek lisans tezi), 60-63.

<sup>48</sup> Ekrem Demirli, “Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi,” 3.



*nezg/nezegāt, hadīsu'n-nefs, ilhām, hikmet* ve *ma'rifet* kavramlarını *havātır*dan ayırıştırır ve her kavrama farklı bir misyon yükler. Ancak kavramların bütünü eserlerinde dağınık bir halde bulunduğu için bu ayırım net olarak karşımıza çıkmaz.<sup>49</sup> Bu bakımdan çalışmamızda el-Muḥāsibī'nin bu çabasını belirgin hale getirmek istiyoruz. Öncelikle el-Muḥāsibī, *hātırın* (خطر) çoğulu olan *havātır* (خواطر) sözcüğünü değil; *el-ḥatrenin* (خطرَة) çoğulu olan *el-ḥaṭarāt* (خطرات) sözcüğünün kullanımını yeğler. Ancak her iki kullanımda farklı bir anlam gözetmez. Ayrıca *havātır* kavramını kullanmadığı kimi yerlerde aynı anlamda olmak üzere *dā'ī/devā'ī* kullanımını tercih eder. Örneğin, Allah'tan gelen *hātır* için *devā'ī'l-ḥaḳ*,<sup>50</sup> ve *devā'ī'z-ziyāde*<sup>51</sup> nefsten gelen *hātır* için *devā'ī'n-nefs*,<sup>52</sup> ve nefsin *hevāsından* gelen *hātır* için *devā'ī'l-hevā*<sup>53</sup> kullanımlarını tercih eder.

El-Muḥāsibī, *‘arīd* ve *vesvese* kavramlarının ikisini de nefis ve şeytan tarafından kişinin kötülüğüne yönelik kalbe ilk ش ettikleri *hātırları* ifade etmek için kullanır.<sup>54</sup> Kişinin aleyhine dönük bir diğer kavram ise *hadīsu'n-nefstir*. Ona göre *hadīsu'n-nefs*, *vesvesenin* bir çeşididir.<sup>55</sup> Ayrıca *hadīsu'n-nefsin* düşünceden (التروية) ibaret olduğunu ifade eden el-Muḥāsibī,<sup>56</sup> onun *‘arīd* ve *vesvese* gibi nefis ve şeytandan gelebileceğini ifade eder.<sup>57</sup> *İlhām, hikmet* ve *ma'rifet* kavramlarını ise Allah'tan gelen *hātırlar* için kullanır.<sup>58</sup> Allah'tan gelen bu *havātıra* karşı birey edilgendir, bir gayreti söz konusu değildir. Bu edilgen olma durumu, el-Muḥāsibī'nin düşüncesinde inayet,

<sup>49</sup> El-Muḥāsibī eserlerinde *havātır* ve beraberinde diğer kavramlara yer vermesi sebebiyle eleştiri oklarını üzerine çeker. Nitekim Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) öğrencisi Ebü Zur'a er-Râzî (ö. 264/878), el-Muḥāsibī'nin, kitaplarını *havātır* ve vesvese gibi kavramlar ile doldurmakla selefte muhalefet ettiğini ve bu kitaplarda hikmet aranmaması gerektiğini vurgular. Zira onun düşüncesinde Kur'an ve sünnette mevzubahis olmayan bir konuyu kitaplarda tartışmak ancak *bid'at* kavramıyla bağdaşır. Bkz. Sa'dî el-Hâşimî, *Ebü Zur'a er-Râzî ve Cuhūduhu fi's-Sunneti'n-Nebeviyye me'a Tahkiki Kitābi ed- Du'afā'* ve *Ecvibetihî 'alā Es'ileti'l-Berze'*, 2:561; el-Ḥatib el-Bağdādî, *Tārihu Bağdād*, 8:211.

<sup>50</sup> El-Muḥāsibī, *el-Vesâyā*, 293.

<sup>51</sup> El-Muḥāsibī, *el-Mesâil fi A'mâli'l-Ḳulüb ve'l-Cevârih*, 49-41.

<sup>52</sup> El-Muḥāsibī, *er-Ri'āye li-Huḳūkillāh*, 55.

<sup>53</sup> El-Muḥāsibī, *er-Ri'āye li-Huḳūkillāh*, 193.

<sup>54</sup> *‘Arīd* kavramının nefis ve şeytandan geldiğine dair örnek kullanımlar için bkz. El-Muḥāsibī, *er-Ri'āye li-Huḳūkillāh*, 184-194. 203-204, 208, 255. Vesvesenin hem nefsten hem de şeytandan gelebileceğine dair örnekler için bkz. El-Muḥāsibī, *‘Ādābu'n-Nufus*, 40; el-Muḥāsibī, *el-Vesâyā*, 297; el-Muḥāsibī, *er-Ri'āye li-Huḳūkillāh*, 94, 108.

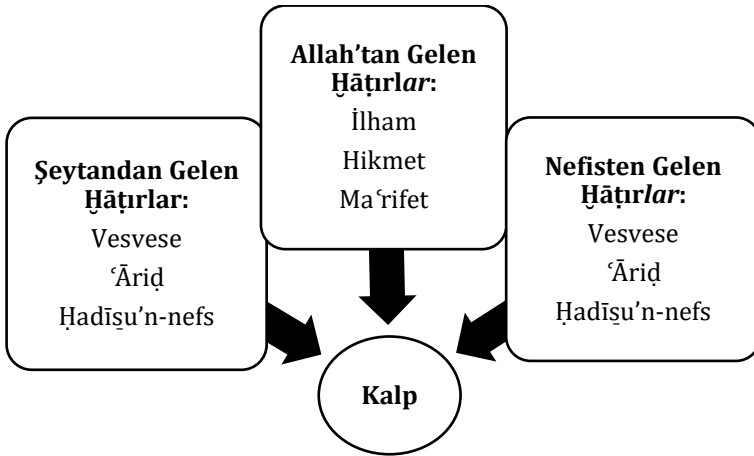
<sup>55</sup> El-Muḥāsibī, *er-Ri'āye li-Huḳūkillāh*, 120. *Hadīsu'n-nefsi, havātırın* bir türü olarak nitelendirmemizin nedeni el-Muḥāsibī'nin bu kavramın iki türünün olduğunu belirtirken nefis ve şeytan *hātır*ı ifadelerini kullanmasıdır. Bkz. El-Muḥāsibī, *el-Mesâil*, 34-35.

<sup>56</sup> El-Muḥāsibī, *el-Vesâyā*, 300.

<sup>57</sup> El-Muḥāsibī, *el-Mesâil*, 34-35.

<sup>58</sup> İlham kullanımına dair örnekler için bkz. El-Muḥāsibī, *el-Vesâyā*, 109, 156, 158, 311. Hikmet kavramı için bkz. El-Muḥāsibī, *el-Vesâyā*, 293-296, 313; el-Muḥāsibī, *er-Ri'āye li-Huḳūkillāh*, 376; el-Muḥāsibī, *el-Mesâil*, 12, 76. Marifet kavramı için bkz. El-Muḥāsibī, *el-Vesâyā*, 279-287,331.

lütuf, fazilet veya nimet kavramlarıyla açıklanır.<sup>59</sup> *İlhām*, Allah'ın öğrettiği bir bilgidir. Kişi, bu *ilhām* sayesinde bilmediği bir şeyi öğrenir.<sup>60</sup> Bireyin iyi bir eylemde bulunması da Allah'ın *ilhāmı* ile olur.<sup>61</sup> *Ĥikmet* ise kişinin zühdünün bir neticesi olarak Allah'ın kalbe ihsan ettiği ve içinde hiçbir kusur olmayan muhkem bir bilgidir. Bu bilgi sayesinde birey, hak ile batılı birbirinden ayırabilir.<sup>62</sup> Son olarak *ma'rifet* ise Allah kendini nasıl tanıtıyorsa onu o şekilde bilmektir. *Ma'rifet* kalbe gelene kadar hareketli, geldikten sonra hareketsizdir. Kalbe gelen *ma'rifet* sayesinde kişi sekinet, ilim, hilm ve ağırbaşlılık gibi güzel sıfatlarla donanır, Allah'ın vaat ettiğine karşı hüsnu zan sahibi ve *va'd* ve *va'îdine* karşı kalbi mutmain olmuş bir kimse haline gelir.<sup>63</sup> Sonuç itibarıyla el-Muĥāsibî, böyle bir kavramsallaştırma ameliyesi ile *ĥavâtırı*, diğer kavramlardan ayırıştırırken aynı zamanda ona diğerlerini kapsayan şümüllü bir nitelik kazandırır.



**Şekil 1:** Kalbe Gelen Ĥatırların Bütünü

El-Muĥāsibî'nin *ĥavâtır* düşüncesi aynı zamanda *ĥavâtır*-eylem ilişkisi bağlamında bireyin sorumluluğu üzerine kuruludur. Nitekim onun düşüncesinde; *hemm*, *aqđ*, *azm*, *kaşđ* ve *niyet* gibi kavramlar, *ĥatırdan*

<sup>59</sup> Allah'tan gelen *ĥavâtır*a karşı bireyin edilgen olduğuna dair örnekler için bkz. El-Muĥāsibî *er-Ri'āye li-Ĥuĥūkillāh*, 65; el-Muĥāsibî, *el-Vesāyā*, 311.

<sup>60</sup> El-Muĥāsibî, *el-Vesāyā*, 310-311.

<sup>61</sup> El-Muĥāsibî, bu doğrultuda örnekler verir: "Allah, size şükretmeyi *ilhām* etmeseydi siz şükredemezsiniz." El-Muĥāsibî, *el-Vesāyā*, 109. "Allah, size günah işlemekten kaçmayı *ilhām* ettiyse O'na hamdedin." El-Muĥāsibî, *el-Vesāyā*, 156. "Allah size vermeyi *ilhām* ettiği için O'na şükredin." El-Muĥāsibî, *el-Vesāyā*, 158.

<sup>62</sup> El-Muĥāsibî, *el-Vesāyā*, 293-296.

<sup>63</sup> El-Muĥāsibî, *el-Vesāyā*, 279-284.

eyleme doğru giden süreçte kişinin yükümlü olup olmadığını yansıtır. Ona göre kalbe gelen *hātıra* dair düşünme *hemm* sürecine tekabül eder.<sup>64</sup> Bu merhalede kişinin eyleme yönelik olumlu veya olumsuz bir yönelimi olmayıp yapma ve yapmama arasındadır. Nitekim bu yönde el-Muḥāsibī, Hz. Peygamber'in, 'Uşmān b. Maẓ'ūn ile olan diyalogunu delil olarak gösterir. Hz. Peygamber'in ona içinden geçenlere karşı "yapma" demesi bu düşüncelerin *hemm* aşamasında olduğuna dair bir delildir.<sup>65</sup> Zira burada bir yönelim veya niyetlenme olmadığı gibi iç konuşmadan öteye gidilmemiştir. Bununla birlikte el-Muḥāsibī, *hemm* sürecini teklif yönü itibariyle ikiye ayırır: Kötülüğe yönelik ve iyiliğe yönelik bir eylem için *hemm*. Kişi, kötülüğe yönelik bir eylem için *hemm*den sorumlu değildir. İyiliğe yönelik bir eylem için *hemm*in mükafatı ise sadece nafile ibadetlerde olur. Zira kişinin farz bir ibadet için yapma ve yapmama gibi bir düşünce içine girmesi kabul edilemez.<sup>66</sup>

*Hemm* sürecinden sonra el-Muḥāsibī 'akd, 'azm, *kaşd* ve *niyet* kavramlarını tek bir süreci ifade etmek için kullanır.<sup>67</sup> Bu kavramların ortak özelliği bir düşüncede ısrar edilmesidir. Kişi, her ne kadar eylemi icra etmese de sorumludur. Zira *hemm* sürecinden sonra iradesiyle bir yönelimde bulunurken ortada bir kasıt ve azim vardır. el-Muḥāsibī, bu süreci *kalbin itikadı* olarak da adlandırır.<sup>68</sup> Bu bakımdan el-Muḥāsibī, *niyet* kavramıyla irade arasında sıkı bir ilişki kurarak onu "eyleme yönelmede kişinin iradesi" şeklinde tanımlar.<sup>69</sup> Ona göre kişi gece kalbine gelen bir düşünceyi yapmaya niyetlense ama sabah olmadan ölse kişi bu *niyeti* üzerine haşır edilir. Çünkü "Allah bir insana iki kalp vermemiştir"<sup>70</sup> ayetinde de belirtildiği gibi bir

<sup>64</sup> El-Muḥāsibī, *el-Vesāyā*, 297; el-Muḥāsibī, *el-Mesāil*, 36.

<sup>65</sup> 'Uşmān b. Maẓ'ūn, içinden eşini boşamaya dair bir düşünce geçtiğinde, bunu Hz. Peygamber'e anlatınca "derhal bu düşünceyi bırak, nikah benim sünnetim" şeklinde bir ikaz ile karşılaşır. Sonra içinden kendisini kısırlaştırma düşüncesinin geçtiğini söyleyince "yapma, ümmetimin kısırlığı Davut orucu iledir" şeklinde bir uyarı alır. Sonra içinden kendisini uzlete çekmeye dair düşünce geldiğini söyleyince "yapma, ümmetimin ruhbanlığı hac ve cihad iledir." şeklinde bir ikaz ile karşılaşır. Son olarak içinden et yemeyi bırakmasına dair bir düşünce geçtiğini söyleyince Hz. Peygamber ona kendisinin et yemeyi sevdiğini ve bulduğunda yediğini vurgulayarak uyarır. Bkz. El-Muḥāsibī, *el-Vesāyā*, 300-301. Hadis için ayrıca bkz. El-Ḥakīm et-Tirmizī, *Nevādiru'l-Usūl fī Ehādisi'r-Rasūl*, 4:8. 'Uşmān b. Maẓ'ūn'un nehy edilmesine dair farklı bir kaynak için bkz. El-Buḥārī, en-Nikāḥ, 8.

<sup>66</sup> El-Muḥāsibī, *el-Mesāil*, 36-37.

<sup>67</sup> El-Muḥāsibī, *el-Mesāil*, 36; el-Muḥāsibī, *el-Vesāyā*, 297-299.

<sup>68</sup> El-Muḥāsibī, *el-Vesāyā*, 297.

<sup>69</sup> El-Muḥāsibī, *er-Ri'āye li-Ḥuḳūḳillāh*, 246.

<sup>70</sup> 33/el-Aḥzāb: 4.

kalpte iki zıt *niyet* bir arada bulunmaz. Kalp hem bir düşüncede ısrar edip hem de aksini yapamaz. Dolayısıyla bu süreçte kişi *niyet*inden sorumludur.<sup>71</sup>



**Şekil 2:** *Ĥavâtır* ile Eylem Arasındaki Sorumluluk İlişkisi

El-Muĥāsibî'ye göre *ĥavâtır*a karşı bireyin bilgisiz kalması ve *ĥavâtır*ın hangi kaynaktan geldiğini tespit etmeden eyleme koyulması kabul edilemez. Dolayısıyla el-Muĥāsibî, Allah hakkına *ri'âyetin* bir gereği olarak kişinin *ĥavâtır*ın kaynağını doğru bir şekilde temyiz etmesi gerektiğini düşünür. Çünkü bireyin, sadece "vicdanının sesini dinleyerek"<sup>72</sup> eylemde bulunması, eylemlerinde hataya düşmesine sebep olur. Bu yüzden kalbe gelen *ĥâtır*ları kabul edip eyleme yönelmeden önce kişiye üç aşamadan oluşan bir temyiz süreci sunar: *teşebbut*, *ilim* ve *akıl*. Kalbe gelen *ĥâtır* sırasında kişinin bu sürecin her aşamasını eş zamanlı olarak kullanması gerekir.<sup>73</sup> El-Muĥāsibî'ye göre teşebbüt beklemek, temkinli olmaktır. *Teşebbut* sayesinde birey, *ĥâtır*ın telkin ettiği fiile geçmeden önce temkinli bir yaklaşım göstererek *ĥâtır*ı değerlendirme fırsatı bulur. Ona göre bu değerlendirme vakti uzasa bile *ĥavâtır* hakkında *teşebbutü* bırakmaması gerekir.<sup>74</sup> Zira bu vakit sayesinde kişi aklını kullanarak ilme (Kur'an-ı Kerim, sünnet, icma veya dönemindeki bir otorite), başvurabilecek bir zaman aralığı kazanmış olur.<sup>75</sup> El-Muĥāsibî'ye göre ilim, *ĥavâtır* için temel bir referanstır. İlme uymayan hiçbir *ĥavâtır* kabul edilemez.<sup>76</sup> Akıl da *ĥavâtır*ı temyiz edebilecek bir *ġarîze*<sup>77</sup> olsa da tek

<sup>71</sup> El-Muĥāsibî, *el-Vesâyâ*, 299. El-Muĥāsibî'de *niyet* kavramına ve *niyet*-teklif ilişkisine dair ayrıca bkz. Muhammet Nedim Tan, "Teşekkül Dönemi Tasavvuf Metinlerinde Niyet Konusu," 121-127.

<sup>72</sup> El-Muĥāsibî, bu ifadeyi "فلم يقلها باعتقاد الضمير" şeklinde kullanır. Bkz. El-Muĥāsibî, *er-Ri'âye li-Ĥukūkillâh*, 96. El-Muĥāsibî'nin vicdan kavramı için ayrıca bkz. Nuriye İnci, "Muĥāsibî'nin Tasavvuf Düşüncesinde Vicdan," (doktora tezi).

<sup>73</sup> El-Muĥāsibî, *er-Ri'âye li-Ĥukūkillâh*, 95.

<sup>74</sup> El-Muĥāsibî, *er-Ri'âye li-Ĥukūkillâh*, 95.

<sup>75</sup> El-Muĥāsibî, *er-Ri'âye li-Ĥukūkillâh*, 94-101.

<sup>76</sup> El-Muĥāsibî'nin çağdaşı sufiler de benzer şekilde kalbe gelen *ĥavâtır*ı kontrol etmeden kabul etmenin doğru olmadığını telakki eder. Ebü Suleyman ed-Dârânî, kalbe gelen *ĥâtır*ın en az iki şahit olmadan kabulünü reddeder. 'Abdulkerîm b. Hevâzin el-Ĥuşeyrî, *er-Risâletu'l Ĥuşeyriyye*, 133. Ebü Turâb en-Naĥşebî, kalbe gelen *ĥâtır*ları düzeltmekten daha hayırlı bir ibadet olmadığını belirtir. Bkz. Es-Sülemî, *İlk Zâhid ve Süfiler*, 82.

<sup>77</sup> El-Muĥāsibî, *el-Vesâyâ*, 251.

başına yeterli değildir, zira sevgi ve nefret gibi duygularda aşırıya gitmek aklın işlevini zayıflatır.<sup>78</sup> Bu üç aşamanın birlikte kullanılmasıyla ancak doğru bir temyiz süreci oluşur.

El-Muḥāsibî'nin oluşturduğu bu temyiz süreci Cunejd-i Bağdâdî ile daha açık hale gelir. Cunejd, el-Muḥāsibî'nin öne sürdüğü temyiz yöntemine sadık kalmakla birlikte *Edebu'l-Muftekir lallâh* adında müstakil bir risale yazarak bu yöntemi, verdiği örneklerle daha anlaşılır hale getirir. Cunejd'e göre nefis, şeytan ve Allah'tan gelen *hâtırların*, birbirinden farklı ortaya çıkış sebepleri ve onları birbirinden ayıracak nitelikleri vardır. Öncelikle nefis *hâtırının* ortaya çıkış sebebi şehvet ve rahat etme arzudur.<sup>79</sup> Mesela bir kişinin kalbinde evlilikle alakalı bir arzu uyandığında nefsi kalbine hemen evliliğin gerekliliğine dair *havâtır* ilka eder. Diğer taraftan gece ibadeti uzattığı anda zahmet çektiği için kalbine dininin kolaylık dini olduğuna dair nasları ilka eder. Cunejd'e göre nefis *hâtırının* ayırt edici özelliği "ısrarcı ve kesintisiz" olmasıdır.<sup>80</sup> Ancak şeytandan gelen *hâtırın* da ortaya çıkış sebebi şehvet ve rahat etme arzusu olmasına karşın aralarındaki fark nefsanî *hâtırın*, ısrar edip gitmemesi, şeytanî *hâtırın* ise bazen gidip yine gelmesidir.<sup>81</sup> Son olarak Allah'tan gelen *hâtırın* ortaya çıkması ise Allah'ın bir kul için hayır murat etmesi ile yani *tevfikle* olur.<sup>82</sup> Dolayısıyla Allah'tan gelen *hâtır* vehbî bir edininim olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla beraber Cunejd, bu *hâtır* diğerlerinden ayıracak temel özelliklerin Kur'an ve sünnetin doğruluğuna şahadet etmesi ve başlangıçta nefsin, bu *hâtır* kabul etmede zaaf göstermesi, tembel davranması ve kabule yanaşmaması olduğunu belirtir.<sup>83</sup>

El-Muḥāsibî ve Cunejd'in inşa ettiği bu temyiz süreci, onların *havâtıra* yüklediği epistemolojik değere dair fikir edinmemizi sağlar. Onlara göre kalbe gelen *havâtır* ancak temyiz edildikten sonra bir değer kazanır. Dolayısıyla *havâtır* bir bilgi değildir. Kişiye gelen herhangi bir *hâtırın*; *ilhâm*,

<sup>78</sup> El-Muḥāsibî, *el-'Akl ve Fehmu'l-Kur'an*, 233.

<sup>79</sup> Cunejd, şehveti ikiye ayırır: Yükselme ve mevkii sahibi olmayı sevmek, öfke anında kızıp parlama ve muhalefeti küçük görme gibi benzer şeylere olan *nefsanî şehvet*; yemek, içmek, evlenmek, elbise, süs ve benzeri şeylere olan *cismânî şehvet*. Cunejd'e göre nefsin bu lezzet veren şeylere ihtiyacı olduğunu ifade eder. Bu yüzden nefis bunlardan birisinden uzaklaştığı nispette onlara iştiağı şiddetlenir. Süleyman Ateş, *Cunejd-i Bağdâdî: Hayâtı Eserleri ve Mektupları*, 274.

<sup>80</sup> Cunejd bu minvalde nefsten gelen *hâtırın* peş peşe geldiğini, kişi ne kadar defetmeye çalışsa da ısrar edip direndiğini, Allah'a sığınma, korkutma, uyarma ve sevaba teşvik kâr etmediğini ifade eder. Ona göre nefis çocuk gibidir. Ne zaman bir şeyden menedilse, daha çok ister. Bkz. Ateş, *Cunejd-i Bağdâdî*, 274-276.

<sup>81</sup> Ateş, *Cunejd-i Bağdâdî*, 277.

<sup>82</sup> Ateş, *Cunejd-i Bağdâdî*, 278.

<sup>83</sup> Ateş, *Cunejd-i Bağdâdî*, 278. Cunejd'in *havâtır* anlayışına dair güncel bir araştırma için bkz. Zaleski, "Sufi Asceticism and the Sunna of the Prophet in al-Junayd's Adab al-Muftaqir ilâ Allâh," 1-26.

*vesvese*, *‘arîd* vb. kişinin aleyhine veya lehine yönelik bir bilgi değeri kazanması için bahsi geçen temyiz sürecine tabi kılınması gerekir. Bu sebeple el-Muḥāsibî’ye göre temyize tabi tutulmayan *ḥavâtırın* epistemolojik bir değeri yoktur. Farklı bir deyişle temyiz edilmeyen *ḥavâtır*, düşünce aşamasına gelmemiş çağrışım/ön bilgi veya Başer’in ifadesiyle *veri*<sup>84</sup> olmaktan öteye gidemez. El-Muḥāsibî’nin bu tutumu, erken dönemde tasavvufun bilgi elde etme yöntemini yansıtır. Ayrıca el-Muḥāsibî’nin öne sürdüğü bu temyiz süreci, kurumsallaşma öncesi dönemde karşılaşılan bilgi-eylem krizine yönelik tasavvufun bir ilim olarak aldığı tavrın ilk yansımasıdır.<sup>85</sup> Çünkü el-Muḥāsibî’nin, kalbe gelen *ḥavâtırın* temyizden önce bilgi değeri taşımadığını ifade etmesi, tasavvufun “hakikat” anlayışının şeriata aykırı olmadığını ifade etmenin başka bir şeklidir.<sup>86</sup> Diğer yünden el-Muḥāsibî, *ḥavâtır* üzerinden kurduğu bu temyiz süreci ile diğer din bilimlerinin eksik bıraktığı bir alanı doldurur. Ona göre *ḥavâtırın* esaslı bir temyiz sürecine dahil edilmesi, kişiyi doğru düşünmeye ve beraberinde sahih bir eyleme yöneltir. Örneğin, amelî ve itikadî konularda söz sahibi olan bir kişinin öncelikle kalbine gelen *ḥâtır*ları sahih bir şekilde temyiz etmesi ve beraberinde istinbat etmesi gerekir. Zira el-Muḥāsibî’nin düşüncesinde kalbe gelen her *ḥâtırın* temyiz edilmesi, hataya düşülmemesi için mutlaka yapılması gereken bir süreci ifade eder.

Sonuç itibariyle el-Muḥāsibî’nin *ḥavâtır* anlayışı sistemattiktir ve bir bütünlük içerisindedir. Öncelikle insan doğasının temel unsurları olan kalp, nefis ve aklın işlevini yerli yerine koyarak erken dönemde tasavvufun insan tabiatı görüşünü *ḥavâtır* üzerinden açıklayan el-Muḥāsibî, *ḥavâtırı* üst bir başlık olarak konumlandırarak diğer kavramlardan ayırıştırır ve döneminde var olan kavram kargaşasının önüne geçer. Ayrıca hür iradesiyle eylemde bulunan kişinin *ḥavâtır*-eylem ilişkisi bağlamında ne yönde sorumlu olduğunu açıklığa kavuşturur. Diğer taraftan el-Muḥāsibî, kalbe gelen her *ḥâtır*a karşı *teşebbut*, ilim ve akıl şeklinde bir temyiz süreci inşa ederek doğru düşünce ve eylem irtibatını sağlar ki bu irtibat, tasavvufun ilmi bir disiplin olarak teşekkül ettiği süreçte onu diğer ilimlerden ayıracak mevzusunun belirlenmesine öncülük eder.

<sup>84</sup> Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 209.

<sup>85</sup> Kurumsallaşma öncesi ile kastımız, Demirli’nin tasavvuf tarihine dair yaptığı dönemlendirmenin ilk evresidir. Demirli, “kurumsallaşma öncesi dönem”, “sünnî tasavvuf” ve “metafizik dönem” şeklinde tasavvufu üç döneme ayırır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Demirli, “Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu,” 1-29.

<sup>86</sup> Ekrem Demirli, “Zahirî İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvuf’un Meşruiyet Arayışı,” 222.

### 3. Muhalefet ve Muvafakat İnkileminde el-Muḥāsibî'nin *Ḥavāṭır* Anlayışı

El-Muḥāsibî'nin tasavvuf tarihi için erken sayılabilecek bir dönemde *ḥavāṭır* hakkında detaylı değerdendirmeler yapmasının özel bir nedeninin olmadığını düşünmek muhaldir. Çalışmamızın bu bölümünde, özel nedenin ne olduğunu irdelerken *ḥavāṭır* düşüncesiyle hedefindeki zümreleri tespit edeceğiz. Onun *ḥavāṭır* anlayışında muhalefet ve muvafakat ettiği iki kesim vardır. Kalplerine gelen *ḥātırları* temyize tabi tutmadan amelî ve itikadî yönelimlerde bulunan zümreler, el-Muḥāsibî'nin *ḥavāṭır* anlayışının muhalefet kısmındadır. *Ri'āyetin* bir gereği olarak manevi eğitim esnasında kalplerine gelen *ḥātırlara* karşı nasıl hareket etmeleri gerektiğini gösterdiği sufiler ise muvafakat kısmındadır.

El-Muḥāsibî, kimi zahidlerin sefele muhalefet ederek eylemlerinde aşırıya kaçmalarına ve bazı itikadî fırkaların kalplerine gelen *ḥātırları* doğrudan benimsemelerine karşı çıkar. Kendinden öncekilerin geleneklerini bırakarak radikal bir tavır içine giren zahidlerin; zühd, rıza ve tevekkül gibi konularda kalplerine gelen *ḥātırları* *murākebe* etmeden kabul ettiklerini belirtir.<sup>87</sup> Bu doğrultuda el-Muḥāsibî bu zümreleri karşısına alarak malî telef etme, ailesini geçindirmek için para kazanmayı bırakıp tevekküle yönelme, sefere azıksız çıkma, tedavi olmayı ve ilaç kullanmayı haram sayma gibi konularda hata ettiklerini belirtir. Onların kalplerine bunun sünnete uygun bir hayat biçimi olduğuna dair *ḥavāṭır* gelir.<sup>88</sup> Mesela Şaḳîḳ el-Belḫî (ö. 194/810)<sup>89</sup> ve ona tabi olan kişiler kazancı günah saymaları<sup>90</sup> ve evlenmemeleri<sup>91</sup> sebebiyle hata etmişlerdir. El-Muḥāsibî'ye göre onlar kalplerine gelen bu *ḥātırları* *teşebbut*, ilim ve akıl süzgecinden geçirmedikleri için bahse konu mevzuların, Kur'an-ı Kerim ve sünnet ile sabit oldukları zannına kapılmışlardır. Ayrıca bu aşırı tutumlar sefelefin yaşam biçimine de

<sup>87</sup> El-Muḥāsibî'nin burada "ehl-i sünnetten kimi zahidlerin" şeklinde kullandığı ifade ile dönemdeki birçok zahid zümresinden hangisini kastettiği açık değildir. Ancak söylemlerinden ve Şaḳîḳ el-Belḫî gibi verdiği örnekten, sufilardan bir zümreyi kastettiği sonucunu çıkarmak mümkündür.

<sup>88</sup> El-Muḥāsibî, *er-Ri'āye li-Ḥukūḳillāh*, 96-98. El-Muḥāsibî'nin yaşadığı dönemde kazancın haram olduğunu düşünen sufiler için ayrıca bkz. Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 74-75.

<sup>89</sup> Şaḳîḳ el-Belḫî'nin elimize ulaşan risalesinde el-Muḥāsibî'nin belirttiği gibi bir tevekkül vurgusu olmadığını ayrıca belirtmek istiyoruz. Bkz. Şaḳîḳ el-Belḫî, "Adābu'l-İbādāt," 17-22. Esere dair inceleme için bkz. Muhammet Nedim Tan, "Tasavvuf İstilahlarının Teşekkül Dönemi Açısından Şaḳîḳ el-Belḫî'nin *Ādābu'l-İbādāt*," 155-190.

<sup>90</sup> El-Muḥāsibî, *el-Mekāsib*, 44-49. El-Muḥāsibî'nin *el-Mekāsib* adlı eserini kazanç konusunda aşırıya kaçan zümreleri zapturaft altına almak için yazmıştır. Esere dair bir inceleme için ayrıca bkz. Ali Bolat, "Muḥāsibî (ö. 241/855)'nin el-Mekāsib'i Bağlamında Tasavvufta Dünyaya Bakış ve Hakikî Zühd Anlayışı," 177-196; Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 70-77.

<sup>91</sup> El-Merrüzi, hocası Ahmed b. Hanbel'in Şaḳîḳ el-Belḫî'nin evlenmemekle sünnete muhalefet ettiğine dair bir ifadesini nakleder. Ebü Bekr Ahmed b. Muhammed el-Mervezi, *Kitābu'l-Vera'*, 116-117.

aykırıdır. El-Muĥāsibî'ye göre kesbin tevekküle ters olduğunu düşünerek kazanmayı terk edenler ve nikahı terk ederek zühde yönelenler de nefis veya şeytandan gelen *ĥâtırın* Allah'tan geldiğini zannetmişlerdir.<sup>92</sup> Bu bakımdan zühd ve tevekkül konularında kimi zümrelerin aşırıya kaçmalarının nedeni, kalplerine gelen nefis ve şeytan *ĥâtırlarını* temyiz etmeden kabul etmeleridir. Dolayısıyla el-Muĥāsibî, zahidlerin sadece kalplerine doğan *ĥavâtır* ile eyleme yönelmelerini eleştirerek erken dönem tasavvufunda bilgi-eylem irtibatını Kur'an ve sünnet temelli bir zemine çeker.

El-Muĥāsibî, imana taalluk eden meselelerde *ĥavâtırın* etkisini göstermek için itikadî grupların isimlerini ve hangi konularda hataya düştüklerini ifade etmekten çekinmez. Ona göre Allah'ı her türlü kötülükten tenzih etmek maksadıyla sorumluluk doğuran fiilleri sadece insan iradesine yükleyen Kaderiyye'nin, Allah'ı teşbihe yol açabileceği düşüncesi nedeniyle Allah'ın sıfatlarını inkar eden Cehmiyye'nin, büyük günah işleyip tövbe etmeden vefat edenlerin Allah'ın *va'îdinden* dönmemesi nedeniyle cehennem azabına duçar olacaklarını belirten Mu'tezile'nin, Allah adına hiddetlenerek kılıcı kullanmayı öne çıkaran Ĥâriciyye'nin ve imanı eksiklikten tenzih etmek isteyen Murci'e'nin, kalplerine gelen bu gibi *ĥâtırların* doğru olduğu vehmine kapıldıklarını ifade eder.<sup>93</sup> Ona göre *ĥâtırlar* tek başına itikadî ayrışmada bir etken olmamasına karşın bir kişinin itikadî bir konuda hataya düşmesinin sebepleri arasındadır. Zira bireyin kalbine doğan itikada yönelik verileri temyiz sürecine tabi tutmaması, inanç konusunda hatalı görüşler benimsemesine neden olabilir. Benzer şekilde *ĥavâtır* ile irtibatlı olarak bahsi geçen itikadî zümreleri eleştiren diğer bir isim de el-Ĥakîm et-Tirmizî'dir (ö. 320/932). Ona göre Allah'ın sıfatları ile alakalı bir konu hakkında doğru bir söz söylemek çok zordur çünkü bu söylemlere herhangi bir *ĥâtırın* karışma ihtimali vardır. Bu minvalde Tirmizî, kalbi Kabe'ye benzetir ve müminin kalbinin Allah'ın bir mahzeni olduğunu ifade eder. Kabe'de yasaklar olduğu gibi kalpte de Allah'ın harem olması sebebiyle yasaklar vardır. Bu yüzden Cebriyye, Kaderiyye, Murci'e, Mucessime, ve Mu'atılâ gibi gruplar, Allah'ın sıfatlarının keyfiyetleriyle alakalı *ĥâtırların* kişinin kalbine gelebileceğini unutarak, kalbin yasaklarını işlemişlerdir. Çünkü ona göre Allah'ın sıfatlarının keyfiyeti, sınırı ve o sıfatların mülâhazası yoktur. Nasıl harem bölgesinde avlanan hayvanın geri bırakılması gerekiyorsa kalbe gelen Allah'ın sıfatlarıyla ilgili *ĥâtırlar* da terk

<sup>92</sup> El-Muĥāsibî, *er-Ri'āye li-Ĥuĥūkillāh*, 97.

<sup>93</sup> El-Muĥāsibî *er-Ri'āye li-Ĥuĥūkillāh*, 96-97.



edilmelidir.<sup>94</sup> Et-Tirmizî'nin kalbe gelen *hâtırların* Allah'ın sıfatları hakkında gruplaşmalara neden olduğunu ifade etmesi, el-Muḥāsibî'ye benzer olarak itikadi grupları *havâtır* üzerinden tenkit ettiğini gösterir.

El-Muḥāsibî, amelî ve itikadi oluşumların selefte muhalefet ederken "Mümin Allah'ın nuruyla bakar"<sup>95</sup> hadisi gibi naslardan kendilerine delil getirdiklerini ifade eder. Ona göre Kur'an-ı Kerim ve sünnetten hüküm çıkarırken nefis ve şeytandan gelen *hâtırlar* sebebiyle birey, yanlış bir tevîl yapabilir. Bu doğrultuda *ru'yetullâh* meselesini örnek verir. Ona göre bir müminin kalbinde katılık hissettiği zaman korkması gerekir zira işlediği kötü fiillerden kaynaklanan bir pas, onu ahirette Allah'ı görmekten meneder. "Hayır, onlar yaptıkları sebebiyle kalpleri pas tutmuştur. Hayır, doğrusu onlar kıyamet günü Rablerini görmekten mahrum kalacaklar"<sup>96</sup> ayeti, dünyada kalplerin pas tutması nedeniyle perdelenen müminlerin, ahirette Allah'ı göremeyeceğine işaret eder. Ancak el-Muḥāsibî, şeytandan kalbe, bu ayetin sadece kafirlere yönelik olduğuna dair bir *hâtır* ilka edildiğinde kişinin bunu kabul etmemesi gerektiğini vurgular. Zira şeytan, Kur'an'da geçen bu ayetin sadece kafirlere yönelik olduğunu fısıldayarak kulun Allah'tan korkmasını engellemeye çalışır. El-Muḥāsibî ise ayetin kafirlere yönelik olmasına karşın müminleri de kapsadığını belirtir. Ona göre bu durum "kafirler için hazırlanmış ateşten korkun"<sup>97</sup> ayeti ile açıklanır.<sup>98</sup> Dolayısıyla el-Muḥāsibî, bu örneklerle nasları delil gösteren amelî ve itikadi grupların hatalı tevillerinin sebebini nefis ve şeytan kaynaklı *hâtırlara* yorar. Netice itibarıyla el-Muḥāsibî, *havâtır* anlayışı ile dönemindeki sufilerden aşırıya kaçan zahidler ile kimi heterodoks itikadi grupları karşısına alır. Ona göre zühd ve tevekkül konularında zahidlerin aşırıya kaçma nedeni ile batıl düşünceleri olan bazı itikadi grupların hataya düşmelerinin nedeni aynıdır. Amelî ve itikadi konularda bu iki zümrenin hataya düşmesinin sebebi, nefis ve şeytandan gelen *hâtırların* Allah'tan geldiği zannına kapılarak *teşebbut*, akıl ve ilim süzgecinden geçirilmeden eyleme yönelmeleridir.

El-Muḥāsibî'nin *havâtır* anlayışının muvafakat kısmında ise eğitmek istediği sufiler vardır. El-Muḥāsibî, sufilerin manevî gelişimleri sırasında kalplerine gelen *hâtırlara* karşı Allah hakkına *ri'âyet* etmeleri gerektiğini düşünür. Ona göre bir müridin kalbine gelen *havâtır*ı temyiz etmeden eyleme

<sup>94</sup> El-Ḥakîm et-Tirmizî, *el-Emsâl mine'l-Kitâb ve's-Sunne*, 202-203.

<sup>95</sup> Ebû İ'sâ Muḥammed b. İ'sâ et-Tirmizî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, no:16.

<sup>96</sup> 83/el-Muṭaffifîn: 14-15.

<sup>97</sup> 3/Âl-i İmrân: 131.

<sup>98</sup> El-Muḥāsibî, *er-Ri'âye li-Hukûkillâh*, 96.

koyması kabul edilemez. Zira kalbine gelen *ḥavâṭır* karşı bireyin ilgisiz kalması ve hangi kaynaktan geldiğini *murâkabe* etmemesi eylemlerinde hataya düşmesine sebep olur. Ona göre kalbe ilka edilen *ḥavâṭıra* karşı Allah hakkına *ri'âyet* eden kişilerin dereceleri birbirinden farklıdır. İlk derecedeki kişiler, *ḥavâṭır* gelir gelmez kalplerini kontrol edenlerdir. Bunlar Allah hakkına tam anlamıyla *ri'âyet* eden kimselerdir. Ancak bu kimselerden sonrakiler ise derecelerine göre Allah hakkına *ri'âyetten* gafil olmuş ve *murâkebeyi* belirli ölçüde eksik yapmışlardır. İkinci derecedekiler, *ḥavâṭır* hakkında düşünseler de eyleme yönelmeyenlerdir. Üçüncü derecedekiler, kalbine gelen *ḥavâṭır*ı eyleme dökmeye niyet edip sonrasında vazgeçenlerdir. Dördüncü derecedekiler, niyetlendikten sonra yapmaya azmedip son anda yapmaktan vazgeçenlerdir. Beşinci derecedekiler, eyleme başladıktan sonra pişman olup tamamlamadan eylemi terk edenlerdir. Altıncı derecedekiler, eylemi bitirdikten sonra pişman olup tövbe edenlerdir. Son derecedekiler ise eylemden sonra yaptığı bazı kısımdan pişman olup bazılarını hâlâ yapmaya devam edenlerdir. El-Muḥāsibî, ilk derece olanlar hariç diğer derecedeki kişilerin seviyelerine göre Allah hakkına *ri'âyetten* gafil olduklarını vurgular.<sup>99</sup>

|                                                                                               |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b><u>Birinci derece:</u></b> Kalbini <i>ḥavâṭır</i> ın geldiği anda <i>murâkabe</i> edenler. |
| <b><u>İkinci derece:</u></b> Eylemi gerçekleştirme de o eylemi yapmayı aklından geçirenler.   |
| <b><u>Üçüncü derece:</u></b> Eylemi gerçekleştirmek için niyet edip sonradan vazgeçenler.     |
| <b><u>Dördüncü derece:</u></b> Eylemi gerçekleştirmek üzereyken son anda vazgeçenler.         |
| <b><u>Beşinci derece:</u></b> Eyleme başlayıp pişman olduktan sonra eylemi yarıda bırakanlar. |
| <b><u>Altıncı derece:</u></b> Eylemi tamamladıktan sonra pişman olup tövbe edenler.           |
| <b><u>Yedinci derece:</u></b> Eylemi yapıp pişman olduktan sonra hala yapmaya devam edenler.  |

**Tablo 1:** *Ḥavâṭıra* Karşı *Ri'âyet* Gösterenlerin Dereceleri

El-Muḥāsibî'nin *ḥavâṭır*ı *ri'âyet* düşüncesi ile ilişkilendirmesinin temel nedeni ise kişinin ibadetlerinde *iḥlâş*ı öncelmesi gerektiğini düşünmesidir. Ona göre *iḥlâş*, abidlerin en güçlülerinin bulunduğu makamdır.<sup>100</sup> Ancak nefis ve şeytanın kalbe ilka ettiği riya *ḥavâṭır*larının *iḥlâş*ı zedeleme ihtimali olduğu için el-Muḥāsibî'de *ḥavâṭır-iḥlâş-riyâ*' şeklinde bir ilişki ortaya çıkar. Bu bakımdan onun düşüncesinde sufilerin manevi gelişim esnasında

<sup>99</sup> El-Muḥāsibî, *er-Ri'âye li-Hukūkillāh*, 126-129.

<sup>100</sup> El-Muḥāsibî, *er-Ri'âye li-Hukūkillāh*, 156.

ihlaslarını boşa çıkaran unsur, nefis ve şeytandan gelen riya *hâtırlarıdır*.<sup>101</sup> El-Muḥāsibî'nin kurduğu bu bağlantı öne sürdüğü örneklerle daha anlaşılır hale gelir. Riyadan olabildiğince kaçmaya çalışan bir kişiyi örnek veren el-Muḥāsibî, bütün zevkleri bırakıp halis niyetle ibadete başlayan kişinin ibadetini boşa çıkarmak için şeytan ve nefsin kalbe ilka ettiği *hâtırlar* ile elinden geleni yaptığını belirtir. Öncelikle kişinin bütün zevkleri arkada bırakıp halis niyetle ibadet etmesinden ötürü makamının yüce olduğuna inandırmaya çalışır. Ancak kul bunlardan yüz çevirirse nefis ve şeytan, kişiye takvasının yeterli olduğuna, artık nafilelere gerek kalmadığına dair *hâtırlar* ilka eder; aldırış etmezse bu sefer ona bu amellerinin riya olduğunu fısıldar ve en son bu yaptıklarının riya olup olmadığına dair onu tartışmaya sürükleyerek ihlasını zedelemeye çalışır.<sup>102</sup> Başka bir örnekte el-Muḥāsibî, şeytandan veya nefisten kişiye riya ile alakalı üç şekilde *havâtırın* arız olduğunu aktarır: Birincisi, halkın bu ameliyle onu gördüğünü hatırlatır veya görebileceği ümidini verir. İkincisi, halkın övgülerini kazanmaya teşvik eder veya tenkitlerinden kaçınma gayretine girmesini söyler. Bu *hâtır* ile hem halkın bildiğini hem de övgülerini kazandığını bildirir. Üçüncüsü, riya ile ortaya çıkan durumu kabul etmeye ve ona dayanmaya çağırır. *Ri'âyette* en güçlü kimselerin ise ilk merhalede bu *hâtır*ı reddettiğini belirtir.<sup>103</sup>

Riya hususuyla alakalı olarak bir *hâtırın* batıl veya hak olmasına değinen el-Muḥāsibî, bunu ayırmanın yöntemini belirtir. Mesela, bir ibadet sırasında kalbe “sen riyakârsın” şeklinde bir *hâtır* gelirse önce bir düşünülmesi (*teşebbut*) gerekir. Daha sonra ilim ve akılla bu *hâtır*ı temyiz ederek bir eylemde bulunur. Bu *hâtırın* nefis veya şeytandan olduğuna kanaat getirmesine rağmen hala *hâtır* gelmeye devam ediyorsa kişi, bunun düşmandan gelen batıl bir *hâtır* olduğunu kabul edebilir. Diğer bir yönden “sen riyakârsın” şeklindeki *hâtır*ı temyiz ettikten sonra kalpte bu *hâtırın* doğruluğuna yönelik bir emare, insanların övgüsüne yönelik bir arzu fark ederse bunun Allah'tan gelen bir *hâtır* olduğunu anlar ve tövbe eder.<sup>104</sup>

İhlaslı bir şekilde ibadet eden kişilerin maruz kaldığı bir *hâtıra* örnek veren el-Muḥāsibî, ilmiyle şöhret bulmuş ancak insanların onun amelinden habersiz olduğu bir kişi ile ihlaslı bir şekilde ibadetlerini eda eden bir kişi örneğini verir. İlmi fazla olan kişinin bu ilmiyle övgü ve makam sahibi olduğunu, ihlaslı bir şekilde ibadet eden diğer bir kişiye de haset ettiğini

<sup>101</sup> El-Muḥāsibî, *er-Ri'āye li-Ḥukūkillāh*, 157.

<sup>102</sup> El-Muḥāsibî, *er-Ri'āye li-Ḥukūkillāh*, 157-158.

<sup>103</sup> El-Muḥāsibî, *er-Ri'āye li-Ḥukūkillāh*, 184-185.

<sup>104</sup> El-Muḥāsibî, *er-Ri'āye li-Ḥukūkillāh*, 207.

belirtir. Her ne kadar ihlaslı ibadet eden de diğerinin riyakârlık yaptığını ortaya çıkarma ve kendi ihlaslı amelleriyle makam elde etme imkanı olsa da bunlarla ilgilenmeyip kendi amelleriyle ilgilendiğini aktarır. Ancak hem insanların kınamasıyla hem de diğer ilim sahibi kişinin sahte şöhretiyle karşılaşması sebebiyle kendisine nefsinden pişmanlık *ḥavâtırı* gelebileceğini ifade eder. Bu bakımdan kul şayet pişmanlık göstermeyip ihlaslı bir şekilde ameline devam ederse el-Muḥāsibî'ye göre o kimse doğruluk üzerinedir.<sup>105</sup> Son olarak el-Muḥāsibî, *vecd* sırasında bireye riya *ḥâtır*larının gelme ihtimalinin güçlü olduğundan bahseder. Ağlama, inleme ve nara atma esnasında bedenen ve aklen zayıf kişinin kandırılma olasılığı daha fazla olduğunu düşünür. Bu yüzden el-Muḥāsibî, kişiye riya *ḥâtır*larının musallat olabileceğini ve kişiyi halk içinde övgüye mazhar olmak için zorla ağlamaya veya nara atmaya çalışmasını isteyebileceğini ifade eder.<sup>106</sup>

### Sonuç

Bu çalışmada, ilk olarak *ḥavâtır* kavramının hicri üçüncü asırdan itibaren tasavvuf, kelam ve felsefe din bilimlerinde o ilme özgü anlayış biçimiyle literatüre girdiği tespit edilmiştir. Dolayısıyla birbiri ile çağdaş düşünürler tarafından farklı zeminlerde ele alınan *ḥavâtır* kavramına bir “ilk kullanan” isnadı yüklemenin sonuçsuz kaldığı anlaşılmıştır. Bununla birlikte el-Muḥāsibî'nin *ḥavâtır* kavramını Mu'tezile'den esinlenerek oluşturduğu iddiasının, özellikle Mu'tezile ehlinin *ḥavâtır* söylemlerinin öne çıkartılıp el-Muḥāsibî'nin kavrama katkılarının göz ardı edilmesi sonucunda ortaya çıktığı görülmüştür. İkinci olarak el-Muḥāsibî'nin eserlerinde dağınık bir halde bulunmasına karşın aslında sistematik ve bütüncül bir *ḥavâtır* fikrine sahip olduğu saptanmıştır. Bu iddiayı kanıtlamak üzere el-Muḥāsibî'nin *ḥavâtır* anlayışı birçok açıdan irdelenmiştir. Öncelikle el-Muḥāsibî'nin *ri'âyet* düşüncesinin temelini, kalbin eylemleri olarak düşündüğü *ḥavâtır*ın oluşturduğu gösterilmiştir. Ayrıca onun, insan doğasının temel unsurları ile *ḥavâtır* arasında sıkı bir irtibat kurduğu belirtilmiştir. Beraberinde yaşadığı dönemde kullanılan *dâ'î/devâ'î*, *ârid*, *vesvese*, *nezg/nezeğât*, *ḥadîsu'n-nefs*, *ilhâm*, *ḥikmet* ve *ma'rifet* gibi kavramlara farklı görevler yükleyerek *ḥavâtır*a, diğerlerini kapsayan şümulü bir nitelik kazandırdığı açıklanmıştır. Aynı zamanda *ḥavâtır*ın ayrıştırılması hakkında özgün bir temyiz süreci inşa ettiği belirtilmiştir. Sonrasında el-Muḥāsibî'nin Kur'an ve sünnete uymayan bir *ḥâtır*ın bilgi olmadığını ifade etmesinin, tasavvufun bir din ilmi olarak

<sup>105</sup> El-Muḥāsibî, *Ādābu'n-Nufūs*, 136.

<sup>106</sup> El-Muḥāsibî, *er-Ri'âye li-Ḥukūkillāh*, 299-300.

teşekkür ettiği süreçte bilgi yönteminin belirlenmesine önemli bir katkı sunduğu ifade edilmiştir. Üçüncü olarak bu çalışmada, el-Muḥāsibî'nin hatalı bir tutum içerisine giren bazı zahidlere ve kimi itikadi gruplara karşı çıktığı, diğer taraftan sufilerin manevi gelişim sırasında kalplerine gelen *ḥavâtıra* karşı Allah hakkına *ri'âyetin* esaslarını öğrettiği ortaya konmuştur. Çalışmamızda öne sürülen bu üç tespit çerçevesinde el-Muḥāsibî'nin *ḥavâtırı*, tasavvufun bir ilim olarak teşekkür ettiği süreçte anahtar bir kavram olarak düşündüğü ve kendisinin de bu sürece önemli bir katkısının olduğu tespit edilmiştir.

---

**Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:**

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.

**Finansal Destek / Grant Support:**

Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

---

**KAYNAKÇA**

- Abdülhalim Mahmud. *Muḥāsibî: Hayatı, Eserleri, Fikirleri*. Çev. Mehmet Beşir Eryarsoy. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.
- ‘Abdulkâhir el-Bağdâdî. *Uşûlu'd-Dîn*. Tah. Aḥmed Şemsuddîn. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, 2002.
- el-Âmirî, Hidâş b. Zuheyr. *Şîru Hidâş b. Zuheyr el-Âmirî*. Tah. Yahyâ el-Cubürî. Dimeşk: Maṭba‘âtu Mecma‘î'l-Luğati'l-‘Arabiyye bi-Dimeşk, 1986.
- Aslan, Abdülğaffar. “Kelâmcıların Dilinde Havâtır Kavramının Kullanımı ve Bilgi Değeri.” Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 16:1 (2006): 29-56.
- Ateş, Süleyman. *Cüneyd-i Bağdâdî: Hayatı Eserleri ve Mektupları*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 2004.
- Aydın, Hüseyin. *Muḥāsibî'nin Tasavvuf Felsefesi: İnsan-Psikoloji-Bilgi-Ahlak Görüşü*. Ankara: Pars Matbaacılık, 1976.
- Babacan, Hacer Nur. “Erken Dönem Tasavvufunda Akıl-Ahlak İlişkisi.” Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 2019.
- ‘Abdulkâhir el-Bağdâdî. *Uşûlu'd-Dîn*. Tah. Aḥmed Şemsuddîn. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, 2002.
- Başer, Hacı Bayram. *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkür Süreci*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Başer, Hacı Bayram. “Yükümlü Varlıktan Varlığın Gâyesi Olan İnsana: Tasavvufta İnsan Tanımlarının Dönüşümü Üzerine Bir Değerlendirme.” *İnsan Nedir, İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, ed. Ömer Türker, Halil İbrahim Üçer, içinde 501-544. İstanbul: İlem Yayınları, 2019.
- Bolat, Ali. “Muḥāsibî (ö. 241/855)'nin el-Mekâsib'i Bağlamında Tasavvufta Dünyaya Bakış ve Hakikî Zühd Anlayışı.” *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 4:11 (2003): 177-196.

- el-Buḥārī, Muḥammed b. İsmâ'îl. *el-Câmi'u's-Şaḥîḥ*. Tah. Muḥammed Zuheyr b. Naşr. Beyrût: Dâru Tāvḳî'n-Necât, 1422/2001.
- el-Câḥîz, Ebû 'Uşmân 'Amr b. Baḥr. "Ḥucecu'n-Nubuvve." *Resâilu'l-Câḥîz*, 4 c., tah. 'Abdusselâm Muḥammed Ḥârûn, içinde 3:221-282. Beyrût: Dâru'l-Cil, 1991.
- Cengiz, Yunus. *Doğa ve Öznellik: Câhız'ın Ahlâk Düşüncesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Demir, Osman Nuri. "Tanrı'nın Sesi Vicdan ve Hakikate Ulaşmanın Muharrık Gücü Olarak Havâtır Kavramı." *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 10:4 (2021): 3943-3958.
- Demirli, Ekrem. *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2009.
- Demirli, Ekrem. "Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi." *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2:4 (2016): 1-29.
- Demirli, Ekrem. "Zahirî İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvuf'un Meşruiyet Arayışı." *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2007): 219-244.
- Durmuş, Nuray. "İstem Dışı Düşünce Olarak Havâtır ve Dinî Sorumluluk Değeri". Yüksek Lisans Tezi Atatürk Üniversitesi, Erzurum, 2018.
- Ebû 'Abdirrahmân es-Sulemi. *Tis'atu Kuṭub fî Usûli't-Taşavvuf ve'z-Zuhd li-Ebî 'Abdirrahmân*. Tah. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981.
- Ebû 'Abdirrahmân es-Sulemi. İlk Zâhid ve Sûfiler: Tabakâtu's Sûfiyye. Çev. Abdurrezzak Tek. Bursa: Bursa Akademisi, 2018.
- Ebû Naşr es-Serrâc. *el-Lum'a*. Tah. Muḥammed Edîb el-Câdir. 'Ammân: Dâru'l-Feth li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2016.
- Ebû Sa'îd el-Ḥarrâz. *Resâ'ilu'l-Ḥarrâz*. Tah. Kâsım es-Sâmerrâi. Bağdâd: Maṭbu'âtu'l-Mecma'i'l-İlmiyyi'l-İrâkî, 1967.
- Ebû Tâlib el-Mekkî. *Kûtu'l-Kulûb fî Mu'âmeleti'l-Maḥbûb ve Vaşfi Tarihi'l-Murîd ilâ Maḳâmi't-Tevḥîd*. 3 c. Tah. Maḥmûd İbrâhîm Muḥammed er-Rıdḳvânî. Kâhire: Mektebetu's-Şekâfeti'd-Dîniyye, 2017.
- Ebü'l-Hasan el-Eş'arî. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn: İlk Dönem İslam Mezhepleri*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Erginli, Zafer. *Hâris Muhâsibî ve Nefis Kavramı*. Rize: Karadeniz Yayınları, 2008.
- Erginli, Zafer. *Tasavvuf Düşüncesinde Muhâsibî*. Rize: Karadeniz Yayınları, 2008.
- Ess, Josef van. *Die Gedankenwelt des Ḥârîṭ al-Muḥâsibî*. Bonn: Selbstverlag Des Orientalischen Seminars Der Universität Bonn, 1961.
- el-Ḥakîm et-Tirmizî. *Nevâdiru'l-Uşûl fî Eḥâdîşi'r-Rasûl*. Beyrût: Dâru'l-Cil, 1992.
- el-Ḥakîm et-Tirmizî. *el-Emsâl mine'l-Kitâb ve's-Sunne*. Tah. Seyyîd Cemîl. Beyrût: Dâru İbn Zeydün, 1987.
- el-Ḥalîl b. Aḥmed el-Ferâhidî. *Kitâbu'l-'Ayn*. Tah. Mehdî el-Maḥzûmî ve İbrâhîm es-Sâmerrâi. Beyrût: Muessesetu'l-'Âlemî lil-Maṭbu'ât, 1988.
- el-Hârîş el-Muḥâsibî. *Âdâbu'n-Nufûs*. Tah. 'Abdulkâdir Aḥmed 'Aṭâ. Beyrût: Mevsu'âtu'l-Kutubu's-Şekâfiyye, 1991.
- el-Hârîş el-Muḥâsibî. *el-'Aḳl ve Fehmu'l-Ḳur'ân*. Tah. Huseyn el-Ḳuvvetli. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1971.
- el-Hârîş el-Muḥâsibî. *el-Mekâsib*. Tah. 'Abdulkâdir Aḥmed 'Aṭâ. Beyrût: Muessesetu'l-Kutubi's-Şekâfiyye, 1987.
- el-Hârîş el-Muḥâsibî. *el-Mesâ'il fî A'mâli'l-Ḳulûb ve'l-Cevârih*, Tah. Muḥammed Ḥalîl İbrâhîm. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2019.

- el-Hâriş el-Muḥāsibî. *el-Veşâyâ*. Tah. ‘Abdulkâdir Aḥmed ‘Aṭâ. Beyrût: Dâru’l-Kutubî’l-‘İlmiyye, 1986.
- el-Hâriş el-Muḥāsibî. *Er-Ri‘āye li-Huḳûkillâh*. Tah. ‘Abdulkâdir Aḥmed ‘Aṭâ. Beyrût: Dâru’l-Kutubî’l-‘İlmiyye, 2010.
- el-Hâriş el-Muḥāsibî. *Şerḥu’l-Ma‘rife ve Bezlu’n-Naşıha*. Tah. Meḥdî Fethî es-Seyyid. Ṭantâ: Dâru’ş-Şahâbetu li-Turâş, 1993.
- el-Ḥaṭîb el-Baġdâdî. *Târiḥu Baġdâd*. 14 c. Beyrût: Dâru’l-Kutubî’l-‘İlmiyye, 2004.
- İbn Receb. *Şerḥu ‘İleli’t-Tirmizî*. Tah. Nüreddîn ‘İṭr. 2 c. Dimeşk: Dâru’l-Melâh, 1978.
- İnci, Nuriye. “Muhâsibî’nin Tasavvuf Düşüncesinde Vicdan.” Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2021.
- Kindî. *Felsefî Risâleler*. Çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- el-Ḳuşeyrî, ‘Abdulkarîm b. Hevâzin. *Er-Risâletu’l-Ḳuşeyriyye*. Tah. Enes Muḥammed ‘Adnân eş-Şerfâvî. Beyrût: Dâru’l-Minhâc, 2017.
- el-Mervezî, Ebû Bekr Aḥmed b. Muḥammed. *Kitâbu’l-Vera’*. Tah. Semîr b. Emîn ez-Zuheyrî. Riyâd: Mektebetu’l-Ma‘ârif li’n-Neşr ve’t-Tevzî’, 1997.
- Picken, Gavin. *Spiritual Purification in Islam: The Life and Works of al-Muḥāsibî*. New York: Routledge, 2011.
- Sa’dî el-Hâşimî. *Ebû Zur’a er-Râzî ve Cuḥûduhu fi’s-Sunneti’n-Nebeviyye me’a Taḥḳîki Kitâbî ed- Du‘afâ’ ve Ecvibetihî ‘alâ Es’ileti’l-Berze’î*. Medîne, 1989.
- Sehl et-Tusterî. *Tefsîru’t-Tusterî*. Tah. Muḥammed Bâsil ‘Uyûn es-Sûd. Beyrût: Dâru’l-Kutubî’l-‘İlmiyye, 2007.
- Singin, Aynur. “Hâris b. Esed el-Muḥāsibî’de İnsan Doğası ve Ahlâk Üzerine Bir Deneme.” *Akademiar Dergisi* 9 (2020): 69-98.
- Şakîk el-Belhî. “Âdâbu’l-‘İbâdât.” *Trois Oeuvres Inédites de Mystiques Musulmans*. Tah. Paul Nwyia Beyrût, 1982.
- eṭ-Ṭaberî, ‘Alî b. Rabben. *Firdevsu’l-Ḥikme fi’t-Ṭıbb*. Tah. Muḥammed Zubeyr eş-Şiddîkî. Berlin: Maṭba‘a-i Âftâb, 1928.
- Tan, Muhammet Nedim. “Tasavvuf İstilahlarının Teşekkül Dönemi Açısından Şakîk-i Belhî’nin Âdâbü’l-ibâdât’ı.” *Marmara Üniversitesi İlähiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2013): 155-190.
- Tan, Muhammet Nedim. “Teşekkül Dönemi Tasavvuf Metinlerinde Niyet Konusu.” *Dinî ve Felsefî Düşüncede Niyet*, ed. Ömer Türker ve Hacı Bayram Başer, içinde 117-148. İstanbul: Nobel, 2017.
- Wolfson, Harry Austryn. *The Philosophy of the Kalam*. Cambridge: Harvard University Press, 1976.
- Yakut, Büşra Nur Hatipoġlu “Kelâm İlminde Havâtır Kavramının Yeri.” *İslam Tetkikleri Dergisi* 12:1 (2022): 187-216.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Havâtır,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 16:523-526.
- Zaleski, John. “Sufi Asceticism and the Sunna of the Prophet in al-Junayd’s Adab al-Muftaqir ilâ Allâh.” *Journal of Islamic Studies* 32:1 (2021): 1-26.



## İslam Hukuku, Mecelle ve Türk Hukukunda Beğenme Şartıyla Satış Üzerine Bir İnceleme

AHMET AKMAN

Necmettin Erbakan Üniversitesi Hukuk Fakültesi, Türkiye

*Necmettin Erbakan University Faculty of Law, Turkey*

aakman@erbakan.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-8697-1662>

### Öz

Türk Borçlar Kanununda beğenme koşulu ile satış, alıcının satılanı deneyerek veya gözden geçirerek beğenmesi koşuluyla yapılan satış olarak tanımlanır. Satış sözleşmesinin bu türünde alıcı satılanı kabul edip etmemekte tamamen serbest hareket eder. İradesi beğenme yönünde olursa geçerli bir satış sözleşmesi olarak hüküm ve sonuçlar doğurur. Alıcı beğenme şartına bağlı olarak geciktirici iradi bir hakka sahip olmuş olur. Bekleme döneminde tarafların hak ve borçları söz konusudur. Bu dönemde alıcı maldan bazı yararlar elde etmiş olabilir. İradesi olumlu olduğunda bunlara sahip olmaya devam eder, aksi halde iade etmesi gerekecektir. Beğenme şartıyla satış sözleşmesi Türk Borçlar Kanununda 249-252 maddeleri arasında düzenlenmiştir. Bu satış türünün tanımı ise md. 249'da verilmiştir. Bu maddeye göre, "Beğenme koşuluyla satış, alıcının satılanı deneyerek veya gözden geçirerek beğenmesi koşuluyla yapılan satıştır." Yine kanun tarafların hak ve borçlarını 250. maddede tespit etmiştir. Buna göre, "Beğenme koşuluyla satışta alıcı, satılanı kabul etmekte veya hiçbir sebep göstermeksizin geri vermekte serbesttir. Satılan, alıcının zilyetliğine geçmiş olsa bile, satılanın mülkiyeti, beğenme koşulunun gerçekleştiği ana kadar satıcıda kalır." İslam hukukunda ve Mecelle'de bu müessesenin bir benzerini görmek mümkündür. Mecelle bu türden bir sözleşme için iki kavram kullanır: *Sevm-i şirâ'* ve *sevm-i nazâr*. Bunlardan özellikle ilki beğenme koşulu ile satışla birçok bakımdan benzerlik gösterir. Bu sözleşme türünde malın beğenme şartına bağlı olarak teslimi söz konusudur. Ayrıca bedel taraflar arasında belirlenmiş ve üzerinde mutabık kalmıştır. Bedel konusundaki bu hususiyet satılanın hasarı konusunda belirleyici olmaktadır. *Sevm-i şirâ'* yolu ile satış sözleşmesinde bedelin konuşulmuş ve üzerinde anlaşılması önemli bir husustur. Ayrıca alıcının malı teslim alması gerektiği de Mecelle md. 298'de ifade edilmiştir. Mecelle md. 299'da düzenlenmiş *sevm-i nazârda* ise malı görmek ve başkasına göstermek üzerinde durulmuştur. Bu ikincideki sorumluluk ilkinden farklı olarak emanet kapsamında değerlendirilmiştir. *Sevm-i şirâ'* ve *nazâr* arasında belirtilen farklar dikkate alındığında, *sevm-i şirâ'*'nin Türk hukukunda yer alan beğenme koşuluyla satış hükümleri ile önemli ölçüde benzerlik arz ettiği göze çarpar. Bu benzerliklerden en önemlisi genel görüşe göre beğenme şartıyla satış sözleşmesinin geciktirici şarta rağmen kurulmuş olması itibarıyla *sevm-i şirâ'*'da olduğu gibi teslimine bağlı olarak hasarın alıcıya geçmesidir. Çalışma konuyu ağırlıklı olarak Mecelle özelinde ve İslam hukuku bakımından ele almakta, Türk Hukuku ile önemli ayırım ve benzeşim noktalarında konunun özü itibarıyla karşılaştırmalar yapmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Türk Borçlar Hukuku, Sözleşme, Sözleşmenin Tarafları, Beğenme Koşuluyla Satış, Bağlayıcılık, Hasar, Sorumluluk.



## **A Study on Saling by Condition of Approval in Islamic Law, *Majalla* and Turkish Law Abstract**

In the Turkish Code of Obligations, saling by condition of approval is defined as a sale made on the condition that the buyer likes the purchased goods by trying or inspecting it. In this type of sales contract, the buyer is completely free to accept or return the sold goods. If the will is to like, the sale is completed as a valid sales contract. The buyer has a discretionary right to return, depending on the condition of approval. There are rights and obligations of the parties in the waiting period. During this period, the buyer may have benefited from the goods. When his will is positive, he continues to have the goods; otherwise, he will have to return them. Saling by condition of approval is regulated between articles 249-251 in the Turkish Code of Obligations. The definition of this type of sale is given in article 249. According to this article, "Sale by condition of approval is a sale on the condition of approval by the buyer through trying or inspecting on purchased goods." Again, the law determined the rights and obligations of the parties in Article 250. According to this, "In a sale by condition of approval, the buyer is free to accept or return the sold goods object without having to indicate any reason. Even if the sold goods object passed into the buyer's possession, ownership of it remains with the buyer until the condition of approval is fulfilled." It is possible to see a similar institution in the Islamic Ottoman law in *Majalla*. *Majalla* uses two concepts for this type of contract. These are *sawm-i shirā* and *sawm-i nazar*. In particular, the first of these is similar to sales in many respects with the condition of approval. In this type of contract, the delivery of the goods is subject to the condition of appreciation. In addition, the price was determined and agreed upon between the parties. This feature regarding the price is decisive for the damage of the sold goods. It is important that the price has been discussed and agreed upon in the sales contract by way of *sawm-i shirā*. In addition, the buyer should take delivery of the goods was expressed in article 298 of *Majalla*. *Sawm-i nazar* also focused on to see and show someone else the goods, which was regulated in article 299 of *Majalla*. Unlike the first, the responsibility in the second is considered within the scope of entrusting (*amānah*). Considering the differences between *sawm-i shirā* and *sawm-i nazar*, it is striking that the term of *sawm-i shirā* is remarkably similar to the sale by condition of approval in Turkish law. The most important of these similarities is that the sale by condition of approval was established despite the delayed condition, the damage passes to the buyer, as in the case of *sawm-i shirā*, depending on the delivery. This study mainly deals with the subject in terms of *Majalla* and Islamic law and makes comparisons with Turkish law in terms of the important distinctive and similar points of the subject.

**Keywords:** Islamic Law, Turkish Law of Obligations, Contract, Contracting Parties, Saling by Condition of Approval, Bindingness, Damage, Liability.

### **1. İslam Hukukunda Genel Olarak Satış Sözleşmesinde Teslim (*el-Ḳabḍ*) ve Mahiyeti**

İslam hukukunda temelde icap ve kabul, sözleşmenin kuruluşu (*el-in'ikād*) için yeterlidir. Sözleşmenin kuruluşu ile de mülkiyet alıcı ve satıcı için gerçekleşir. Ancak şart muhayyerliği mülkiyetin devrini bir süre erteler. Ayrıca satış sözleşmesinin konusu olan malın da (*el-mebūr*) alıcıya intikali gerekir ki, bu husus özellikle mala ilişkin sorumluluğun kime ve ne şekilde ait olduğunu ortaya koymak ve tasarruf imkanı için gereklidir.<sup>1</sup> Türk hukukunda sözleşmenin kuruluşu sadece mülkiyetin intikali borcunu doğurur. Türk Borçlar Kanunu (TBK) 207. maddeye göre, mülkiyetin intikali

<sup>1</sup> Halil Arslanlı, "Mecellede Hasar," 248, 249.

için ayrıca teslim gerekir. Hukuk sistemlerinde teslim yüklenen anlamdan ayrı olarak sözleşmenin gayesinin tahakkuku için sözleşmenin konusu olan malın türüne ve vasfına göre teslim edilmesi/alınması gerekir. Teslim, lügat olarak ele geçirmek, elde tutmak, elle tutup almak anlamlarına gelmektedir.<sup>2</sup> İstilah anlamı lügat anlamına yakın olarak bir şeyi ele geçirmek ve onda hakimiyet sağlamak, buna imkan sağlanması, varsa önündeki engellerin izalesi ve bu ele geçirmeye bağlanan hukuki sonuçları ifade eder.<sup>3</sup> Mecelle'de yapılan sözleşmeye istinaden bir malı teslim almak (*el-kabd*), zilyetliğine geçirmek veya almak anlamlarında yaygın olarak kullanılmaktadır.<sup>4</sup> Kabzın *hiyāze*<sup>5</sup> ve daha çok elde bulundurma, tutma anlamında zilyetlik terimi ile anlam yakınlığı mevcuttur. Menkullerde ve gayrimenkullerde farklı usullere göre teslimin yerine getiriliş türleri ve dolayısıyla zilyetliğin sağlanması söz konusudur.<sup>6</sup> Menkullerdeki teslimde gerçek anlamda bir intikal söz konusu olduğu halde<sup>7</sup> gayrimenkullerde sözleşmenin diğer tarafının istifadesine hazır hale getirmek maksadıyla tahliye ve kullanıma tahsis, alıcının istifadesine izin ve imkan verir halde bulundurmak -örneğin anahtarın müşteriye teslimi- gibi şekillerle teslim gerçekleşmiş olabilmektedir.<sup>8</sup> Menkullerde zilyetliğin devri ile sözleşme konusu mal üzerinde herhangi bir engelleme olmaksızın tasarruf yetkisi de devredilmiş olur.<sup>9</sup> Burada özellikle Mâlikilerde örfün belirleyici önemi vardır.<sup>10</sup> Mal üzerinde tasarrufu mümkün kılacak şekilde engellerin kaldırılarak onun elde edilmesinin mümkün kılınması (*et-temkîn*) önemlidir.<sup>11</sup> Müşteri ile mal arasında var olan tasarruf engellerinin giderilmesi gerekir. Malın teslim külfeti satıcıya, bedelin (*eş-şemen*) teslim külfeti ise müşteriye ait olması genel bir kaide olarak ortaya

<sup>2</sup> Ebü'l-Faḍl Cemâlüddîn Muḥammed İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 12:310 vd.

<sup>3</sup> Muḥammed b. Aḥmed es-Seraḥsî, *el-Mebsûṭ*, 13:75; Mustafa Kispet, "İslam Hukukuna Göre Satım Akdinde Malın Kabz ve Teslimi," (doktora tezi), 36.

<sup>4</sup> Bkz. Mecelle md. 54, 57, 186, 229 ve 252 vd.

<sup>5</sup> *el-Hiyāze*: Bir mal üzerinde fiili hakimiyet ile tasarruf edebilme imkan ve yetkisi. Bkz. Mehmet Erdoğan, Fıkıh ve Hukuk Terimleri, 196.

<sup>6</sup> 'Abdullatîf Manşûr, *el-Kabd ve Eşeruhü fî'l-'Ukûd*, 9-10; Şevket Topal, *İslâm Hukukunda Satış Akdi ve Mülkiyet*, 104.

<sup>7</sup> Manşûr b. Yûnus b. Şalâhiddîn el-Buhûti, *Keşşâfu'l-Kinâ' 'an Metni'l-İknâ'*, 3:246.

<sup>8</sup> Ebü İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. 'Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *el-Muhezzeb*, 2:71; el-Buhûti, *Keşşâfu'l-Kinâ'*, 3:24; 'Alâ'uddîn Ebü Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-Şanâ'i fî Tertibi's-Şerâ'i'*, 5:246; Ebü'l-'Abbâs Şihâbuddîn Aḥmed b. İdrîs el-Karâfî, *ez-Zehîra*, 5:132; *el-Mevsû'atu'l-Fıkhiyyetu'l-Kuveytiyye*, 32:298; Mecelle md. 263.

<sup>9</sup> Zeki Yaka, "İslâm Hukukunda Zilyedliğin Hukuki Fonksiyonu," 63.

<sup>10</sup> Ebü'l-Velîd Muḥammed b. Aḥmed el-Kurṭubî İbn Ruşd, *Bidâyetu'l-Muctehid ve Nihâyetu'l-Mukteşid*, 3:201-202; Ebü'l-Berekât Aḥmed b. Muḥammed b. Aḥmed ed-Derdîr el-'Adevî, *eş-Şerḥu'l-Kebîr* 3:2; *Mecelletu Mecma'ül-Fıkhi'l-İslâmî*, 6/1:771, Karar no: 55/4/6.

<sup>11</sup> el-Ḥatîb Şemsuddîn Muḥammed b. Aḥmed eş-Şîrbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, 3:465; el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-Şanâ'i'*, 5:148; el-Karâfî, *ez-Zehîra*, 5:122-123; 'Abdullatîf Manşûr, *el-Kabd ve Eşeruhu fî'l-'Ukûd*, 10.

çıkar. Bedelin teslim edilmesi de aslında yine bu anlayıştan doğmaktadır.<sup>12</sup> Hatta yakınlık da teslimde kriter olarak düşünülmüştür.<sup>13</sup> Hanbelilerde de genel olarak örfе itibar edilir ve ölçü (*keylî*) ve tartı (*veznî*) ile satılan mallarda ölçme ve tartma işlemlerinin yapılması ile teslim arasında yakın ilişki vardır.<sup>14</sup> Hz. Peygamberin satın alınan yiyeceklerin tartılıp ölçülmedikçe satışını yasaklaması<sup>15</sup> bu türden menkullerin nasıl teslim alınacağına da işaret etmektedir.<sup>16</sup> Zilyetliğin fiilen devredilmesi *kaḅd-ı haḳîkîyi*, tahliye ise *kaḅd-ı hükmîyi* ifade eder. Hükmi kabzda karşı tarafın teslim alacağı ortamı oluşturmak önemli olup, bu konuda hukuki kurallar yanında örfе de itibar edilir.<sup>17</sup> Ayrıca genel olarak teslim şekilleri konusunda örfün belirleyici etkisi vardır.<sup>18</sup>

Müşterinin satın alma maksadıyla, fiyatı belli olan bir malı muayene düşüncesi ile teslim alarak, beğenmesi haline bağlı kılınmış bir satış türü olan *sevm-i şirâ*<sup>19</sup> yoluyla olan teslimde, bu işlemin sahih olması için satıcının izni ve tarafların teslim/tesellüm işlemine ehil olmaları gerekir. Akıl ve temyiz gücüne sahip olmanın Hanefilerde gerekli olmasından dolayı akli olmayanın ve mümeyyiz olmayan çocuğun kabzı hukuken geçerli değildir. Bülüğa ermemiş çocuklar için hibe ve vasiyet gibi sırf faydasına olanlarda teslim alma geçerli görülürken, sırf zararına olan aynı muameleler geçerli olmamakta, kira ve *bey'* akdi (satış sözleşmesi) gibi ikisi arasında yer alan muameleler ile bunlara bağlı teslimlerde ise velisinin izin yahut icazeti aranmaktadır.<sup>20</sup> Teslim alan tarafın savurganlık (*es-sefeh*) ve bunama (*el-ateh*) gibi kısıtlılık (*el-hacr*) sebepleri söz konusu olduğunda da yapılan işlem sahih olmamaktadır.<sup>21</sup> *Sevm-i şirâ*' yoluyla teslimde malın malik yahut

<sup>12</sup> el-Kāsānî, *Bedā'î'u's-Şanā'î*, 5:248; 'Alā'uddîn Muḥammed b. 'Alî b. Muḥammed ed-Dimeşķî el-Ḥaskefî, *Durru'l-Muḥtâr Şerḫu Tenvîri'l-Ebşâr*, 400; Mecelle md. 288, 289.

<sup>13</sup> Muḥammed Emin b. 'Umar b. 'Abdul'azîz İbn 'Ābidîn, *Raddu'l-Muḥtâr 'ala'd-Durri'l-Muḥtâr*, 4:561-562.

<sup>14</sup> Ebû Muḥammed Muvaffaḳuddîn 'Abdullāh b. Aḫmed İbn Kudāme, *el-Muḡnî*, 3:489, 4:86.

<sup>15</sup> el-Buḫārî, el-Buyû', 51, 54, 55; Muslim, el-Buyû', 34; İbn Māce, et-Ticārât, 37; Ayrıca bkz. el-Ḳarāfî, *ez-Zeḫîra*, 5:14; Vehbe ez-Zuhaylî, *el-Fıḫhu'l-Hanefîyyu'l-Muyesser*, 1:542.

<sup>16</sup> *el-Mevsû'atu'l-Fıḫhiyyetu'l-Kuveytiyye*, 9:41; Arif Atalay, "İslam Hukukunda Kabz," (doktora tezi), 121.

<sup>17</sup> *Mecelletu Mecma'î'l-Fıḫhi'l-İslāmî*, 6/1:771, Karar no: 55/4/6; Mustafa Kisbet, "İslam Borçlar Hukukunda Kabzın Akitlere Etkisi," 2.

<sup>18</sup> 'Abdullaṭîf Manşûr, *el-Ḳabḍu ve Eşeruhu fî'l-Ukûd*, 8; Zeki Yaka, "İslam Hukukunda Zilyedlik ve Mülkiyet Arasındaki Farklar," 40; Mustafa Kisbet, "İslam Hukukuna Göre Satılan Malın Kabzı ve Hükümleri," 477, 682-684; H. Yunus Apaydın, "Kabz," 24:46, 47.

<sup>19</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmîyye ve İstîlâhât-ı Fıḫhiyye Kamusu*, 6:55; Ahmed Akgündüz, *Osmanlı Tarih ve Hukuk İstîlâhları Kâmûsu*, 1121.

<sup>20</sup> el-Kāsānî, *Bedā'î'u's-Şanā'î*, 5:251, 252; 'Alā'uddîn b. 'Abdurrazzâḳ, *et-Teḳābuḍ fî'l-Fıḫhi'l-İslāmî ve Eşeruhu 'ale'l-Buyû'î'l-Mu'aşira*, 100.

<sup>21</sup> İbn Kudāme, *el-Muḡnî*, 4:247, 5:406; Muştafâ Aḫmed ez-Zerḳâ, *el-Medḫalu'l-Fıḫhiyyu'l-Āmm*, 1:500.

teslime yetkili temsilcinin izniyle teslim edilmesi alıcının zilyetliğinin sahih ve geçerli olması için gereklidir. Geçerli bir kabzın meydana gelmesi için sözleşme konusu mala başkasının hakkı taalluk etmemelidir. Örneğin Haneî ve Şâfiî'lerde teslim edilecek evin içinde satıcıya ait malların olmaması ve boş olarak tahliyesi gereklidir. Mâlikilerde de kabzın gerçekleşmesi için evin boş teslim edilmesi gerekir.<sup>22</sup> Mal üzerinde birden fazla kişinin mülkiyet hakkı olduğunda esasen *sevm-i şirâ*'da bu sebeple ortaya çıkabilecek hukuki veya fiili engeller tasarrufa da engel olduğundan, Hanefilerde, bu durumda diğer mezheplerden farklı olarak yapılan kabzın hukuken gerçekleşmesi mümkün görülmez.<sup>23</sup>

Sözleşmenin gerçekte kurulmamış olduğu kabulüne dayanan batıl sözleşmede tazmin sorumluluğu satıcının üzerindedir. Sözleşme teşekkül etmemiş ve hasar da alıcıya intikal etmemiştir. Bu durumda bir şekilde satıcıdan izinli olarak mal kabz edilmişse Mecelle 370. maddede düzenlendiği şekliyle Hanefilere göre, alıcı bakımından emanet hükmünde olup, bu çerçevede ancak kusurlu ve hukuka aykırı fiiller (*et-takşir* ve *et-te'addi*) ile sorumluluk ortaya çıkar.<sup>24</sup> Cumhurda, bu durumdaki kabzla dahi alıcının tazmin sorumluluğu oluşur. Çünkü bu şekilde elde bulundurma *sevm-i şirâ*'daki elde bulundurmadan farklı olmamaktadır. Ancak Hanefiler bu noktada batıl sözleşme ile elde bulundurmanın *sevm-i şirâ*'daki tazmin sebebinden mahiyeti itibariyle farklı olduğunu ve hatta daha güçlü olup, bunun da sorumlulukta bir derece farkı oluşturduğunu belirtirler.<sup>25</sup>

Cumhurdan farklı olarak Hanefilerde bir kategori olarak gördüğümüz *fâsid bey*'de ise,<sup>26</sup> kabz hüküm doğurur ve teslimle birlikte mülkiyet gerçekleşir.<sup>27</sup> Mecelle 371. maddeye göre teslimle mülkiyetle birlikte hasar

<sup>22</sup> el-Kāsānī, *Bedā'i'u's-Şanā'i'*, 5:173, 244; eş-Şirbīnī, *Muğni'l-Muhtâc*, 2:461.

<sup>23</sup> el-Kāsānī, *Bedā'i'u's-Şanā'i'*, 4:194; Krş. Ebü 'Abdillâh Muḥammed b. İdrīs eş-Şâfi'î, *el-Umm*, 4:28; el-Buhûtî, *Keşşâfu'l-Kinâ'*, 4:564.

<sup>24</sup> İbn 'Âbidîn, *Raddu'l-Muhtâr*, 5:59; Orhan Çeker, *İslam Hukukunda Akidler*, 84; Vehbe ez-Zuhaylî, *Nazarîyyetu'd-Damân*, 22, 134; Ahmet Akman, *İslâm Hukukunda Akdî Mesuliyet ve Tazminat (Türk Borçlar Hukuku Mukayeseli)*, 192-193; Mecelle md. 768; 'Alî Ḥaydar Efendî, *Dururu'l-Hukkâm Şerḥu Mecelleti'l-Ahkâm*, 2:1291, 1293. Emanet sorumluluğuna ilişkin bkz. Mustafa Ünal, *İslâm Hukukunda Haksız Fiil Sorumluluğu*, 222.

<sup>25</sup> Şemsuddîn Ebü 'Abdillâh Muḥammed b. Muḥammed b. 'Abdirrahmân el-Ḥaṭṭâb, *Mevâhibu'l-Celîl fi Şerḥi Muhtaşari'l-Ḥalîl*, 4:380; el-Kāsānī, *Bedā'i'u's-Şanā'i'*, 5:305; 'Uşman b. 'Alî ez-Zeylî, *Tebyînu'l-Ḥakā'ik Şerḥu Kenzi'd-Deḳâ'ik*, 4:44; Ebü Muḥammed b. Ğānim b. Muḥammed el-Bağdādî, *Mecma'u'd-Damânât*, 215; Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 2:252; ez-Zuhaylî, *Nazarîyyetu'd-Damân*, 134; *el-Mevsû'atu'l-Fikhiyyetu'l-Kuveytiyye*, 28:239.

<sup>26</sup> el-Ḥaṭṭâb, *el-Mevâhib*, 4:380; Ebü'l-Kâsım Muḥammed b. Aḥmed İbn Cuzeyy, *el-Ḳavānînu'l-Fikhiyye*, 164, 170; Hayreddin Karaman "Akid," 2:256.

<sup>27</sup> İbn 'Âbidîn, *Raddu'l-Muhtâr* 5:49, 50; Ebü'l-'Abbâs Şihâbuddîn Aḥmed b. Muḥammed el-Ḥamevî, *Ġamzu 'Uyûni'l-Beşâ'ir*, 2:273, 275; Ebü 'Abdillâh Şemsuddîn Muḥammed er-Ramlî, *Nihâyetu'l-Muhtâc ilâ Şerḥi'l-Minhâc*, 4:282; ez-Zuhaylî, *el-Fikhu'l-Muyesser*, 1:449; Çeker, *İslam Hukukunda*

da alıcıya intikal etmiştir. Burada emanet sorumluluğu söz konusu değildir. Tazmin sorumluluğu kapsamında alıcı tazmin şartları gerçekleştiğinde malın misli yahut kıymetini tazmin eder. Bu hallerde aynı zamanda fasit sözleşmede aslında yapılması gerekli olan fesih imkanı da fiilen ortadan kalkacaktır. Bunlar; müşterinin yanında malın telef olması, misli mal ise onu tüketmesi, satış ve hibe gibi sahih bir tasarrufla elinden çıkarması ve malın kendisinde ilave meydana getirilmesi ile buğdaydan un elde edilmesi gibi başka bir ürüne dönüştürülmesi sayılabilir.<sup>28</sup> Fasit sözleşmede alıcıdan mülkiyetin nakli sonucunu doğuran bu gibi tasarruflar ile sözleşmenin fasit olma vasfı da ortadan kalkmış olmaktadır. Ancak kabzın satıcının izni dışında gerçekleşmesi durumunda, alıcı tarafından yapılacak tasarrufların hiçbiri geçerli olmayacaktır.<sup>29</sup> Bu durumdaki sorumluluğun kusurun varlığına dayanan emanet sorumluluğunun aksine tamamen *damān sorumluluğu*<sup>30</sup> kapsamında cereyan etmesi de tabii olacaktır.<sup>31</sup> Bu sorumluluk türünde *emanet sorumluluğundan* farklı olarak müşteri *taḫṣīr* ve *te'addī* olmasa da tazmin sorumlusu olmaktadır.<sup>32</sup> Fasit sözleşmedeki kabz ile mülkiyetin oluşmayacağını düşünen Şāfi'î ve Ḥanbelîlerde alıcının tasarruflarının da bu sebeple kısıtlı olması dolayısıyla, sorumluluk maldaki artış ve eksilme üzerinde cereyan eder. Bu durumdaki malda tasarrufta bulunmak, zilyetlik satıcının izni ile elde edildiğinde geçerli olmaktadır.<sup>33</sup>

## 2. *Sevm-i Şirā'* ve *Sevm-i Nazarın Kavramsal Mahiyeti ve Bazı Akit Türleriyle İlişkisi*

*Es-sevm* sözlük anlamı itibariyle *s-v-m* kökünden mastar olarak malı satış için sunmak,<sup>34</sup> *el-musāveme* ise; taraflar arasında satışa sunulan mal üzerinde bir satış akdi kurulması amacıyla pazarlığın yapılmasını ifade eder.<sup>35</sup> *Musāveme*, maliyet üzerine kar konularak yapılan murabahadan,

*Akidler*, 83; Arslanlı, "Mecellede Hasar," 250; Mustafa Ünal, "İslam Borçlar Hukukunda Fesad Müeyyidesi ile Kısmi Hükümsüzlük ve İptal Edilebilirlik Müeyyidelerinin Mukayesesi," 457.

<sup>28</sup> es-Seraḫsī, *el-Mebsūt*, 13, 49; el-Kāsānī, *Bedā'i'u's-Şanā'ī*, 5:272; İbn 'Abidīn, *Raddu'l-Muḥtār*, c. 5, s. 60; Ebū'l-Ferac Zeynuddīn 'Abdurrahmān b. Aḫmed İbn Raceb, *el-Ḳavā'id*, 67; Mecelle, md. 372.

<sup>29</sup> el-Ḥamevī, *Ġamzu 'Uyūni'l-Beşā'ir*, 2:290; *el-Mevsū'atu'l-Fıḫhiyyetu'l-Kuveyyiyye*, 28:240; Ünal, "İslam Borçlar Hukukunda Fesad Müeyyidesi İle Kısmi Hükümsüzlük ve İptal Edilebilirlik Müeyyidelerinin Mukayesesi," 547.

<sup>30</sup> Alī el-Ḥafīf, *eḏ-Damān fī'l-Fıḫhi'l-İslāmī*, 8 vd.; Mecelle, md. 416.

<sup>31</sup> el-Kāsānī, *Bedā'i'u's-Şanā'ī*, 5:156, 158, 304; İbn Ruşd, *el-Bidāye*, 3:208; ez-Zuḫaylī, *Nazarıyyetu'd-Damān*, 22, 134.

<sup>32</sup> ez-Zeyla'ī, *Tebyīnu'l-Ḥaḳā'ik Şerḫu Kenzi'd-Deḳā'ik*, 5:135; *el-Mevsū'atu'l-Fıḫhiyyetu'l-Kuveyyiyye*, 28:258; Bkz. Kemal Yıldız, *İslām Sorumluluk Hukuku Akit Dışı Sorumluluk*, 35, 93 vd.

<sup>33</sup> el-Buhūtī, *Keşşafu'l-Ḳinā'*, 3:370; el-Kāsānī, *Bedā'i'u's-Şanā'ī*, 5:304; eş-Şirāzī, *el-Muhezzeb*, 2:23; er-Ramlī, *Nihāyetu'l-Muḥtāc ilā Şerḫi'l-Minhāc*, 4:77.

<sup>34</sup> İbn Manzūr, *Lisānu'l-'Arab*, 12:310.

<sup>35</sup> İbn Manzūr, *Lisānu'l-'Arab*, 12:311; Ebū'l-Feyd Muhammed ez-Zebīdī, *Tācu'l-'Arūs*, 32:429.

maliyetine satış olarak bilinen *et-tevliyeden* ve maliyetinin altında satış olarak kabul edilen vadiadan farklı olarak, malın maliyet değeri söz konusu edilmeksizin belli bir fiyat üzerinden satışa konu edilmesidir.<sup>36</sup> *Musâveme* hakkında yapılan çeşitli tanımlarda özellikle maliyetin söz konusu edilmemesi üzerinde yoğunlaşmış olup umumiyetle pazarda gerçekleşen doğrudan satış fiyatı üzerine yapılan alışverişler bu şekilde olmaktadır.<sup>37</sup>

*eş-Şirâ'* kelimesi daha çok *bey'* ve *şirâ'* şeklinde birlikte kullanılan alım-satım akdi anlamındadır. Gerçekte bunlardan *bey'* daha çok satıma, *şirâ'* ise alım yani satın almaya hamledilir.<sup>38</sup> Ancak her iki anlamda da kullanıldıkları varittir. Kur'an-ı Kerim'de *şirâ'* kelimesi kullanımına misal olmak üzere Hz. Yusuf ile alakalı, "Onu ucuz bir fiyata, birkaç dirheme sattılar. Zaten ona değer vermiyorlardı."<sup>39</sup> kıssasında bu anlamlara işaret vardır. 818 sayılı eski Borçlar Kanunundaki (*bey'*) kavramı, 6098 sayılı yeni Borçlar Kanununda satış sözleşmesi ile ifade edilmiştir. Bu noktada *sevm-i şirâ'* kavramını Mecelle'nin 298. maddesine uygun olarak alıcının beğenirse satın almak kastıyla fiyatı belirlenmiş malı satıcıdan teslim alması şeklinde ifade etmek mümkündür. Malın bedeli üzerinde mutabakat sağlanmış olması *sevm-i şirâ'* terimi ile, malın bedeli üzerinde konuşulmuş olup olmamasından bağımsız olarak sadece bakıp, göstermek düşüncesiyle malın teslim alınması ise *sevm-i nazâr* terimi ile ifade edilmektedir.<sup>40</sup>

*Sevm-i şirâ'* ile bir malı teslim almak diğer bazı sözleşmelerle farklılıklar arz eder. Bunlardan *et-te'âtî*, taraflar arasında herhangi bir sözlü irade beyanı ve pazarlık söz konusu olmaksızın alıcının teslim alması (*kabđı*) ile sözleşmenin tamamlandığı bir türdür.<sup>41</sup> *Te'âtîde sevm-i şirâ'*dan farklı olarak sözleşme tamamlanmıştır. Tarafların sözleşmeyi fesih konusunda sahip olduğu seçim haklarını ifade eden muhayyerlikler ile ayrıca haklı fesih nedenleri dışında sözleşmenin feshi düşünülmez.<sup>42</sup> Şâfi'i mezhebinde olduğu gibi icap ve kabule yapılan vurgu sebebiyle *te'âtî* ile alım satım geçerli kabul edilmeyebilir. Bu muamele şeklinde söz bulunmadan rızaya delalet eden fiil

<sup>36</sup> es-Serahsî, *el-Mebsût*, 13:78; el-Kāsânî, *Bedâ'î'u's-Şanâ'î'*, 5:222; Bilmen, *Hukuk-i İslâmiyye ve İstilâhât-ı Fıkhiyye Kamusu*, 6:8; Cengiz Kallek, "Müsâveme," 32:79.

<sup>37</sup> İbn Cuzey, *el-Kavânin*, 174-175; *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 3:3-4; 'Alî Haydar Efendi, *Duraru'l-Hukûkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, 1:415; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*, 426.

<sup>38</sup> Bilmen, *Hukuk-i İslâmiyye ve İstilâhât-ı Fıkhiyye Kamusu*, 6:55.

<sup>39</sup> 12/Yûsuf:20.

<sup>40</sup> el-Kāsânî, *Bedâ'î'u's-Şanâ'î'*, 5:272; Bilmen, *Hukuk-i İslâmiyye ve İstilâhât-ı Fıkhiyye Kamusu*, 6:55; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*, 505; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 2:252, 395; Akgündüz, *Osmanlı Tarih ve Hukûk İstilâhları Kâmûsu*, 1121.

<sup>41</sup> Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*, 56; ez-Zerkâ, *el-Medhal*, 1:414.

<sup>42</sup> Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 2:413-414; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*, 392.

ile sözleşme gerçekleşmektedir.<sup>43</sup> Bir başka tür olan açık artırma (*bey'û'l-muzâyede*), kim fazla fiyat verirse ona satmayı hedefleyen, fiyat konusunda birden fazla alıcı arasında rekabetin oluşturulduğu bir vasatta, artırmanın durduğu noktaya kadar gidebilen ve nihayet satıcının en yüksek fiyatı verene malı satmasına imkan sağlayan bir alış-veriştir. Satıcı kendisine fiyat önerisi ile birlikte satın alma talebi iletildiği halde satışa devam etmekte ve alışverişi hemen bir kabul ile noktalamamaktadır. Bu süreç, satıcının razı olacağı bir fiyat teşekkülüne kadar devam etmektedir.<sup>44</sup> Bu alışverişte sürecin devamı *sevm-i şirâ'*deki pazarlığa benzetilmiş ise de müzayede satışı sonucunda sözleşme kurulmaktadır. *el-Muzâyede*, alıcının alım niyetinin gerçek olması ve muamelenin başkasının zararına olmaması şartıyla, aldatmaya yönelik olduğu için yasaklanan ve hileli artırmayı ifade eden *neceş*<sup>45</sup> alışverişinden ayrılmakta ve de caiz hale gelmektedir. Bu alışverişin caiz oluşu Hz. Peygamber'in (sav) uygulaması ile de sabittir.<sup>46</sup> *Sevm-i şirâ'*da mal, fiyatın belirlenmesi ile alıcıya teslim edilmekte ve bu arada başka müşteri devreye girmemektedir. *Muzâyedede* ise çok sayıda alıcı yarışmakta ve mal son ana kadar satıcı elinde bulunmaktadır.<sup>47</sup>

Alışverişlerde şart muhayyerliğinin bulunması halinde alıcının muhayyerlik hakkını kullanarak sözleşmeyi devam ettirmeme iradesi ile doğan malın iade imkanı ve buradaki sorumluluk *sevm-i şirâ'* ve *nazardaki* sorumluluklara belli ölçüde benzemektedir.<sup>48</sup> Ayrıca mahiyeti itibariyle imkan vermesi şartıyla *ta'lik-i şarta* bağlı sözleşmelere de benzetmek mümkündür.<sup>49</sup> Bu tür sözleşmelerin hükümleri, *sevm-i şirâ'*dekine de benzer şekilde muhtemel bir şartın tahakkukuna bağlanarak yürürlüğü geciktirilmektedir.<sup>50</sup> *Sevm-i şirâ'*nın, beğenilmediği takdirde malın iade

<sup>43</sup> İbn Ruşd, *el-Bidāye*, 3:187; İbn Kudāme, *el-Muğni*, 3:481; Ebū'l-Kāsim 'Abdülkerim b. Muhammed er-Rāfī'i, *Fethu'l-'Aziz bi-Şerhi'l-Veciz*, 8:99; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 2:74; ez-Zerķā, *el-Medhal*, 1:415.

<sup>44</sup> Muhammed b. Ahmed es-Seraḫsī, *Şerhu's-Siyeri'l-Kebir*, 61-62; İbn Cuzey, *el-Kavānīn*, 175, 214; ez-Zebidi, *Tācu'l-'Arūs*, 8: 156; Bilmen, *Hukuk-i İslāmiyye ve Istilāhāt-ı Fikhiyye Kamusu*, 6:55; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*, 441; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 2:100-102.

<sup>45</sup> Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*, 449; Ayrıca bkz. ez-Zebidi, *Tācu'l-'Arūs*, 17: 402, 406; el-Kāsānī, *Bedā'i'ü's-Şanā'ir*, 5:233; İbn Ruşd, *el-Bidāye*, 3:183; İbn Cuzey, *el-Kavānīn*, 175; Mālik b. Enes, *el-Muvaṭṭa'*, *el-Buyū'*:97; el-Buḫārī, *el-Buyū'*, 57; Muslim, *el-Buyū'*, 9; et-Tirmizī, *el-Buyū'*, 57; Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, 5, 271.

<sup>46</sup> Ebū Dāvūd, ez-Zekāt, 26.

<sup>47</sup> Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*, 441; Krş. TBK. md. 274-279.

<sup>48</sup> es-Seraḫsī, *el-Mebsūṭ* 13:46, 49; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 2:270; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*, 195, 392.

<sup>49</sup> Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 2:539-540; Halil Cin ve Ahmed Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, 648.

<sup>50</sup> Muhammed Kadrī Paşa, *Murşidu'l-Hayrān ilā Ma'rifeti'l-Aḫvāli'l-İnsān*, md. 227.

edilmesine imkan vermesi ile de *ğayr-i lâzım* sözleşmelerle benzer yönleri bulunmaktadır.<sup>51</sup> Bünyesinde muhayyerlik haklarından biri sebebiyle taraflardan biri yahut ikisi bakımından bağlayıcı olmayan sözleşmelere *ğayr-i lâzım* sözleşmeler adı verilir.<sup>52</sup> Bu özellikleri sebebiyle sözleşme konusu mal muhayyerlik hakkına sahip olanın elinde bulunuyor ise, *sevm-i şirâ'* veya *naẓardaki* beğenme şartı tahakkuk etmeyecek ve de sözleşme meydana gelmeyecek olduğundaki iade zorunluluğu bulunan malın durumuna benzer şekilde, muhayyer malın iade edilmesi gerekecektir. Her birine ait sorumlulukların hukuki mahiyetleri farklı olsa dahi, iade edilme ihtiyacındaki müştereklik sebebiyle bir benzerlik bulunmaktadır.<sup>53</sup>

### 3. Türk Hukukunda Beğenme Şartıyla Satış

#### 3.1. Genel Olarak

Türk hukukunda genel kural, iki tarafa borç yükleyen sözleşmelerde satıcının satılanı teslim ile mülkiyeti nakil borcu, alıcının da malın bedelini ödeme borcu altına girmesidir. Mülkiyeti nakil borcu bazı hallerde hükmen teslim, kısa elden teslim ve zilyetliğin havalesi gibi bazı teslimsiz kazanma yolları ile de devredilebilir.<sup>54</sup> Türk hukukunda *sevm-i şirâ'*ya benzer bir mahiyet arz eden beğenme şartıyla satış sözleşmesinin tarafı olan alıcı, satım konusunu uzman kişiler veya kendisi tarafından borçlar kanunları ifadeleriyle (eski Borçlar Kanunu (eBK), md. 219-221, yeni Borçlar Kanunu (TBK), md. 249-252) muayene-deneme veya tecrübe etme yahut ettirme ve gözden geçirme imkanı bulmaktadır.<sup>55</sup> Bu çalışmada yeni olduğu kadar eski Borçlar Kanunu dönemi de dikkate alındığı için, zaman zaman önceki döneme ait kaynaklara mukayese olması bakımından yer verilmiştir. Beğenme şartıyla yapılan satış sözleşmesinde alıcı karar verme hakkını saklı tutarak belirli bir süre kazanmış olur. Alıcı esasen kurulmuş olan sözleşme ile bağlı ancak onaylama iradesini ertelemektedir. Bu türden sözleşmelerin alıcılar lehine olduğu kadar satıcının mallarına talebi artırır bir durum oluşturduğu ve dolayısıyla satıcıların da yararına olduğu düşünülür. Alıcı satım konusunu tecrübe veya muayene ederek veya etmeyerek, ama özgürce

<sup>51</sup> Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 2:292; Osman Kaşıkçı, "Eski Hukukumuzda Şarta Bağlı İşlemler," 381; ez-Zerķā, *el-Medħal*, 1:534, 579.

<sup>52</sup> el-Kāsānī, *Bedā'ī'u'ş-Şanā'ī'*, 5:263; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 2:292, 537 vd.; Vehbe ez-Zuħaylī, *el-Mu'āmelatu'l-Māliyye el-Mu'āşira*, 25; Erdoğan, *Fıkah ve Hukuk Terimleri*, 325, 543. Bağlayıcı olmayan sözleşmelere verilebilecek yaygın örneklerden biri *el-ķarđ* (tüketim ödencü) sözleşmesidir. Bkz. İbrahim Ülker, *Osmanlı Noterlik Hukuku*, 158.

<sup>53</sup> Vehbe ez-Zuħaylī, *el-Fıkhu'l-İslāmi ve Edilletuhu*, 4:318.

<sup>54</sup> Turgut Akıntürk ve Derya Ateş, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler Özel Borç İlişkileri*, 241, 242; Fahrettin Aral ve Hasan Ayrancı, *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri*, 79, 82.

<sup>55</sup> Fikret Eren, *Borçlar Hukuku Özel Hükümler*, 232.



karar vererek satış sözleşmesini onaylar veya onaylamaz. TBK 250. madde hükümlerine göre, alıcının gerçekte bir sebep gösterme zorunluluğu da olmayıp, sözleşme kurulmuştur. Ancak alıcı satım konusu mal hakkında bir bilgi edinme süreci sonucuna göre onaylama hakkını kendisinde muhafaza etmektedir.

Roma hukukunda bu sözleşmeye mahiyetine göre erteleyici veya bozucu şarta bağlı satım çeşidi olarak bakılması mümkün ve satın alınan mal belirli bir süre içinde alıcının hoşuna gitmez ve beğenilmezse geri verilebileceği (*pactum displicentiae*) kabul edilmekteydi. Bu bir nevi satımdan dönme imkanı veren, taraflar arasında esasen alıcı yararına bir anlaşmadır. Klasik dönemde daha çok erteleyici şarta bağlı dönme anlaşması olarak anlaşılır. Sonraki dönemlerde bozucu şarta bağlı olma opsiyonu da söz konusudur. Bu tür bir sözleşme ile maldaki ayıpların tespiti ve malın sahip olması gereken niteliklerini değerlendirebilmesi imkanı ortaya çıkmaktadır. Ancak temelde ayıba karşı tekeffülden farklı bir mahiyet arz eder. Alıcı bir müddet için sözleşmenin sonuçlarının ortaya çıkışını kendi elinde tutmaktadır. Alıcının onay yetkisi sahip olduğu icaba kabul iradesi olarak değerlendirilebilir. Alıcıya tanınan süre taraflarca kararlaştırılır ve mümkün mertebe kısa tutulur. Alıcının onaylamaması halinde mülkiyetin tekrar satıcıya geçişi konusunda kendiliğinden veya bir işleme ihtiyaç duyma şeklindeki uygulamaya rastlamak mümkün olmuştur.<sup>56</sup> Satış sözleşmesinde alıcının malı beğenmemesi halinde iade hakkının bulunması satış sözleşmesine eklenen kayıt olarak da telakki edilmiştir.<sup>57</sup> Prusya hukukunda (1794 tarihli Genel Devlet Kanunu) erteleyici şarta sahip satış sözleşmesi şeklinde düzenlenerek, alıcının malı beğenmesine dair iradesini açıkça ortaya koyması, eşya üzerinde tasarruf etmesi veya bedeli ödemesi ile de satış sözleşmesinin tüm etkilerini gösterecektir. Alıcı belirli süre içerisinde yükümlü olduğu irade açıklamasını izhar etmezse, satış sözleşmesi geçersiz hale gelecektir. Alman ve İsviçre hukuklarında da aksi taraflarca kararlaştırılmamış ve olayın mahiyetinden de anlaşılmadığında, bu tür sözleşmelerde erteleyici şart görüşü hakim olmuştur.<sup>58</sup>

<sup>56</sup> Türkan Rado, *Roma Hukuku Dersleri Borçlar Hukuku*, 54; Hasan Pulaşlı, *Şarta Bağlı İşlemler ve Hukuki Sonuçları*, 100 vd.

<sup>57</sup> Sinan Okur, "Roma, Türk-İsviçre ve Avrupa Sözleşme Hukukunda Koşul (Şart) Kavramı ve Hukuki Sonuçları Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme," 46-47.

<sup>58</sup> Gökhan Antalya, "Türk, İsviçre ve Alman Hukuklarında Tecrübe veya Muayene Şartıyla Satım," (doktora tezi), 24, 25.

Türk hukukunda *erteleyici şart* bu sözleşme türünde hakim görüş olarak ortaya çıkar.<sup>59</sup> Alıcı malın zilyetliğine sahip olabilir, ancak satımı onaylamadığı süre içerisinde mülkiyet satıcıda kalacaktır (TBK md. 250/II). Bu teslim mülkiyeti intikal ettiren bir teslim olarak görülmez.<sup>60</sup> Türk hukukunda 1926 tarihli eski Ticaret Kanununda bu tür sözleşmeler hakkında hükümler getirilmişti. Eski Ticaret Kanunu konuyu 709 ve 711. maddelerinde Borçlar Kanununa paralel düzenlemiştir. Eski Ticaret Kanunu 709. maddede yer alan “beğenirse almak şartıyla” ibaresi ile alıcının iradesine bağlı bir şartın varlığını kabul etmiş olarak, yeni Borçlar Kanunu düzenlemesinde yer alan (TBK md. 250) ‘beğenme’ şartına paralellik göstermiştir. Beğenme olgusu ileride gerçekleşmesi objektif olarak belirsiz ancak muhtemel bir durumu temsil etmektedir.<sup>61</sup> Türk hukukunda bu satımın çeşitli tanımlarını doktrinde görmek mümkündür. Alıcının tecrübe ve muayene şartı ile onaylama iradesi umumiyetle tanımlarda müşterek ifadeler olarak görülür. Bu irade açıklaması yükümlülük değil, bir hak olarak görülür. Eski Borçlar Kanunu döneminde açıklanan görüşlerde zaman zaman ‘beğenme’ kavramına yer verilmiştir. Genel görüşe göre, taraflar bu satım sözleşmesi ile başlangıçtan itibaren bağlı, ancak alıcının onaylaması kendisinin beğenmesine tabi tutulmuştur. Taraflar esaslı unsurları üzerinde anlaştıkları satış sözleşmesini, çoğunlukla geciktirici iradi bir şarta bağlı olarak alıcının satılanı serbest arzusuyla onaylaması şartına bağlamış bulunmaktadırlar.<sup>62</sup>

Şarta bağlı bir satış olarak alıcı, satılanı tecrübe ve gözden geçirmesini takiben beğendiğini tek yanlı olarak açıklamaktadır. Yeni düzenleme eski Borçlar Kanununda olmayan bir tanım getirerek; “Beğenme koşuluyla satış, alıcının satılanı deneyerek veya gözden geçirerek beğenmesi koşuluyla yapılan satıştır.” şeklinde bunu ifade etmiştir.<sup>63</sup> Alıcının satışı mutlaka olumlu sonuçlandırması gerekmemekte, deneme ve gözden geçirmeden sonra kabul veya ret konusunda serbest durumda olmaktadır. Sözleşme konusu mal, alıcının onu teslim almasından bağımsız olarak kabulüne kadar

<sup>59</sup> Aydın Zevkliler, *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri*, 86.

<sup>60</sup> Feyzi Necmeddin Feyzioğlu, *Borçlar Hukuku -Akdin Muhtelif Nevileri Özel Borç İlişkileri-*, 1:140; Eren, *Borçlar Hukuku Özel Hükümler*, 232-233; Zevkliler, *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri*, 87; Murat Aydoğdu ve Nalan Kahveci, *Türk Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri (Sözleşmeler Hukuku)*, 290; Antalya, “Türk, İsviçre ve Alman Hukuklarında Tecrübe veya Muayene Şartıyla Satım,” 81, 291.

<sup>61</sup> Turgut Akıntürk, “Şart ve Mükellefiyet Kavramları Üzerine Bir İnceleme,” 224; Okur, “Roma, Türk-İsviçre Ve Avrupa Sözleşme Hukukunda Koşul (Şart) Kavramı,” 76.

<sup>62</sup> Feyzioğlu, *Akdin Muhtelif Nevileri*, 1:135; Cevdet Yavuz ve diğerleri, *Türk Borçlar Hukuku Özel Hükümler*, 264; Hüseyin Hatemi ve K. Emre Gökyayla, *Borçlar Hukuku Genel Bölüm*, 357.

<sup>63</sup> Akıntürk ve Ateş, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler Özel Borç İlişkileri*, 235.

satıcının mülkiyetinde kalır.<sup>64</sup> Bir makinenin montaj edildikten sonra denemesi koşuluyla yapılan satış bu türe örnek olarak verilebilir.<sup>65</sup> Bu satım türünün bazı ayırt edici özellikleri söz konusudur. Öncelikle özel bir satım çeşididir. Kuruluşu tamamlanmış olan bu sözleşme, alıcıya beğenme iradi geciktirici şartı dolayısıyla malı inceleme ve sonrasında onaylama imkanı vermektedir.<sup>66</sup> Bu yönüyle taraflardan yalnız birinin, alıcının istek ve iradesine bağlı bir şart olmak itibarıyla, mutlak iradi bir şart olarak kabul edilmektedir.<sup>67</sup> Bu tür bir sözleşmenin kuruluşunu tamamladığı düşünüldüğünde normal satış sözleşmesinde var olan özelliklere sahip olması beklenir. Aynî olmaktan ziyade rızai (*riḍa'ī*) sözleşme kategorisi içerisinde yer almakla tarafların sözleşmenin unsurları konusunda uzlaşmaları yeterlidir. Bu meyanda aynî bir sonuç doğurmayıp, sadece borç doğuran bir etki söz konusudur. Dolayısıyla ayrıca gerekli ifa işlemine ihtiyaç duyar.<sup>68</sup> Satıcının temlik borcu (*devr ve ferāğ*) ve iki taraflı borç doğurma özelliği sebebiyle tarafların karşılıklı edimlerini ifa borcu söz konusudur.<sup>69</sup>

Söz konusu sözleşme tipinin şarta bağlı oluşu önemli bir özelliğidir. Hukuki ilişki veya bir sözleşmenin doğumu, devam etmesi veya düşmesinin ileride gerçekleşecek bir olaya veya şarta bağlanması halinde şarta bağlı işlem veya sözleşme meydana gelmiş olur.<sup>70</sup> Beğenme şartıyla satış sözleşmesi de kendisinin bağlandığı olgu sebebiyle bu kapsamında kabul edilir. Bu şartın olumsuz irade beyanı olarak gerçekleşmesi mümkün ise de satış sözleşmesinin hükümlerini doğurabilmesi için alıcının beğenmesine bağlı olarak onaylanması gerekmektedir. Doktrinde bu sözleşme türünde şartın umumiyetle olumlu kabulüne dair görüşler ön plandadır. Taraflar işleme ait hükmün etkisini göstermesini gelecekteki belirsiz ve gerçekleşmesi şüpheli bir olgu olan beğenmenin gerçekleşmesine bağlamışlardır.<sup>71</sup> Şartın gerçekleşmesi tamamen alıcının elindedir. Bu haliyle

<sup>64</sup> Akıntürk ve Ateş, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler Özel Borç İlişkileri*, 236; Aral ve Ayrancı, *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri*, 178; Gökhan Antalya, *Türk İsviçre ve Alman Hukuklarında Tecrübe veya Muayene (Alıcının Onaylaması) Şartıyla Satım (1993)*, 164.

<sup>65</sup> Zevkliler ve Gökyayla, *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri*, 82; Fahri Erdem Kaşak, "Roma Hukukuyla Karşılaştırmalı Olarak Türk Hukukunda Şart (Koşul, Condicio)," 555.

<sup>66</sup> Fahrettin Aral ve Hasan Ayrancı, *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri*, 218; Hatemi ve Gökyayla, *Borçlar Hukuku Genel Bölüm*, 358.

<sup>67</sup> Kenan Tunçomağ, *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri*, 2:182; Fikret Eren, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 1298; Eren, *Borçlar Hukuku Özel Hükümler*, 232.

<sup>68</sup> Haluk Tandoğan, *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri*, 1:94.

<sup>69</sup> Feyzioğlu, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 2:18; Akıntürk ve Ateş, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler Özel Borç İlişkileri*, 111.

<sup>70</sup> Pulaşlı, *Şarta Bağlı İşlemler*, 56.

<sup>71</sup> Akıntürk, "Şart ve Mükellefiyet Kavramları Üzerine Bir İnceleme," 223, 225.

geciktirici, erteleyici bir şart olarak görünür.<sup>72</sup> Kurucu veya erteleyici şart söz konusu olduğunda tereddüt halinde erteleyici olarak kabul edilir.<sup>73</sup> Hukuki işlem kurulmuştur, ancak etki ve sonuçlarını şart henüz oluşmadığı için meydana getirmemektedir.<sup>74</sup> Tarafların sözleşmenin esaslı unsurlarında uzlaşmış olmaları kurulmuş olması için gerekli ve yeterli olmaktadır. Doktrinde işlemin hukuki etkisi ile şart arasında bir bağ kurulmakta, yoksa şartın gerçekleşmesinin kurucu unsur olduğu düşünülmemektedir.<sup>75</sup>

Bu sözleşmede geçerli bir satış sözleşmesinin kurulması düşüncesiyle sözleşmenin esaslı unsurlarında anlaşma ve alıcının satılanı serbest iradesiyle onaylaması temel hususlardandır. Sözleşme konusu ile bedelin karşılıklı olması satış sözleşmesinin esaslı unsurlarından kabul edilir. Sözleşme konusunun bir defa kullanılmakla tüketilebilen eşyalardan olması bu sözleşmenin mahiyetine uymaz. Taraflarca bireysel özellikleri ile ferden belirlenmiş parça eşya ve ayırt edici özellikleri ile nitelik ve nicelik olarak belirlenebilen belirli bir çeşide ilişkin eşya sözleşmenin konusu olabilir. Bu tür bir satış sözleşmesinde alıcının serbest iradesiyle onaylaması, bu sözleşmeyi normal satış sözleşmesinden ayıran en temel vasıftır. Deneme ve gözden geçirmenin sonucuna bağlı olarak alıcı malı kabul yahut reddedecek ise, ortada normal bir satış sözleşmesi var demektir. Yeni Türk Borçlar Kanunu (TBK) 250. maddede, “Beğenme koşuluyla satışta alıcı, satılanı kabul etmekte veya hiçbir sebep göstermeksizin geri vermekte serbesttir” denilmiş olup, eski Borçlar Kanunu 219. maddede de alıcının kabul yahut reddetmekte serbest olduğu düzenlenmişti.<sup>76</sup> Şartın hukuki etkisi şarta bağlı olgunun gerçekleşmesine bağlıdır. Ayrıca şartın belirsiz olması doktrinde genel olarak kabul edilmiştir. Bu belirsizlik dönemi şartın varlığı için gereklidir. Şartlı olgunun hayata geçirilmesi alıcının elindeki bir yetki olarak karşımıza çıkar. Satılanın onaylanması, sözleşme önceden kurulduğu için, kuruluşla ilgili değil, şartın gerçekleşmesiyle ilgili bir konudur. Ortada sözleşmenin kurulması değil, sonuçlarını gerçekleştirmek bakımından ertelenmiş bir

<sup>72</sup> Aral ve Ayrancı, *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri*, 177; Yavuz ve diğerleri, *Türk Borçlar Hukuku Özel Hükümler*, 265; Pulaşlı, *Şarta Bağlı İşlemler*, 58; Ahmet M., Kılıçoğlu, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 951; Hatemi ve Gökyayla, *Borçlar Hukuku Genel Bölüm*, 354.

<sup>73</sup> Pulaşlı, *Şarta Bağlı İşlemler*, 62; Eren, *Borçlar Hukuku Özel Hükümler*, 232; Zevkililer, *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri*, 86; Zevkililer ve Gökyayla, *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri*, s. 82; M. Kemal Oğuzman ve M. Turgut Öz, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 2:509.

<sup>74</sup> Eren, *Borçlar Hukuku Özel Hükümler*, 232; Pulaşlı, *Şarta Bağlı İşlemler*, 57, 62; Hatemi ve Gökyayla, *Borçlar Hukuku Genel Bölüm*, 359.

<sup>75</sup> Eren, *Borçlar Hukuku Özel Hükümler*, 232.

<sup>76</sup> Eren, *Borçlar Hukuku Özel Hükümler*, 232; Zevkililer, *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri*, 86.

durum söz konusu olup şartın tahakkuku ile sözleşmenin etkilerini meydana getirmesi mümkün hale gelmektedir.<sup>77</sup>

### 3.2. Sözleşmenin Genel Özellikleri

Bu sözleşme iki tarafı bağlayıcı ve geçerli bir sözleşmedir. Sözleşmenin geçerli olarak kurulmasından ziyade etkilerinin şarta bağlı olarak ortaya çıkması önem arz eder. Satıcının mülkiyeti alıcıya geçirmesi de şarta bağlıdır. Şart gerçekleşinceye kadar mülkiyet satıcıda kalmaya devam eder.<sup>78</sup> Açık veya örtülü şekilde şart gerçekleşince mülkiyet alıcıya geçer. Zilyetlik daha önce devredildiğinden şartın tahakkuku ile maldaki hasar da alıcıya ait olur.<sup>79</sup> Esasen şarta bağlı bir hukuki işlem olmakla, şarta ilişkin kurallar uygulama imkanı bulmaktadır.<sup>80</sup> Ancak bu sözleşmeye özgü niteliklerin de dikkate alınması gerekir. Haliyle beğenme şartının gerçekleşmesi için bir sürenin geçmesi gerekecektir. Bu belirli olmayan süre alıcının satılanı onaylaması yahut onaylamaması yönündeki iradesinin gerçekleşmesine kadar devam eder. Bu süre içerisinde de tarafların karşılıklı bazı hak ve yükümlülükleri vardır. Esasen geciktirici şarta bağlı borçlandırıcı işlemler, kuruldukları andan itibaren tarafları bağlar. Ancak hüküm ve sonuçları şartın gerçekleşmesi ile ortaya çıkar.<sup>81</sup> Alıcı bakımından bu devrede bir beklenen hak söz konusudur. Bu da tam hakka ilişkin bir aşama olarak görülür. Alıcının bekleme döneminde sahip olduğu kendine özgü bekleme hakkı, beğenme şartına bağlı hakkı güvence altına alınır ve hukuken korunur. Bu dönemde satıcı borcun ifasına engel olacak davranışlardan kaçınma ve alıcı malı deneme yükümlülüğü altındadır.<sup>82</sup> Alıcının teslim aldığı malı muhafaza yükümü ayrıca önem arz eder. Bekleme durumundaki satıcının yükümleri, ifaya yardımcı yan yükümler olarak, temel yükümlerin ifasına yönelik edime hizmet ederler. Bu türden satımda gerçekte borç ilişkisi doğmuş olup, hükümleri erteleyici şart gerçekleşinceye kadar bağlayıcı kabul edilir. Bu satış sözleşmesi etkilerini belirlenen şartın gerçekleşmesi tarihinde

<sup>77</sup> Pulaşlı, *Şarta Bağlı İşlemler*, 23, 58; Akıntürk, "Şart ve Mükellefiyet Kavramları Üzerine Bir İnceleme," 225; Feyzioğlu, *Akden Muhtelif Nevileri*, 1:136

<sup>78</sup> Tunçomağ, *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri*, 2:183; Aral ve Ayrancı, *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri* (2018), 218; Yavuz ve diğerleri, *Türk Borçlar Hukuku Özel Hükümler*, 268; Zevkililer ve Gökyayla, *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri*, 83; Antalya, *Tecrübe veya Muayene (Alıcının Onaylaması) Şartıyla Satım (1993)*, 164; Krş, Osman Kaşıkçı, "Şart," *DİA*, 38:366.

<sup>79</sup> Eren, *Borçlar Hukuku Özel Hükümler*, 233; Zevkililer ve Gökyayla, *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri*, 83.

<sup>80</sup> Tunçomağ, *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri*, 2:183.

<sup>81</sup> Eren, *Borçlar Genel*, 1301; Pulaşlı, *Şarta Bağlı İşlemler*, 143-144.

<sup>82</sup> Pulaşlı, *Şarta Bağlı İşlemler*, 146 vd.

gösterecektir. Bu süre boyunca satıcının alacağını talep yetkisi mevcut olmayıp, taraflar arasında nispi bir bağlılık vardır.<sup>83</sup>

Bu sözleşme türü denemeli satışlardan farklı olmakla birlikte, alıcının deneme talebinde bulunmasına açıktır. Alıcı denemenin sonucu ile bağlı olmadığı gibi, deneme yapma sorumluluğu altında değildir. Satıcının da alıcının bu talebine imkan vermesi gerçekte bu sözleşmenin temel edim yükümlülüğü altında değildir. Kaynağını yan bir yüküm olarak Türk Medeni Kanunu dürüstlük kuralından almaktadır. Deneme yapılması kararlaştırılmışsa masraflara alıcının katlanması uygun düşer. Alıcı da deneme amaçlarını aşan kullanımlarda tazminat sorumlusu olabilmektedir. Alıcı satılanı onaylamadığı durumda, deneme maksadıyla aldığı şeyleri gecikmeksizin geri vermek mecburiyetindedir.<sup>84</sup> Alıcının bu esnada akdi bağımlılığını ortadan kaldırabilme yetkisi mevcut olduğu gibi, ilerde gerçekleşecek hakkın şartlarına tabi olmak üzere beklenen hak üzerinde tasarrufta bulunması da mümkündür. Şartın gerçekleşmesiyle birlikte hak sahibine temlik edilen haklar da intikal eder.<sup>85</sup> Bu hak alıcının şahsına bağlı olması sebebiyle sadece alıcıyı ilgilendirir. Dolayısıyla alıcının mirasçılara geçmez. Alıcının iradesini ortaya koymadan ölümü ile sözleşme kesin bir şekilde sona erer. Beğenme şartıyla satış sözleşmesine istinaden teslim alınan ve zilyetliğin söz konusu olduğu mala yönelik üçüncü kişilerin vaki tecavüzleri sebebiyle alıcının haksız fiile dayanarak tazminat hakkı vardır. Ayrıca satıcının temlikî tasarrufları neticesi zarara uğramış alıcının yine tazminat hakkı söz konusudur.<sup>86</sup>

Beğenme şartıyla satışta sözleşme baştan itibaren hükümlerini doğurur. Bu sebepten borçlunun ifayı engelleyen davranışları sözleşmeye aykırılık olarak görülür. Şartın meydana getirdiği belirsizlik durumunun sona ermesi, alıcının satılan şeyi onaylaması veya onaylamaması ile son bulur. Onaylanırsa meydana gelmiş olan hukuki sonuçlar şartsız olarak devam edecektir. Onaylanmazsa satış tamamen hükümsüz hale gelecek ve doğmuş olan etkiler de sona erecektir. Alıcının karar verme özgürlüğü herhangi bir sınıra tabi olmayıp, kararının bir gerekçeye dayanması da gerekmez.<sup>87</sup> Onaylamamanın maddi ve objektif ölçütlere göre değerlendirilme imkanı bu

<sup>83</sup> Eren, *Borçlar Hukuku Özel Hükümler*, 232.

<sup>84</sup> Tandoğan, *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri*, 1/1:298; Tunçomağ, *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri*, 2:183.

<sup>85</sup> Pulaşlı, *Şarta Bağlı İşlemler*, 149, 152.

<sup>86</sup> Yavuz ve diğerleri, *Türk Borçlar Hukuku Özel Hükümler*, 269.

<sup>87</sup> Yavuz ve diğerleri, *Türk Borçlar Hukuku Özel Hükümler*, 265; Antalya, *Tecrübe veya Muayene (Alıcının Onaylaması) Şartıyla Satım (1993)*, 129-130.

sözleşmenin ölçütü değildir. Alıcı mal ayıplı da olsa yahut sözleşmede yer alan şartlara uygun olmasa da onaylayabilir. Alıcı normal bir gözden geçirme ile görebileceği ayıpları satıcıya bildirmemişse, gizli ayıplar hariç satıcı artık ayıptan sorumlu olmaz.<sup>88</sup> Alıcının erteleme hakkı taraflarca veya adet gereği bir süreye tabi olabilir. Bu durumda satıcı uzun süre belirsizlik içinde kalmamış olur. Ayrıca taraflar sözleşmeden arzu etikleri maksatlara belli bir süre içerisinde ulaşmış olurlar.<sup>89</sup> Süre belirlemenin alıcının karar verme özgürlüğünü sınırladığı iddia edilmiştir. Bu sürenin geçmesine rağmen alıcının suskunluğunun sonuçları, malın kimde olduğu ile yakın ilişki içerisinde. Eğer mal alıcı nezdinde deneme halinde ise susma onaylamaya, dolayısıyla beğenme koşulunun gerçekleşmiş sayılmasına; satıcı yanında muayene halinde ise, susma onaylamama olarak yorumlanır ve satıcı sözleşmeye bağlılıktan kurtulur (Bkz. TBK md. 251 ve 252). Sürenin belirlenmediği durumda, satıcının uygun bir süre sonrası ihtarına cevap alamaması durumunda da satıcı sözleşmeye bağlılıktan kurtulur (Bkz. TBK md. 251/II).<sup>90</sup> Beğenme şartının yerine getirilmesi onaylama veya onaylamama şeklinde alıcıdan sadır olacak bir irade beyanı ile gerçekleştirilir. Bu sözleşme türü doktrinde baştan itibaren tam ve gerçek bir sözleşme olarak kabul edilmiştir. Hakim görüş onaylamanın tek taraflı bir hukuki işlem olduğudur.<sup>91</sup> Alıcı sözleşmenin tamamlanması amacıyla matuf olarak satılanı kabul ederek iradesini ortaya koymaktadır. Onaylama icaba yönelik bir kabul değildir. Sözleşme baştan kurulmuş, ancak etkileri ertelenmiştir. Satılanı elde tutmaya devam anlamında bir kabul olarak değerlendirilebilir. Onay için bir süre öngörülmüş ise, bu süre içinde satıcıya ulaşması gerekir. Sürenin geçmiş olması halinde satıcı sözleşmeye bağlılıktan kurtulur.<sup>92</sup>

Bu sözleşme türünde bekleme dönemi beğenme koşuluna ilişkin alıcı iradesinin olumlu yahut olumsuz gerçekleşmesi ile sona erer. Bu onay/onaylamama iradesinin açık veya örtük şekilde olması mümkündür. İrade sözlü, yazılı, işaret gibi değişik araçlarla ifade edilebilirse de bunun yoruma ihtiyaç hissettirmeyecek şekilde anlaşılır olması halinde açık irade

<sup>88</sup> Eren, *Borçlar Hukuku Özel Hükümler*, 229; Feyzioğlu, *Akdin Muhtelif Nevileri*, 1:136; Antalya, *Tecrübe veya Muayene (Alıcının Onaylaması) Şartıyla Satım (1993)*, 150.

<sup>89</sup> Aral ve Ayrancı, *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri* (2018), 218.

<sup>90</sup> Eren, *Borçlar Hukuku Özel Hükümler*, 233; Aral ve Ayrancı, *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri* (2012), 178; Yavuz ve diğerleri, *Türk Borçlar Hukuku Özel Hükümler*, 267; Zevkliler ve Gökyayla, *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri*, 83, 84.

<sup>91</sup> Feyzioğlu, *Akdin Muhtelif Nevileri*, 1:136; Yavuz ve diğerleri, *Türk Borçlar Hukuku Özel Hükümler*, 265; Antalya, *Tecrübe veya Muayene (Alıcının Onaylaması) Şartıyla Satım (1993)*, 136.

<sup>92</sup> Eren, *Borçlar Hukuku Özel Hükümler*, 233.

beyanı olarak nitelenir.<sup>93</sup> Bu onay, süresi içerisinde yapılarak satıcıya ulaşması gereken bir irade beyanıdır. Zımni irade beyanı ise, bazı davranışlar ve susma ile meydana gelebilir. Zımni irade beyanı aktif veya pasif form şeklinde görülebilir. Aktif form içerisinde, alıcının herhangi bir çekince belirtmeksizin satış bedelinin tamamını veya bir kısmını ödemesi veya satılanı deneme veya gözden geçirme amacını aşacak biçimde kullanması ile olur (TBK md. 252/II).<sup>94</sup> Bu son halde onaylama iradesini gösterecek birçok davranış hayatın olağan akışı içerisinde görülebilir. Örneğin araba ile uzun bir seyahate çıkılması, kitabın ciltlenmesi gibi davranışlar bu kapsamda değerlendirilebilir.<sup>95</sup> Burada dikkat edilecek husus, şartın olumsuz yani onaylamama şeklinde gerçekleşmesinden sonraki bu tür davranışların olumlu anlamdaki zımni iradeyi oluşturmadığıdır. Zımni iradenin pasif formu olan susma genel kural olarak bir irade açıklaması sayılmaz. Ancak alıcıya denemek ve gözden geçirmek amacıyla malın fiilen teslim edilmiş olması gereken böyle bir sözleşmede bazı durumlarda susma irade beyanı kabul edilir. Alıcı teslim almış olduğu mala ilişkin olarak deneme ve gözden geçirme (onaylama) süresinin sonuna kadar susması halinde satılanı onaylamış kabul edilir. Bu süre sözleşme veya âdet ile belirlenmiş olabilmektedir. Eğer alıcı iradesini olumsuz yönde kullanmak istiyorsa bunu söz konusu süre içerisinde onaylamama olarak satıcıya ulaştırması gerektiği düşünülür.<sup>96</sup> Eğer sözleşmeden veya âdetten kaynaklı bir süre bulunmuyorsa susma onaylama anlamına gelmez. Öncelikle bu durumda satıcı tarafından bir ihtar yapılması icap eder. Alıcının bu ihtara rağmen derhal beğenmediğine dair cevabını vermemesi veya satılanı iade etmemesi durumlarında yine beğenme şartının gerçekleştiği kabul edilir. Ancak satıcı nezdinde iken malın beğenilmesi durumunda, süre de öngörülmemişse satıcının uygun bir süre sonrasında alıcıya ihtarda bulunması ve alıcıdan hemen cevap alınması beklenir. Alıcı nezdinde deneme konusunda kanunda uygun sürenin düzenlenmemiş olması, alıcı nezdindeki belirsizlik döneminin

<sup>93</sup> Eren, *Borçlar Hukuku Özel Hükümler*, 232; Antalya, *Tecrübe veya Muayene (Alıcının Onaylaması) Şartıyla Satım* (1993), 140.

<sup>94</sup> Eren, *Borçlar Hukuku Özel Hükümler*, 233; Aral ve Ayrancı, *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri* (2018), 218; Yavuz ve diğerleri, *Türk Borçlar Hukuku Özel Hükümler*, 267; Tandoğan, *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri*, c1/1:298; Feyzioğlu, *Akdeniz Muhtelif Nevileri*, 1:138; Zevkililer ve Gökyayla, *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri*, 85.

<sup>95</sup> Antalya, *Tecrübe veya Muayene Şartıyla Satım* (1991), 250.

<sup>96</sup> Tunçomağ, *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri*, 2:184.



bir an önce bitirilmesi ve makul sürenin kısa tutulmasının amaçlanması sebebiyledir (TBK md. 251, 252).<sup>97</sup>

Alıcının onaylamaması halinde de bekleme durumu son bulur. Beğenme koşuluyla yapılan satış sözleşmesi böylece konusuz kalmış olur. Onaylamama sarih irade beyanıyla olacağı gibi, örtülü irade beyanıyla da olabilir. Yukarıda ifadesini bulan sürede satılan mal ister satıcı veya alıcı nezdinde olsun, alıcının açık irade beyanıyla onaylamaması halinde satıcı serbest hale gelir ve sözleşme ile bağlılığı sona erer. Bu durumda satış tamamlanmamıştır. Zımnî irade beyanıyla onaylamamanın gerçekleşmesi yine bazı davranışlar yahut susma hallerinde söz konusu olabilmektedir.<sup>98</sup> Alıcı nezdinde deneme durumunda sürenin varlığı halinde bu süre içerisinde malın geri verilmesi, onaylamama yönünde bir davranış kabul edilir. Satıcı nezdinde deneme durumunda ise iki halde susmanın onaylamama olduğu ortadadır. Bunlardan ilkinde, sürenin sonuna kadar susma onaylamama olarak kabul edilmektedir. Diğerinde ise satıcı nezdinde deneme ve sürenin bulunmadığı durumda, satıcının uygun bir süre bekleyerek alıcıya yapmış olduğu ihtarla hemen cevap verilmemesi, yani alıcının susması onaylamama iradesi olarak yine kabul edilir. Uygun süreden deneme ve gözden geçirme ile onay safhasına yetecek sürenin anlaşılması gerekir.<sup>99</sup> Onaylamadan sonra ise, beğenme şartı gerçekleşmiş ve sözleşme normal bir satış sözleşmesi olarak şartsız bir şekle bürünmüş olur. Burada hukuki sonuçlar ileriye doğru etkisini gösterir. Beklenen hak tam olarak teşekkül etmiş ve borç *mu'accel* hale gelmiş olur.<sup>100</sup>

Alıcı tarafından onaylanmaması halinde şartlı işlem hiçbir hüküm doğurmaz. Taraflar arasındaki satış ilişkisi çözülmüş olur ve de alıcının bozucu şartın aksine olarak, erteleyici şarta bağlı olduğu dönemdeki elde ettiği menfaatleri malla birlikte iade etmesi gerekir. Taraflar eski hukuki durumlarına geri dönerler. Bu durumda alıcının mülkiyeti satıcıya geçirmesine gerek olmadan satıcıya mülkiyet geri dönmüş olur.<sup>101</sup> Tarafların, karşılıklı edimlerini doktrindeki hakim görüşe göre sebepsiz zenginleşme

<sup>97</sup> Aral ve Ayrancı, *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri* (2012), 178; Zevkliler, *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri*, 88; Antalya, *Tecrübe veya Muayene (Alıcının Onaylaması) Şartıyla Satım (1993)*, 142-143.

<sup>98</sup> Eren, *Borçlar Hukuku Özel Hükümler*, 233; Tunçomağ, *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri*, 2:183.

<sup>99</sup> Eren, *Borçlar Hukuku Özel Hükümler*, 233; Aral ve Ayrancı, *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri* (2018), 218; Yavuz ve diğerleri, *Türk Borçlar Hukuku Özel Hükümler*, 267; Tandoğan, *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri*, 1/1:298; Zevkliler ve Gökyayla, *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri*, 84.

<sup>100</sup> Eren, *Borçlar Genel*, 1305-1306; Tunçomağ, *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri*, 2:184; Antalya, *Tecrübe veya Muayene (Alıcının Onaylaması) Şartıyla Satım (1993)*, 145.

<sup>101</sup> Pulaşlı, *Şarta Bağlı İşlemler*, 181; Kılıçoğlu, *Borçlar Genel*, 958, 961; Oğuzman ve Öz, *Borçlar Genel*, 2:524-525; Antalya, *Tecrübe veya Muayene (Alıcının Onaylaması) Şartıyla Satım (1993)*, 151.

hükümlerine göre iade etmeleri gerekir. Alıcı malın bedelini ödemişse iade edilmeye kadar satılanı geri vermekten imtina edebilecek, kendisi de satılanı bu durum dışında gecikmeksizin geri vermek zorunda kalacaktır.<sup>102</sup>

Bu sözleşmede hasar ve yararın intikali önem arz eder. Malın alıcı yanında bulunduğu erteleyici şart kapsamında onaylaması halinde, alıcı elde ettiği yararları da sahip olmuş olur. Bekleme durumundaki alıcı kendi zilyetliği esnasında doğan yararları şart gerçekleşmediğinde iade etmek durumundadır (TBK md. 172).<sup>103</sup> Denemenin alıcı nezdinde olması halinde teslim de gerekeceğinden, onaylama iradi şartı gerçekleşinceye kadar yarar da olduğu gibi (eBK md. 151/I) hasarın da alıcıya ait olmasının hakkaniyet gereği olduğu doktrinde ileri sürülmüştür. Ancak zilyetliğin devrinin mülkiyetten ilişkisiz olarak beğenme şartını gerçekleştirmek amacını güttüğü, bu yüzden hasar ve yararın intikalinin beğenme şartına bağlı olduğu da kabul edilir.<sup>104</sup> Eski Borçlar Kanunu döneminde geciktirici şarta bağlı sözleşmelerde eBK md. 183/III gereği yarar ve hasarın şartın tahakkuku ile geçeceği düzenlenmişti.<sup>105</sup> Ancak hasar ve yararın aynı anda geçmesi gerektiği düşüncesinden hareketle, alıcı nezdindeki denemede eBK 151/I maddesinin hasara da uygulanması gerektiği ve yararın geçtiği anda hasarın da teslimle birlikte geçmesi gerektiği ifade edilmişti.<sup>106</sup> Eski Borçlar Kanunu md. 183/III hükmünün malın alıcıya teslim edilmediği şarta bağlı işlemlere uyduğu, teslimin varlığı halinde yarar gibi hasarın da alıcıya geçmesi hak ve nesafet ilkelerine daha uygun görüldüğü iddia edilmiştir. Ayrıca menfaat ile tehlike arasındaki paralellik ilkesine de bu düşünce uygun düşer.<sup>107</sup> Yeni Borçlar Kanunu döneminde de teslimli geciktirici şarta bağlı sözleşmelerde TBK md. 208 uyarınca genel hasar intikali için şartlar sağlanmış olacağından, ayrıca teslimli şartlı satışlarında yararların da yine

<sup>102</sup> Pulaşlı, *Şarta Bağlı İşlemler*, 180; Zevkililer, *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri*, 87; Yavuz ve diğerleri, *Türk Borçlar Hukuku Özel Hükümler*, 269; Antalya, *Tecrübe veya Muayene (Alıcının Onaylaması) Şartıyla Satım (1993)*, 153.

<sup>103</sup> Eren, *Borçlar Genel*, 1306; Kılıçoğlu, *Borçlar Genel*, 962; Mehmet Ayan, *Borçlar Hukuku (Genel Hükümler)*, 147-149.

<sup>104</sup> Eren, *Borçlar Genel*, 1302-1303; Yavuz ve diğerleri, *Türk Borçlar Hukuku Özel Hükümler*, 269; Antalya, *Tecrübe veya Muayene (Alıcının Onaylaması) Şartıyla Satım (1993)*, 161-162; Murat Oruç, *"Satış Sözleşmesinde Riskin Geçişi"* (Doktora Tezi), 210.

<sup>105</sup> Pulaşlı, *Şarta Bağlı İşlemler*, 157, 220; Halil Arslanlı, "Ticari Bey'de Hasar," 1451, 1471; Zevkililer, *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri*, 67, 68, 87.

<sup>106</sup> Bu konudaki tartışmalar için bkz. Pulaşlı, *Şarta Bağlı İşlemler*, 156, 160; Antalya, *Tecrübe veya Muayene (Alıcının Onaylaması) Şartıyla Satım (1993)*, 157; Özlem Söğütlü Erişgin, *Tarihsel ve Dogmatik Açından Periculum Est Emptoris (Hasar Alıcıya Aittir)*, 143-144; Kübra Yetiş-Şamlı, "Borçlar Kanunu ve CISG Çerçevesinde Hasarın İntikali," 313.

<sup>107</sup> Pulaşlı, *Şarta Bağlı İşlemler*, 220; Zevkililer ve Gökyayla, *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri*, 83; Arslanlı, "Mecellede Hasar," 248.

teslimle geçtiği (TBK md. 172) düşüncesinden hareketle, hasarın da yararlarla birlikte geçeceği yorumu öne çıkmaktadır.<sup>108</sup> Şunu da belirtmek gerekir ki, denemesi normal sınırlar içinde kalmış olan alıcı için bir tazminat sorumluluğu da doğmamaktadır. Kullanma yararları karşılığında alıcı zaruri olan masrafları karşılar. Onaylamama halinde alıcının zilyetlik hükümleri çerçevesinde sorumluluğu söz konusudur. Kural olarak erteleyici şarta bağlı normal sözleşmelerin etkileri şartın gerçekleşmesi ile geleceğe etkili olarak ortaya çıkmaktadır. Bundan yarar ve hasarın birlikte anlaşılması gerekir. Onaylamama iradesi ile tehlikenin alıcı üzerine geçmediği de bu noktada düşünülmelidir. Satış sözleşmesi bu şekilde çözülmeyen sonuçları da meydana gelmez.<sup>109</sup> Bu noktada beğenme şartıyla satış türündeki sözleşmelerin, deneme maksatlı teslim ile normal satış sözleşmesinin gereği bir edim olan teslimi farklı değerlendirmek gerekebilecektir. Satım konusu mal beğenme koşulu gerçekleşmeden önce alıcının zilyetliğinde değilse, bu durumda hasarın geçişi konusunda TBK md. 208/I hükmü uygulanacak ve hasar, alıcının malı beğenmesi ile değil, zilyet kılınması ile alıcıya geçecektir.<sup>110</sup> Sözleşme bozucu şarta tabi olduğunda baştan beri geçerli ve teslim ile hasar da intikal etmiş olacağından, onaylama ile bu durum aynen devam eder. Onaylamama halinde hasar da mülkiyet de tekrar satıcıya döner. Mülkiyetin intikali gerçekte sözleşmeden doğan edimi yerine getirme kapsamında yapılan bir teslimle bağlı olmaktadır. Deneme kapsamında yapılan bir teslimin genel kural olarak bu amaçla yapılmadığı düşünülmektedir. Bu sebeple bazı görüşlerde hasar ve yararın geçişi beğenme koşulunun gerçekleştiği ana bağlanmaktadır.<sup>111</sup>

Türk hukukunda beğenme şartıyla satış, alıcının serbest iradesiyle satılanı deneyerek veya gözden geçirerek onaylaması şartına bağlı bir satış sözleşmesidir. Bu olgu alıcının serbest iradesine bırakılmış iradi bir şart olarak, genel şart teorisi kapsamında bozucu (*infisāhī*) yahut geciktirici-erteleyici şeklinde olabilir. Bu şartlı olgu, sözleşmeye konu edilen mal satıcı yahut alıcı yanında iken gerçekleşmesine ve iradenin açık yahut kapalı ifade edilmiş şekillerine bağlı olarak farklı hükümlere tabidir. Doktrinindeki genel görüşe göre, beğenme geciktirici şartının gerçekleşmesi ile satış sözleşmesi

<sup>108</sup> Yavuz ve diğerleri, *Türk Borçlar Hukuku Özel Hükümler*, 76-77, 268; Mehmet Remzi ve Sezer Aydın, *Borçlar Hukuku Özel Hükümler*, 58.

<sup>109</sup> Turgut Akıntürk, *Satım Akdinde Hasarın İntikali*, 24.

<sup>110</sup> Akıntürk, *Satım Akdinde Hasarın İntikali*, 24.

<sup>111</sup> Pulaşlı, *Şarta Bağlı İşlemler*, 63; Yavuz ve diğerleri, *Türk Borçlar Hukuku Özel Hükümler*, 268; Zevkliler ve Gökyayla, *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri*, 83; Aydoğdu ve Kahveci, *Sözleşmeler Hukuku*, 290.

geriye etkili olarak baştan itibaren hükümlerini doğurur. Ancak TBK 170/II'yi gerekçe göstererek koşulun gerçekleştiği anda kurulmuş sayılmasını düşünenlere göre o anda geçer ve daha önce mal teslim edilmişse kısa elden teslim ve satış sözleşmesinin bu esnada birlikte yapılmış olması gerekir.<sup>112</sup> Hasarın intikali konusundaki bir kararında Yargıtay, alıcının mali deneme süresi içerisinde kullanması ancak ürünü beğenmemesi halinde, bunu bozucu şart kabul ederek satıcının bir bedel talep etme hakkının bulunmadığına karar vermiştir.<sup>113</sup> Özellikle hasar konusunda eski Borçlar Kanunundan farklı düzenleme getiren yeni TBK'nın, hasara ilişkin olarak Mecelle'deki teslim esaslı düzenlemeye yaklaşmış olduğu görülmektedir. Bu konularda yukarıda verilen bilgilere ilaveten, Mecelle'de yer alan *sevm-i nazar*'la ilgili olmasa bile *sevm-i şirā*' ile alakalı hükümler, Türk hukukundaki özellikle geciktirici şarta bağlı, alıcıya deneme veya gözden geçirme için teslim edilmiş beğenme şartıyla satış hükümleriyle önemli ölçüde benzerlik arz etmekte olduğunu söylemek gerekir.<sup>114</sup>

#### 4. *Sevm-i Şirā*'da Teslim (Kabû)

*Sevm-i şirā*'da müşteri mali pazarlık sürecinde oluşan fiyatından almak ve ancak beğenme şartıyla teslim almaktadır. Bu şekilde teslim alınan mal, alıcının kendisi tarafından denemek, gözden geçirilmek yahut aile fertlerine veya başka kimselere bu maksatlarla gösterilmek istenmektedir. Müşteri mali teslim aldıktan itibaren karar verinceye kadar geçen süre içerisinde fiyatı belli olan bir mali satıcının izniyle elinde bulundurmaktadır. Bu belirsiz süre alıcının malın kıymeti ile sorumlu olduğu bir devredir. Normal bir satış (*bey'*) sözleşmesinde teslim alınmış mal üzerindeki alıcının sorumluluğu gerçek tazmin sorumluluğu (*ḥaḳīkī maḍmūn*),<sup>115</sup> *sevm-i şirā*'daki teslimde ise *ḥaḳīkī maḍmūn* yerine ikame edilmiş bir sorumluluk vardır.<sup>116</sup> Bu sorumluluğun meydana gelebilmesi için öncelikle bazı şartların gerçekleşmesi gerekir. Bunlardan ilki, malın fiyatının belirlenmesidir.<sup>117</sup> İkincisi, beğenme şartıyla yapılan bir vaat söz konusudur ki, bir nevi

<sup>112</sup> Yavuz ve diğerleri, *Türk Borçlar Hukuku Özel Hükümler*, 264-265; Aydoğdu ve Kahveci, *Sözleşmeler Hukuku*, 289; Mustafa Alper Gümüş, *Borçlar Hukuku Özel Hükümler*, 1:46.

<sup>113</sup> Karar ve yorumu için bkz. Sinan Okur, *Borçlar Hukuku Pratik Çalışma Metodu ve Örnek Çözümler*, 432 (11. HD. 12.12. 2012, E. 2011/14176, K. 2012/20595.); Okur, "Koşul (Şart) Kavramı," 85 (dn.237).

<sup>114</sup> Antalya, *Tecrübe veya Muayene Şartıyla Satım*, (1991), 30-31.

<sup>115</sup> Mecelle md. 293, 294.

<sup>116</sup> Zeynuddin b. İbrâhîm b. Muhammed İbn Nuceym, *el-Baḥru'r-Râ'ik Şerhu Kenzi'd-Deḳâ'ik*, 6:10-13; ez-Zeylâ'î, *Tebyînu'l-Haḳâ'ik Şerhu Kenzi'd-Deḳâ'ik*, 4:49; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm* (2017), 1:428.

<sup>117</sup> ez-Zuhaylî, *el-Fıḳhu'l-Muyesser*, 1:485.

bünyesinde muhayyerlik bulunduran sözleşmelere benzetilir. Bu tür sözleşmelerde taraflardan bir yahut ikisi için sözleşmeyi geçerli kıлып kılmamak şeklinde iki tasarrufa da imkân sağlayacak şekilde şart koşulmaktadır.<sup>118</sup> Sözleşmelerde genel kaide, sözleşmenin bağlayıcı (*lâzım*) olmasıdır. Ancak bu genel kurala insanların ihtiyacı temelinde ve hadis delili ile istisna getirilmiştir. Mecelle'de, İmāmeyn'in görüşü çerçevesinde üç günden fazla da olabilmekle beraber, üç gün veya daha az olarak sözleşmede belirli bir süre için bağlayıcılık ertelenmektedir.<sup>119</sup> Hz. Peygamber (sav), alım satımda sürekli aldatıldığı şikayetinde bulunan Habbān b. Munķiz'a şu sözü söylemiştir: "Alım satım yaptığında de ki: Aldatma yok ve benim üç gün muhayyerlik hakkım var."<sup>120</sup> Taraflar aldanmadan korunmak amacıyla sözleşme esnasında kendileri için bu şartı ileri sürebilmektedirler. Sözleşmeyi geçerli kılmama yönünde taraflardan bir irade sadır olmaz ise, bağlayıcı hale gelmektedir. Hadiste ifade edilen üç günlük süre sebebiyle İmam Ebū Hānife ve Şāfi'iler süreyi üç günle sınırlı tutarken, Mālikilerde bu süre mal ve ihtiyaca göre değişmektedir. Hānbelilerde tarafların aralarındaki anlaşma bu süreyi belirler.<sup>121</sup>

Hānefilerde şart muhayyerliği satıcıda olduğunda, satıcının izniyle mala zilyet olan alıcı tazmin mesuliyeti ile muhataptır. Bu esnada alıcının sorumluluğu *sevm-i şirā'* yoluyla elinde bulunduran kimseye benzetilir. Süresi içinde kıymeti ile süre bitiminde bedeli ile tazmine konu olur.<sup>122</sup> Hānbeliler hariç mezheplerin genelinde muhayyerlik satıcıda ise zaten mülkiyet kendisinden çıkmamıştır.<sup>123</sup> Müşterinin muhayyer olduğu halde ise, İmāmeyn'e göre mülkiyet müşteriye geçmekte ve sınırlı da olsa malda tasarruf yetkisi söz konusu olmaktadır. Mecelle bu esnada vaki olan telef sorumluluğunu belirlenmiş bedel üzerinden müşteriye ait kılmaktadır.<sup>124</sup> Bu durumda Hānbelilerde satıcının mülkünden çıkmakta, Mālikilerde mutemet

<sup>118</sup> el-Karāfi, *ez-Zehira*, 5:25.

<sup>119</sup> es-Seraḫsī, *el-Mebṣūṭ*, 13:41; Bilmen, *Hukuk-i İslāmiyye ve Istilāhāt-ı Fikhiyye Kamusu*, 6:56; H. Yunus Apaydın, "Muhayyerlik," *DİA*, 31:26; Mehmet Aykanat, "Mecelle'de İş Sözleşmesi," 68; Mecelle md. 300.

<sup>120</sup> el-Buhārī, el-Buyū', 48; İbn Māce, et-Ticārāt, 36; İbn Kudāme, *el-Muḡnī*, 3:503.

<sup>121</sup> İbn Kudāme, *el-Muḡnī*, 3:503; el-Karāfi, *ez-Zehira*, 5:23, 25; Bilmen, *Hukuk-i İslāmiyye ve Istilāhāt-ı Fikhiyye Kamusu*, 6:58; Aykanat, "Mecelle'de İş Sözleşmesi," 69.

<sup>122</sup> Bu görüşün eleştirisi için bkz. Recep Özdemir, "İslām Hukukunda Şart Muhayyerliği," 162.

<sup>123</sup> Ebū Bekr 'Alā'uddīn Muḫammed es-Semerḫandī, *Tuhfetu'l-Fukahā*, 2:66, 77; ez-Zeylā'ī, *Tebyīnu'l-Hakā'ik Şerḫu Kenzi'd-Deḳā'ik*, 4:16; el-Ḥaşkefi, *ed-Durru'l-Muḫtār*, 401; eṣ-Şāfi'ī, *el-Umm*, 3:5; Muḫammed Ḳadrī Paşa, *Murşidu'l-Ḥayrān*, md.239; ez-Zuḫaylī, *el-Fıḫhu'l-Muyesser*, 1: 480; Apaydın, "Muhayyerlik," *DİA*, 31:27; Bilmen, *Hukuk-i İslāmiyye ve Istilāhāt-ı Fikhiyye Kamusu*, 6:57.

<sup>124</sup> el-Kāsānī, *Bedā'i'u's-Şanā'ī*, 5:272; Özdemir, "İslām Hukukunda Şart Muhayyerliği," 162; Çeker, *Akidler*, 66; Mecelle, md. 309; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-Hükkām Şerḫu Mecelleti'l-Ahkām*, (2017), 1:451.

görüşe göre çıkmamakta, Ebū Ḥanīfe'de ise satıcıdan mülkiyet çıkmakla birlikte alıcının da mülkiyetine girmemekte ve muhayyerlik tamamlanana kadar mülkiyet askıda kalmaktadır. Yapılan sözleşme kısıtlı olduğu için malda tasarruf caiz değildir.<sup>125</sup>

*Sevm-i şirā'* da mahiyeti itibarıyla belirtilen nitelikte bir muhayyerlik vardır. Malı teslim alan müşteri sözleşmeyi bağlayıcı kılınca kadar muhayyerlikten istifade eder. Bu sebeple bu durumda olan bir sözleşmenin bağlayıcı olmayan bir mahiyette olduğunun kabulü gerekir. Bu tür bir sözleşme *lāzım* sözleşmenin tersine taraflardan biri veya ikisine sözleşmenin geçerli kılınması veya feshi için imkan verir. Bu karar verilinceye kadar sözleşme bağlayıcı halde olmaz. Bu özelliği sebebiyle *sevm-i şirā'* ile yapılan satım, *lāzım* olmayan sözleşmelere benzetilmiştir.<sup>126</sup>

### 5. *Sevm-i Şirā'* ve *Naẓarda* Teslimin (*Kabḍ*) Sorumluluğa Etkisi

*Sevm-i şirā'* ile kabz edilen malı elinde bulunduran müşterinin tazmin sorumluluğu konusunda İslam hukukçuları mutabakat halindedir. Müşteri sözleşme konusu malı bir şarta bağlı olarak temellük kastı ile teslim almıştır. Hukuki işlem bu haliyle dahi muāvaza (karşılıklı) manası ihtiva etmektedir. *Sevm-i şirā'* bazı bakımlardan *sevm-i naẓardan* ayrılmaktadır.<sup>127</sup> Sorumluluğun meydana gelmesi bakımından gerekli unsurlardan olan sözleşme konusunun tayini, teslim ve *hıyāze* sabit olmuştur.<sup>128</sup> Bu noktada *sevm-i şirā'*da kabzedenin temellük kastını destekleyici olmak üzere, tarafların iradesi ile *mebṛ'* (sözleşme konusu mal) ve *semenin* (bedel) malum olması önem arz eder.<sup>129</sup> Pazarlık sonucunda malın fiyatında anlaşarak rıza ve irade ile temellük kastı vardır. Bunun sonucunda malda meydana gelen her türlü teleften alıcı sorumludur.<sup>130</sup> Bu maksatla alınan mal kasıtsız ve kusursuz telef olsa ve müşterinin ölümü sonrası mirasçıları tarafından tüketilse bile tazmin sorumluluğu doğmaktadır. Hatta aksi şart koşulsa dahi bu sorumluluk meydana gelir. Ancak malın müşteri tarafından itlaf edilmesi veya tüketilmesi durumlarında, bunun sözleşmeye rızaya delalet ettiği

<sup>125</sup> el-Kāsānī, *Bedā'i' uṣ-Şanā'i'*, 5:266; el-Karāfi, *ez-Zehīra*, 5:31; el-Buhūti, *Keşşāfu'l-Kinā'*, 3:205, 209; ez-Zuhaylī, *el-Fıkhū'l-Muyesser*, 1:481; Bilmen, *Hukuk-i İslāmīyye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye* Kamusu, 6:59; Apaydın, "Muhayyerlik," DİA, 31: 27.

<sup>126</sup> ez-Zerkā, *el-Medḥal*, 1:534.

<sup>127</sup> İbn 'Abidin, *Raddu'l-Muhtâr*, 5:59; el-Buhūti, *Keşşāfu'l-Kinā'*, 3:370; Asma S. K. Busaida, "İslam Hukukunda *Sevm-i Şirā'* İle Kabz Edilen Malların Hükümü," (yüksek lisans tezi), 97.

<sup>128</sup> İbn Receb, *el-Kavā'id*, 74; Yaka, "İslam Hukukunda Zilyedlik ve Mülkiyet Arasındaki Farklar," 41.

<sup>129</sup> Zeynuddin b. İbrāhım b. Muḥammed İbn Nuceym, *el-Eşbāh ve'n-Nezāir*, 176; ez-Zuhaylī, *el-Fıkhū'l-Muyesser*, 1:485.

<sup>130</sup> İbn 'Abidin, *Raddu'l-Muhtâr*, 5: 59; el-Bağdādī, *Mecma'u'd-Damānāt* 213; *el-Fetāva'l-Hindiyye*, 3:11; Bilmen, *Hukuk-i İslāmīyye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye* Kamusu, 6:55; Mecelle md. 771.

düşünülerek bedelin ödenmesi gerekmektedir.<sup>131</sup> Hanevîler fiyatın belirlenmesine vurgu yaparken, Mâlikîler malı elinde bulunduranın menfaatine olup olmadığı hususunu ön planda tutmaktadırlar. *Sevm-i şirâ*'da menfaatin malı teslim alan alıcıda olduğu göz önünde bulundurulduğunda, tazmin sorumluluğu bu düşünce çerçevesinde alıcıya ait olacaktır.<sup>132</sup> Şâfiî ve Hânelîler de temellük iradesini tazmin sorumluluğu için öncelikli görürler ve *sevm-i şirâ*' da bu özelliğin varlığı sebebiyle tazmin her türlü telefte alıcı üzerinedir.<sup>133</sup>

*Sevm-i şirâ*' yolu ile alışverişte tazmin sebeplerinden; sözleşme, zilyetlik ve itlaf olmak üzere üç sebebi de görmek mümkündür. Bir sözleşme ortamı içerisinde alışveriş yapılmış ve tamamlanmaya çalışılmaktadır. Alıcı yapılan sözleşmeye istinaden malı teslim alarak ona zilyet olmuştur. Buradaki zilyetliğin *yed-i damân* olarak telakkisi ve sözleşme konusu malın telefî halinde tazmini gerekmektedir. Belirlenen fiyattan satıcının malı alıcıya teslim etmesi rızasının varlığını gösterir. Alıcının da bu durumda söz konusu fiyatı bilerek teslim almasının kendi rızasına delalet ettiği düşünülür ve dolayısıyla bu onun tazmin sorumluluğuna işarettir. Pazarlık sonucu fiyatın belirlenmiş olmasının tazmin sorumluluğunun oluşumunda etkili olduğu konusunda yerleşik bir kanaat vardır. Bu temel şartta *sevm-i nazardan* farklı olarak teslim alınan mala sadece bakmak, baktırmak değil, onu satın alma kastının olduğunu da ilave etmek gerekir.<sup>134</sup>

Tazminde teslim alınan malın üzerinde konuşulmuş bedeli yahut kıymetinin temel alınacağı konusunda farklı görüşler mevcuttur. Bedelin sadece satıcı tarafında zikredilmesi yeterli olmayıp, alıcının da bu fiyatı açık veya örtülü kabul etmiş olması gerekir. Ürdün Medeni Kanunu'nda bu durumdaki sorumluluk temelde bedel sorumluluğu olsa da, malın durumuna bağlı olarak misli yahut kıymeti ile sorumluluk da kabul edilir. Eğer fiyat belirlenmemişse müşteri Mecelle'nin 299. maddesindeki *sevm-i nazardan* düzenlemesine benzer bir şekilde sadece taksir ve tecavüzü halinde tazmin eder.<sup>135</sup> Bu durumda kıymetin sözleşmede anlaşılan bedelden fazla olması da mümkündür.<sup>136</sup> 1922 tarihinde yapılan Mecelle tadillerinde 293. maddede yapılan değişiklikle satıcı elindeki telef olma durumunda, hasarın satıcıda

<sup>131</sup> Kallek, "Müşâveme," 32:80.

<sup>132</sup> İbn Cuzey, *el-Kavânin*, 220; el-Hamevî, *Ğamzu 'Uyûni'l-Beşâ'ir*, 4: 28.

<sup>133</sup> eş-Şâfiî, *el-Umm*, 6:269; el-Buhûti, *Keşşâfu'l-Kinâ*, 3:370.

<sup>134</sup> İbn Receb, *el-Kavâ'id*, 71, 74; İbn 'Âbidîn, *Raddu'l-Muhtâr*, 7:119; el-Hamevî, *Ğamzu 'Uyûni'l-Beşâ'ir*, 2:272, 273.

<sup>135</sup> Ürdün Medeni Kanunu, md. 527.

<sup>136</sup> Bilmen, *Hukuk-i İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kamusu*, 6:55.

olması haline dair hüküm genişletilerek, teslim alma ihtarına rağmen bundan imtina etmesi durumunda telef vaki olur ise, hasarın müşteriye geçeceği düzenlenmiştir. Bu değişiklik *sevm-i şirâ*'yı düzenleyen 298. maddede de değişikliği gerekli kılmıştır. Buna göre; 298. madde kapsamındaki telef olma halinde kıymet veya misliyle, müşterinin *itlaf* etmesi halinde ise üzerinde anlaşılan bedel (*şemen-i musemmâ*) karşılığı tazmin öngörülmüştür. Ayrıca orijinal maddede yer alan örnek de madde metninden çıkartılmıştır.<sup>137</sup> Normal satış sözleşmesinin icap ve kabul ile kuruluşu sonucunda malın deneme için de olsa teslimi ile satışın şarta bağlı olarak tamamlandığı ve sonuçlarının ortaya çıktığını görürüz. Bazı durumlarda malın kullanılması yahut itlafı da bu çerçevede kabul manasına gelmektedir. Malı itlaf etmekle onu bir nevi kabzetmiş sayılacağı düşünülmektedir.<sup>138</sup> Bu durumda var olan muhayyerlik hakkı da ortadan kalkmaktadır. Malın kullanılması yahut malın satışı gibi iki yahut hibe gibi tek taraflı tasarrufta bulunulması, varsa muhayyerlik şartının sona ermesi ile bu tasarrufların kabz hükmünde rızaya delalet edeceği, bunun da tazmin sorumluluğunun malın bedeli mukabilinde olacağı kabul edilir.<sup>139</sup> Ayrıca bazı hallerde malın kıymeti mukabilinde tazmine konu olması da mümkündür. Müşteri pazarlık üzerine kabz ettikten sonra taammüden olmaksızın mal (*mebîr*) helak olacak olursa, bu takdirde mal *sevm-i şirâ*' kapsamında kıymeti ile tazmine konu olacaktır. Malın fiyatı zikredilmiş, ancak üzerinde tam olarak anlaşma sağlanmış olmadığında da kıymeti ile tazmine konu olacaktır.<sup>140</sup> Birden fazla mesela üç malın beğenme şartıyla satın alınarak teslim alınması halinde, eğer üçü de telef olmuş ve alıcı telef olan ve beğenilen malın hangisi olduğunu biliyorsa, bu durumda onun kıymetini tazmin edecektir. Diğer mallar ise emanet sorumluluğuna tabidir.<sup>141</sup>

İlk teslim sonrasında sözleşmeyi tamamlama yönünde alıcıda irade ortaya çıkacak olur ve şart gerçekleşirse, üzerinde anlaşılan bedel üzerinden sözleşme *nâfiz* hale gelir. Bu durumda malın yeniden alıcı tarafından kabz edilmesinin gerekmediği ve ilk kabzın yeterli olduğu görüşü yanında tersi görüş de söz konusudur. İlk kabzın satıcının izni ile olmasından dolayı rızasının varlığı ve dolayısıyla teslim etme iradesi söz konusudur. Mâlikî ve Hânelîlere ait olan bu görüş ilk işlemin hakiki bir kabz olduğunu da ifade

<sup>137</sup> Cerîde-i 'Adliyye (1338-1922), 1(6):287.

<sup>138</sup> Topal, *İslâm Hukukunda Satış Akdi ve Mülkiyet*, 106.

<sup>139</sup> er-Râfi'i, *Fethu'l-'Azîz*, 9:139.

<sup>140</sup> *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, 3:12.

<sup>141</sup> Bilmen, *Hukuk-i İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye* Kamusu, 6:55; Busaida, *Sevm-i Şirâ*, 91.



etmekte ve ikinci kez bir teslim muamelesinin tekrarına gerek olmadığı ifade edilmektedir. Hatta Hanbelilerde belli şartlarda ve Mâlikilerde özellikle tek taraflı işlemlerde, Şâfiîlerin aksine teslimden önce müşterinin tasarrufu geçerlidir.<sup>142</sup> Mâlikilerde bazı istisnalarla<sup>143</sup> sadece sözleşme ile tazminat sorumluluğu müşteriye geçmektedir.<sup>144</sup> Yiyecek mallarında hakkında nas<sup>145</sup> olmasından kaynaklı kabz hassasiyeti Mâlikilerde umumi olarak mevcuttur.<sup>146</sup> Hanefilere ait olan görüş ise, kabza dayanan işlemler arasındaki kuvvet farklılığını esas alır. Örneğin *yed-i damân*, *yed-i emânetten* güçlüdür. Buna göre gasp gibi ilk kabz güçlü olan türden ise, ikinci bir işleme gerek yoktur.<sup>147</sup> Tersi durumda ise yeni bir teslim ihtiyacı duyulacaktır. Hatta kişinin eli *yed-i damân* olduğunda da gaspta olduğu gibi, aynen iade ile sorumluluğun esas olduğu düşünülür (*maḍmūn bi-‘aynihi*).<sup>148</sup> Elde bulundurma (zilyetlik) başkası ile tazmini gereken sorumluluk ise, örneğin rehin mal üzerindeki sorumluluk elde bulundurulana maldan başkası ile sorumluluk (*maḍmūn bi-ğayrihi*) kabul edilir ve ilk olarak belirttiğimiz sorumluluğa nazaran daha az güçlü olduğu düşünülür.<sup>149</sup> Hanefilere ait olan ikinci görüşte örneğin *merhūn*un satış yoluyla kabzı gerektiğinde ikinci bir teslim ihtiyacı olmaktadır. *Merhūn* kendisi ile değil başkası ile *maḍmūn* (tazmin edilir) olup, o da *deyndir* (borç).<sup>150</sup> *Sevm-i şirā’* da misli veya kaymeti ile tazmine konu olmakla başkası ile tazmin edilen tür içerisinde yer alır.<sup>151</sup> Üçüncü görüşte ise, satıcının izni ve Şâfiîlerde zikredilen bir görüşte kabzın gerçekleşeceği belli bir vaktin geçmesi halinde ikinci bir teslim ihtiyacı bulunmamaktadır. Belli bir zamanın geçmesi de gerçekte kabza izin mertebesinde dir.<sup>152</sup> Hanbelilerde ise tazmin veya emanet sorumluluğuna yönelik iki görüşün varlığı söz konusu olup, *te‘atī* ile alışverişe cevaz verenlerde tazmin görüşü ağır basmaktadır.<sup>153</sup> Buna mukabil Hanefilerde

<sup>142</sup> İbn Kudāme, *el-Muğnī*, 3:488; er-Ramlī, *Nihāyetu’l-Muhtāc*, 4:84; Bilmen, *Hukuk-i İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fikhiyye Kamusu*, 6:44.

<sup>143</sup> Apaydın, “Kabz,” *DİA*, 24:48; Arslanlı, “Mecellede Hasar,” 266.

<sup>144</sup> *el-Mevsū‘atu’l-Fikhiyyetu’l-Kuveytiyye*, 28:259.

<sup>145</sup> Ebū Dāvūd, *el-Buyū‘*, 65; et-Tirmizī, *el-Buyū‘*, 56; İbn Mâce, *et-Ticārāt*, 37.

<sup>146</sup> Apaydın, “Kabz,” *DİA*, 24:49.

<sup>147</sup> el-Kāsānī, *Bedā’i’u’s-Şanā’i’*, 5:248; ‘Alī el-Ḥāfif, *ed-Damân*, 82.

<sup>148</sup> ‘Alī el-Ḥāfif, *ed-Damân*, 95; M. Âkif Aydın, “İslâm Hukukunda Gasp” 186-187.

<sup>149</sup> el-Ḥamevī, *Ğamzu ‘Uyūni’l- Beşā’ir*, 4:7; ez-Zeyla‘ī, *Tebyīnu’l- Ḥakā’ik*, 5:95; İbn Nuceym, *el-Eşbāh ve’n-Nezā’ir*, 306.

<sup>150</sup> el-Kāsānī, *Bedā’i’u’s-Şanā’i’*, 5:248; el-Buhūtī, *Keşşāfu’l-Ķinā‘*, 3:332; Mecelle md. 741; Ali Haydar Efendi, *Dürerü’l-Hükkâm* (2017), 2:1198, 1200.

<sup>151</sup> el-Curcānī, *et-Ta’rifāt*, 30.

<sup>152</sup> eş-Şirāzī, *el-Muhezzeb*, 2:87.

<sup>153</sup> el-Ḥaşkefī, *ed-Durru’l-Muhtār*, 455; Şemsuddīn Muḥammed b. Muflih el-Maḳdisī, *Kitābu’l-Furū‘*, 6:224, 225; Bilmen, *Hukuk-i İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fikhiyye Kamusu*, 6:55; *el-Mevsū‘atu’l-Fikhiyyet’ul-Kuveytiyye*, 28:244.

malın satıcının izniyle teslim alındığında emanet vasfıyla müşterinin elinde bulundurulduğunu görüyoruz. Ancak müşterinin malı tüketmesine genelde bedele rıza anlamı yüklenmiştir. Bunu emanet sorumluluğundaki *taksir ve te'addī* ile karıştırmamak gerekir.

Mal *sevm-i şirā'* yoluyla teslim alınmış ve müşterinin olumlu iradesiyle geçerli kılınacaksa, yeni bir teslim gerek bulunmamakta, taraflarda bir nevi kısa elden teslim iradesi meydana gelmektedir. Aktin kurucu unsurlarının (*rukūn*) baştan beri var olduğu ve müşterinin iradesine bağlı (*mevkūf*) olduğu düşünülür. Kurulmuş sözleşmeye yürürlük kazandırılmasını (*nefāzı*) müşterinin iradesi belirleyecektir.<sup>154</sup> Bedelin taraflar arasında malum oluşu ile de *sevm-i şirā'*'nin akitleşme konusunda *sevm-i nazardan* çok daha önde olduğu açıktır. Bu sebeplerle müşterinin tazmin sorumluluğu ortaya çıkmaktadır. Ancak *sevm-i nazar* yoluyla teslim alınmış ise, fiyatın da konuşulmadığı yahut konuşulduğu halde yine de temellük kastıyla olmayıp, mal başkasına göstermek için alınmışsa, bu durumda taraflar bir satış sözleşmesi oluşturma çabası içinde görünürler. Mal sadece görülmek, gösterilmek üzere alınmış olmakta,<sup>155</sup> satış öncesi ön görüşmeler yapılmakta ve de fiyattan ziyade malın müşterinin yararına olup olmadığı araştırılmaktadır. Burada basitçe satıcıdan izinli onun malını elde bulundurma söz konusudur ki, bir akdi mesuliyetin varlığından söz etmek zor görünür. Dolayısıyla sorumluluğun emanet vasfında olması uygun olmaktadır. *Sevm-i nazarda* müşteri malı, fiyatı belli bir pazarlık üzerine değil, bakmak veya başkasına göstermek üzere almıştır.<sup>156</sup> Beğenme şartıyla satın alma vaadi değil, malın incelenmesi, onun tetkiki, başkasına göstermek üzere bir teslim alma söz konusudur. Burada satın alma kastı açıklanmamaktadır.<sup>157</sup> Bu aşamada satıcı alıcıya bir süre ve mühlet tanımaktadır.<sup>158</sup> Bu aşamadan sonra tarafların pazarlık ve satış için görüşmelere başlama ihtimali mevcuttur. Ancak malın baktırdıktan sonra satıcıya iadesi de yine ihtimal dahilindedir. Sorumluluk noktasında rehin maksadıyla elde bulundurulana mala bu yönden benzemektedir.<sup>159</sup> *Sevm-i nazarda* pazarlığın olup olmadığı, fiyatın konuşulup konuşulmadığının

<sup>154</sup> Apaydın, "Mevkūf," *DİA*, 29:439.

<sup>155</sup> Bilmen, *Hukuk-i İslâmiyye ve Istılahât-ı Fikhiyye Kamusu*, 6:55. İbn Muflih, *Kitābu'l-Furū'*, 6:224.

<sup>156</sup> ez-Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-Muyesser*, 1:485.

<sup>157</sup> İbn Nuceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâ'ir*, 175; el-Bağdâdî, *Mecma'u'd-Đamānât*, 213; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 2:393.

<sup>158</sup> İbn 'Abidîn, *Reddu'l-Muhtâr*, 4: 573.

<sup>159</sup> el-Ĥaşkefi, *ed-Durru'l-Muhtâr*, 326; İbn 'Abidîn, *Raddu'l-Muhtâr*, 4:575; er-Râfi'i, *Fetĥu'l-'Aziz*, 8:199.

önemi yoktur. Ancak umumiyetle fiyat belirlenmemektedir. Müşteri sadece malla ilgilenmekte ve satın alma kararını oluşturmak için bir zamana ihtiyaç duymaktadır. Bu sebeplerle tarafların sözleşme kurma ve onu tamamlama yolunda hukuki ve fiili adımlar atmaları halinde gelinen safhaya uygun olarak ikinci bir teslim ihtiyacı duyulacaktır. *Sevm-i şirâ*'daki teslim ile şartın tahakkukundan önce hasarın müşteriye geçmesi, *sevm-i nazarda* teslim ile hasarın müşteriye geçmemesi; tarafların satış sözleşmesi kurma iradelerindeki farklılıklar, bu iradelerin beyanı, bedelin belirli olup olmaması ve teslim (*kabđ*) olgusunda yatmaktadır. Hatta Mecelle md. 298, malın *sevm-i şirâ*' yoluyla müşteri tarafından ancak bedel konuşulmadan teslim alınması halini de emanet sorumluluğu kapsamı içerisinde kabul etmiştir.<sup>160</sup> Türk hukukunda da esasen beğenme şartıyla satışta alıcının malı deneme ve gözden geçirme için teslim alması halinde, hasarın şartın tahakkukundan önce geçtiği yolunda doktrinindeki görüş ve tartışmaları ifade etmiştik.<sup>161</sup> *Sevm-i şirâ*' yoluyla satışın Türk hukukunda olduğu gibi beğenme şartına tabi tutulması mümkün görülmekte ve bunun için bedelin belirlenmiş olması önem arz etmektedir.<sup>162</sup> Hatta *râcih kavle* göre mal sahibinin tesmiye etmiş (söylemiş) olması yeterli olmayıp, alıcı da bu bedeli açıkça veya delaleten kabul etmiş olmalıdır.<sup>163</sup>

Bu yönlerden Mecelle md. 299'a bakıldığında, "Sevm-i nazar tarikiyle yani görmek yahut göstermek üzere kabzolunan mal gerek bahası beyan olunsun ve gerek beyan olunmasın kâbız yedinde emanet olarak bilâ teaddin telef ve zâyi olsa zaman lazım gelmez."<sup>164</sup> hükmünü görürüz. Bu haliyle birkaç yönden *sevm-i şirâ*'dan farklılaşmaktadır. Öncelikle *sevm-i şirâ*'da fiyatın belirli olmasının gerekli oluşuna mukabil, *sevm-i nazarda* bunun gerekli olmadığı düzenlenmiştir. Bu hususu Bilmen bir misalle ifade etmektedir:

Meselâ: bir kimse satacağı bir kitabın «bahası yüz kuruştur, götür bak, beğenirsen al» deyip de müşteri de beğenirse yüz kuruşa satın almak üzere alıp götürse de o kitap, hanesinde telef veya zayı olsa kıymetini zamin olur. Vele ki kıymeti tesmiye edilen meblâğdan fazla olsun. Fakat bu kitabın bahası beyan edilmeyerek satıcı «al götür beğenirsen alırsın» deyip, alacak şahıs da «beğenir ise badehu pazarlığı yapıp almak üzere»

<sup>160</sup> Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-Hükkâm* (2017), 2:1291.

<sup>161</sup> Ayrıca bkz. Pulaşlı, *Şarta Bağlı İşlemler*, 112-113; Antalya, *Tecrübe veya Muayene Şartıyla Satım* (1991), 31.

<sup>162</sup> Antalya, *Tecrübe veya Muayene Şartıyla Satım* (1991), 32.

<sup>163</sup> Bilmen, *Hukuk-i İslâmiyye ve İstılâhât-ı Fıkhiyye Kamusu*, 6:55.

<sup>164</sup> Ali Himmet Berki, *Açıklamalı Mecelle*, 59; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-Hükkâm* (2017), 2:428; Mecelle md. 768.

götürdükte teaddisi ve taksiri olmaksızın telef olsa kıymetini zamin olmaz.<sup>165</sup>

Sözleşmedeki belirsizlik bazen taraflardan birinin rıza ve iradesini izhar etmeden önce ölümü veya iradesinden *rucu*‘ etmesiyle de meydana gelebilir. Bu belirsizlik sözleşmenin gerçekleşmesine engel olur.<sup>166</sup> Bu durumların gerçekleşmediği ve de müşteri yahut mirasçıların malı tüketmesi hallerinde *sevm-i nazarda* Hanefiler kıymeti ile sorumluluğu, diğer üç mezhep ise emanet sorumluluğu görüşüne sahiptirler.<sup>167</sup> Taraflar *sevm-i şirā*’ yapmak istemiş olup fiyat belirlenmemiş olduğunda, tazmin sorumluluğu da ancak fiyat belirlendiğinde ortaya çıkacaktır.<sup>168</sup> *Sevm-i nazarda* fiyat zikredilmiş olabileceği gibi olmayabilir de. *Sevm-i şirā*’da fiyat belirlenmiş olmak suretiyle satış sözleşmesi tamamlanmaya diğerinden daha yakın durmaktadır. Bu sebeple *sevm-i şirā*’da Mecelle md. 298’de belirtildiği gibi, sorumluluk emanet sorumluluğu değildir. Mecelle’nin ifadesiyle “...mal müşteri yedinde telef ve zâyi oldukça kıyemiyattan olduğu takdirde kıymetini, misliyyattan olduğu takdirde mislini bâyi’e vermesi lâzım gelir.”<sup>169</sup> Burada esasen satıcının icabının devam ettiği ve malı beğenmesi halinde sözleşmenin sadece müşterinin kabulüne bağlı halde beklediğini ve müşterinin henüz sözleşmeyi kesinleştirmemiş olduğu görülür. Ali Haydar Efendi de *Ceride-i Adliyye*’de yayınlanan bir makalesinde, *sevm-i şirā* ile *sevm-i nazar* arasında bir farkın bulunmadığı ve neden iki ayrı maddede Mecelle’de düzenlenmek durumunda kalındığı yolundaki itirazlara bazı cevaplar vererek konuyu aydınlatmıştır. *Sevm-i şirā*’da beğenilirse almak mukavelesinin lafzen yapılmasına vurgu yaparak, sadece niyetle olmasının mümkün olmadığı, ahkâmın umumiyetle niyete değil, fiillere terettüp ettiğini ifade etmiştir. *Şirā*’-satış- sözleşmesinin iki surette olacağı düşünülmüştür. Bunlar; hakikaten veya hükmen bedelin taraflar arasında konuşulup üzerinde anlaşılması ya da bedel üzerinde henüz belirtilen tarzda bir anlaşmanın yapılmaması şeklindedir. Burada esasen bedel üzerindeki mutabakata, iki muamelenin (*şirā*’ ve *nazar*) ayırt edici hususiyeti şeklinde bakılmaktadır. Bu noktada ilk muameledeki teslim alınmış mal üzerindeki sorumluluk tazminat (*damān*) sorumluluğu olmasına mukabil, lafzen *şirā*’

<sup>165</sup> Bilmen, *Hukuk-i İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kamusu*, 6:55.

<sup>166</sup> ez-Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-Muyesser*, 1:486; Mecelle md. 183.

<sup>167</sup> Kallek, “Müsâveme,” 32:80; Mecelle, md. 183.

<sup>168</sup> *el-Bağdâdî*, *Mecma’u’l-Damânât*, 214; *el-Fetâva’l-Hindîyye*, 3:12; Ali Haydar Efendi, *Dürerü’l-Hükkâm* (2017), 2:1291.

<sup>169</sup> Berki, *Açıklamalı Mecelle*, 59; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 2:393; Antalya, *Tecrübe veya Muayene Şartıyla Satım* (1991), 30 vd.

mukavelesi bulunmadığından *sevm-i nazarda* satıcıdan izinli teslim alınması dolayısıyla emanet sorumluluğu bulunmaktadır. *Sevm-i nazarda* alıcının maksadı satın almak olduğu hâlde bu lafzen izhar edilmemiş yani açıkça belirtilmemiştir.<sup>170</sup>

### Sonuç

Konuyu nihayetlendirirken ulaştığımız sonuçları bazı Mecelle örneklerine müracaat ederek anlatmak açıklayıcı ve yerinde olacaktır. Mecelle'nin 771. maddesinde *sevm-i şirā'* ve *nazar* olabilecek bazı örneklere yer verilmiştir. Örneğin bir kimse kâse satışı yapılan bir yerden izinsiz bir ürünü eline alıp düşürmesi hâlinde tazmin sorumlusu olmakta, ancak iş yeri sahibinin izniyle alması durumunda tazmin sorumlusu olmamaktadır. İzinli aldığı kâsenin diğer ürünler üzerine düşmesi halinde kırılanlar için tazmin sorumluluğu olmakta, fakat izinli aldığı ilk kâse, tazmin gerektirmeyen emanet sorumluluğuna tabi olmaktadır. Ancak fiyatını öğrenerek satıcının da onayıyla eline aldığı malın düşmesi, *sevm-i şirā'* kabilinden tazmine tabidir. Tarafların farklı fiyat vermeleri sebebi ile fiyatta anlaşılammış olduğu durumlarda mal kabz edilmişse, tüketilme veya itlaf halinde kıyasa muhalif olarak İmam Ebū Hānife ve Ebū Yūsuf'a göre mal, satış bedeli mukabili tazmine konu olur. Mālikilerde bu durumda kıymeti ile tazmin söz konusudur.<sup>171</sup>

*Sevm-i nazarda* henüz icabın varlığı söz konusu edilemez. Alıcı mala baktırdıktan sonra sözleşmenin safhaları başlayacaktır. Mal mutlaka satın almak üzere teslim alınmış değildir.<sup>172</sup> Ayrıca müşteri tarafından mal teslim alındığı esnada satın alma niyetinin varlığı da objektif olarak ortaya çıkmış değildir. Bedelin belli olup olmamasının önemsiz oluşu ve ayrıca emanet sorumluluğuna tâbi oluşu, *sevm-i nazarı*n beğenme koşulu ile satış kapsamına dahil olmadığı sonucunu doğurmaktadır.<sup>173</sup> Müşteri sanki teşhirdeki malın mekanını değiştirmekte ve malın bulunduğu mekan yerine, incelenmek ve bakılmak üzere onu başka bir mekana satıcının muvafakati ile taşımaktadır. Bu yer değişikliğinin satıcının rızası ile olması, konuyu emanet sorumluluğu kapsamında değerlendirmeye neden olmakta ve alıcı elinde kusursuz olarak gerçekleşen hasarın satıcı üzerinde olduğu anlamına gelmektedir. Satıcının bu riske katlanması malın mahiyetinin ancak bu şekilde satılmaya elverişli olduğu ve malını satmakta da istekli ve tabiatıyla

<sup>170</sup> 'Ali Hāydar Efendi, "Sevm-i Şira Sevm-i Nazar," *Ceride-i Adliyye*, 5527.

<sup>171</sup> Kallek, "Müşâveme," *DİA*, 32:80.

<sup>172</sup> Bilmen, *Hukuk-i İslâmiyye ve İstılâhât-ı Fıkhîyye Kamusu*, 6:55.

<sup>173</sup> Antalya, *Tecrübe veya Muayene Şartıyla Satım (1991)*, 31.

menfaati olduğu ile izah edilebilir. Mecelle’de *sevm-i şirā*’ için “iştirat etmek üzere”, *sevm-i nazār* için “görmek yahut göstermek üzere” ifadesi kullanılarak aradaki farka işaret edilmekte, yine Mecelle’nin 2 ve 3. maddelerine yapılan vurgu ile de hukuki işlemlerde maksadın önemi ayrıca ortaya çıkmaktadır.

Mecelle’de *sevm-i şirā*’ ile ilgili düzenlemenin (md. 298), yine Mecelle’deki şartlı satış (md.186-189) ve de şart muhayyerliği hükümleri (md. 300-309) ile birlikte değerlendirildiğinde, Türk hukukunda özellikle alıcıya deneme veya gözden geçirme için teslim edilmiş geciktirici mahiyette olan beğenme şartıyla satış hükümleriyle önemli ölçüde benzerlik arz ettiğini söylemek gerekir. Türk hukukunda beğenme şartıyla satış sözleşmesi geciktirici şarta rağmen kurulmuş ve genel görüş itibariyle teslimine bağlı olarak *sevm-i şirā*’daki gibi hasar alıcıya geçmiştir. Üstelik Mecelle tadillerinde *sevm-i şirā*’ ile zilyet olanın malı itlaf etmesi halinde üzerinde anlaşılan bedeli ödemesi ön görülmüştür. Ancak *sevm-i nazār* için (md. 299) aynı şeyi söylemeye imkan yoktur. Burada alıcının maksadı satın almak olduğu halde bu durum açıkça ve lafzen belirtilmemiştir. *Sevm-i nazār*da malın alıcı tarafından görmek veya göstermek üzere alınmış olmasına binaen, alıcın sorumluluğu emanet olarak kabul edilmiş ve hasar satıcıda kalmış, ayrıca sözleşmenin kurucu unsurları Türk hukukundaki düzenlemeden farklı olarak henüz oluşmamıştır.

---

**Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:**

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.

**Finansal Destek / Grant Support:**

Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

---

**KAYNAKÇA**

- Ahmed b. Hanbel, Ebū ‘Abdillāh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybānī el-Mervezī. *el-Musned* Tah. Ahmed Muhammed Şakir, 8 c. Kahira: Dāru’l-Hadīs, 1416/1995.
- Akgündüz, Ahmed. *Osmanlı Tarih ve Hukûk İstîlâhları Kâmusu*. İstanbul: OSAV Yayınları, 2018.
- Akıntürk, Turgut ve Derya Ateş. *Borçlar Hukuku Genel Hükümler Özel Borç İlişkileri*. 26. Baskı. İstanbul: Beta, 2017.
- Akıntürk, Turgut. *Satım Akdinde Hasarın İntikali*. Ankara: Sevinç Matbaası, 1966.
- Akıntürk, Turgut. “Şart ve Mükellefiyet Kavramları Üzerine Bir İnceleme.” *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 27:3 (1970): 219-247.

- Akman, Ahmet. *İslâm Hukukunda Akdî Mesuliyet ve Tazminat (Türk Borçlar Hukuku Mukayeseli)*. Ankara: Adalet, 2019.
- ‘Alâ’uddîn b. ‘Abdirrezzâk. *et-Tekâbuğ fî’l-Fıkhî’l-İslâmî ve Eşeruhu ‘ale’l-Buyû’î’l-Mu‘aşira*. ‘Ammân: Dâru’n-Nefâ’is, 1423/2004.
- ‘Alî el-Ĥafîf. *eđ-Đamân fî’l-Fıkhî’l-İslâmî*. Ķahira: Dâru’l-Fikri’l-‘Arabî, 2000.
- ‘Alî Ĥaydar Efendi. *Dürerü’l-Hükkâm Şerhu Mecelleti’l-Ahkâm*. 2. Baskı. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 2017.
- ‘Alî Ĥaydar Efendi. *Duraru’l-Ĥukkâm Şerhu Mecelleti’l-Ahkâm*. İstanbul: Byy., 1314.
- ‘Alî Ĥaydar Efendi. “Sevm-i Şirâ’ Sevm-i Nazar.” *Ceride-i ‘Adliyye*, 101: (1329).
- Antalya, Gökhan. “Türk, İsviçre ve Alman Hukuklarında Tecrübe veya Muayene Şartıyla Satım”. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1991.
- Antalya, Gökhan. *Türk İsviçre ve Alman Hukuklarında Tecrübe veya Muayene (Alıcının Onaylaması) Şartıyla Satım*. İstanbul: Kazancı Hukuk, 1993.
- Apaydın, H. Yunus. “Kabz.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 24: 45-49.
- Apaydın, H. Yunus. “Mevkuf.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 29: 438-440.
- Apaydın, H. Yunus. “Muhayyerlik.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 31:25-30.
- Aral, Fahrettin ve Hasan Ayrancı. *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri*. Genişletilmiş 9. Baskı. Ankara: Yetkin Yayınları, 2012.
- Aral, Fahrettin ve Hasan Ayrancı. *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri*. Gözden Geçirilmiş ve Genişletilmiş 11. Baskı. Ankara: Yetkin Yayınları, 2018.
- Arsanlı, Halil. “Ticari Bey’de Hasar.” *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 13:4 (1947):1451-1474.
- Arsanlı, Halil. “Mecellede Hasar.” *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 14:1-2 (1948): 248-271.
- Atalay, Arif. “İslam Hukukunda Kabz.” Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya, 2012.
- Ayan, Mehmet. *Borçlar Hukuku (Genel Hükümler)*. Gözden Geçirilmiş 11. Baskı. Ankara: Seçkin, 2016.
- Aydın, M. Akif. “İslam Hukukunda Gasp.” *İslâm Tetkikleri Dergisi*, IX (1995): 163-217.
- Aydoğdu, Murat ve Nalan Kahveci. *Türk Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri (Sözleşmeler Hukuku)*. Gözden Geçirilmiş, Yenilenmiş ve Dipnotlu 4. Baskı. Ankara: Adalet Yayınevi, 2019.
- Aykanat, Mehmet. “Mecelle’de İş Sözleşmesi,” *Kamu-İş* 13:4 (2014): 57-78.
- el-Bağdâdî, Ebû Muhammed b. Ğânim b. Muhammed. *Mecma’u’d-Đamânât*. [Byy]: Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmî, ty.
- Berki, Ali Himmet. *Açıklamalı Mecelle*. 2. Baskı. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1979.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-i İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi 1970.
- el-Buĥârî, Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. İsmâ’îl. *eş-Şaĥîĥ*. 8 c. Byy: Dâru’l-Ĥilâfeti’l-‘İlmiyye, 1315.

- el-Buhūti, Mañşūr b. Yūnus b. Salāhiddīn. *Keşşāfu'l-Kinā' 'an Metni'l-İknā'*. Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1982.
- Busaida, Asma S. K. "İslam Hukukunda Sevm-i Şirâ ile Kabz Edilen Malların Hükümü." Yüksek Lisans Tezi, Kastamonu Üniversitesi, Kastamonu 2017.
- Ceride-i 'Adliyye*, 1:6 (1338/1922): 286-288.
- Cin, Halil ve Ahmed Akgündüz. *Türk Hukuk Tarihi*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2011.
- Cürcānī, es-Seyyid eş-Şerīf. *et-Ta'rifât*. Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Çeker, Orhan. *İslam Hukukunda Akidler*. Konya: Tekin Kitabevi, 2014.
- ed-Derdīr, Ebū'l-Berekāt Aḥmed b. Muḥammed b. Aḥmed el-'Adevī. *eş-Şerḥu'l-Kebīr*. [Byy]: Dāru'l-Fikr, ty.
- Ebū Dāvūd, Suleymān b. el-Eş'aş b. İshāk el-Ezdi es-Sicistānī. *Sünen-i Ebî Dāvūd*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.
- Heyet. *el-Fetāva'l-Hindiyye*. Byy: yy, ty.
- el-Mevsū'atu'l-Fikhiyyetu'l-Kuveyyiyye*. 45 c. Kuveyt: Vizāratu'l-Evḳāf ve'ş-Şu'uni'l-İslāmiyye, 1407/1987, 1413/1993, 1415/1995.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*. 6. Baskı. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- Eren, Fikret. *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*. 25. Baskı, Ankara: Yetkin Yayınları, 2020.
- Eren, Fikret. *Borçlar Hukuku Özel Hükümler*. 8. Baskı. Ankara: Yetkin Yayınları, 2020.
- Erişgin, Özlem Söğütlü. *Tarihsel ve Dogmatik Açından Periculum Est Emptoris (Hasar Aliciya Aittir)*. Ankara: Seçkin Yayınları, 2010.
- Feyzioğlu, F. Necmeddin. *Borçlar Hukuku Akdin Muhtelif Nevileri (Özel Borç İlişkileri)*. 4. Baskı İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1980.
- Feyzioğlu, F. Necmeddin. *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*. Yenilenmiş ve Genişletilmiş 2. Baskı, İstanbul: İstanbul Fakülteler Matbaası, 1977.
- Gümüş, M. Alper. *Borçlar Hukuku Özel Hükümler*. İstanbul: Vedat Kitapçılık, 2012.
- el-Ḥamevī, Ebū'l-Abbās Şihābuddīn Aḥmed b. Muḥammed. *Ġamzu 'Uyūni'l-Besā'ir*. Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1405/1985.
- el-Ḥaşkefī, 'Alā'uddīn Muḥammed b. Alī b. Muḥammed. *ed-Durru'l-Muḥtār Şerḥu Tenviri'l-Ebsār*. Tah. 'Abdulmun'im Ḥalil İbrāhīm. Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1403/2002.
- Hatemi, Hüseyin ve K. Emre Gökyayla. *Borçlar Hukuku Genel Bölüm*. 3. Baskı, İstanbul: Vedat Kitapçılık, 2015.
- el-Ḥaṭṭāb, Şemsuddīn Ebū 'Abdillāh Muḥammed b. Muḥammed b. 'Abdirrahmān. *Mevāhibu'l-Celil fi Şerhi Muḥtasari'l-Ḥalil*. 6 c. [Byy]: Dāru'l-Fikr, 1412/1992.
- İbn 'Ābidīn, Muḥammed Emīn b. 'Umer b. 'Abdil'aziz. *Raddu'l-Muḥtār 'ale'd-Durri'l-Muḥtār*. Dāru'l-Fikr, 1412/1992.
- İbn Cuzey, Ebū'l-Ḳāsım Muḥammed b. Aḥmed. *el-Ḳavānīnu'l-Fikhiyye*. [Byy]: yy., ty.
- İbn Ḳudāme, Ebū Muḥammed Muvaffaḳuddīn 'Abdullāh b. Aḥmed. *el-Muḡnī*. [Ḳāhira]: [Mektebetu'l-Ḳāhira], 1388/1968.
- İbn Māce, Ebū 'Abdillāh Muḥammed. *es-Sünen*. 2 c. Tah. Muḥammed Fu'ād 'Abdulbāḳī. Ḳāhira: [Dāru İhyā'i'l-Kutubi'l-'Arabiyye], 1373/1953.



- İbn Manzūr, Ebū'l-Faḍl Cemāluddīn Muḥammed. *Lisānu'l-'Arab*. Beyrūt: Dāru Şadr, 1414.
- İbn Muflih, Şemsuddīn Muḥammed el-Maḳdisī. *Kitābu'l-Furū'*. Tah. Rā'id b. Sabrī b. Ebī 'Ulf. 'Ammān: Beytu'l-Efkāri'd-Devliyye, 2004.
- İbn Nuceym, Zeynuddīn b. İbrāhīm b. Muḥammed. *el-Baḥru'r-Rā'ik Şerhu Kenzi'd-Deḳā'ik*. [Byy]: Dāru'l-Kitābi'l-İslāmī, ty.
- İbn Nuceym, Zeynuddīn b. İbrāhīm b. Muḥammed. *el-Eşbāh ve'n-Nezāir*. Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1419 / 1999.
- İbn Raceb, Ebu'l-Ferac Zeynuddīn 'Abdurrahmān b. Aḥmed. *el-Ḳavā'idu'l-Fıḳhiyye*. Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, [1429/2008].
- İbn Ruşd, Ebū'l-Velīd Muḥammed b. Aḥmed el-Ḳurṭubī. *Bidāyetu'l-Muctehid ve Nihāyetu'l-Muḳteşid*. Ḳahira: Dāru'l-Hadīs, 1425/2004.
- Kallek, Cengiz. "Müsāveme," *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi (DİA)*, 32:79-81.
- el-Ḳarāfi, Ebū'l-'Abbās Şihābuddīn Aḥmed b. İdrīs. *ez-Zeḥira*. Tah. Muḥammed Hiccī. Beyrūt: Dāru'l-Ġarbi'l-İslāmī, 1994.
- Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslam Hukuku*. 2 c., İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Karaman, Hayreddin. "Akid," *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi (DİA)*, 2: 251-256.
- el-Kāsānī, 'Alā'uddīn Ebū Bekr b. Mes'ūd. *Bedā'i'u's-Şanā'i' fi Tertibi's-Şerā'i'*. Tah. 'Alī Muḥammed Mu'avvaḍ ve 'Adil Aḥmed 'Abdulmevcūd. Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1406/1986.
- Kaşak, F. Erdem. "Roma Hukukuyla Karşılaştırmalı Olarak Türk Hukukunda Şart (Koşul, Condicio)." *İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 10:2 (2019):548-562.
- Kaşıkcı, Osman. "Eski Hukukumuzda Şarta Bağlı İşlemler." *Prof. Dr. Selâhattin Sulhi Tekinay'ın Hatırasına Armağan*, içinde 375-407. İstanbul: Marmara Hukuk Fakültesi, 1999.
- Kaşıkcı, Osman. "Şart," *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi (DİA)*, 38:365-367.
- Kılıçoğlu, Ahmet M. *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*. Genişletilmiş 21. Baskı. Ankara: Turhan Kitabevi 2017.
- Kisbet, Mustafa. "İslam Hukukuna Göre Satım Akdinde Malın Kabz ve Teslimi." Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi SBE, Bursa, 2010.
- Kisbet, Mustafa. "İslam Hukukuna Göre Satılan Malın Kabzı ve Hükümleri." *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 16 (2010) 477-490.
- Kisbet, Mustafa. "İslām Borçlar Hukukunda Kabzın Akitlere Etkisi". *İHYA Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 1:2 (2015): 1-21.
- Manşūr, 'Abdullaṭif. *el-Ḳabḍu ve Eşeruhū fī'l-'Ukūd*. Yüksek Lisans Tezi, Cāmi'atu'n-Necāhu'l-Vaṭaniyye, Nablus, 2000
- Mecelletu Mecma'i'l-Fıḳhi'l-İslāmī*. Cidde: İslām Konferansı Teşkilatı, 1410/1990.
- Muḥammed Ḳadrī Paşa. *Murşidu'l-Ḥayrān ilā Ma'rifeti'l-Aḥvāli'l-İnsān*. Bülāk: el-Maṭba'atu'l-Kubrā el-Āmīriyye., 1308/1891.
- Mālik b. Enes. *el-Muvatta'*. Tah. Muḥammed Fu'ād 'Abdulbāki. Beyrūt: Dāru İḥyā'i't-Turāşī'l-'Arabī, 1406/1985.

- Muslim, Ebu'l-Hüseyn b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *eş-Şahîh*. Tah. Muḥammed Fu'âd 'Abdülbâki. Beyrüt: Dâru İhyâ'i't-Turâşî'l-'Arabî, 1375/1975.
- Oğuzman, M. Kemal ve M. Turgut Öz. *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*. Gözden Geçirilip Güncelleştirilmiş 12. Baskı. İstanbul: Vedat Kitapçılık, 2016.
- Okur, Sinan. "Roma, Türk-İsviçre ve Avrupa Sözleşme Hukukunda Koşul (Şart) Kavramı ve Hukuki Sonuçları Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme." *Erciyes Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 14:1 (2019): 31-101.
- Okur, Sinan. *Borçlar Hukuku Pratik Çalışma Çözüm Metodu ve Örnek Çözümler*. Ankara: Adalet Yayınları, 2020.
- Oruç, Murat. "Satış Sözleşmesinde Riskin Geçişi." Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul 2015.
- Özdemir Recep. "İslâm Hukukunda Şart Muhayyerliği." *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7:1 (2016):139-172.
- Pulaşlı, Hasan. *Şarta Bağlı İşlemler ve Hukuki Sonuçları*. Ankara: Dayınlarlı Hukuk Yayınları, 1989.
- Rado, Türkan. *Roma Hukuku Dersleri Borçlar Hukuku*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 1982.
- er-Râfi'î, Ebû'l-Kâsim 'Abdulkerîm b. Muḥammed. *Fethu'l-'Azîz bi Şerhi'l-Vecîz*. [Byy]: Dâru'l-Fikr, ty.
- er-Ramlî, Ebû 'Abdillâh Şemsuddîn Muḥammed. *Nihâyetu'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc*, Beyrüt: Dâru'l-Fikr, 1404/1984.
- Remzi, Mehmet ve Sezer Aydın. *Borçlar Hukuku Özel Hükümler*. Gözden Geçirilmiş ve Güncellenmiş 9. Baskı, Ankara: Adalet, 2019.
- es-Semerḳandî, Ebû Bekr 'Alâ'uddîn Muḥammed. *Tuhfetu'l-Fuḳahâ'*. 2. Baskı, [Beyrüt]: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1414/1993.
- es-Seraḫsî, Muḥammed b. Aḫmed. *el-Mebsût*. Beyrüt: Dâru'l-Marife, 1414/1993.
- es-Seraḫsî, Muḥammed b. Aḫmed. *Şerḫu's-Siyeri'l-Kebîr*. Byy: yy., 1971.
- eş-Şâfi'î, Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. İdrîs. *el-Umm*. Beyrüt :Dâru'l-Ma'rifet, 1410/1990.
- eş-Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâluddîn İbrâhîm b. 'Alî b. Yûsuf. *el-Muhezzeb fî Fıḫhi'l-İmâm eş-Şâfi'î*. Tah. Zekerıyyâ 'Umeyrât/'Amîrât. Beyrüt: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1416/1995.
- eş-Şîrbînî, Ḥaṭîb Şemsuddîn Muḥammed b. Aḫmed. *Muğni'l-Muhtâc*. Beyrüt: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1415/1994.
- Tandoğan, Haluk, *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri*. 5. Baskı İstanbul: [Evrin Dağıtım] 1988.
- et-Tirmizî, Ebû 'İsâ Muḥammed b. 'İsâ. *Sunenu't-Tirmizî*. Tah. 'Abdurrahmân Muḥammed 'Uşmân, nşr. Muḥammed 'Abdulmuḫsin el-Kutebâ. [Byy]: Maṭba'ai Medenî, 1964.
- Topal, Şevket. *İslâm Hukukunda Satış Akdi ve Mülkiyet*. Rize: STS Yayını, 2014.
- Tunçomağ, Kenan. *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri*. İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1974.
- Ülker, İbrahim. *Osmanlı Noterlik Hukuku*. Ankara: Adalet Yayınevi 2018.

- Ünal, Mustafa. "İslâm Borçlar Hukukunda Fesad Müeyyidesi ile Kısmi Hükümsüzlük ve İptal Edilebilirlik Müeyyidelerinin Mukayesesi." *The Journal of Social Science*, 3:6 (2019): 449-473.
- Ünal, Mustafa. *İslâm Hukukunda Haksız Fiil Sorumluluğu*. Ankara: Adalet Yayınevi 2019.
- Yaka Zeki. "İslam Hukukunda Zilyedlik ve Mülkiyet Arasındaki Farklar". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1:2 (2014): 35-52.
- Yaka, Zeki. "İslam Hukukunda Zilyedliğin Hukuki Fonksiyonu". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1:1 (2014): 61-80.
- Yavuz, Cevdet; Faruk Acar ve Burak Özen (haz). *Türk Borçlar Hukuku Özel Hükümler*. Güncellenmiş ve Yenilenmiş 10. Baskı. İstanbul: Beta, 2014.
- Yetiş-Şamlı, Kübra. "Borçlar Kanunu ve CISG Çerçevesinde Hasarın İntikali." *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 65:1 (2007): 303-349.
- Yıldız, Kemal. *İslâm Sorumluluk Hukuku Akit Dışı Sorumluluk*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2013.
- ez-Zebîdî, Ebû'l-Feyd Muḥammed. *Tâcu'l-'Arûs*. Beyrût: Dâru'l-Hidâye, ty.
- ez-Zerkâ, Muştafa Aḥmed. *el-Medḥalu'l-Fıḳhiyyu'l-Âmm*. [Dimeşq]: Dâru'l-Ḳalem, 1418/1998.
- Zevkliler, Aydın ve K. Emre Gökyayla. *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri*. 16. Baskı. Ankara: Turhan Kitabevi, 2016.
- Zevkliler, Aydın. *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri*. Genişletilmiş 7. Baskı. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2002.
- ez-Zeyla'î, 'Uşmân b. 'Alî. *Tebyînu'l-Haḳâ'îḳ Şerḩu Kenzi'd-Deḳâ'îḳ*. Ḳâhira: Maṭba'atu'l-Kubrâ el-Emîriyye, 1414.
- ez-Zuḩaylî, Vehbe. *el-Fıḳhu'l-İslâmî ve Edilletuhu*. [Dimeşq]: Dâru'l-Fıkr, 1309/1989.
- ez-Zuḩaylî, Vehbe. *el-Fıḳhu'l-Ḥanefîyyu'l-Muyesser*. Dimeşq: Dâru'l-Fıkr, 2010.
- ez-Zuḩaylî, Vehbe. *el-Mu'âmelâtu'l-Mâliyye el-Mu'aşira*. [Dimeşq]: Dâru'l-Fıkr, 1423/2002.
- ez-Zuḩaylî, Vehbe. *Naẓariyyetu'd-Ḍamân*. [Dimeşq]: Dâru'l-Fıkr, 2012.



## Kurucu Bir Metin Olarak *Mevlid*'in (*Vesiletu'n-Necât*) Kaynakları Bakımından Değerlendirilmesi, Estetik Değeri ve Yeniden Üretilirliği

KENAN MERMER

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türkiye  
Sakarya University Faculty of Theology, Turkey  
kmermer@sakarya.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-8085-5970>

### Öz

Süleyman Çelebi'nin (ö. 825/1422) ölümsüz mesnevisi *Vesiletu'n-Necât*, Moğol işgali ve şehzadeler arası çekişmeler gibi siyasal ve sosyal sorunların zirve yaptığı zor zamanlarda yani, *Fetret Dönemi*'nde kaleme alınmıştır. Manzum bir siyerin özelliklerini gösteren bu eser, kendi çağında cevabi ve savunmacı bir rolü üstlenmiş, Hz. Peygamber'in deyim yerindeyse hulk u hüyunu ilgili mantık dairesinde tavsif etmiştir. *Mevlid*, her eser gibi, bir takım etkilenişlerin ve benzerliklerin çemberinde kendi varlık alanını oluşturmuştur. Bu sebeple onun kaynakçasında Türk İslam edebiyatının kurucu metinleri söz sahibidir. 'Aşık Paşa'nın (ö. 733/1332) *Ğarib-nâme*'si ile Kâdî Dârîr'in (ö. 14. yüzyıl) *Siretu'n-Nebî*'si ilk akla gelenlerdir. Ayrıca bazı kaynaklarda *Mevlid*'in, bir dönem için Bursa'da ikamet eden meşhur kıraat alimi İbnu'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) *Zâtu's-Şifâ' fi Sireti'n-Nebî ve'l-Hulefâ'* eserinden ilhamla yazılmış olabileceği ifade edilmişse de, bu konuda herhangi bir mukayese yapılmadığı görülmüştür. Araştırmamızın ilk bölümü hem kaynakların mukayesesi hem de ilgili benzerliğin değerlendirilmesiyle ilişkilidir. İkinci bölümde, kurucu bir metin olarak *Mevlid*'in estetik değeri, bazı gayeler ve ilkeler eşliğinde izah edilmeye çalışılmıştır. Eserdeki gayeler yahut ilkeler, *Görünür: Ta'limî, Reel Gaye; Pratik: Ekonomik- Kültürel Gaye ve nihayet Uhrevî: Metafizik Gaye* başlıkları altında incelenmiştir. Bu bölümün pratik amacı, birçok kaynakla benzerlik gösteren *Mevlid* metninin, estetik yönü ve üslubu sayesinde otoriter bir metne dönüştüğünü göstermektir. Çalışmanın son bölümü ise *Mevlid*'in defaatle işlenmesinin altında yatan sebepler ve günümüzde dahi bu metnin Müslüman kimliğini ifadeye ne derece etkili olduğuna dair bazı kayıtların aktarımına ayrılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Manzum siyer, *Mevlid*, *Vesiletu'n-Necât*, *Zâtu's-Şifâ'*, Süleyman Çelebi, İbnu'l-Cezerî.

### The Consideration of *Mawlid* (*Wasilat al-Najât*) as a Constitutive-Text in Terms of its Sources, Aesthetic Value, and Reproducibility

#### Abstract

The immortal *mathnavî* of Suleymân Çelebî, *Wasilat al-Najât*, was written during politically and socially hard times, such as Mongol occupation and conflicts among Ottoman princes, in other words, the period of *Fatrat*. This work, which has a characteristic of a verse prophetic biography, in its own period has taken a responsive

and a defensive role, and in a matter of speaking has described the Prophet's nature and character within the logical limits. *Mawlid*, like every other works, has built its realm of substance in the circle of some influences and similarities. Therefore, the constitutive-texts of Turkish Islamic literature have a say in its bibliography. The first ones coming to mind are *Ġarib-nāmah* of 'Āshiq Pāshā and *Sīrat al-Nabī* of Qādī Darīr. Moreover, even though in some sources it is supposed that *Mawlid* has been inspired by the work "*Zāt al-Shifā' fī Sīrat al-Nabiyyi wa al-Khulefā'*" of Ibn al-Jazarī who was a famous qira'a scholar and had lived in Bursa for a while; it is seen that there is not any comparison regarding this matter. In this article, firstly, the references/sources of *Mawlid* are compared, and similarities are evaluated. Secondly, *Mawlid's* aesthetic value is interpreted with some aims and principles as a foundational text. The aims or principles of the work have been examined under these titles: Apparent: Educational, Real Aim – Practical: Economical and Cultural Aim – Spiritual: Metaphysical Aim. The aim of this section is to denote how the text of *Mawlid*, which shares similarities with many sources, turned into an authoritative text in consequence of its aesthetic qualification and artistic style. The final chapter of our work is earmarked for specifying the reasons laying behind repeatedly mentioning *Mawlid* and imparting some records about how much efficient this authoritative text is to represent the Muslim identity even today.

**Keywords:** Verse Prophetic Biography, *Mawlid*, *Wasīlat al-Najāt*, *Zāt al-Shifā'*, Suleymān Çelebi, Ibn al-Jazarī.

Allah adn zıkr idelüm evvelâ  
Vâcib oldur cümle işde her kula<sup>1</sup>

## Giriş

Bir topluluğun tam anlamıyla millet vasfını kazanabilmesi için, en önemli aracın yerel dil olduğuna işaret eden Jusdanis, edebiyatla millet arasındaki rabıtayı şu alıntıyla destekler: "Bir milletin millet olabilmesi için iki şeye ihtiyacı vardır: Sınırlarını genişletmek ve kendi edebiyatını [filolojia] yaratmak... Millet sadece fiziksel sınırlarını değil aynı zamanda zihinsel sınırlarını da genişletmek zorundadır."<sup>2</sup> Vahiy, İslamlaşan toplumları yeniden inşa ederken hem onların sınırlarını genişletmiş -ki burada aklın sınırları da göz önünde bulundurulmalıdır- hem de kendine has bir söz ve eda, yani bir edebiyat ortaya koymalarına imkan tanımıştır. Vahiy, nasıl Hz. Peygamber'in yahut diğer peygamberlerin zihninde bir iz bırakmış ve ahlaklarını/karakterlerini tamamlamış ise, şifahi ve kayda geçirilen edebiyat da aynı şekilde, içinde yaratıldığı toplumu bir yığın olmaktan öteye taşımıştır. Elbette öncelikle zihinsel malzemenin içselleştirilmesi, maddi bir surete dönüştürülmeden önce, deyim yerindeyse manevi kodlarının oluşturulması icap eder. Örneğin, Hz. Mūsā'ya Tūr'da bir mabet yapması

<sup>1</sup> Süleyman Çelebi, *Vesīletü'n-Necāt Mevlid* (1954), 92. *Vesīletü'n-Necāt*'tan yaptığımız alıntılarda, Ahmed Ateş'in *Mevlid* neşri kullanılmıştır.

<sup>2</sup> Gregory Jusdanis, *Gecikmiş Modernlik ve Estetik Kültür*, 70, 76.

vahyolunduğu zaman o, yapılması gereken şeyi maddi bir gözle değil; ruhuyla, bir manada basiretiyle görmüştü. Bu yüzden mabedin hakikatteki görüntüsü cisimsiz ve görülmez kalıplara dökülmüş ve sırlı bir metotla Peygamberin aklına adeta bir damga, iz gibi basılmıştı.<sup>3</sup> Bu izler yahut damgalar metafizik bir görgüye bağlı olarak resmedilmekle birlikte, daha önce işaret ettiğimiz üzere fizikî bir malzemeye işlenmesi gereken bir yapı da gösterir. Sanatkâr, nazarına takılan objeyi, kendi enfüsî âleminden süzerek yaraya merhem olması gereken ve dahi elle tutulur bir şey yapmak durumundadır. Elbette yaratım, yalnızca içsel devinimlerle değil; kendisini olgunlaştıran çevreyle tam olarak anlaşılabilir. Bu cümleden olarak bir eserin nazm yahut inşa edildiği dönemin sosyolojik ve özellikle siyasi karakteri, çoğu zaman metnin doğasına tesir eder. *Vesîletu'n-Necât* daha önce birçok araştırmacının tespit ettiği üzere “Fetret Devri” tabir edilen zaman diliminde kaleme alındığı için bir “fetret metni” olarak tanımlanabilir. Sıkıntılar, siyasi çalkantılar, sosyo-ekonomik dengesizlikler, sanatı ve edebiyatı durduran değil; çoğunca harekete geçiren saiklerdir. Yunus Emre'nin *Dîvân*'ı nasıl kendi dönemindeki yaraya bir merhem, Nâbî'nin (ö. 1124/1712) birçok kasidesi -özellikle *hikemiyat* mektebi babında değerlendirmeye müsait olanlar- nizamsızlığa bir tenkit ise, Süleyman Çelebi'nin metni de yaraya merhem, iddiaya reddiye kabilinden sayılabilecek bir karakteri içinde taşır. Bu ve benzeri eserler, kaosu kozmosa döndüren ve edebî seyahate çeki düzen veren kurucu yahut kök metinlerdir.

Süleyman Çelebi'nin metni, Osmanlı'nın edebiyat miladını tayin eden karakteriyle deyim yerindeyse, evrenin ekseni olduğu düşünülen *Demirkazık Yıldızı* (axis mundi) olmaya en müsait metinlerdendir. Çünkü yüzlerce kez taklit edilmiş, birçok sanatkâr onun ekseninden defaatle geçmiştir. Diğer taraftan halihazırda dahi Müslüman milletlerin dinle olan kültürel temasını sağlaması ve dine bağlı gelişen toplumsal şuurlarına çeki düzen vermesi de, kendisinin merkezi bir karakter taşıdığını belgeler. Şiirle şuur arasındaki rabıtaya dikkat çeken Ziya Gökalp “Şuur devrinde şiir susar, şiir devrinde şuur seyirci kalır.”<sup>4</sup> tespitinde bulunur. Burada zikredilen *şiir*, ya tamamen lirik veçheden anlaşılabilir sözler ya da salt sanat gayesiyle kaleme alınan manzumeler olsa gerektir. Oysa *Mevlid* metni, problemleri olan ve bir fetret dönemi yaşayan coğrafyada, birtakım sosyal ve ahlaki gayelerle kaleme alınmıştır. *Mevlid*'in sosyal ve ahlaki gayesi, sözün estetik cephesine hâlel getirmemiş, hatta kendisini tekrar ve taklit edilen temel bir metin olmasına

<sup>3</sup> Ray Livingston, *Geleneksel Edebiyat Teorisi*, 67.

<sup>4</sup> Ziya Gökalp, *Yeni Hayat*, 23.

katkı sağlamıştır. Denilebilir ki, *Vesîletu'n-Necât* şiirle şuurunu bir potada eritmeyi başaran önemli eserlerden biridir. *Mevlid* metnine dönemi itibarıyla bakıldığında, şiire teveccüh edilmesinin nedeni, hikmet-perdâzlığın ve bir fikri aşılamanın en mümkün yolu olmasıyla ilgilidir. Hulasa metnin aidiyeti ve ülküsü, ancak kendi toplumsal zemini ve telif edildiği zamanla yani bağlamıyla birlikte doğru anlaşılabilir. Süleyman Çelebi; Murad Hüdavendigâr (hs. 1359-1389), Yıldırım Bayezid (hs. 1389-1402) ve onun oğlu Çelebi Mehmed'in (hs. 1413-1421) dönemlerini idrak etmiştir. Murad Hüdavendigâr dönemi "Savcı Bey ve Andronikos İsyanı" gibi sorunların gündeme geldiği zorlu günlere tekabül eder. Savcı Bey, Bursa'da kendisinin sultanlığını ilan ederken Andronikos İstanbul'da imparatorluğunu duyurur. Yıldırım Bayezid'in dirayetiyle isyanlar ve savaşlar aynı anda idare edilir. Dönemin en mühim başarısı, Niğbolu'da Haçlıların mağlup edilmesidir. Böylece Bayezid, hem Balkan hakimiyetini güçlendirmiş hem de Bizans üzerinde bir baskı kurmayı başarmıştır. İmparator Manuel bu baskının neticesi olarak İstanbul'da bir Türk mahallesi kurulmasına ve bir caminin yapımına izin vermek zorunda kalmıştır. Fakat bütün Osmanlı hanedanlığı açısından taşları yerinden oynatan asıl mesele, on bir yıllık bir aralığı dolduran ve "Fetret Devri" olarak bilinen Timur (hs. 1370-1405) yenilgisidir. Kaybediş gittikçe derinleşir: Erzincan, Sivas elden çıkar, Ankara'da Osmanlı ordusu hüsrana uğrar ve Yıldırım Bayezid esir düşer. Ardından Yıldırım Bayezid'in oğulları arasında amansız bir taht kavgası başlar. Taht İsa Çelebi, Mehmed, Mustafa ve Emir Süleyman arasında bir sarkaç gibi hareket eder. Süleyman Çelebi, hayatının bir kısmını Emir Süleyman döneminde Bursa Ulu Camii'nin imamı olarak geçirir. Bu tarih aralığında Bursa bir defa daha karışır. Timur'un torunu Ebû Bekr Mîrzâ, Bursa'yı yağmalar ve önüne geleni kılıçtan geçirir. Cami ve medreseler ahıra dönüştürülür ve hatta Ulu Cami ateşe verilir. Bursa'ya Emir Süleyman'ın hükümferma olduğu 1403-1411 yılları zaman aralığında -genel kabul 1409-1410 yıl aralığıdır- *Mevlid* diye şöhret bulan *Vesîletu'n-Necât* yazılır.<sup>5</sup> Eser, Osmanlı devletinde yazılan ilk eserlerden biridir: "Bu eser devletin ve milletin birliğinin havası olmuş bütün Türk ve Müslüman ülkelerini kuşatmıştır."<sup>6</sup>

Süleyman Çelebi, Osmanlı'nın beylikten devlete geçerken çektiği bütün sancılara şahitlik etmiş, yüzyıllarca dillerde bir zikir gibi dolanacak metnini böylesi günlerde kaleme almıştır. Aynı dönemde büyük bir kargaşaya neden olan Şeyh Bedreddin isyanı, doğusuyla batısıyla Anadolu topraklarının

<sup>5</sup> Osman Çetin, "Süleyman Çelebi Devrinde Siyasi Hayat," 152-161.

<sup>6</sup> Kemal Yavuz, "Süleyman Çelebi'nin Yaşadığı Zamanda Türk Edebiyatı," 178.

hâlihazırda devam eden hareketliliğinin manasını bir kere daha şerh eder niteliktedir. Karmaşa, fitne, fesat ne vakit şiddetini arttırsa, akbabalar, deyim yerindeyse rüyalarını dahi satan sahte *dā*'ler ortalığa dökülmüştür. Çünkü devletler bir bunalımın içine düştüğü zaman, bu durumdan nemalanmak isteyen bir güruh daima gün yüzüne çıkar. Böylesi durumlarda, yaraya merhem olacak şey, sadece siyasi zaferlerle sınırlandırılmaz. Nasıl ki *Genç Efendi Çelebi Mehmed*, fetreti sükuna erdirmiş ve adeta ikinci defa Osmanlı'yı kurmuşsa, *Vesīletu'n-Necāt* da aynı görevi edebî ve kültürel sahada başarmıştır. Elbette bu noktada *Mevlid*'in yazıldığı tarihi kuran Emir Süleyman'ın bir şair ve hami oluşu gözden kaçırılmaması gereken bir husustur.<sup>7</sup> Büyük bir geleneğin temel taşını berkiten ve kurucu bir metnin sahibi Süleyman Çelebi, Bursa'nın türlü zamanlarına eşlik etmiş ve genel görüşe göre 1421 tarihinde Bursa'da Hakk'a vasil olmuştur.<sup>8</sup>

### 1. Mevlid'in Kaynakları Hakkında

Bilgi ve kültür aktarımında kesintisizlik, bir bakıma devamlılık esastır. İnsanlığın büyük tecrübesi ve ortak hafızası, neredeyse hiçbir şeyi zayı etmeden seyrine devam eder. Bu seyir esnasında tarihsel birikim yahut hafızanın tarihi, din kaynaklı olsun ya da olmasın bütün anlatı biçimlerini bünyesine katar. Sanat eserlerinin meydana çıkmasını sağlayan önemli muharriklerden biri de bahsi geçen birikimdir. Örneğin, Türk mitolojisinde gece (*kararig*) ile ışık (*yaruk*) arasında mücadele, yer ile gök arasında bitimsiz bir kavga vardır. Yaratımın doğasında -bu manada iyi ile kötü arasında- bitmez tükenmez bir savaşım göze çarpar; bu sebeple gözler öteye dönüktür, zira ışıktan ümit kesilmez. Cenab-ı Hakk'ın "nūr<sup>un</sup> 'alā nūr"<sup>9</sup> şeklinde kendisini tavsifi, hem mutlak varlığın ele geçmez, havsalaya sığmaz tarafını işaret eder hem de insanlığın iyiye ve mükemmele biçtiği tarihsel tecrübeyi berkitir. Böylece nur ile zulmet, gece ile ışık arasındaki temel kavga, kelimelerin aksanı/aidiyeti değişse bile, anlam evrenini korumaya devam eder. Elbette bu kavramların, sembolik değerleri esastır. İnanç evreni ile şifahi ve kitabi edebiyat arasındaki kopmaz bağ göz önünde bulundurulduğunda, aynı yaşam alanında olduğu gibi sembollerıyla öne çıkan ve mezkur tarihe/birikime katkı veren kült eserler söz konusudur. Onlar yazıldıktan sonra, o vadiye yeni bir şey kurmak, oldukça güçtür. Bahsettiğimiz bu meseleye *elsine-i şelāşede* (Arapça-Türkçe-Farsça) misaller

<sup>7</sup> Neclâ Pekolcay, "Süleyman Çelebi Mevlidi Metni ve Menşei Meselesi," 39.

<sup>8</sup> Pekolcay, "Süleyman Çelebi Mevlidi Metni ve Menşei Meselesi," 40.

<sup>9</sup> 24/en-Nūr:35.



bulmak mümkündür: *Leylā vu Mecnūn*, *Gulistān*, *Mantıku't-Ṭayr*, *Meşnevī-i Ma'nevī*, *Vesīletu'n-Necāt*, *Ḥusn u 'Aşk* ve diğerleri. Bu eserler yalnızca muhtevaları ve lafzi değerleriyle öne çıkmazlar; kendilerine can veren müellifleriyle de anlam ve değer kazanmaya devam ederler. *Leylā vu Mecnūn* dendiğinde yalnızca bir çöl hikayesi, sonu hazin bir aşk öyküsü ya da Leylā'dan Arş'ın sahibine giden tasavvufi bir yolculuk anlaşılmaz; onu telif eden el-Fuzūlî'nin (ö. 963/1556) Kerbelâ'daki hayatı ve kaleminin gücü de hatırlanır. Bu noktada *Gulistān* bir *pend-nāme*/nükteli bir nasihat kitabı olduğu kadar; bir seyyah gibi dolaşan Şeyh Sa'dî'nin (ö. 691-2/1291-2) de gerçek hikayesinin bir kesitini de içinde barındırır. Aynı bağlamda *Vesīletu'n-Necāt da*, bir kurtuluş reçetesi, manzum bir siyer olduğu kadar, Fetret Dönemi'nin bir şahidi ve sanatkârı olan Süleyman Çelebi'nin de Bursa'daki gerçek hikayesinin bir belgesidir. Ez-cümle sanatkârın zihnindeki tarihsel birikim hem kendisine ayna tutar hem de semboller yoluyla insanlığın ortak hafızasıyla da bir ilişki kurar.

*Vesīletu'n-Necāt*, iyi ve kötü arasındaki mücadeleyi, nur-ı Muhammedî'yi ilk defa anlatan eser değildir. Onun kurucu rolü, Osmanlı'nın ikinci kurucusu kabul edilen Çelebi Mehmed'inkine benzetilebilir. Bir yıkımın ardından nasıl bir devletin temelleri Çelebî Mehmed tarafından yeniden atılmış ve modern zamanlara kadar köklerini uzatabilmişse, Mevlid de coğrafyasının kendisine yüklediği rolü bihakkın ifa etmiş ve günümüze kadar kıymetini muhafaza etmiştir.

Öncelikle ifade etmeliyiz ki Bursa'nın, yani o günkü başkent kaderinde, *Vesīletu'n-Necāt*'tan önce ve sonra mevlid metinleri görmek yazılıdır. Aḥmedî (ö. 938/ 1412) ile başlayan *Mevlid* halkası; Süleyman Çelebi'nin *Vesīletu'n-Necāt*'ı, Bursalı Lâmi'î Çelebi'nin (ö. 1532) *Mevlidu'r-Resûl*'ü, Bursalı 'Âkif Efendi'nin (ö. 1310-11/1893) *Mir'ât-ı Muḥammedî*'si ve Bursa Mısrî Dergahının son şeyhi Mehmed Şemseddin Ulusoy'un (ö. 1936) *Mesârr-ı Şemsu'l-Mısrî fi'l-Mevlid'i'l-Muḥammedî* mevlidiyle en meşhur resmigeçidini yapar<sup>10</sup>. Bursa'da bunun dışında yazılan mevlidler olduğu da göz önünde bulundurulursa, burası bir *Mevlid Şehri* olarak tavsif edilse yeridir. Bursa'daki ilk mevlid metni, Süleyman Çelebi'nin telifinden iki sene önce Aḥmedî tarafından kaleme alınmıştır. Anadolu'daki Türk şiir dilinin kurucularından kabul edilen Aḥmedî, eserini Bursa'da tamamlamıştır. Aḥmedî'nin *Mevlid*'i ile *Vesīletu'n-Necāt*'taki Hz. Peygamber anlatısının ortak noktaları şu maddelerle hulasa edilebilir:

<sup>10</sup> Bahsi geçen *Mevlid*'lerin tam metinleri ve *Mevlid*'in diğer dillere çevirileri için bkz. *Mevlid Külliyyâtı: Süleyman Çelebi Vesīletü'n-Necat ve Tercümelere I-III*.

- a) Hz. Muhammed'in ruhu, ilk cevherdir (*cevher-i haqdrā*) ve ilk yaratılmış şeydir. Bu ilk özün teselsül yoluyla peygamberden peygambere geçen bir tabiatı vardır. Tasavvuf edebiyatına damgasını vuran *nur-ı Muhammedi* anlayışı, her iki eser için de belirgin bir unsurdur. Bu unsurlar esere rengini veren temel muharrikler olarak da değerlendirilebilir.
- b) İki eserin de doğum ve çocukluk mucizelerini anlatım biçimi neredeyse birebir benzerlik taşır; fakat Aḥmedī'nin dilinde Farsça kelime ve terkipler çok daha fazla yer işgal eder. *Vesīletu'n-Necāt*'ın gücü, kelime birikiminden ziyade; sade duran ihtişamında gizlidir, denilebilir. Zira basitleşmeksizin, kolaycılık eleğinden geçip beynelmilel bir cepheye açılmak her eserin harcı değildir. İyi işlerin özünde, bütün fazlalığı sıyırıp derindeki mesajı taşımak/tebliğ etmek kaygısı önemli bir yer tutar.
- c) İki metin, hicret ve mirac noktasında da büyük benzerliklere sahiptir. Bir farkla ki, mirac hususunda Aḥmedī daha ayrıntıcı bir yaklaşım sergilemiş ve her bir felek ve oradaki fevkalade hadiseleri ayrı ayrı zikretmiştir. Buradan hareketle Aḥmedī'nin daima daha geniş bir açıyla ve daha yoğun/terkipli bir dil kullanarak eserini yazdığı fark edilir. Burada bir taksim yapmak icap ederse, birinde sanatsal; diğesinde ise, toplumsal kaygının ağır bastığı görülür.<sup>11</sup> Doğal olarak Aḥmedī'nin sadeleştiği noktalarda, iki eser arasındaki benzerliğin oranı artar:

Aḥmedī'nin *Mevlid*'inden:

On ikisinde rebü'l-evvelün  
Olmışıdı ol işi âsân bilün

Şıql-i haml olmadı vü derd-i maḥâz  
Toğup Aḥmed şirk buldı inḳırâz

Anaya andan ağırlık girmede  
Toğariken hıç ağrı görmedi<sup>12</sup>

Süleyman Çelebi'nin *Vesīletu'n-Necāt*'ından:

Ol rebülevvel ayı nicesi  
Onikinci gece isneyn gicesi

<sup>11</sup> İsmail Ünver, "Ahmedī'nin İskender-Nâmesindeki Mevlid Bölümü," 358-365; M. Fatih Köksal, *Mevlid-nâme*, 21-25.

<sup>12</sup> Salih Demirbilek, "Ahmedī'nin İskender-nâme Adlı Eseri Üzerinde İnceleme (Ses Bilgisi-Şekil Bilgisi-Cümle Bilgisi), Metnin Transkripsiyonu, Sözlük Çalışması," (doktora tezi), 451.

(...)

Yer ü gök gulgule doldı serteser  
Geldi ol nur gitti âlem zulmeti

Görmedi ağrı vü kan su anası  
Çekmedi bir zerre andan zahmeti<sup>13</sup>

Ahmedî ile birlikte Bursa'daki mevlid teliflerine bir milad konmuşsa da, *Vesiletü'n-Necât'*ın kaynakçasına ulaşma çabalarında okuyucuyu karşılayan daha önemli bir eser söz konusudur. Bu eser, Bâbâ İlyâs Hırâsânî'nin torunu 'Âşık Paşa'nın *Ġarîb-nâme's*idir. 'Âşık Pâşâ, henüz eserinin başında besmele kabilinden dile getirdiği beyitlerinde, bir manada Süleyman Çelebi'nin metninin kaderine büyük ölçüde, özellikle muhteva dairesinde sirayet etmiştir. Hissiyat ve içerik kadar kelime ve terkipler dünyası da, birçok yerde birebir benzerlik gösterir:

'Âşık Pâşâ'nın *Ġarîb-nâme's*inden:

Allah adın eytlim evvel ibtidâ  
K'andan oldı ibtidâ vü intihâ  
  
Evvelüñ ol evvelidir bî-gümân  
Âhirüñ hem âhiridür câvidân  
  
Cümle 'âlem yoğ iken ol var-ıdı  
Şöyle eksüksüz ganî cebbâr-ıdı<sup>14</sup>

Süleyman Çelebi'nin *Vesiletü'n-Necât'*ından:

Allah adın zikr idelüm evvelâ  
Vâcib oldur cümle işde her kula  
(...)  
Cümle âlem yoğ iken ol var idi  
Yaradılmışdan ganî cebbâr idi  
(...)  
Evvelün ol evvelidür bîgümân  
Âhirün hem âhiridür câvidân<sup>15</sup>

*Vesiletü'n-Necât'*ın kaynakçasında ikinci durak, Erzurumlu Muştafâ Darîr'in üç cilt olarak kaleme aldığı *Sîretü'n-Nebî* -genel itibarla İbn Hişâm, el-Vâkidî, Ebü'l-Hasen el-Bekrî'nin eserlerinden kompoze edilmiş bir teliftir- isimli

<sup>13</sup> Süleyman Çelebi, *Vesiletü'n-Necât Mevlid*, 106, 108.

<sup>14</sup> 'Âşık Paşa, *Ġarîb-name: Tıpkıbasım, Karşılaştırmalı Metin ve Aktarma*, 14-15.

<sup>15</sup> Süleyman Çelebi, *Vesiletü'n-Necât Mevlid*, 92, 94, 96.

eserindeki viladet bahsidir.<sup>16</sup> “Süleyman Çelebi, konu bakımından ondan faydalandığı gibi, F. Timurtaş’ın *Mevlid* neşrinde ifade ettiği üzere, *Siyer*’de bulunan ve velâdeti anlatan kaside şeklindeki manzumeye ‘Kasîde-i Melîha’ isimli bir de nazire yazmıştır.”<sup>17</sup> Bu eserlerle birlikte, manzum siyer olarak da tanımlanan mevlid türünün temel taşı atılmıştır. Buradaki zor soru; benzeri, öncülü olan bir söz vadisinde müellif/sanatkâr nasıl orijinal kalabilecektir? Okuyucunun aklına kazanması ne ile mümkün olacaktır? Vasfi Mahir sorduğumuz sorunun işaret ettiği zeminle ilgili farklı bir yoruma gider. Ona göre, sanatsal açıdan *Mevlid*’de bir sanatkârlık iddiası göze çarpmaz. Bununla birlikte *Mevlid*’in cazibesi, ikna ediciliği ve otoriter tarafı şu şekilde anlaşılabilir: “Ne çare ki, ondan çok daha evvel veya onun süssüz parçalarından çok daha sanatkârane olan birçok mısralar onun şiirindeki ilahi heyecanın ve coşkun canlılığın yüzde birini dahi taşıyor. (...) Çünkü bu dil, bir imanı söylüyor. İmanın dili dokunaklıdır.”<sup>18</sup> *Vesîletü’n-Necât* kaynakçasında ikinci durak olan Erzurumlu Muştafâ Darîr’in metnine dönecek olursak, hisler arasındaki öncül-ardıl ilişkisini (selef-halef) görmek geleneğin akışını ve bir manada mükemmeli arayışını da belgeler niteliktedir:

Kaği Darîr’in *Mevlid* Bahsinden:

Âmine eydür ol-dem oldu kim uş  
Vücûda gelür Ağmed kıdret-ile

Şuşadum şu diledüm içmege ben  
Elüme şundılar kıf şerbet-ile

Şovuk kıardan dağı ağ u şekerden  
Dağı tatlıdur içdüm lezzet ile<sup>19</sup>

Süleyman Çelebi’nin *Vesîletü’n-Necât*’ından:

Amine eydür çü vakt irdi tamâm  
Kim vücûda gele ol Hak vehbeti

Susadum su diledüm içmekliğe  
Virdiler bir kıf ki dolu şerbeti

Kardan ağ idi vü hem şoğuk idi  
Dahi şîrindi şekerden lezzeti<sup>20</sup>

<sup>16</sup> Abdurrahman Güzel, “Vesîletü’n-Necât (Mevlid)in Dili ve Edebi Değeri,” 194.

<sup>17</sup> Süleyman Çelebi, *Mevlid* (1990), X.

<sup>18</sup> Vasfi Mahir Kocatürk, *Türk Edebiyatı Tarihi Başlangıcından Bugüne Kadar Türk Edebiyatının Tarihi*, 248.

<sup>19</sup> Esra Egüz, “Erzurumlu Mustafa Darîr’in Şîretü’n-nebî’sindeki Türkçe Manzumeler (İnceleme-Metin),” (doktora tezi), 468.

<sup>20</sup> Süleyman Çelebi, *Vesîletü’n-Necât Mevlid*, 108.

*Vesiletu'n-Necât'*ın kaynakçasına ulaşma çabalarında bahsi geçen bir eser daha vardır. Ahmed Ateş, kıraat ilmi otoritelerinden kabul edilen velud müellif İbnu'l-Cezerî'nin kaleme aldığı *Zâtu's-Şifâ' fî Sireti'n-Nebiyi'l-Muşafâ ve Aşhâbihi'l-Erba'ati'l-Hulefâ'* yahut *Zâtu's-Şifâ' fî Sireti'n-Nebî ve'l-Hulefâ'* isimli 515 beyitlik manzum siyerin tarzı itibarıyla Süleyman Çelebi'yi etkilemiş olma ihtimalini şu cümlelerle ifade eder:

Konu bütünü ile bir mevlid değil ise de, ilk kısım yani Peygamber'in hayatını anlatan kısım, yalnız başına bir mevlid sayılabilir. Bütün bunların, arapçayı çok iyi bildiği muhakkak olan Süleyman Çelebi'ye eserini yazmak için bir fikir vermiş olduğunu kabûl etmek, her halde uzak bir ihtimali ileri sürmek sayılmaz.<sup>21</sup>

Zikredilen ihtimalin karşılığını biz yaptığımız karşılaştırmada -ileriki sayfalarda tablolar yoluyla mukayese yapılmıştır- göremedik. Bununla birlikte mezkur ifadedeki işaret yahut ihtimali destekleyen yegane hususun müelliflerin mekansal ve mesleki ortaklıkları -Bursa ve Ulu Cami merkezinde- olduğunun altını çizmek gerekir. Yine belirtmek gerekir ki, İbnu'l-Cezerî yalnızca Bursa'ya defaatle uğrayan ve orada bir zaman kalan bir alim ya da seyyahattan ibaret değildir; o aynı zamanda Bursa'nın dolayısıyla Osmanlı'nın kaderine ortak olmuş, içimizden bir şahsiyettir. Şirnak'ın Cizre'sinden olan İbnu'l-Cezerî, tahsilini Mısır'da tamamlamıştır. Birtakım hadiseler ve sıkıntılar neticesinde Bursa'ya gelen alim, Yıldırım Bayezid'in teveccühüne mazhar olmuş, hatta Niğbolu Savaşı'nda sultanın yanında bulunmuştur. Yıldırım Bayezid'in oğulları, İbnu'l-Cezerî'den ders almışlardır. Bursa Ulu Cami imamlığı da yapan İbnu'l-Cezerî, Ankara Savaşı'nda Yıldırım Bayezid ile birlikte esir düşmüş olmasına rağmen Timur'un ilgi ve ikramına mazhar olduğundan esaretten kurtulmuştur. Timur, bu şöhretli alimi Semerkand'a götürmüş ve Keş'te inşa ettirdiği medresede görevlendirmiştir.<sup>22</sup>

Şiraz'da vefat eden bu büyük alimin onlarca eserinden biri de, daha önce yukarıda zikrettiğimiz *Zâtu's-Şifâ* isimli mesnevisidir. Hemen ifade etmeliyiz ki eserler arasındaki şekilsel açıdan tek benzerlik, her ikisinin de mesnevi tarzında kaleme alınmasıdır. İçerik açısından ise, her iki eserin de -bir noktaya kadar- cevabi bir karakterde yazılmaları sayılabilir. Sanatkârların mekansal ve mesleki açıdan benzerlikleri ise, daha önce ifade ettiğimiz üzere her ikisinin de Ulu Cami imamlığı yapmış olması ve Bursa'da ikamet etmiş olmalarıdır. İbnu'l-Cezerî ile Süleyman Çelebi'nin görüştiklerine dair bir kayıt yoksa da Süleyman Çelebi'nin, şöhreti Timur tarafından dahi bilinen bir alimden haberdar olmama ihtimali pek

<sup>21</sup> Ahmed Ateş, "İslâmi Edebiyatta Mevlid," 13-14.

<sup>22</sup> Tayyar Altukulaç, "İbnu'l-Cezerî," *DİA*, 20:551-557.

düşük olsa gerektir. Sözün özü İbnu'l-Cezerî'nin mesnevi tarzında kaleme aldığı *Zātu's-Şifā'* isimli manzum siyeri, kendi müstakil dairesinde kıymetli bir müellifin eseridir fakat bu eserin *Vesiletu'n-Necāt* üzerindeki etkisini gösterecek delalete sahip değildir.

*Zātu's-Şifā'* adından da anlaşılacağı üzere, bir yaraya merhem olmak iddiasını ismiyle dahi beyan eder. Burada kast olunan şifanın öncelikle cahilliğe ve kalpteki birtakım muannid hastalıklara karşı olduğu ifade edilmiştir. Hz. Peygamber'in, Hz. Hasan'ın ve dört seçkin halifenin siretlerini okuyan kişinin kalbinde, manevi hastalıkların izi kalmayacak, şeriat ışığında yaşanabilecek bir hayata karşı iştihakı artacaktır. Kişinin halifelerle ilgili sağdan soldan duyduğu bir takım zanni bilgilerden arınması da bu eserin okuyucuya sunduğu şifa ile mümkün hale gelecektir.<sup>23</sup>

Anlaşılan o ki, *Zātu's-Şifā'*'nin doğasında cevabi ve musahhah bir karakter vardır. Eserin tam olarak ne zaman hitama erdirildiği kesin değildir, bununla ilgili farklı tarihler verilmiştir. Bu da bahsi geçen etkileme/etkilenme hususunu, şüpheli bir alana taşımaktadır. Örneğin mesnevi üzerindeki en geniş çalışmaya sahip İbnu't-Ṭayyib el-Fāsî (ö. 1170/1756), eserin içinde geçen "şahha zāke" ifadesinin ebced hesabına mutabık olarak İbnu'l-Cezerî'nin vefatından on dört sene önceyi, yani 1414'ü işaret ettiğini bildirir.<sup>24</sup> Şu halde İbnu'l-Cezerî'nin eserinin *Vesiletu'n-Necāt*'ın telif tarihinden yani 1409'dan sonraki bir zaman diliminde oluşturulmasını gerektirir. Elbette nüshanın yazımı ve tashihi, müellifin vefatından sonra yapılmış da olabilir. Bu durumda, eserin ezber yoluyla aktarıldığını ve bunun Süleyman Çelebi'ye ulaştığını gösteren kayıtlara ihtiyaç vardır. Halihazırda bunlardan da yoksunuz. Eserin tahkik ve değerlendirme notlarında zikrolunan *Zātu's-Şifā'* şarihlerini esas aldığımızda, nüshaları tarihlendirme hususunda üç diğer kayıt daha belirtilmiştir: 1) 819/1416, 2) 794/1391 ve en güçlü ihtimal olarak değerlendirilen 3) 25 Zilhicce 798/29 Eylül 1396. 819/1416.<sup>25</sup> Üçüncü şarihin kaydı itibarınca, eserin Süleyman Çelebi tarafından görülme ihtimali bir kere daha belirse de, tam bir emniyet söz konusu değildir. Bu durumda ancak muhteva, aruz tekniği ve bab/fasıl taksimlerine bakarak eserleri mukayese etmek, etkileniş bahsindeki tespitler için en doğru yol olarak beliriyor. Ayrıca *Zātu's-Şifā'*'nin telif edildiği yerle ilgili de birtakım iddia ve ihtilaflar olmakla birlikte, *Türk memleketi* kaydı, İbnu'l-Cezerî'nin

<sup>23</sup> Şemsuddin Muhammed b. Muhammed İbnu'l-Cezerî, *Zātu's-Şifā' fi Sireti'n-Nebî ve'l-Hulefā'*, 118-119.

<sup>24</sup> İbnu'l-Cezerî, *Zātu's-Şifā'*, 133.

<sup>25</sup> İbnu'l-Cezerî, *Zātu's-Şifā'*, 126-131.

biyografisiyle en iyi kaynaşan Şiraz ihtimalini öne çıkarmaktadır.<sup>26</sup> Bu durumda, daha önce işaret ettiğimiz mekansal ortaklık meselesi de emniyetini yitirmektedir. Böylece muhteva ve üslup karşılaştırması en sağlıklı yol olarak bir kere daha öne çıkmış oluyor.

İki eser muhteva açısından mukayese edildiğinde dikkate değer hususlardan ilki, *Vesîletü'n-Necât* neredeyse tamamen Hz. Peygamber'in hayatına yoğunlaşırken; *Zātu's-Şifâ*'nın aynı zamanda dört halifeye/*el-ḥulefâ er-râşidîn* ve Hz. Hasan'ın hayatlarına da odaklanmasıdır. İkinci husus, *Zātu's-Şifâ*' siyer anlatısı noktasında çok daha detaycı bir yaklaşıma sahiptir: Hz. Peygamber'in nesebi, sütanneleri Şuveybe ve Ḥalîme, babası 'Abdullâh'ın ve annesi Âmine'nin ölümleri, dedesi ve amcasının ona bakmaları/kefaletleri, Buşrâ'ya yolculuğu ve Rahip Bahîrâ'nın sözleri, ikinci defa Buşrâ'ya yola çıkışı, Hz. Hatice ve onun kölesi Meysere ile ticarete gitmesi, Hz. Hatice'yle evlenmesi, Kabe'nin tamiri ve inşası, *bi'set*, ona ilk iman edenler, amcası Ebû Tâlib'in ölümü, eşinin vefatı, Taif'e gidiş, *mi'râc* ve namazın farz kılınması, tek tek bütün hicret seneleri, (...) evlatlıkları, amca oğulları, kızları, hadimleri, eşleri, evlatları, katipleri, müezzinleri, krallara gönderilen mektupları, gazaları, silahları, elbiseleri, atları, develeri, sürüsü, ev aletleri, şemali, hilyesi, ve vefatı.

İbnu'l-Cezerî, eseri *Zātu's-Şifâ*'da Dört Halife ve Hz. Hasan'ın bahislerini açtığında, yalnızca bu güzide şahsiyetlerin isimlerini zikretmekle yetinmez; terceme-i hallerini, fetihlerini, faziletlerini ve menkıbelerini de dile getirir. Hz. Ebu Bekir'in hilafeti, fazileti ve menakıbı 317-361; Hz. Ömer'in hilafeti, fetihleri ve menakıbı 362-420; Hz. Osman'ın fetihleri ve fazileti 421-452; Hz. Ali'nin hilafeti, fazileti ve menakıbı 453-479; Hz. Hasan'ın hilafeti, küffarla yaptığı melhame ve menakıbı 480-515. beyitleri kapsamaktadır.<sup>27</sup> Okuyucu eserin akışına dahil olduğunda, manzum bir siyerle değil; bir İslam tarihiyle baş başa olduğunu kolaylıkla fark edebilir. Dolayısıyla *Zātu's-Şifâ*' yalnızca üslubundaki farklılıkla öne çıkmaz; aynı zamanda detaylı bir siyer olarak da *Vesîletü'n-Necât*'tan ayrılır. *Zātu's-Şifâ*'nın şerhleri, *Vesîletü'n-Necât*'ın daha çok taklitleri vardır. Anlaşılan o ki birinde ilmî; diğerinde ise sanatsal ve lirik veçhe daha yüksektir. Bu noktada daha önce zikrettiğimiz muhteva notlarımıza ek olarak iki mesnevinin görünür yapısını; tür, şekil, vezin, bahir gibi özelliklerini göstererek mukayeseyi nihayete erdiriyoruz:

<sup>26</sup> İbnu'l-Cezerî, *Zātu's-Şifâ*, 130.

<sup>27</sup> İbnu'l-Cezerî, *Zātu's-Şifâ*, 135-141.

| Eserin Adı                                                                       | Beyit Sayısı                                                                                                     | Bahir                                                                                                                                                                                                                                                          | Nazım Şekli | Muhtevanın Temel Taksimi ve Bazı Altbaşlıkları                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                       | Telif tarihi     | Telif Yeri                                    |
|----------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------|-----------------------------------------------|
| <i>Vesiletu'n Necât</i>                                                          | Beyit Sayısı 200-800 (Farklı nüshalar bağlamında beyit sayısı 2000 beyte kadar uzayabilmektedir <sup>28</sup> .) | Bahir Remel (Fâ' ilâtun Fâ'ilâtun Fâ'ilun)                                                                                                                                                                                                                     | Mesnevî     | I) Fî Beyâni Sebebi Fiṭreti'l-'Âlem<br>II) Fî Beyâni Ḥilkati Âdem (as) ve İntikâli Nûri Muḥammedin (as) Min Ensâbih<br>III) Fî Beyâni 'Alâmâti Vilâdeti'n-Nebî (as)<br>IV) Fî Beyâni mâ Zâhara fî Vakti Vilâdeti'l-Muştafâ (as)<br>V) Fî Medḥi'n- Nebî (sav)<br>VI) Fî Beyâni Mu'cizâti'n- Nebî (sav)<br>VII) Fî Mi'râci'n-Nebî (as)<br>VIII) Fî Hicreti'n-Nebî<br>IX) Fî Ba'di Evşâfi Muḥammed Muştafâ (as)<br>X) Fî Vefâti'n- Nebî (as)                            | 1409/1410        | Bursa                                         |
| <i>Zâtu's-Şifâ' fî Sireti'n-Nebiyi'l-Muştafâ ve Aşâbihi'l-Erba'ati'l-Ḥulefâ'</i> | 515-523 beyit                                                                                                    | Recez ? (Mus-tef'ilun Mefâ'ilun Mefâ'ilun?) Metnin tahkikini yapan ve diğer şarihlerin notlarını yer yer aktaran Ḥâyif en-Nebhân, aruz kullanımında sıklıklar olduğunu fakat bununla birlikte eserin kıymetinden bir şey eksilmediğini de ekler. <sup>29</sup> | Mesnevî     | I) Aḥlâku'n-Nebî<br>II) Mu'cizâtu'n-Nebî<br>III) Şemâ'ilu'n-Nebî<br>IV) Mute' allikâtuhû<br>a) Nesebu'n-Nebî<br>b) Vaktü Hamlihi ve Târîḫu Vilâdetihi<br>c) Min Âyâti Mevli-dihi<br>d) Men Erza'athu<br>e) Mevtu Ebîhi ve Ümmihi<br>f) Kefâletü Ceddihi şümme 'Ammihi (...)<br>g) Esmâ'u'n-Nebî<br>h) Şifâtu'n-Nebî<br>i) Mu'cizâtu'n-Nebî<br>j) Ḥilâfetu Ebî Bekr<br>k) Ḥilâfetu 'Umer<br>l) Ḥilâfetu 'Uşmân<br>m) Ḥilâfetu 'Alî<br>n) Ḥilâfetu el-Ḥasen<br>b. 'Alî | 1391, 1396, 1416 | Şiraz ? En güçlü ihtimal olarak durmaktadır.) |

<sup>28</sup> M. Fatih Köksal, *Mevlid-nâme*, 27.

<sup>29</sup> İbnü'l-Cezerî, *Zâtu's-Şifâ'*, 14•.



## 2. *Vesîletu'n Necât*'ın Estetik Değeri

Manzûm o menâkıb-ı mukaddes  
İsbât-ı kemâl için ana bes<sup>30</sup>

Kurucu bir metin olarak *Vesîletu'n-Necât*, kaynakları bakımından değerlendirildiğinde -ilk bölümde görüldüğü üzere- birçok eserin etkisinde kalmış hatta bu eserlerin bazılarında birebir iktibaslar dahi yapmıştır. Yine de metnin kurucu yahut otoriter rolüne hiçbir halel gelmemiştir. Bunun en büyük ispatı, metnin kendi zamanından başlamak üzere halihazırda devam eden etki alanıdır. Ayrıca kendisinden sonraki Mevlid metinlerini hem kelime kadrosu hem de anlatı biçimi/nazmetme tarzı açısından deyim yerindeyse domine etmiştir. Metnin kurucu role sahip olması kendi coğrafyasında ilk yazılan eser olmasıyla değil; bir türün yani mevlidin adeta arketipi olmasıyla ilgilidir. Diğer taraftan Osmanlı Devleti'nin tam anlamıyla ikame olunduğu -başka bir açıdan ikinci defa ve daha güçlü olarak kurulduğu- bir zaman zarfında yazılmış olması da, onun kurucu rolüne katkı sağlamıştır. *Vesîletu'n-Necât*'ı -birçok iktibas yapmış olmasına rağmen- bir türe öncülük etmesine taşıyan sebeplerden birinin de, Hz. Peygamber'in hayatını anlatırken kullandığı lirik dil ve metni estetize etme çabası olduğu kanaatindeyiz.

Süleyman Çelebi, *Vesîletu'n-Necât*'ta ortaya koymuş olduğu ses bütünlüğü ve mütenasip kelime kadrosuyla (*âheng-i selâset*), adeta kendisini tekrara ve taklide zorlayan bir ortam oluşturmuştur. Metnin akıcılığı, lafızmana mutabakatı, sade *dilâne* oluşu hem ezberlenmesini kolaylaştırmış hem de benzer bir metin ortaya koymak isteyenleri teşvik etmiştir. *Vesîletu'n-Necât*'ı okuyan ve misli bir metni kurmak isteyen sanatkâr, hangi şiir geleneğine dahil olursa olsun -Divan, Tasavvuf, Halk edebiyatı- belki de bu sebeplerden ötürü otoriter metnin yörüngesinde dolanmıştır. Aşılması zor eserler, sade duruşu ve kendisini tekrar/taklit ettirmesiyle yerini tahkim ederler. Otoriter metinler, estetik gayesini güderken pratik değerleri de göz ardı etmezler; çünkü bayağılaşmadan anlaşılacak arzusundadırlar. Bahsi geçen tarzda eserleri inşa ve nazmeden sanatkârlar, yalnızca görselin mükemmeliyetini aramaz; deyim yerindeyse dişe dokunur bir şeyler yapmanın da peşindedir. Estetik gaye, tek başına bir metni otoriter hale getirmek gücüne sahip değilse de, güçlü bir metnin estetik bir kaygıdan hali olması da bir o kadar uzak ihtimaldir.

<sup>30</sup> Önder Göçgün, *Ziya Paşa'nın Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği, Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, 69.

Estetik değer, öncelikle kelime seçiminden başlayıp kelama yani cümleye/paragrafa doğru yayılan bazı hassasiyetlerin ortaya konmasıyla oluşturulabilir. Bu noktada *‘ilmi belāğa*, müellif ve sanatkârların başvurdukları bir taban olarak düşünülebilir. Metin kurulurken kelimelerin seçimi, onların rekâketleri açısından değerlendirilmesi, *tenāfuru’l-hurūf /kelimāt* (=harflerin yahut kelimelerin birbiriyle uyumsuzlukları), *ğarābet* (=rayiç olmayan kelimeleri kullanma, lügatperestlik) ve kıyasa muhalefet (gramer kurallarını çiğneme) gibi temel bazı hususlar öne çıkar. Süleyman Çelebi mikyasında bir sanatkâr, zaten bu bilgilerden haberdar olduğu için, metnini ince ince dokurken birtakım pratik gayeleri de daima aklında tutmuş olsa gerektir. Zira nesne odaklı olmak yerine fikir odaklı hareket eden Müslüman sanatkârın ödevi, dış âlemin nesnelere tümeli yansıtacak bir biçime sokmaktır. Biçim, özelden genele doğru bir hat izleyerek nesnelleşir, köşelerini kaybeder ve bir sembole evrilir; yani temsilî bir karakter kazanır.<sup>31</sup> Ayrıca böylesi eserlerde kullanılan semboller yalnızca ikonik mahiyette önümüze çıkmazlar; kendilerine has bir varlık alanı da açarlar. Örneğin mirac hadisesi/mucizesi beyanında yazılan ilgili beyitler (353-357), hem bir öğretiyi arz eder; hem de güzel bir tasviri gözler önüne serer. Analojik bir bakışla, bu yeni ve mecazi dünyada akıl, tavus kuşu olup fikir çölündeki *cân* yani *rûh* yaseminliğine dalar ve orada manadan müteşekkil göz alıcı kanatlarını çarparak cevelân eder. Mana kanatlarını birbirine vurduka fikrin sureti ve rengi görünür hale gelir. Tavus kuşunun yani aklın ilk bakışta hedefi kendi güzelliğini göstermek gibi dursa da, gerçek hedefi, mutlak güzellik sahibine yani *Cemâl’e* ulaşmaktır. Gönül denizine dalan akıl bir anda dalgıç kesilir ve oradan şahane inciler devşirir ve bağırıma başlar aşk pazarında: Yok mu bunlara talip olan?<sup>32</sup> İşte bu çağrı, Süleyman Çelebi’nin hem estetik kaygıyı hem de pratik amaçları gözeterek yaptığı bir çağrıdır. Deyim yerindeyse Çelebî, mirac hadisesini anlatmadan önce mecazi ve estetik bir alan oluşturmuş ve bu alanda güzellik, uyum ve öğreti maksatlarını birbirine harmanlamıştır.

Estetik kaygı ile pratik amaç arasındaki münasebeti kurmak bağlamında Ökten’in yorumu da dikkate değerdir. O, *Mevlid* metninin estetik ve öğreti temellerinin yanı sıra, bir *medeniyet beyannamesi* olduğunu ifade eder. Yazara göre *Vesiletü’n-Necât*, asırlar boyu süren bir toplum tecrübesinden,

<sup>31</sup> Beşir Ayvazoğlu, *Aşk Estetiği: İslam Sanatlarının Estetiği Üzerine Bir Deneme*, 99.

<sup>32</sup> Süleyman Çelebi, *Vesiletü’n-Necât Mevlid*, 116.

maşerî vicdanın mutabakatından beslenmiştir. Bu telakki biçiminde, aklın peşi sıra basiretin de devreye girmesi icap etmektedir.

“(…) kâinata, olağan ve olağanüstü iç içe ve yan yanadır. Sadece olağan bir kâinat anlayışı ile hayata bakmak, insanı ve hayatı sadece akılla anlamaya çalışmak ve bu sebeple de insan ve hayattaki esrar ve güzellikleri görememek ve takdir edememek anlamına gelir. *Mevlid* metni Viladet ve Miraç fasıllarında bu konuya kuvvetli atıflar yapmaktadır.”<sup>33</sup>

Görülen o ki *Vesiletü'n-Necât*, görmek isteyenler için hala estetik kıymetini ve öğretici değerini korumaktadır:

Akl-ı tâvus açtı girü perr u bâl  
Tâ ki cevlân ile göstere cemâl

Fikr sahrâsı içine girdi üş  
Can semenzârında cilve urdı hoş

Urdı ma'nî perrini birbirine  
Tâ ki nakş u reng-i fikret görine

Daldı dil bahrine hem gavvâsvâr  
Buldu anda nice dürr-i şâhvâr

Aldı aşk bâzârına geldi anı  
Ana âşık müşteri gelsin kanı

İmdi ol dür dürlerini açalum  
Size mi'râc dürlerinden saçalum<sup>34</sup>

*Mi'râc* bahsi, estetik yani metnin lafız-mana mutabakatı ve göz alıcılığı zaviyesinden *Vesiletü'n-Necât*'ın kalbi mesabesinde kabul edilebilir. Ayrıca *mi'râc* bahsi, birçok detayı içinde barındıran renkli bir manzaraya da sahiptir. Yalnızca araçlar/binetler açısından bile göz alıcı tarafları vardır: Beytu'l-Mağdis'e kadar Burâk, Dünya semasına kadar *mi'râc*, yedinci semaya kadar *ecânihi'l-melâ'ike* (meleklerin kanatları), Sidre'ye kadar *cenâh-ı Hz. Cibrîl*'in (Cibrîl'in kanadı) ve nihayet *kâbe kavseyn*'e kadar *Refref* bahsi geçen mübarek binetlerdir/araçlardır. Ayrıca bu büyük yükseliş, faniler içinde yalnızca Hz. Peygamber'in vasıl olabildiği “ev ednâ (daha da yakın, en yakın)” makamına kadar devam eden sürükleyici bir vaka örgüsüne sahiptir. Hz. Peygamber bu vaka örgüsünde, göz kamaştıran ve dehşete düşüren şeylerin içinden

<sup>33</sup> Sadettin Ökten, “Mevlid veya Bir Medeniyet Beyannamesi,” 48.

<sup>34</sup> Süleyman Çelebi, *Vesiletü'n-Necât Mevlid*, 116.

geçip yükselmeye devam eder. *Mi'râc* merkezli alıntılar genel itibarla, gerçekleşen harikulade hadisenin başlama anından çok seyri, binitleri ve netice üzerine odaklanmaktadır. Aynı meseleye farklı bir yaklaşım biçimi gösteren Molla Câmî (ö. 898/1492) ise, *mi'râc*'ın başlangıç noktasına, oradaki sadelik anına/uyuklamaya odaklanır. Molla Câmî mezkur uyuklama anını/yakaza halini, aleme doğacak güneşin ışıklarını henüz salıvermediği bir alacakaranlık olarak tanımlar. Esasında alemin bahtı karadır, uykusu kaçmış bir şekilde huzursuzdur. Onu uyandıracak olan önce kendisi uyanacak ve Hak nurunu izhar ettirecektir:

دلش بیدار وچشمش در شکر خواب

ندیده چشم بخت این خواب در خواب

(O an şekerleme yapsa da/gözleri uyuklasa da gönlü uyanık idi

Bahtın gözü böylesi uykuyu rüyasında dahi görmemiştir)

در آمد ناگهان ناموس اکبر

سبکروتر ازین طاووس اخضر

(Tam da o sırada birdenbire Cebrâil /Nâmûs-ı Ekber geldi

Yeşil tavus kuşundan bile hızlı ve hafifçe)

برو مالید پر کای خواجه برخیز

که امشب خوابت آمد دولت انگیز

(Kanadıyla dokunarak dedi: Uyan ey ey hâce, ey efendi

Zira bu gece saadetle dolu bir uyku geldi sana!)

برون بر یک زمان زین خوابگه رخت

تو بخت عالمی بیخواب به بخت<sup>35</sup>

(Bir zaman için terk et bu uyku yurdunu

Sen ki uyku tutmaz alemin bahtısın!)

*Vesîletu'n-Necât*'ın estetik dengesini sağlayan yahut müellifin estetik kaygısını gösteren unsurlardan biri de, *havâşş-ı ħamse* tabir edilen beş temel duyunun birbirlerinin yerine geçebilecek *asimetrik dizilimi* denilebilir. Öncelikle bu bir bakış, görüş meselesidir; hislerin duysal karşılıkları karma bir metotla yer değiştirilir. Tabii öncelikle, bu özelliğin hareket edebileceği varlık alanını tanımlamak icap eder. Güzelliği arayan bir nazarla bakıldığında âlemde, canlılar ve cansızlar şeklinde basit biyolojik bir taksim yapılmaz; bir manada ahlak merkezli bir tasnif yapılır: Bir tarafta ruhsuzlar, hakikata karşı körleşenler, diğer tarafta basiret sahipleri (*ulû'l-ebşâr*) vardır. Çelebî'nin

<sup>35</sup> Ebû'l-Berekât Nuruddîn Abdurrahmân b. Aĥmed b. Muĥammed el-Câmî, *Meşnevî-yi Heft Evreng*, 585. Şiirin tercümesi, makalenin yazarı tarafından yapılmıştır.

dünyasından bakıldığında, hakikate muarız olanlar cansız; hakikati kavrayanlar ise canlıdır. Bu yeni anlam dünyasında, Hira Dağı deprenir, misafirinin ağırlığından kendisini yitirecek olur. Hz. Peygamber, Cebrail'in yani vahyin kokusunu alır. Hz. Peygamber'in terinden güller zuhur eder, ağaçlar secdeye durur, sahibinden şikayetçi devenin tahassürüne kulak verilir, ona çare sunulur. Gözsüzler gözlü olur; kurt, kuş, ağaç dile gelir ve bir ağızdan "Hak resûlsün ya Resûl!" derler.<sup>36</sup>

*Vesîletü'n-Necât'*ın estetik dengesini sağlamaştıran unsurlardan bir diğeri de onun deyimsel varlığıdır. Okuyucu, deyimlerin ve atasözlerinin çizdiği tecrübî haritada, bir bakıma kadim zamanla irtibat kurar. Zira darb-ı meseller, atalar sözü ve deyimler, temel ve çerçeve hakikatin kesintisiz akışını sağlayan söz grupları, göstergeleridir, denilebilir. Aynı zamanda bu ifade biçimleri, estetik yapıyı ve mecazi bir alanı güçlendirerek metnin okunabilirliğine katkı sunar. Bazı örnekler zikrederek meselenin mahiyetini kısmen de olsa göstermeye çalışalım: "*Togru yolu koyup egriye gitmek, ağlamağın assı yok, gussa donu giymek, canını hırs odına yakmak, gönül gözüyle bakmak, gönlünde rahmet gülşeni açılmak, oddan necât bulmak, ta'na batmak, içinden ah u feryad kopmak, gözü dolmak, gam yemek, yas tutmak, gözyaşı revan olmak.*"<sup>37</sup> Örnekler dahilinde akla gelen sorulardan biri, bir mevlidin/manzum bir siyerin hatta bir yönüyle na'tın içerisinde bu raddede olumsuzlayıcı yahut ıstıraba meyleden bir tavrın ne manaya geldiği olsa gerektir. Görülen o ki, savaşın ve kargaşanın art arda birbirine harman olduğu kaotik dönemlerde, sosyal bir lirizm genelde yüzleşilen bir meseledir. Örneğin bu duygusal veche, Yunus Emre'de kendisini *vahdet-i vücûd* telakkisi üzerinden açıklar. Bazen Türk diline gerekli hürmetin gösterilmeyişi -örneğin *Ğarîb-nâme*- aynı duygusal dünyayı harekete geçirir ve kurucu yahut otoriter metinlerin kaleme alınmasına sebep olur. Sadece bir hüznün içinde kaybolmak, yaratımın önüne set çekebilir. Oysa kurucu söz ustaları, deyim yerindeyse bu yangından en değerli malı, yani lisanı kurtarmayı başarmışlardır. Bu meyanda *Mevlid* metni, fetretin yani durgunluğun hükümferma olduğu bir zaman diliminde, hem üslubu sayesinde estetik yönü hem de toplumun hislerini yakalayabilmesiyle pratik maksadı hasıl etmiş bir metindir.

<sup>36</sup> Süleyman Çelebi, *Vesîletü'n-Necât Mevlid*, 107-116.

<sup>37</sup> Güzel, "Vesîletü'n-Necat (Mevlid)in Dili ve Edebi Değeri," 211-12.

### 3. *Vesiletu'n-Necât*'ın Yeniden Üretilebilirliği

Haşrede ger dinilürse bu kelâm

Nice haşır ola bu olmaya tamâm<sup>38</sup>

Otoriter bir metin olarak *Vesiletu'n-Necât*, kendisinden sonra benzerleri ortaya konmuş, onlarca defa yeniden inşa edilmiş, deyim yerindeyse tekraren üretilmiştir. Ayrıca onun modernde devam eden etkileri ve din kaynaklı kültüre referans olma durumu da söz konusudur. Burada kullandığımız alt başlıkta “yeniden üretilebilirliği” derken kastımız, öncelikle bir metnin çekim alanına giren sanatkârların *Vesiletu'n-Necât*'a benzer bir metni yazmalarıyla başlayan ve okuyucuların asırlar boyu onu törensel olarak hafızalarında saklamasıyla devam eden bir sürece karşılık gelmektedir. Başka bir açıdan *Vesiletu'n-Necât*'ın yeniden üretilebilirliği meselesi; çizdiği anlam evreninin, modernin meselelerine karşılık gelebilecek çözüm önerileri sunabilmesi, ahlaki ve metafizik ilkeleri yeniden aşılabilmesiyle de ilgilidir. Zira *Vesiletu'n-Necât*, büyük eserlerde görülen bir özellik olarak yolları birleştiren ve ekolleri birbirine yaklaştıran bir etki alanı yaratmıştır. Örneğin divan şiiri geleneği içerisinde yazan Vişâlî (ö. 1647) ve Hevâyî (ö. 1715) *Mevlid*lerinin baş tarafına bakıldığında, *Vesiletu'n-Necât*'taki sade söyleyişin etkisi hemen öne çıkar:

İsm-i Hâk gelsün lisâna bî-riyâ

Keşf ola esrâr-ı nûr-ı Kibriyâ

İhtidâ kıl dilde Allâh ismini

Tâ müzeyyen idesin söz resmini<sup>39</sup>

Evvelâ Allâh'a ta'vîz olsa râh

Ola şeytân-ı racîm anda tebâh

Dinse bi'smi'llâhi'r-Rahmâni'r-Rahîm

Keşf olur envâr-ı esrâr-ı 'Alîm<sup>40</sup>

Başka bir zaviyeden meseleye yaklaşacak olursak, bir metnin yeniden üretilebilirliğiyle, deyim yerindeyse *makasidî* arasında birtakım ilgilerin olduğunu belirtmemiz gerekir. Hemen hatırlamak icap eder ki Hz.

<sup>38</sup> Süleyman Çelebi, *Vesiletü'n-Necât Mevlid*, 143.

<sup>39</sup> Necmettin Akay, “Mehmed Hevâyî'nin Mevlûdu Hayri'l-Enbiyâ'sı (İnceleme ve Metin),” (yüksek lisans tezi), 151.

<sup>40</sup> Abdülmecit İslamoğlu, “Visâlî Ali Çelebi ve Mevlid'i”, 1626.

Peygamber'le ilgili bir yazı kaleme alındığında, şefaathahsi doğal olarak öne çıkar. Şefaathahsi ümidi, yeniden üretilebilirliğin devamını sağlayan başathahsi unsurdur. Şefaathahsi ümidi tazelandikçe, metin tekrar gündeme gelir. Bu yargıdan hareketle, metnin üretilebilirliği sekteye uğramışsa, ümidi ateşleyen şeylerin yavaş yavaş sönmeye başladığı da düşünülebilir. Ayrıca metinler, salt ahirete dönük düşüncelerle de inşa edilmez; başka başka yönler ve maksatlar da söz konusu olabilir. Dolayısıyla eserlerin doğasında bir takım gayesel/gai unsurlar (=gayeler prensibi) olduğunu ifade etmek durumundayız. Gayelerin görünür, örtük, ekonomik ve metafizik yüzleri olabilir. Bazen bu gayelerin biri diğerinin önüne geçer ve eserin karakterine, yani sanatkarın üslubuna etki eder. *Gayeler prensibi*, modernde dahi eserleri motive eden şeylerin üst başlığı olarak değerlendirilebilir. Çünkü eserler, ister istemez bir etki bırakma, öğreti sunma, arka planı gösterme, talep etme, şefaathahsi arzulama, tenkit, muhalefet, meydan okuma, affolunma, otoriteye bağlanma, kendini arz etme ve elbette ölümsüz bir iz bırakma gayelerinden birini ya da birkaçını bünyesinde taşır. Dibacelerde aranılan bu gayelerin ilki, *sebeb-i te'lif* denince akla gelendir. Bir eserin gerçekten niçin yazıldığıının cevabı burada aranır. Görünür cevabın üst katmanı metafizik; alt katmanı ise, pratik /ekonomik gaye olarak tanımlanabilir. Nihayetinde gayeler, üç başlık altında incelenebilir: 1. *Görünür: Ta'limî, Reel Gaye*, 2. *Pratik: Ekonomik ve Kültürel Gaye*, 3. *Uhrevî: Metafizik Gaye*. *Vesiletu'n-Necât*'ın gayeleri tespit edilebilirse, hem kendi devrinden bu tarafa niçin durmadan taklit edildiği hem de günümüzde dahi –özellikle Balkanlar vd. bölgelerdeki Türk Müslüman topluluklarda- insanların dinle olan alakalarını nasıl diri tuttuğu daha kolay anlaşılacaktır.

Bu cümleden olarak *Vesiletu'n-Necât*'ın *gayeler prensibi* bağlamında sacayağını şu şekilde tespit edebiliriz: 1. Görünür yani ilk elde somut olarak önümüze çıkan gaye, *Vesiletu'n-Necât*'ın cevâbî nitelikte, ispat ve savunuyu merkezli kaleme alınmasıdır. Bazı rivayetlere göre, o günün Bursa'sında İranlı ateşin bir vaiz/dâ'î kürsüde "O'nun peygamberlerinden hiçbirini diğerinden ayırt etmeyiz."<sup>41</sup> ayetini delil göstererek fazilet yönünden Hz. Muhammed'in Hz. İsa'ya tercih olunamayacağını dile getirir: "(...) bu âyet-i kerîme mûcibince ben Hâzret-i Muḥammed Muştafâyı enbiyâ-i aşfiyâdan ictibâ u ışıfâ idüp Hâzret-i Rûhullâh ki nefḥa-i nefes-i Raḥmânî ve şadr-nişîn-i şuffe-i âsumânîdür tafdîl ü terciḥ itmez ve delâyl-i âyât delîl olduğu sebîlden ğayrı tarîḥa ğitmez."<sup>42</sup> Bu iddianın ardından Halepli gayretkeş bir

<sup>41</sup> 2/el-Bakara:285.

<sup>42</sup> Abdullatif Çelebi Latîfî, *Tezkiretü's-Şu'arâ ve Tabsiratü'n-Nuzamâ*, 92.

alim, aynı surenin diğer bir ayetini “İşte peygamberler! Biz, onların bir kısmını bir kısmına üstün kıldık. İçlerinden, Allah’ın konuştuıkları vardır. Bir kısmının da derecelerini yükseltmiştir. Meryem oğlu İsa’ya ise açık deliller verdik ve onu Ruhul-Kudüs (Cebrail) ile destekledik. (...)”<sup>43</sup> delil getirerek deyim yerindeyse İranlı vaizi ilzam ve alt eder. Hatta tezkire sahibi Laţîfî’ye (ö. 990/1582) göre, bu vaizin katli için altı tane de fetva bulunur. Yedinci ve son fetva ile muannid vaize, yanlısında ısrar etmemesi için bir fırsat daha verilir. Aktarımın sonunda bu vaizin boğazlandığı kaydedilir.<sup>44</sup>

Elbette hikayenin içinde hikaye vardır ve tezkire tarzı eserlerde bu tarz aktarımlar mübalağadan hâlf olmaz. Esasında anlatıda daha ilginç bir nükte göze çarpıyor. İranlı vaizin delil kıldığı ayetteki ifadeler Cenab-ı Hak’tan birebir aktarım olarak değil; müminlerden, inananlardan neşet eden, onların ağzından bir beyandır. Yani onlar, inanan kimseler “Biz peygamberleri ayırt etmeyiz.” derken vahyin tek bir kaynaktan peyderpey insanoğluna ulaştığını kabul ettiklerini beyan etmişlerdir. Oysa vaiz/dā’î, diğer ayeti -ki anlatıya göre muteriz olanların kendilerine delil kıldıkları ayettir- bahsi geçen iddiaya mesned olarak dile getirirse, Hz. ‘İsâ’nın daha çok belirgin olduğu bir ifadelendirmeyi seçmiş olacaktı. Çünkü diğer ayette resuller arasında birtakım farklar olduğu -ki bunların görevlerinin azametiyle ve kendi azimleriyle alakalı olduğu malumdur- dile getirilmekte, hatta örnek olarak da Mūsâ Kelîmullâh (a.s.) ve Rûhu’l-ğuds ile taltif edilen/tahkim olunan Hz. ‘İsâ (a.s.) verilmektedir. Yine de aktarımın merkez vurgusu değişmez; Hz. Peygamber (sav) *fağr-i rusûl, hâtemu’l-enbiyâ’* ve Hâbibullâh olarak fazilet yönünde aşılabilir bir noktadadır. *Vesîletu’n-Necât’ı* takip edersek, İsa peygamberin göğe bulduğu yol, esasında Hz. Peygamber’e ümmet olmak içindir. Hz. Musa’nın elindeki asa, yine onun izzetiyle bir ejderhaya dönüşmüştür. Hatta bu iki resul, Hz. Peygamber’in ümmeti olmak için yana yakıla dua etmişlerdir.

*Vesîletu’n-Necât’ın* gayeler prensibi bağlamında sacayağının ikinci başlığını şu şekilde tespit edebiliriz: 2) *Eserin sosyo-kültürel ve ekonomik yani pratik gayesi*, kendi zamanının gündemine ve dil kaygısına merhem olmakla ilişkilendirilebilir. Zira bu dönem Anadolu’da Türk dilinin, fasih Oğuzcanın büyük kurucu isimlerinin resmigeçitine şahitlik eder: Yüzyılın hemen başında *Manţıku’t-Tayr* mütercim ve şarihi Gulşehrî, tasavvufî remizleri Türk dilinde ifadelendiren ve Türkçe’nin pürüzsüz berrak müellifi Yunus Emre,

<sup>43</sup> 2/el-Bakara:253.

<sup>44</sup> Latîfî, *Tezkiretü’ş-Şu’arâ*, 93.



*Ġarīb-nāme* müellifi Aşık ‘Ali Pāşā ve onun oğlu Elvān Çelebī, *Suheyli u Nevbahār*’ın mütercimi Hoca Mes‘ūd, hem sultan hem döneminin en büyük divanının sahibi Kādī Burhānuddīn, Güney Azerbaycan Türkçesinin gür ve dokunaklı sesi Nesīmī, *Mevlid* ve mesneviler sahibi Aḥmedī, velud bir müellif ve sanatkār olan Aḥmed-i Dā‘ī ve *Vesīletu’n-Necāt*’a ilham veren Erzurumlu Kādī Darīr gibileriyle, 14. yüzyıl neredeyse aşılabilir bir edebiyat ve dil vadisine dönüşmüştür.<sup>45</sup> İşte bu büyük halelenmenin bir dalı yahut bu kutlu ağacın bir meyvesi de, elbette ki *Vesīletu’n-Necāt*’tır.

Bir eserin pratik gayesinin, dili ve edebiyatı kurmakla, insanların gelenek diye takip ettikleri ana damara bağlanmakla ilişkili olduğu aşıkârdır. Ayrıca toplumsal olarak çok güçlü bir karşılığı vardır. Örneğin Osmanlı’nın yönettiği merkezlerde ve özellikle İstanbul’da düzenlenen *mevlid alayları* toplumsal bir kıymeti haizdir. Yönetim kademesinin neredeyse bir bütün olarak teveccüh ettiği mevlid alayları, kendi içinde protokolü, teşrifatı, görevler listesi olan aynı zamanda kurumsal bir eylem biçimidir.<sup>46</sup> Osmanlı yönetiminde ve hamiliğinde gerçekleşen *mevlid kutlamaları* 1910’dan itibaren resmî bayram olarak kabul edilmiş, 1923’e kadar bu gelenek devam etmiştir. Modern zamanlarda dahi insanların mevlid gecelerini doldurması, aynı hissiyatın yansımından başka bir şey değildir. Çünkü eser bağlayıcılık rolünü yitirmemiş, deyim yerindeyse zihinsel ve metinsel olarak defaatle üretilmeye devam etmiştir. Doğumdan ölüme geniş bir hatta yayılan folklorik zenginlik, halka mal olmuştur: Kutsal geceler, şehitlerin ruhunu tazîz/yüceltme, ölüm, doğum, adak, temel atma, sünnet merasimleri, asker uğurlama, hac dönüşü, evlenme, şükür ve yağmur duası kabilinden birçok sebep dairesinde mevlid okunması/okutulması çok güçlü bir gelenek olarak yaşamaya devam etmektedir.<sup>47</sup> Aynı zamanda *Mevlid*, bir ibadet vesilesidir, insanları bir safta eşitleyen bir yüze sahiptir.<sup>48</sup> Modern zamanda dahi insanları cem eden ve onları adeta bir dramatisasyon içerisinden şekillendiren *Mevlid* okuma/okutma faaliyeti, geçmiş günlerin devam eden bakiyesi olarak kabul edilebilir: “Belirgin bir anlamda ritüel, tiyatroya bir eylemdir. Orada olup biten şey, günlük hayat sahnesinden başka bir sahnede vuku bulmaktadır. Katılımcılar tabiatüstü bir olayın aktörleri haline dönüşmektedirler.”<sup>49</sup>

<sup>45</sup> Kemal Yavuz, “Süleyman Çelebi’nin Yaşadığı Zamanda Türk Edebiyatı,” 180.

<sup>46</sup> Mehmet Şeker, “Osmanlılarda Mevlid Alayı,” 29-33.

<sup>47</sup> Adem Efe, “Türk Kültüründe Mevlid Geleneği,” 23-25.

<sup>48</sup> Geniş bilgi için bkz. Kamil Toygar, “Türkiye’de Mevlid ve Çevresinde Meydana Gelen Folklorik Unsurlar,” 517-534.

<sup>49</sup> Hayati Hökekleli, “Mevlidle İlgili İnanç ve Tutumlar,” 360.

*Vesiletu'n-Necât*'ın yeniden üretilmesine ön ayak olan bir başka yönü de -özellikle başka dinden toplulukların yönetimindeki Müslümanlar açısından- daha önce işaret ettiğimiz üzere dinî kimliği korumanın, Cenab-ı Hakk'a iltisak edebilmenin köprüsü ve imkanı olabilmesidir. Örneğin Bulgaristan'daki Müslüman Türklerin türlü vesilelerle okuttuğu *Mevlid* metni, devlet makamları tarafından "düşman-*contra* faaliyeti" olarak tanımlanmıştır. Bulgaristan Başmüftü yardımcısı Vedat S. Ahmed'in ifadesiyle "Bulgaristan'daki Müslüman azınlığın varlığının ve kimliğinin korunması, sahip oldukları dini değerler ve onlarla beslenen Müslüman Türk medeniyetine ait kültürel ve geleneksel öğeler sayesinde"<sup>50</sup> mümkün olmuştur. Aynı bağlamda hâlâ Rusya'nın tasallutunda bulunan Kırım Türklerini de zikretmek gerekir. Raim Gafarov'un ifade ettiği üzere Kırım Türkleri, Rusların dil, din ve kültür üzerindeki baskısını; bir siper gibi gördükleri vatan hasretiyle dolu memleket türkülerine ve dualı mevlidlere sığınarak karşılamışlardır.<sup>51</sup>

*Vesiletu'n-Necât*'ın gayeler prensibi bağlamında sacayağının son başlığını şu şekilde tespit edebiliriz: 3) *Metafizik yahut uhrevî gaye*: Piramidin en üstünde bulunan metafizik gaye *Mevlid* açısından *şefâ'atu'r-Resûl*'dür. Metafizik gaye içerisinde sonsuzlaşmak arzusu, isim ve nam bırakmak, öldükten sonra yâd olunmak hisleri de etkindir. Dinî-tasavvufi eserlerde, nam bırakmak, âvâze salmak bahsi ve ülküsü askıya alınır; daha çok affolunmak ümidi su yüzüne çıkar. Af dairesine girebilmek için, doğru ve samimi olmak, *eş-şirâṭ el-mustaḳîm*de bir ömür boyu yürümeyle mümkündür. Çelebî'nin izinde gittiğimizde, iman ile terk-i hayat etmek henüz ilk aşamadır, çünkü kabir ve berzah alemleri de birçok tehlikeye ve azaba gebedir. Buralar selametle geçildiğinde Hz. Mustafa'ya komşu/civâr olmak ve Firdevs Cennetine nail olmak mümkün olacaktır. Nimetlerin en büyüğü ise, hiç tartışmasız *ru'yetullâh* yani Cenab-ı Hakk'ın yüzünü/varlığını bizzat müşahede edebilmektir.<sup>52</sup> Hasılı şefaât, afv ve Firdevs cennetine erişmek, bu eserin *uhrevî gayerini* oluşturur. Dil ile inanç arasındaki kopmaz hatta, bazen küçük görülen kültürel ve tasavvufî metinlerin kıymetini biraz da bu nazarla görmek icap eder. Gayeler yani diğer bir manada sabiteler yerini korudukça, metin deyim yerindeyse uzamını ve etki alanını kaybetmeyecektir. *Vesiletu'n-Necât*, modern dünyanın bütün dağdağasına

<sup>50</sup> Vedat S. Ahmed, "Bulgaristan'da Dini Kimliğin Korunmasında 'Mevlid'in Rolü," 434-435.

<sup>51</sup> Raim Gafarov, "Günümüz Kırım'ında Mevlid," 390-392.

<sup>52</sup> Süleyman Çelebi, *Vesiletü'n-Necât Mevlid*, 143-147.

rağmen bir sığınak olarak mekanını korur; inananları birleştirir ve düşüncelerini yeniden kodlar.

### Sonuç

Kurucu bir metin olarak tanımladığımız *Vesiletu'n-Necāt'ın*, böylesi tekrar edilen otoriter bir metne dönüşmesinin altında yatan sebepleri anlamaya çalıştığımız araştırmamızda, üç açığı/üç alt başlığı ilgili iddiamızı deneyimlemek ve desteklemek için kullandık. Birinci açıda *Mevlid* metninin telif edilmesinde etki sahibi olan eserlerle benzerlik ve farklılıklarını yorumlaya çalıştık. *Vesiletu'n-Necāt'ın* bazı bölümlerinde, bahsi geçen eserlerden –Örneğin *Qādī Ḍarīr'in Sīretü'n-Nebī'si vd.*- birebir alıntılarının yapıldığı görülmüştür. Hem vezin hem söyleyiş ortaklığı görülen eserler - 'Āşık Paşa'nın *Ġarīb-nāme'sindeki* ilgili bölüm gibi- de mevcuttur. Bununla birlikte *Vesiletu'n-Necāt'ı* etkileme ihtimali gözetilen İbnu'l-Cezerī'ye ait "*Zātu's-Şifā' fī Sīreti'n-Nebiyi'l-Muṣṭafā ve Aşhābihi'l-Erba'ati'l-Hulefā*" isimli eserle ilgili yaptığımız mukayesede, herhangi bir ortak nokta görülmemiş ve bu tablolar yoluyla okuyucuya arz edilmiştir. Kaynakları bakımından incelenen *Vesiletu'n-Necāt*, yaptığı birçok iktibasa ve söyleyiş benzerliklerine rağmen; diğer bütün kaynakların siyer anlatılarının ötesine geçmeyi başarabilmiş ve adeta bir kültür eserine dönüşmüştür. Kurucu metin olma özelliği de burada kendisini göstermektedir. Zira *Mevlid*, bir anlatı biçiminin yani siyeri nazma çekmenin Anadolu'daki mayasını atmaya başarmıştır. Bu başarının altında yatan nedenleri tartışmaya çalıştığımız ikinci bölümde, *Vesiletu'n-Necāt'ın* estetik bir gayeyi gütmesi, lafız-mana mutabakatı arasında denge gözetmesi, yalnızca görseli ve sanatsal icrayı değil; metnin toplumsal karşılığını da gözeterek iş görmesi gibi unsurları da gündeme aldık. Bu gündemin içerisinde estetik hassasiyetlerin en iyi icra edildiği yer olarak gördüğümüz *Mi'rāc* bahsini incelemeye çalıştık. Aynı başlık altında deyimsel ifadelerin eserdeki rolünü tartıştık ve modernle bağlantılarını kurmaya gayret ettik.

*Vesiletu'n-Necāt'ın* kurucu bir metin olarak tavsifinin ardında yatan sebeplerden biri de, son başlığımıza ilham veren *yeniden üretilebilirliği* meselesidir. Bu başlık altında *Mevlid* metninin kendisinden sonra onlarca esere etki etmesinin altında yatan iç mantık anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu anlama çabası, *Mevlid* metninde icra edildiğini düşündüğümüz üç temel gaye (görünür, sosyo-kültürel ve metafizik gaye) ışığında irdelenmiştir: İlk olarak görünür yani ilk elde somut olarak önümüze çıkan gaye, *Mevlid* metninin cevabî nitelikte ve savunu merkezli kaleme alınmasıdır. Eser, Hz. Peygamber'i tarih ve varlık sahası açısından odak noktası yapmış ve böylece

Müslüman bilinçteki yerini muhkem hale getirmiştir. İkinci olarak değindiğimiz sosyo-kültürel ve ekonomik yani pratik gaye noktasında, hem kendi zamanının dil vasatını bir bütün olarak yakalamış olması hem de Fetret Dönemi'nin ardından toplayıcı kimliğiyle kendisini göstermesi yine onun kurucu vasfına katkıda bulunan özelliklerdir. Üçüncü basamakta incelediğimiz metafizik yahut uhrevî gaye, elbette *şefâ'atu'r-Resûl*'dür. Bu gayeler Müslüman bilincin, eserle olan irtibatını daima diri tutmak noktasında işlevseldir. Nihayetinde birçok unsuru ve gaye biçimini kendisinde mezceden *Vesîletü'n-Necât* hem bir geleneğin kurucusu hem de kendisinden sonra yazılan mevlid metinlerinin otoritesi olarak tarihteki yerini almıştır.

---

**Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:**

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.

**Finansal Destek / Grant Support:**

Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

---

**KAYNAKÇA**

- Ahmed, Vedat S. "Bulgaristan'da Dini Kimliğin Korunmasında 'Mevlid'in Rolü." *Yazılışının 600. Yılında Bir Kutlu Doğum Şaheseri Uluslararası Mevlid Sempozyumu*, ed. Bilal Kemikli ve Osman Çetin, içinde 434-445. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Akay, Necmettin. "Mehmed Hevâyî'nin Mevlûdu Hayri'l-Enbiyâ'sı (İnceleme ve Metin)." Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 2014.
- Altıkulaç, Tayyar. "İbnü'l-Cezerî." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 20:551-557.
- Âşık Paşa. *Garib-nâme (Tıpkıbasım, karşılaştırmalı metin ve aktarma)*. Haz. Kemal Yavuz. Ankara: Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları, 2000.
- Ateş, Ahmed. "İslâmi Edebiyatta Mevlid." Süleyman Çelebi, *Vesîletü'n-Necât Mevlid*, haz. Ahmed Ateş, içinde 1-20. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1954.
- Ayvazoğlu, Beşir. *Aşk Estetiği İslam Sanatlarının Estetiği Üzerine Bir Deneme*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1995.
- Çelebî, Süleyman. *Vesîletü'n-Necât Mevlid*. Haz. Ahmed Ateş. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1954.
- Çelebî, Süleyman. *Mevlid Vesîlet-ün-Necât*. Haz. Faruk K. Timurtaş. İstanbul: MEB Yayınları, 1997.
- Çetin, Osman. "Süleyman Çelebi Döneminde Siyasi Hayat." *Yazılışının 600. Yılında Bir Kutlu Doğum Şaheseri Uluslararası Mevlid Sempozyumu*, ed. Bilal Kemikli ve Osman Çetin, içinde 149-162. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.

- Çobanoğlu, Özkul. *Türk Halk Kültüründe Memoratlar ve Halk İnançları*. Ankara: Akçağ Basım Yayım Pazarlama A.Ş., 2003.
- Demirbilek, Salih. "Ahmedî'nin İskender-nâme Eseri Üzerinde İnceleme (Ses Bilgisi-Şekil Bilgisi-Cümle Bilgisi), Metnin Transkripsiyonu, Sözlük Çalışması." Doktora Tezi, Trakya Üniversitesi, Edirne, 2000.
- Efe, Adem. "Türk Kültüründe Mevlid Geleneği." *Avrupa İslam Üniversitesi İslam Araştırmaları* 3:1 (2010): 19-40.
- Esra Egüz. "Erzurumlu Mustafa Darîr'in Sîretü'n-nebî'sindeki Türkçe Manzumeler (İnceleme-Metin)." Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 2013.
- Gafarov, Raim. "Günümüz Kırım'ında Mevlid." *Süleyman Çelebi ve Mevlid: Yazılışı, Yayılışı ve Etkileri*, ed. Mustafa Kara ve Bilal Kemikli, içinde 388-392. Bursa: Osmangazi Belediyesi Yayınları, 2007.
- Göçgün, Önder. *Ziya Paşa'nın Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği, Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.
- Gökalp, Ziya. *Yeni Hayat*. İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1918.
- Güzel, Abdurrahman. "Vesiletü'n-Necat (Mevlid)in Dili ve Edebi Değeri." *Kutlu Doğum Haftası II*, ed. Heyet, içinde 193-213. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- Hökekleli, Hayati. "Mevlidle İlgili İnanç ve Tutumlar." *Yazılışının 600. Yılında Bir Kutlu Doğum Şaheseri Uluslararası Mevlid Sempozyumu*, ed. Bilal Kemikli ve Osman Çetin, içinde 358-398. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- İbnu'l-Cezerî, Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. 'Alî b. Yûsuf. *Zâtu's-Şifâ' fî Sîreti'n-Nebî ve'l-Hulefâ'*. Tah. Hâ-yif en-Nebhân. Küveyt: Dâru'z-Zâhiriyye li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1438/2017.
- İslamoğlu, Abdülmecit. "Visâlî Ali Çelebî ve Mevlid'i." *Turkish Studies Dergisi* 8:1 (2013): 1619-1739.
- Jusdanis, Gregory. *Gecikmiş Modernlik ve Estetik Kültür*. Çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları, 1998.
- Kemikli, Bilal ve Mehmet Akkuş (ed.). *Mevlid Külliyatı: Süleyman Çelebi Vesiletü'n-Necat ve Tercümelere*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Kocatürk, Vasfi Mahir. *Türk Edebiyatı Tarihi Başlangıcından Bugüne Kadar Türk Edebiyatının Tarihi, Tahlili ve Tenkidi*. Ankara: Edebiyat Yayınevi, 1964.
- Köksal, M. Fatih. *Mevlid-nâme*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Heyet. *Kur'an-ı Kerim Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Latîfî, Abdullatîf Çelebi. *Tezkiretu's-Şu'arâ ve Tabsıratu'n-Nuzamâ: (İnceleme-Metin)*. Haz. Rıdvan Canım. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, 2000.
- Livingston, Ray. *Geleneksel Edebiyat Teorisi*. Çev. Necat Özdemiroğlu. İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.
- Mollâ Câmî, Ebû'l-Berekât Nûruddîn 'Abdurrahmân. *[Meşnevî-yi] Heft Evreng*. Tah. Murtezâ Müderri-i Gilânî. Tahrân: İntişârât-ı Mehtâb, 1375/1996.
- Ökten, Sadettin. "Mevlid veya Bir Medeniyet Beyannamesi." *Yazılışının 600. Yılında Bir Kutlu Doğum Şaheseri Uluslararası Mevlid Sempozyumu*, ed. Bilal Kemikli ve Osman Çetin, içinde 31-48. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.

- Pekolcay, Neclâ. "Süleyman Çelebi Mevlidi Metni ve Menşei Meselesi." *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 6:1 (1954): 39-64.
- Süleyman Çelebi. *Vesîletü'n-Necât Mevlid*. Haz. Ahmed Ateş. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1954.
- Şeker, Mehmet. "Osmanlılarda Mevlid Alayı." *Diyanet İlmî Dergi* XXXV:1 Özel Sayı (1999): 27-54.
- Toygar, Kamil. "Türkiye'de Mevlid ve Çevresinde Meydana Gelen Folklorik Unsurlar." *Milletlerarası Türk Folklor Kongresi IV*, ed. Heyet, içinde 517-534. Ankara: Basım Yayın Yüksekokulu Basımevi, 1982.
- Ünver, İsmail. "Ahmedî'nin İskender-Nâmesindeki Mevlid Bölümü." *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten* (1977): 355-411.
- Yavuz, Kemal. "Süleyman Çelebi'nin Yaşadığı Zamanda Türk Edebiyatı." *Yazılışının 600. Yılında Bir Kutlu Doğum Şaheseri Uluslararası Mevlid Sempozyumu*, ed. Bilal Kemikli ve Osman Çetin, içinde 178-242. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.





# Dokuzuncu Diyanet İşleri Başkanı Ali Rıza Hakses (1892-1983) ve Döneminde Gerçekleştirilen Yaygın Din Eğitimi Faaliyetleri\*

AHMET YILMAZKURT

Diyanet İşleri Başkanlığı, Türkiye  
Presidency of Religious Affairs, Turkey  
a.yilmazkurt@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-9559-5742>

ŞEREF GÖKÜŞ

Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türkiye  
Akdeniz University Faculty of Theology, Turkey  
serefkokus@akdeniz.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-3322-0723>

## Öz

Bu çalışmanın amacı; literatürde, hakkında birinci el kaynaklara dayanan hiçbir çalışma bulunmayan dokuzuncu Diyanet İşleri Başkanı Ali Rıza Hakses ve döneminde gerçekleştirilen yaygın din eğitimi faaliyetlerini incelemektir. Betimsel tarama modeli üzerine inşa edilen çalışmada, verilerin toplanma sürecinde belgesel tarama tekniği, verilerin analiz edilmesinde ise betimsel analiz yöntemi tercih edilmiştir. Sonuç olarak Hakses'in Osmanlı'nın yıkılışına ve Cumhuriyet'in kuruluşuna tanıklık eden, üstlendiği farklı görevlerle teşkilatın kurumsal yapısına, hali hazırdaki sorunlarına ve onların çözüm yollarına vakıf olan önemli bir din alimi olduğu belirlenmiştir. Bununla birlikte, söz konusu birikim neticesinde, Hakses döneminde teşkilatın, yaygın din eğitimi faaliyetleri ile ilgili gerçekleştirmeye çalıştığı temel hedeflerinin şunlar olduğu tespit edilmiştir: Diyanet İşleri Başkanlığı için gerekli olan tüzük ve yönetmelikleri çıkarmak; teşkilat mensuplarının mesleki formasyonlarını yükseltmek; ülkedeki ibadethanelerin sayısını ve verimliliğini artırmak; dini ve millî günleri milletin birliği ve beraberliği noktasında etkin kullanmak; taşra teşkilatında din hizmeti sunan tüm müftülüklerde birer kütüphane oluşturmak ve dini yayın ve basın hizmetlerinin sayısını ve çeşidini arttırmak.

**Anahtar Kelimeler:** Yaygın Din Eğitimi, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ali Rıza Hakses, Din İşleri Yüksek Kurulu, Kocatepe Camii.

## The Ninth President of Religious Affairs Ali Rıza Hakses (1892-1983) and Non-formal Religious Education Activities Carried out during His Period

### Abstract

This study aims to examine the life, works, duties and non-formal religious education activities carried out during the period of Ali Rıza Hakses, the ninth President of Religious Affairs, about whom there is no study based on primary sources in the literature.



In the study, which was built on the descriptive scanning model, the documentary scanning technique was preferred in the data collection process, and the descriptive analysis method was preferred in the analysis of the data. As a result, it has been determined that Hakses was an important religious scholar who witnessed the collapse of the Ottoman Empire and the establishment of the Republic, and who was aware of the institutional structure of the organization, its current problems, and their solutions with the different duties he undertook. However, as a consequent of the aforementioned accumulation, it has been determined that the main objectives of the organization regarding non-formal religious education activities during the Hakses period were as follows. To issue the necessary by-laws and regulations for the Presidency of Religious Affairs; to increase the professional formation of the members of the organization; increase the number and effectiveness of places of worship in the country; to use religious and national days effectively in terms of unity and solidarity of the nation; to establish a library in all mufti offices that provide religious services in the provincial organization and to increase the number and variety of religious publications and broadcastings services.

**Keywords:** Non-formal Religious Education, Presidency of Religious Affairs, Ali Rıza Hakses, High Council of Religious Affairs, Kocatepe Mosque.

## Giriş

Tarihi geçmişi Şeyhülislamlığa kadar uzanan Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), Cumhuriyet Dönemi'nin önemli kurumlarından. Başkanlık kuruluşunda; "İslam dininin inanç ve ibadetlerine ilişkin hüküm ve işlerin görüşülmesi ve dinî kuruluşların yönetilmesi"<sup>1</sup> görevleri ile sınırlandırılmıştır. Günümüzde ise "İslam dininin inançları, ibadet ve ahlak esasları ile ilgili işleri yürütmek, din konusunda toplumu aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetmek"<sup>2</sup> görevlerini uhdesinde bulundurmaktadır. Tesis edilişinden itibaren, yaklaşık yüz yıla yakın bir süreçte, laiklik-din-siyaset üçgeninde çeşitli tartışmaların odağında bulunmasına rağmen DİB'in, her geçen gün kurumsal kimliğini ve topluma din hizmeti sunma çabasını daha ileri bir seviyeye taşımaya gayret ettiği görülmektedir. DİB, geldiği son noktada, misyonu ve vizyonu doğrultusunda planlar hazırlayıp kendisine uygun stratejik amaç ve hedefler belirlemektedir. Bu amaç ve hedefleri mucibince topluma din hizmeti sunan DİB, ülkemizdeki yaygın din eğitimi<sup>3</sup> etkinliklerini resmi ve sistemli bir şekilde yürüten tek kurumdur.

\*Bu makale, Ahmet Yılmazkurt'un, Doç. Dr. Şeref Göküş danışmanlığında hazırladığı "Diyanet İşleri Başkanı Olarak Ali Rıza Hakses (Antalya, 2021)" adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

<sup>1</sup> Nihat Aytürk-Yaşar Çelik-Enver Şahinarslan, "Diyanet İşleri Başkanlığı Teşkilat Tarihçesi," 32.

<sup>2</sup> "633 Sayılı Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun," <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.633.pdf> (15.02.2022).

<sup>3</sup> Yaygın din eğitimi; "yetişkinlere ve okul dışındakilere, örgün eğitim dışında ya da yanında din eğitimi ihtiyacında ve isteğinde olanlara, resmi yada özel kurum ve kuruluşlarca, yetişkinlerin dini bilgilerini artırmak, dini anlayışlarını geliştirerek hayatın dini boyutunu yorumlamalarına yardımcı olmak amacıyla verilen planlı, amaçlı din eğitimidir." Yaygın din eğitiminin toplumun hemen her

Başkanlığın en önemli hizmetlerinden biri olan yaygın din eğitiminin Cumhuriyet'in kuruluşundan günümüze kadar geçirdiği süreç araştırılırken DİB'in katettiği söz konusu yolun/aşamanın anlaşılması ve gelişiminin değerlendirilmesi büyük bir önem arz etmektedir. Bunun için kurumu en yüksek düzeyde idare eden DİB başkanlarının hayatlarını, tahsillerini ve dünya görüşlerini bilmek kadar görevlerini hangi siyasi şartlarda nasıl yerine getirdikleri ile kuruma sundukları katkıları da öğrenmek ve değerlendirmek gerekmektedir. Bu bağlamda, "Dokuzuncu Diyanet İşleri Başkanı Ali Rıza Hakses döneminde teşkilat bünyesinde hangi hedefler doğrultusunda ne tür yaygın din eğitimi faaliyetleri gerçekleştirilmiştir" sorusu bu araştırmanın temel problemini oluşturmaktadır.

Bu çalışmada, sözü edilen problemin doğru ve tutarlı bir şekilde incelenip ortaya çıkarılabilmesi için, "geçmişte ya da halen var olan bir durumu olduğu şekliyle tespit edip"<sup>4</sup> betimlemeyi amaçlayan betimsel tarama modeli kullanılmıştır. Verilerin toplanma aşamasında belgesel tarama tekniği,<sup>5</sup> verilerin analiz edilme sürecinde ise betimsel analiz yöntemi<sup>6</sup> uygulanmıştır. Bu süreçte öncelikle Hakses'e ait kişisel belgeler, ailesi, DİB ve Emekli Sandığı arşivinden elde edilmiştir. Ardından hem kişisel belgeler incelenmiş hem de Hakses'in görev yaptığı döneme ait gazete, dergi ve diğer yazılı kaynaklara, Milli Kütüphane, İSAM, DİB Kütüphanesi, Akdeniz, Ankara ve Marmara Üniversitelerinin İlahiyat Fakülteleri kütüphaneleri ile Muğla ve Afyon Halk Kütüphanelerinden ulaşılmıştır. En nihayetinde ilgili kişiler, kurumlar ve diğer araçlardan toplanan Ali Rıza Hakses'e ait belgeler ayrıntılı bir şekilde incelenerek

---

kesiminden insana hizmet olarak sunulması ve faaliyetleri göz önünde bulundurulduğunda uygulama alanının oldukça geniş bir yelpazeyi kapsadığı anlaşılmaktadır. Bu amaçla DİB, eğitim merkezlerinde düzenlediği hizmetçi eğitimler vasıtasıyla kendi bünyesinde çalışan din adamlarının mesleki bilgi ve donanımlarını geliştirmeye gayret etmektedir. Ayrıca DİB, insanların dini konularda doğru bilgiler edinmesi, iman, ibadet ve ahlaki kaideler hususlarında eğitilmesi amacıyla; "Kur'an kursları, camiler, mescitler, öğrenci yurtları, cezaevleri, çocuk ıslah evleri, huzur evleri, yetiştirme yurtları, hastaneler" ve sair yerlerde yaygın din eğitimi hizmeti vermektedir. Bununla birlikte DİB, sözü edilen mekanlar yanında, çeşitli yaygın din eğitimi vasıtalarıyla (panel, seminer, sempozyum ve konferanslar, kitle iletişim araçları, dini basın yayın organları) hem halihazırdaki güncel dini meselelerin tartışılması hem de söz konusu tartışmalar neticesinde ortaya çıkan doğru, tutarlı ve yapıcı fikirlerin ahaliyle paylaşılması gibi hususlara yönelik de ciddi bir çaba göstermektedir. Geniş bilgi için bkz. Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, 194; AYTEKİN DEMİRCİOĞLU-BÜŞRA ÇELİK, "Yaygın Din Eğitiminin Neliği," 11-22; FAHİRİ KAYADIBİ, "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Yaygın Din Eğitimideki Yeri ve Fonksiyonu," 42-54.

<sup>4</sup>Niyazi Karasar, *Bilimsel İrade Algı Çerçevesi ile Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar-İlkeler-Teknikler*, 108.

<sup>5</sup>Karasar, *Bilimsel İrade Algı Çerçevesi ile Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar-İlkeler-Teknikler*, 229.

<sup>6</sup>Ali Yıldırım & Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 256-258.

gerekli değerlendirmeler yapılmış ve konunun aşağıda belirtilen sıralamaya göre ele alınmasına karar verilmiştir: 1.Yetişmesi ve Kişiliği, 2.Din İşleri Yüksek Kurulu ve Diyanet İşleri Başkanı Olma Süreci, 3.Döneminde Gerçekleştirilen Yaygın Din Eğitimi Faaliyetleri.

### 1. Yetiştirilmesi ve Kişiliği

Ali Rıza Haksess, günümüzde Kayseri ili merkez ilçesi Kocasinan'a bağlı Saraycık mahallesinde, o zamanlar Kayseri'ye bağlı Saraycık Karyesi'nde, Türkmen bir ailenin çocuğu olarak 1308 (01.07.1892)<sup>7</sup> yılında dünyaya gelmiştir.<sup>8</sup> Babası Teberzade Osman, annesi ise Zeyneb Zeliha<sup>9</sup> hanımdır. Haksess, kendi yazdığı biyografisinde, "Babasının, Kayseri vilayetine bağlı Saraycık Karyesi halkından ve Türkmen aşireti kabilelerinden, Bekir Çelebiyyülkayseri'nin oğlu Murtaza'nın oğlu Hacı Ali'nin oğlu Osman" olduğunu zikretmiştir.<sup>10</sup> Merhum, 1934 yılında çıkarılan soyadı kanunu ile Haksess soyadını almıştır.<sup>11</sup> Haksess'in doğum yeri resmi kaynaklarda Samsun olarak<sup>12</sup> geçse de Kayseri Saraycık doğumlu olduğunda şüphe yoktur. Zira Haksess, ailesi ile birlikte Samsun üzerinden İstanbul'a göç ederken, nüfus tezkeresinin orada çıkarılmasından dolayı, doğum yerinin nüfus kayıtlarına Samsun olarak yazıldığını anlatmaktadır.<sup>13</sup>

Henüz beş yaşlarında iken ailesi ile birlikte İstanbul'a göç eden Haksess,<sup>14</sup> Üsküdar Solak Sinan Mahallesi'ndeki Tophaneli Sokağı'nda ikamete başlayıp burada yaşamaya devam etmiştir. Bu yüzdendir ki Haksess, Üsküdarlı Ali Rıza namı ile şöhret bulmuştur.<sup>15</sup> Haksess, ilk tahsiline Üsküdar Tembeler Hacı Mehmet Mahallesi'ndeki Kara Gazi mektebinde başlamıştır (1898). Bu mektepte eğitimine devam ederken aynı zamanda dönemin

<sup>7</sup> Nüfus ve Vatandaşlık İşleri Genel Müdürlüğünün oluruyla doğum tarihi miladiye çevrilmiştir. Bkz. Emekli Sandığı Arşivi (ESA), Dosya Sicil No: 92.176.450.

<sup>8</sup> Ali Rıza Haksess, *Muğla Menteşe Büyükleri*, 204; Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi (DİBA), Dosya Sicil No: 1945-0052.

<sup>9</sup> Zeyneb Zeliha Hanım: İstanbul Kartal İlçesi'ne bağlı Samandıra da bulunan "Sofu Hayreddin Çiftliği Vakfının Mütevelliyesi'dir. Vakfın Mütevelliyesi'nde bulunduğu sırada 1941'de vefat etmiştir. DİBA, Dosya Sicil No: 1945-0052.

<sup>10</sup> Haksess, *Muğla Menteşe Büyükleri*, 204.

<sup>11</sup> ESA, Dosya Sicil No: 92.176.450.

<sup>12</sup> ESA, Dosya Sicil No: 92.176.450; DİBA, Dosya Sicil No: 1945-0052.

<sup>13</sup> Haksess, *Muğla Menteşe Büyükleri*, 205.

<sup>14</sup> Haksess'in Babası Osman Efendi İstanbul Selimiye Kışlasında vatani vazifesini yaparken Zeyneb Zeliha Hanım'la tanışır ve evlenirler. Askerlik vazifesi bittiğinde eşiyile Kayseri Saraycık Karyesine döner. Ancak Zeyneb Hanım köydeki yaşam şartlarına ayak uyduramaz ve tekrar İstanbul'a göç etmeye karar verirler (29 Temmuz 2020 tarihinde ziyaret edilen Saraycık köyü sakinlerinin anlatıklarından alınmıştır).

<sup>15</sup> DİBA, Dosya Sicil No: 1945-0052; Haksess, *Muğla Menteşe Büyükleri*, 205.

meşhur muallimlerinden Üsküdarlı Muhammed'in oğlu Hafızu'l-Kurra Ahmed Efendi'den Kur'an dersleri alarak on bir yaşında iken hem ilk mektebini hem de hıfzını tamamlamıştır (1903). İlk tahsilinin ve hafızlık eğitiminin ardından hafızlık hocası Ahmet Efendi'den *'ilm-i secâvend* ve *tertil-i hurûf* derslerini alırken, bir yandan da Filibeli Yusuf Ziyaeddin ve Kızanlıklı İbrahim Efendilerden *mukaddimât-ı 'ulûm* derslerini okumuştur. Hakses, daha sonra Üsküdar dersiamlarından Vanlı Hafız Zekeriya Efendi'nin<sup>16</sup> Üsküdar Yeni Camii'ndeki derslerine başlamıştır.<sup>17</sup> Bu derslere devam ederken, Hafızlık Hocası Ahmed Efendi'den de kıraat ilimlerini okumaya başlamıştır. 1908 yılında, *es-seb'a*, *el-âşere* ve *et-takrîb* ilimlerini hocasında ikmal ederek, *'ilm-i seb'adan el-Fuyûz* adlı eseri çoğaltmış, *el-âşere* ve *et-takrîb*den de *Mecmu'ātu'l-âşere* ve *Mecmu'ātu't-Takrîb* adındaki iki eseri yazarak icazet almıştır.<sup>18</sup>

Hakses, 17 Nisan 1908'de Üsküdar'da bulunan Hacı Selim Ağa Kütüphanesi'nin<sup>19</sup> üçüncü hafız-ı kütübü olarak Osmanlı devletinde ilk memuriyetine başlamış, bir yıl sonra ise aynı kütüphanenin ikinci hafız-ı kütübü görevine getirilmiştir.<sup>20</sup> Bu görevini yürüttüğü esnada Üsküdar Mihrimah Sultan Medresesi'ne kaydolarak, 11 Şubat 1915'e kadar, Dersiam Vanlı Zekeriyâ Efendi'den *'ulûm-u 'âliyeyi* tedris etmiştir. O yıllarda Şeyhülislam Muştafâ Hayrî Efendi'nin öncülüğünde yapılan medreselerdeki ıslahat çalışmaları neticesinde Dâru'l-Hilâfeti'l-'Aliyye Medresesi'nin<sup>21</sup> tali kısmı sani bölümüne devam edecek talebeler için belirlenen Baħr-i Siyâh Tetimme-i Sâbi'a Medresesi'nin sekizinci sınıfının birinci şubesinde eğitime başlamıştır. Ancak o sırada devam eden Birinci Dünya Savaşı nedeniyle eğitimi yarıda bırakarak, 14 Ağustos 1915'te o zamanki adı Kırkkilise

<sup>16</sup> Vanlı Hafız Zekeriya Efendi: Üsküdar Dersiamlarındandır. Fatih Dersiamlarından ve Huzur-u Hümayun mukarrirlerinden olan meşhur Gürcü Hacı Hafız Abdullatif Efendi'nin talebesidir. Bkz. Hakses, *Muğla Menteşe Büyüklüğü*, 205.

<sup>17</sup> Hakses, *Muğla Menteşe Büyüklüğü*, 205.

<sup>18</sup> *El-İcâze Fî Kıra'ati Hatmi Hâcegân* (Ali Rıza Hakses'in Kıraat ilimlerine ait icazetnamesi), No: 691; Hakses, *Muğla Menteşe Büyüklüğü*, 205.

<sup>19</sup> Hacı Selim Ağa Kütüphanesi; Üsküdar'da, eski adıyla "Selamsız" semtinde Hacı Selim Ağa tarafından kurulmuştur. Kütüphanenin Vakfiyesi'nde kütüphanede "üç hafız-ı kütüb, iki hafız-ı kütüb yamağı ve bir mücellitin" vazife yaptığı belirtilmektedir. Bugün Kültür ve Turizm Bakanlığı bünyesinde Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı'na bağlı Yazma Eserler Kütüphanesi olarak hizmet vermektedir. Geniş bilgi için bkz. Necdet Akyıldız, "Hacı Selim Ağa Kütüphanesi," 71-77; Subutay Hikmet Karahasanoğlu, "Hacı Selim Ağa Kütüphanesi," 315-319, [http://www.haciselimaga.yek.gov.tr/Home/ShowLink?LINK\\_CODE=3](http://www.haciselimaga.yek.gov.tr/Home/ShowLink?LINK_CODE=3) (18.02.2022).

<sup>20</sup> ESA, Dosya Sicil No: 92.176.450; Hakses, *Muğla Menteşe Büyüklüğü*, 205.

<sup>21</sup> Dâru'l-Hilâfeti'l-'Aliyye Medresesi için bkz. Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması (İlmiye Ricalinin Teracim-i Ahvali)*, 30-31; Mübahat S. Kütükoğlu, "Dâru'l-Hilâfeti'l-'Aliyye Medresesi ve Kuruluşu Arefesinde İstanbul Medreseleri," 1-25; Veli Ertan, "Tarihte Dâru'l Hilâfe Medreseleri ve İhtisas Şubeleri," 35-57.

olan, bugünkü Kırklareli’de vatani görevine başlamıştır. Dört yıl süren askerlik vazifesinin ardından İstanbul’a dönen Hakses, girdiği imtihanında başarı göstererek Dāru’l-Ḥilāfeti’l-‘Aliyye Medresesi’nin *ālī* kısmı olan *şahın* birinci sınıfına başlamış ve o yıl içinde yapılan imtihanlarda başarı göstererek önce ikinci sınıfa ardından da üçüncü sınıfa terfi etmiştir. Sene sonunda girdiği bitirme imtihanında da başarı göstererek bir yıl içinde üç sınıfı da pekiyi derece ile bitirmiştir. Bu sınavlar neticesinde yine aynı yıl girmiş olduğu *ru’ūs*<sup>22</sup> imtihanı ile *nuvvābīn*<sup>23</sup> giriş sınavlarını da kazanarak (1919), Darulfunun Hukuk Medresesine (İstanbul Hukuk Fakültesi) kaydını yaptırmıştır. Bir süre Hukuk Fakültesinin birinci sınıfına devam etmiş; fakat akademik hayatı tercih ederek Dāru’l-Ḥilāfe Medresesi’nin *ālī* kısmını bitiren ve dinî ilimlerde ihtisas yapmak isteyenler için açılan Süleymaniye Medresesi’nin (Medresetu’l-Mutehāşşīn) *‘usūl-i fikh* şubesine geçiş yapmıştır.<sup>24</sup>

Mülga Umūr-i Şer’iyye ve Evkāf Vekaletince birinciliğe layık görülen *el-Beyānu’l-Ḥāş fī mā Yete‘allaķu bi’l-Ḳiṣāş* adlı tezi ile *Silsile-i Fuķāha*’ adlı eseri, medresenin Müderris Meclisi tarafından kabul edilen Hakses, 23 Mayıs 1921’de Süleymaniye Medresesi’nin *‘usūl-i fikh* şubesinden icazet alarak mezun olmuştur.<sup>25</sup> Hakses, tahsil hayatı boyunca Hafızu’l-Kurra Ahmed Efendi, Filibeli Yūsuf Ziyā’uddīn, Kızanlıklılı İbrāhīm, Dersiam Vanlı Zekeriyā, Dersiam Nevşehirli Ḥalīl Vehbī, Dersiam Erzincani Üveys Vefā, Dersiam Malkaralı Meḥmed Emīn, Seyyid Ṭahā, Ömer Ziyā’uddīn ve Ğazī Vehbī Efendi gibi o günün tanınmış alimlerinden dersler almıştır. Kendisinin yetiştirdiği bilinen meşhur talebeleri ise Hafız Tevfīķ, Hafız Veysel, Hafız Bekir ve Hafız Zekāī Efendilerdir.<sup>26</sup>

17 Nisan 1908’de Osmanlı Devleti’ndeki Şeyhülislamlık kurumunun çatısı altında meslek hayatına başlayan Ali Rıza Hakses, devamında Şer’iyye ve Evkāf Vekāleti ile Diyanet İşleri Başkanlığı’nda memuriyet hayatına kesintisiz devam etmiştir. Diyanet İşleri Başkanı olarak vazife alana kadar geçen zaman içerisinde sırasıyla;

<sup>22</sup> Medrese tahsilinin ardından müderrislik payesi almak için girilen imtihandır. Bkz. Veli Ertan, “Osmanlı Devletinde İlimiye Sınıfının Rütbe ve Payeleri,” 105-111; Cihan Kılıç, “Osmanlı İlimiye Teşkilatında Kariyer Sistemi,” 153-170.

<sup>23</sup> Şer’i sahada görev yapacak hukuk adamı yetiştiren medreselere giriş sınavı.

<sup>24</sup> Hakses, *Muğla Menteşe Büyüklere*, 206.

<sup>25</sup> *İcāzetnāme-i ‘Ulūm-i Nakliyye* (Ali Rıza Hakses’e ait icazetname), Envanter Numarası (No:882); DİBA, Dosya Sicil No: 1945-0052; Hakses, *Muğla Menteşe Büyüklere*, 206; bkz. Ekler (Belge-1).

<sup>26</sup> Hakses, *Muğla Menteşe Büyüklere*, 207; Veli Ertan, “Hakses, Ali Rıza”, *DİA*, 15:210.

- Hacı Selim Ağa Kütüphanesi'nin, üçüncü, ikinci ve birinci hafız-ı kütüblük görevleri olmak üzere burada 18 yıl görev yapmıştır (17 Nisan 1908/ 23 Ağustos 1926).<sup>27</sup>
- Üsküdar İhsaniye-i Sağır Camii'nin imamet ve hatiplik<sup>28</sup> görevinde bulunmuştur (1919- 1921).<sup>29</sup>
- Üsküdar Çinili Camii vekil imamlığı yapmıştır (1921-1924).<sup>30</sup>
- 15 Temmuz 1923'te Dersiam<sup>31</sup> unvanıyla Dâru'l-İlîlâfe Medresesi'nin hazırlık sınıflarında Türkçe grup muallimliği görevine başlamış; ancak yürürlüğe konan Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile birlikte buradaki görevi kısa sürmüştür.<sup>32</sup>
- Osmanlı döneminde dört yıl vekil imamlık görevi üstlendiği Kösem Valide Camii'nin, (Çinili Camii), Cumhuriyet döneminde, imamet, hitabet ve cuma vaizliğine atanarak Diyanet İşleri Reisliği çatısı altında ilk vazifesine başlamıştır (7 Eylül 1926- 27 Mart 1936).<sup>33</sup>
- 27 Mart 1936-10 Şubat 1938 tarihleri arasında iki yıl Kadıköy müftülüğü görevini yürütmüştür.<sup>34</sup>
- 10 Şubat 1938'de Muğla Müftülüğüne terfian tayini yapılmış,<sup>35</sup> 21 Nisan 1948'e kadar on yıl bir ay yirmi gün bu görevde kalmıştır.<sup>36</sup>

<sup>27</sup> ESA, Dosya Sicil No: 92.176.450.

<sup>28</sup> DİBA, Dosya Sicil No: 1945-0052; Hakses, *Muğla Menteşe Büyüklere*, 206.

<sup>29</sup> O zamanki yasalar gereği Hacı Selim Ağa Kütüphanesindeki "hafız-ı kütüblük" görevi devam ederken imamet ve hatiplik görevlerine de atanmıştır.

<sup>30</sup> DİBA, Dosya Sicil No: 1945-0052; Hakses, *Muğla Menteşe Büyüklere*, 206.

<sup>31</sup> Hakses, 1919'da girdiği ruus imtihanından sonra başlayan mülâzemet (stajyerlik) dönemini 1923'te tamamlayarak 31 yaşında "Dersiam" unvanı almıştır. Dersiamlar bu unvanlarını, 5434 sayılı kanunun 40/c fıkrası, 30.04.1982 tarih ve 2665 sayılı kanunla iptal edilinceye kadar "kayıdî hayat" şartıyla kullanmışlardır. Dersiam için bkz. Ertan, "Osmanlı Devletinde İlmiye Sınıfının Rütbe ve Payeleri," 105-111; Mehmet İpşirli, "Dersiam", *DİA*, 9:185-186. Mülâzemet için bkz. Kılıç, "Osmanlı İlmiye Teşkilatında Kariyer Sistemi," 153-170.

<sup>32</sup> Vekâlet-i Mezkûre Tedrisât-i 'Umûmiyye Müdürlüğü'nün 15 Temmuz 1923 tarih ve 398 sayılı emri ile bu göreve atanmıştır. Bkz. ESA, Dosya Sicil No: 92.176.450; Hakses, *Muğla Menteşe Büyüklere*, 207.

<sup>33</sup> DİBA, Dosya Sicil No: 1945-0052; Hakses, *Muğla Menteşe Büyüklere*, 207.

<sup>34</sup> DİBA, Dosya Sicil No: 1945-0052.

<sup>35</sup> Hakses, buradaki müftülük görevi sırasında; halen kütüphane olarak hizmet veren Hoca Mustafa Efendi Kütüphanesinin, yazma, basma, Arapça ve Farsça eserlerinin tasnif komisyonunda başkan olarak bulunmuş, bu özel gayretlerinden dolayı Milli Eğitim Bakanlığınca takdir ve teşekkürle taltif edilmiştir. Ayrıca Muğla Kızılay Cemiyet Reisliği'ni üstlenerek, cemiyetin çalışmalarına önemli katkılar da sunmuştur. Burada kaleme aldığı "Muğla Menteşe Büyüklere" adlı eseri, bugün yörenin ve şehrin ilim ve kültür hayatına dair araştırmaya yapanlar için önemli bir kaynaktır. Diyanet Vakfı ve halk işbirliği ile Hakses'in yöreye yaptığı hizmetlere minnet ve şükranın bir nişanesi olarak 2015 yılında Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi kampüsüne yapılan camiye Ali Rıza Hakses'in adı verilmiştir. Bkz. DİBA, Dosya Sicil No: 1945-0052; Hakses, *Muğla Menteşe Büyüklere*, 207.

<sup>36</sup> Namık Açıkğöz, "Ali Rıza Hakses: 6 Ulemadan Biri," 3; Namık Açıkğöz, "Ali Rıza Hakses Camii", 3. Açıkğöz, 1 Mart 2016 tarihli ve "Ali Rıza Hakses: 6 Ulemadan Biri" başlıklı Hamle Gazetesindeki yazısında, Mahir İz'in "Yılların İzi" adlı eserine atıf yaparak, Ali Rıza Hakses'in, "II. Meşrutiyet (1908-1920) döneminde İstanbul'da bulunan 6 ulemadan biri" olduğunu zikretmiştir. Ancak burada zikredilen ismin "Hakses" olması mümkün gözükmemektedir. Atıf yapılan eserde kastedilen

- 21 Nisan 1948'de merkezi İzmir olmak üzere Aydın, Denizli, Muğla, Manisa ve Antalya illerini kapsayan Ege Bölgesi Gezici Vaizliği görevine atanmış ve üç yıla yakın bu vazifede kalmıştır (28 Mayıs 1948/Nisan 1951).<sup>37</sup>
- 4 Nisan 1951'de Fatih Müftülüğü görevi uhdesine verilmiş, üç yıl sekiz ay yedi gün bu görevi yürüterek akabinde emekli olmuştur (24 Nisan 1951/ 18 Aralık 1954).<sup>38</sup>
- Emekli olduktan yaklaşık iki ay sonra Kadıköy Müftülüğü'nün talebi ve Başkanlığın muvafakati ile Kızıltoprak Nahiyesi'nde bulunan mülhak Zühtü Paşa Camii Vaizliği görevini üstlenmiştir (25 Aralık 1956/ 30 Ocak 1966).<sup>39</sup>
- 30 Ocak 1966'da Din İşleri Yüksek Kurulu için yapılan seçimlerde kurul üyeliğine, kurul üyelerinin 28 Şubat 1966'da yaptıkları ilk toplantıda ise Din İşleri Yüksek Kurulu'nun Başkanlığına seçilmiş<sup>40</sup> ve yedi ay on iki gün aynı görevi sürdürmüştür.<sup>41</sup>
- 25 Ekim 1966'da yetmiş dört yaşında iken, Dokuzuncu Diyanet İşleri Başkanı olarak göreve gelmiştir.<sup>42</sup>

Nahif bir fiziki yapıya sahip olan Ali Rıza Hakses'i tanıyanlar, onun vakur ve ağır başlı olduğunu, ilmi ve ahlakı yanında entelektüel<sup>43</sup> kişiliği ile

---

isim, Muğlalı Ali Rıza Efendidir. Çünkü Ali Rıza Hakses 1908'de 16 yaşındadır. 1920'de 28 yaşında ve henüz Süleymaniye Medresesini yeni bitirmiş, Dersiam unvanını daha almamıştır. Dersiam unvanını 1923'te alan Hakses, "Muğla Mentеше Büyükleri" adlı eserinde Muğlalı Dersiam Ali Rıza Efendi'nin biyografisini yazmıştır. Bkz. Hakses, *Muğla Mentеше Büyükleri*, 207.

<sup>37</sup> Bu görevini yürüttüğü yıllarda, teşkilat bünyesinde, bu günkü gibi müfettiş ve murakıpların yaptığı inceleme ve soruşturma işlemlerini yürüten herhangi bir birim olmaması nedeniyle Başkanlığın onayı ile bölgesindeki bu görevleri de yürürütmüştür. Bkz. DİBA, Dosya Sicil No: 1945-0052. Hakses, 29.04.1950 tarihli ve 3391 sayılı emirle Ege Bölgesi Gezici Vaizliği görevinden Hayrat Hademesi İşleri Müdür Yardımcılığı'na tayin olunmuş; ancak ailesinin rahatsızlığı nedeniyle Ankara'da ikamet etmesine imkan olmadığı mazeretine binaen, on gün gibi kısa bir süre bulunduğu bu görevden kendi isteği ile tekrar Ege Bölgesi Gezici Vaizliği görevine iade edilmiştir. Bkz. DİBA, Dosya Sicil No: 1945-0052.

<sup>38</sup> Fatih müftülüğü görevinde iken Başkanlığın, 7 Aralık 1954 tarih ve 28042 sayılı muvafakati ile 18 Aralık 1954'te, 46 yıl 9 ay 2 gün fiili hizmet süresi ile emekliye ayrılmıştır. Bkz. DİBA, Dosya Sicil No: 1945-0052.

<sup>39</sup> Kadıköy Müftülüğü'nün 03.12.1956 tarih ve 399 sayılı yazılı talebi ve Başkanlığın 25.12.1956 tarih ve 27947 sayılı muvafakati ile bu göreve devam etmiştir. Bkz. DİBA, Dosya Sicil No: 1945-0052.

<sup>40</sup> Başkanlığın 15 Şubat 1966 tarih ve 7681 sayılı talimatlarıyla, emekli oluşundan 11 yıl 1 ay 12 gün sonra, Din İşleri Yüksek Kurulu üyesi olarak teşkilatta yeniden vazife alan Hakses için ünlü yazar ve mutasavvif Samiha Ayverdi; "devir, benzerleri parmakla gösterilecek kadar azalmış olan değerlerden faydalanmanın ve bu fırsatı kaçırmamanın şiddetle zarûrî olduğu bir devir'dir." değerlendirmesini yapmıştır. Bkz. Ayverdi Enstitüsü Sâmiha Ayverdi Arşivi, A/ d-1/A-E; DİBA, Dosya Sicil No: 1945-0052.

<sup>41</sup> "Din İşleri Yüksek Kurulu Üyelerinin Hal Tercümesi," 65; "Din İşleri Yüksek Kurulu Çalışmalarına Başladı," 18-19; DİBA, Dosya Sicil No: 1945-0052.

<sup>42</sup> "Muhterem Ali Rıza Hakses Diyanet İşleri Başkanı Oldu," 291-292; Mustafa Öcal, *Diyanet İşleri Başkanları ve Hizmetleri*, 93; DİBA, Dosya Sicil No: 1945-0052; bkz. Ekler-Belge-2.

de dikkat çektiğini, pek maharetli Kur'an okuduğunu söylemişlerdir.<sup>44</sup> Yazar ve mutasavvıf Samiha Ayverdi, kendisi hakkında, "gün geçtikçe benzerleri parmakla gösterilecek kadar azalan bir ilim adamı" olduğunu zikretmiştir.<sup>45</sup> İki kız iki erkek olmak üzere dört çocuğu olan Hakses,<sup>46</sup> çok zengin olan şahsi kitaplığını sağlığında iken Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi'ne vakfetmiştir. Bu eserler, fakülte kütüphanesinde oluşturulan Ali Rıza Hakses Koleksiyonu'nda (1296 cilt) istifadeye sunulmuştur.<sup>47</sup> Hakses, on dokuz eser kaleme almış olmasına rağmen bunları hayatta iken yayımlama imkanı bulamamıştır.<sup>48</sup> Kendisinin, yazdığı eserler hakkında verdiği bilgilerden, eserlerin isimlerinden, ulaşabildiğimiz eserlerinin muhtevasından ve bu eserlerde kullandığı dipnotlar ve kaynakçalardan onun tefsir, hadis, fıkıh, kıraat, tasavvuf, İslam tarihi ve biyografi gibi sahalarda geniş bir müktesebata ve araştırmacı bir yapıya

<sup>43</sup> Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın torunlarından Prens Abbas Halim Paşa'nın Heybeliada'daki yazlık köşkünde verdiği davetlerde; "Ali Rıza Hakses, Ahmet Rasim, Hüseyin Rahmi Gürpınar, Hoca Ali Rıza, Feyhaman Duran, İbrahim Çallı, Mehmed Akif Ersoy, Neyzen Tevfik" gibi İstanbul'un entelektüel ve münevver isimleri sık sık bir araya gelmişlerdir. <http://ssm.devstst.ninja/tr/sayfa/sergiler/kavalali-mehmed-ali-pasa-ailesinin-izleri-atli-koskte> (18.02.2022).

<sup>44</sup> Kurra Hafız İlhan Tok ile yapılan mülakat, Darul Erkam Kur'an Kursu, Ankara: 12 Eylül 2019. İlhan Tok Hoca Mülakatta; "Hakses'in kıraat ilimlerinde üstad olduğunu, kural ve kaidelerden taviz vermeden, sesini Kur'an'ın lafızlarının önüne geçirmeden hoş bir sada ile Kur'an okuduğunu, fıkıh alanında yetkin olduğu halde, vaaz ve nasihatleri esnasında, kendisine sorulan sorulara hemen cevap vermediğini, sürekli yanında taşıdığı not defterini çıkarıp not aldığını bir dahaki vaazımda bana hatırlatın cevabını o zaman vereceğim dediğini ve çok kibar ve nahif bir ilim adamı olduğunu" anlatmıştır. Ayrıca Onuncu Diyanet İşleri Başkanı Lütfü Doğan ile yapılan mülakat, Lütfü Doğan'ın İSİLAY Vakfı-İlahiyat Araştırmalar Merkezi'ndeki makamı, Ankara: 05 Ekim 2019. Doğan Hoca mülakatta; "Hakses, ciddi, ilim ve ahlak sahibi, ağırbaşlı ve uyumlu bir ilim adamıydı." demıştır.

<sup>45</sup> Ayverdi Enstitüsü Sâmiha Ayverdi Arşivi, A/ d-1 (A-E).

<sup>46</sup> Hakses'in, başından üç evlilik geçmiştir. İlk hanımı Nadide Hanım'dan, Hüseyin Tayfur (1926-2000) ve Fatma Aliye (1924-1987), ikinci eşi Kadriye Hanım'dan, Mustafa Haki (1932-1998) ve Rabia Ayla (d. 1936) isimlerinde dört evladı vardır. İleriki yaşlarda evlendiği Fatma Saniye hanımın çocuğu olmamıştır. Bkz. ESA, Dosya Sicil No: 92.176.450). Fatma Saniye Hanım, Üsküdar'da bulunan Çinili Mevlevi Tekkesi Şeyhi Ümmi Ahmet Efendi'nin torunlarından Mustafa Edip'in kızıdır. Fatma Saniye hanımın ilk eşi erken yaşta vefat edince 7-8 aylık çocuğu ile yalnız kalmıştır. Bu tekenin hizmetinde bulunduğu sırada yakınlarının tavsiyesi ve aracılığı ile o zaman eşi vefat eden Hakses'le tanışarak evlenmişlerdir (Bu bilgi Fatma Saniye Hanımın oğlu olan ve Hakses'in yanında büyüyen Birol Okte Bey'den alınmıştır).

<sup>47</sup> Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi "Hakses Koleksiyonu" Arşiv Kayıtları.

<sup>48</sup> Ali Rıza Hakses'in kaleme aldığı eserleri şunlardır: *Mecmu'ātu'l-ʿAşere, Muhtaşarātu'l-ʿAşere, Mecmu'ātu't-Taqrīb, Muhtaşarātu't-Taqrīb, Mecmu'â-i Eş'ari Arabiyye, Şiirlerim, el-Beyânu'l-Ḥâş fi mâ Yete'allaku bi'l-Kişâş, Silsile-i Fuḳâha', Mecâmi'u'l-Mevâ'iz* (İtikat ve İbadata Dair Mevzalarım), *Muğla Mentеше Büyükleri, Sandıklıya Bir Ziyaret, Müfessirin-Muhaddisin-Kurra Ehl-i Tasavvuf Silsileleri, Afyon Büyükleri, Yunus Emre ve Nutukları, Şehidi Dede ve Hayatı, Hakikat Nurları (Envâr-ı Ḥaḳîkat) Kitabına Dair Tahlil, Evamire Ait Kırk Hadis-i Şerif, el-Fedâ'ilu'l-Lebîb fi Şalâvâti'l-Ḥabîb, Bakara Kıssası* (Makale- el-Bakara Suresi 72. Ayet'in Tefsiri). Eserlerle ilgili geniş bilgi için bkz. Hakses, *Muğla Mentеше Büyükleri*, 1-3, 207-208; Ali Rıza Hakses, *Sandıklıya Bir Ziyaret*, 25; "Din İşleri Yüksek Kurulu Çalışmalarına Başladı," 19; DİBA, Dosya Sicil No: 1945-0052; Ahmet Yılmazkurt, "Diyanet İşleri Başkanı Olarak Ali Rıza Hakses," (yüksek lisans tezi), 52-56.



sahip olduğu anlaşılmaktadır. Merhumun yazdığı eserlerin yayımlanmamış olması ve bu eserlerin çoğuna bugün ulaşılabilmesi<sup>49</sup> büyük bir kayıptır.

Hakses, 5 Kasım 1983'te yatmakta olduğu Haydar Paşa Hastanesinde vefat etmiştir. Cenazesi, 6 Kasım 1983 Pazar günü öğle namazını müteakip, Üsküdar Yeni Valide Sultan Camii'nde kılınan cenaze namazından sonra Karacaahmet Mezarlığı'nda, ebedi istirahatgahına tevdi edilmiştir.<sup>50</sup>

## 2. Hakses'in Din İşleri Yüksek Kurulu ve Diyanet İşleri Başkanı Olma Süreci

Ali Rıza Hakses, Osmanlı dönemindeki on sekiz yıla yakın memuriyet hayatı ile din hizmeti sunduğu topluma, sahip olduğu ilmi birikim ve devlet tecrübesiyle, Cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren, Diyanet İşleri Reisliği çatısı altında da hizmet etmeye devam etmiştir. Osmanlı'nın yıkılışına ve Cumhuriyet'in kuruluşuna tanıklık eden Hakses'in, devlet kurumlarının henüz yeni teşekkül ettiği bir dönemde üstlendiği görevlerle teşkilatın kurumsal yapısına ve ülkedeki yaygın din eğitimi hizmetlerine önemli katkıları olmuştur. Hakses, imam hatiplik, vaizlik ve müftülük yaptığı dönemlerde, ilim adamlığı ve saygın kişiliği yanında güzel Kur'an okuyuşu ve etkili vaazlarıyla halkın teveccühüne mazhar olmuş,<sup>51</sup> bulunduğu şehrin

<sup>49</sup> Ali Rıza Hakses, Muğla Mentеше Büyüklere eserinde yazdığı biyografisinde, eserleri ile bilgi verir-ken; "bu eserler tarafımda mahfuzdur" demiştir. Kitaplığındaki kaynak eserleri Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne bağışladığı bilgisine ulaşıldığında, kendisinde mahfuz olan eserlerini de buraya bağışlamıştır düşüncesiyle, fakülte kütüphanesi ziyaret edilmiş; ancak *Kitābu'l-Vucūh (Mecmu'ātu'l-Asere)* adlı eser dışındaki eserlerine ilgili kütüphanenin envanter kayıtlarında rastlanmamıştır. 1922'de bitirip Süleymaniye Medresesi Müdüriyetine teslim ettiği *el-Beyānu'l-Hāş fi mā Yete'allāku bi'l-Kiṣāş ve Silsile-i Fuḳāha'* adlı eserlerin Diyanet İşleri Riyasetine devredilen kitaplar arasında olabilme ihtimali gözönüne alınarak Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi ve İstanbul'daki meşihat arşivi taranmış; ancak ilgili eserlerin buradaki kayıtlarda da olmadığı görülmüştür. Daha sonra Süleymaniye Kütüphanesi, görev yaptığı Hacı Selim Ağa Kütüphanesi ve İstanbul'daki diğer kütüphanelerde de yapılan araştırmalarda bahsedilen eserlerle ilgili bilgi ve belge bulunamamıştır. *Muğla Mentеше Büyüklere* adlı eserine Muğla Hoca Mustafa Efendi Halk Kütüphanesi'nden, *Sandıklıya Bir Ziyaret* adlı eserine ise Sandıklı Ticaret Odası Başkanı Mustafa Özer Bey aracılığıyla ulaşılmıştır. Diğer eserler, bizden kaynaklanan bir kusurdan ulaşamadığımızı ümit ediyor ve mutlaka gün yüzüne çıkmasını temenni ediyoruz.

<sup>50</sup> Hakses, doksan bir yaşında vefat edinceye kadar, Kadıköy Söğütöççe Caddesi'nde bulunan Osman Ağa Camii başta olmak üzere İstanbul'un çeşitli camilerinde yaptığı vaaz ve nasihatleriyle halkı din konusunda aydınlatmaya devam etmiştir. <http://www.seyhalismerkandi.com/?pnum=26&pt=Haf%C4%B1z%20Hac%C4%B1%20Osman%20TA%C5%9EKAN> (18.02.2022); "Emekli Diyanet İşleri Başkanlarından Ali Rıza Hakses'i Kaybet-tik," 1; ESA, Dosya Sicil No: 92.176.450.

<sup>51</sup> Ege Bölgesi Gezici Vaizliği'nden Fatih Müftülüğü vazifesine atandığında, yöre halkı onun bölgede kalması için zamanın Diyanetten sorumlu Devlet Bakanlığı'na müracaat ederek ısrarla talepte bulunmuşlardır. Fakat "kendisine camisi ve hayrat hademesi daha fazla olan İstanbul'da ihtiyaç duyulduğu" gerekçesiyle halkın bu talebi karşılanamamıştır. Bkz. Dosya Sicil No: 1945-0052; Hakses'in üvey oğlu Birol Okte Bey, "Babasının, İstanbul camilerinde yaptığı vaazlarını takip eden kalabalık ve özel bir cemaatinin olduğunu, onun vaazlarını kasetlere kayıt aldıklarını, vefatından

dini yaşantısıyla birlikte ilim ve kültür hayatına da tesir etmiştir. O'nun saygın kişiliği, yarım asırdan fazla olan devlet tecrübesi, ilmi kariyer ve müktesebatı gibi herkes tarafından bilinen vasıfları, Din İşleri Yüksek Kurulu ve Diyanet İşleri Başkanlığı görevlerine getirilmesinde etkili olmuştur.

### 2.1. Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı

Din İşleri Yüksek Kurulu, Diyanet İşleri Başkanlığının dini konulardaki en yüksek danışma ve karar organıdır. Geçmiş, 16. asırda fetva işlerinin yürütüldüğü Şeyhülislamlik makamına kadar uzanmaktadır. Kurulun uhdesinde bulunan hizmetler, Cumhuriyet'in ilk yıllarında, Şer'iyeye ve Evkâf Vekâleti'ne bağlı Hey'et-i Fetvâ ile Hey'et-i Tedkîkât ve Te'lîfât-i İslâmiyye adlı birimlerce yürütülürken, 3 Mart 1924 tarihinde çıkarılan kanunla birlikte, Diyanet İşleri Reislîği bünyesinde ihdas edilen Müşavere Heyeti tarafından icra edilmeye başlanmıştır. Bu heyetin ismi, 23.03.1950'de, 5634 no'lu yasa ile Müşavere ve Dinî Eserler İnceleme Kurulu olarak değiştirilmiştir. Hem Müşavere Heyeti hem de Müşavere ve Dinî Eserler İnceleme Kurulu, başkanla birlikte 8 üyeden oluşmuştur. Diyanet İşleri Reisi ise her iki heyetin de başkanı durumundadır. Kurul, 15.08.1965 tarihinde yürürlüğe giren 633 no'lu Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanunla Din İşleri Yüksek Kurulu ismini almış<sup>52</sup> ve kendisine, ilgili yasanın 5. maddesiyle daha önce imkan bulamadığı birçok alanda görev ve sorumluluk verilmiştir.<sup>53</sup>

Çalışma usul ve esasları, yönetmelikle<sup>54</sup> belirlenecek olan 11 kişilik Din İşleri Yüksek Kurulu üyelerinin<sup>55</sup> atamaları, 31.01.1966 tarihli Bakanlar Kurulu Kararıyla imza altına alınmıştır.<sup>56</sup> İlgili karar gereği göreve başlayan ve aralarında Ali Rıza Hakses'in de yer aldığı kurul üyeleri, yaklaşık bir ay sonra, 28 Şubat 1966'da ilk toplantılarını yapmışlardır. Sözü edilen tarihte bir araya gelen Kurul üyeleri, yaptıkları oylama neticesinde Hakses'i Din

---

sonra annesi Fatma Saniye Hanım'a getirdiklerini ancak bu kasetlerin, ailenin taşınma süreçlerinde kaybolduğunu" söylemiştir.

<sup>52</sup> Hasan Demirbağ vd., *Kuruluşundan Bugüne Diyanet İşleri Başkanlığı Teşkilat Albümü*, 64-65; "633 Sayılı Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun."

<sup>53</sup> Bu görevlerle ilgili geniş bilgi için bkz. Ahmet Uzunoğlu, *En Son Değişiklikleriyle Diyanet İşleri Başkanlığı Mevzuatı*, 64.

<sup>54</sup> Din İşleri Yüksek Kurulu Yönetmeliği için bkz. Uzunoğlu, *En Son Değişiklikleriyle Diyanet İşleri Mevzuatı*, 111-116.

<sup>55</sup> Kurul, 633 sayılı yasanın ilgili hükmü gereği 30 Ocak 1966'da Aday Tespit Kurulu'nun belirlediği üye sayısının üç katına kadar olan adaylar arasından seçilip teşekkül etmiştir.

<sup>56</sup> "Din İşleri Yüksek Kurulu Çalışmalarına Başladı," 19; "Din İşleri Yüksek Kurulu Üyeleri Görevlerine Başladılar," 61-64.

İşleri Yüksek Kurulu'nun ilk başkanı olarak seçmişlerdir.<sup>57</sup> 633 sayılı Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun'un yayımlanmasından yaklaşık dokuz ay sonra Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı görevine gelen Hakses, ilgili kanunda belirtilen hususların gerçekleştirilmesi ve halkın beklentilerinin karşılanması açısından değerlendirildiğinde, çok kritik bir dönemde, kurul başkanı olmuştur. Hakses'in ilmi kişiliği ve Diyanet tecrübesi göz önüne alındığında bu durum, kurum açısından çok önemli bir fırsat olarak karşımıza çıkmaktadır.

Teşkilat kanununun yürürlüğe girişiyle başlayan yeniden yapılanma sürecinde, kurum için lüzumlu olan tüzük, yönetmelik ve programları hazırlamak, hazırlananları kabul etmek, din işleriyle alakalı konularda ilmi araştırmalar yapmak, din hususunda ülke içinde ve dışındaki vatandaşları aydınlatmak<sup>58</sup> gibi görevleri de üstlenen Kurul, Hakses'in başkan olduğu dönemde Tablo 1'de belirtilen konuları görüşüp karara bağlamıştır:

| No | Din İşleri Yüksek Kurulunun Mütalaa Ettiği Konular | Konunun Görüşülmesini Talep Edenler (Kişi/Kurum/Kuruluş)                                                                                                                    | Adet |
|----|----------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------|
| 1  | Aday Vaizlerin Risaleleri                          | Diyanet İşleri Başkanlığı Personel D. Başkanlığı                                                                                                                            | 75   |
| 2  | Eserlerin (Risale- Broşür-Kitap) Değerlendirmesi   | Diyanet İşleri Başkanlığı (29); Müftülükler (6); C. Savcılığı (5); Emniyet Gen. Müd. (3); Yazarları (3); Sorgu Hakimliği (1); Hayrat Had. Federasyonu (1); Devlet Bak. (1). | 49   |
| 3  | Miras Taksimi                                      | Asliye Hukuk Mahkemeleri (29); Sulh Hukuk Mahkemeleri (2); Tapu Mahkemeleri (2).                                                                                            | 33   |
| 4  | İmtihan Evrakı                                     | Diyanet İşleri Başkanlığı Personel D. Başkanlığı                                                                                                                            | 23   |
| 5  | Tüzük ve Yönetmelik                                | Diyanet İşleri Başkanlığı                                                                                                                                                   | 13   |
| 6  | Hutbe                                              | Sağlık Sosyal Yardım Bakanlığı ve Diy. İşl. Başk.                                                                                                                           | 5    |
| 7  | Kuruluşa Eleman Yetiştiren İHL ve Diğer Okulların  | Milli Eğitim Bakanlığı ve Diyanet İşleri Başkanlığı                                                                                                                         | 5    |

<sup>57</sup> 5 Kasım 1966'da Danıştay tarafından iptal edilen ilk Kurul seçimleri, 26 Aralık 1966'da yeniden yapılmış, 18 Şubat 1967'de ise Kurul, İsmail Ezherli başkanlığında ilk toplantısını gerçekleştirmiştir. 1965-1970 yılları arasında iki kez oluşturulan ve ikisi de Danıştay tarafından iptal edilen Kurul, 1978'e kadar ilk önce dört, daha sonra üç ve en son iki üye ile çalışmak mecburiyetinde kalmıştır. Boş olan dokuz üyelik için 17 Mart 1978 tarihinde yeni bir seçim yapılmış ve seçilen yeni üyelerin atamaları 25 Nisan 1978 tarihinde onaylanmıştır. Din İşleri Yüksek Kurulu, en son değişikliklerle bugün, Aday Tespit Kurulu'nun "en az lisans düzeyinde dini yükseköğrenim görmüş veya dini ilimlerde temayüz etmiş kişiler arasından" üyeliğe atanmak üzere belirlediği 24 aday arasından, Diyanet İşleri Başkanı'nca tespit edilen 4'ü ilahiyat fakültesi öğretim üyelerinden olmak üzere 16 kişiden oluşmaktadır. Bkz. Ahmet Yüzendağ, "Din İşleri Yüksek Kurulu Seçimleri," 30-37; Yaşar Yiğit-İbrahim Ural-Mehmet Bulut, *Din İşleri Yüksek Kurulu*, 3-10; Aytürk-Çelik-Şahinarslan, "Diyanet İşleri Başkanlığı Teşkilat Tarihçesi," 33-35. "633 Sayılı Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun."

<sup>58</sup> Uzunoglu, *En Son Değişiklikleriyle Diyanet İşleri Başkanlığı Mevzuatı*, 64.

|    | Müfredat ve Ders Kitapları                                                                                                                                                                                                                           |                                               |            |
|----|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------|------------|
| 8  | Nüshacılık                                                                                                                                                                                                                                           | Cumhuriyet Savcılığı                          | 4          |
| 9  | Cami                                                                                                                                                                                                                                                 | Müftülük (2); Muhtar (1)                      | 3          |
| 10 | Nikah                                                                                                                                                                                                                                                | Asliye Hukuk Hakimliği                        | 2          |
| 11 | Film ve Sesli Yayın                                                                                                                                                                                                                                  | Turizm Tanıtım Bakanlığı                      | 2          |
| 12 | Dernek Çalışmaları ve Tüzüğü                                                                                                                                                                                                                         | Devlet Bakanlığı ve Emniyet Genel Müdürlüğü   | 2          |
| 13 | Yurt Dışına Eser Gönderme                                                                                                                                                                                                                            | Devlet Bakanlığı ve Diyanet İşleri Başkanlığı | 2          |
| 14 | İmamet                                                                                                                                                                                                                                               | Müftülük                                      | 2          |
| 15 | Şikayet Edilen Personelin Savunması                                                                                                                                                                                                                  | Müftülük                                      | 2          |
| 16 | Spor Kulübü                                                                                                                                                                                                                                          | Okul Müdürü                                   | 1          |
| 17 | “Cennetlik Cehennemlik”                                                                                                                                                                                                                              | T.R.T Genel Müdürlüğü                         | 1          |
| 18 | “Yehova Şahitleri”                                                                                                                                                                                                                                   | Ankara 10. Asliye Hukuk Mahkemesi             | 1          |
| 19 | “Peygamberimizin Resimleri”                                                                                                                                                                                                                          | Kayseri Valiliği                              | 1          |
| 20 | “Nurculuk”                                                                                                                                                                                                                                           | Cumhuriyet Savcılığı                          | 1          |
| 21 | Mücadele Suresi                                                                                                                                                                                                                                      | Sorgu Hakimliği                               | 1          |
| 22 | Din Şurası                                                                                                                                                                                                                                           | Devlet Bakanlığı                              | 1          |
| 23 | Tazminat                                                                                                                                                                                                                                             | Müftülük                                      | 1          |
|    |                                                                                                                                                                                                                                                      | <b>Resmi Kurumlarca TOPLAM</b>                | <b>230</b> |
| 24 | Yardım                                                                                                                                                                                                                                               | İlim Yayma Cemiyeti                           | 1          |
| 25 | Kur’an Bastırılması                                                                                                                                                                                                                                  | Doğan Kardeşler Şirketi                       | 1          |
|    |                                                                                                                                                                                                                                                      | <b>Dernek ve Özel Şirketlerce TOPLAM</b>      | <b>2</b>   |
| 26 | Bir Zümrenin Diyanette Temsil Edilme Talebi                                                                                                                                                                                                          | İsmail Tanyeli                                | 1          |
| 27 | Ayasofya’da Oratoryo Gösterisi Yapma Talebi                                                                                                                                                                                                          | Orkestra Şefi Leopold Stokowsky               | 1          |
| 28 | Namaz (7); Cenaze-Kabir-Defin (3); Zekat (3); Namaz vakti (2); Cami (2); Kurban (2); Hac (2); Diş Kaplatma (2); Teyemmüm (2); Ezan ve Vakti (2); Sala (1); Süt Kardeşliği (1); Nazar (1); Hz. İsa (1); Çocuk İsmi (1); el-Lu’biyyât (1); Temenni (1) | Halk (Bireysel)                               | 34         |
|    |                                                                                                                                                                                                                                                      | <b>Halk Tarafından TOPLAM</b>                 | <b>36</b>  |
|    |                                                                                                                                                                                                                                                      | <b>GENEL TOPLAM</b>                           | <b>268</b> |

**Tablo 1:** Ali Rıza Hakses’in Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı Döneminde (28.02.1966/ 25 Ekim 1966), Kurul’un Mütalaalarına Ait Konu Başlıkları ve Sayıları<sup>59</sup>

<sup>59</sup> Din İşleri Yüksek Kurulu Arşivi (DİYKA), 1 Mart 1966-24 Ekim 1966 Arası Kararlar, Karar No: 1-273.

Haks'es'in başkanlığında yaklaşık yedi ay çalışan Kurul, bu süre içinde 268 adet konu hakkında mütalaa edilmiş ve karar vermiştir.<sup>60</sup> Bu zaman zarfında, Sınıf Tüzüğü'nün mütalaa edildiği 16 Mayıs 1966 tarihli oturumda Kurula Diyanet İşleri Başkanı İbrahim Bedrettin Elmalı bir kez başkanlık yapmıştır.<sup>61</sup> Haks'es'in başkanlığında, Kurulun verdiği kararlar incelendiğinde; görüşülen konuların 230 tanesinin resmi kurumlardan, ikisinin sivil toplum kuruluşu ve özel bir şirketten, 36'sının ise bireysel olarak halk tarafından talep edildiği görülmektedir. Resmi kurumlardan havale edilenlerin 75 tanesinin aday vaizlerin risalesi,<sup>62</sup> 49'unun eser değerlendirmesi, 33'ünün miras taksimi,<sup>63</sup> 23'ünün imtihan evrakı, 13'ünün kuruma ait tüzük ve yönetmelik, 5'inin kuruluşa eleman yetiştiren İHL ve diğer okulların müfredat ve ders kitapları, 5'inin hutbe, 4'ünün nüshacılık olmak üzere cami, nikâh, film ve sesli yayın vb. konulardan oluştuğu anlaşılmaktadır. Bireysel olarak halk tarafından talep edilen konuların ise; bir zümrenin diyanette temsil edilme ve Ayasofya'da oratoryo gösterisi yapma talebi, namaz, cenaze-kabir-defin, zekât, cami, kurban, hac, dış kaplatma, sala, ezan ve vakti, teyemmüm, süt kardeşliği, nazar, çocuk ismi, *el-lu'biyyât*, Hz. 'İsâ ve Diyanetten bazı temennilerde bulunma gibi hususları kapsadığı görülmektedir.<sup>64</sup>

## 2.2. Diyanet İşleri Başkanlığı

Teşkilatın, Osmanlı Devleti'nin eğitim kurumlarında yetişmiş son başkanı olan Haks'es, sekizinci Diyanet İşleri Başkanı İbrahim Bedrettin Elmalı'nın<sup>65</sup> emekliye sevkinin ardından, 25 Ekim 1966'da dokuzuncu Diyanet İşleri Başkanı olarak göreve gelmiştir. Selefi İbrahim Bedrettin Elmalı döneminden itibaren teşkilatta ortaya çıkan huzursuzluk,<sup>66</sup> onun

<sup>60</sup> Din İşleri Yüksek Kurulu Arşivi (DİYKA), 1 Mart 1966- 24 Ekim 1966 Arası Kararlar, Karar No: 1966/1-273.

<sup>61</sup> Din İşleri Yüksek Kurulu Arşivi (DİYKA), 16.05.1966 Tarihli 138 No'lu Karar.

<sup>62</sup> Aday Vaizler; "asgarî altı ay, azamî iki sene müddetle" adaylık devresi geçirirler. Bu süre sonunda başarılı oldukları tespit edilenler memuriyete kabul olunurlar. Bkz. "Memurin Kanunu" (7. Madde), *Resmî Ceride*, C. 336, (31/III/1926).

<sup>63</sup> 4 Ekim 1926 tarihi ile 1 Ocak 2002 tarihleri arasında ülkemizde meri olan 743 nolu Türk Kanunu Medenisi'nin uygulama şekli gereği mirasçılık ve mirasın geçişi, miras bırakanın ölümü tarihinde geçerli olan hükümlere göre belirlendiğinden, 4 Ekim 1926'dan önceki ölümlerle ilgili kişinin miras durumuna ilişkin, mahkemelerce o dönemin feraiz hukukuna göre kuruldan bilgi istenmektedir. Bkz. Ahmet Kılıçoğlu, *Medenî Kanun'umuzun Aile-Miras-Eşya Hukukuna Getirdiği Yenilikler*, 12.

<sup>64</sup> DİYK Arşivi, 1 Mart 1966- 24 Ekim 1966 Arası Kararlar (Karar No: 1966/1-273).

<sup>65</sup> Geniş bilgi için bkz. Kamil Büyüker, "Siyâsî Kişiliği İle İbrahim Bedrettin Elmalı," 83-112; Kamil Çoştu, "Cumhuriyet Arşiv Belgeleri ve Gazetelerde İbrahim Bedrettin Elmalı," 51-60; Mehmet Koşuk, "İbrahim Bedrettin Elmalı'nın Elmalı ve Finike Yılları," 139-148.

<sup>66</sup> Teşkilattaki huzursuzluklarla ilgili geniş bilgi için bkz. "Diyanet İşleri Başkanlığında Görevli Yaşar Tunagür'ün Faaliyetleri Konusunda Kurulan Cumhuriyet Senatosu Araştırma Komisyonunun Üçüncü Raporu" 1-29,

emekli edilmesine kadar sürmüştür ancak son bulmamıştır. Her iki başkanın görev sürecinde de devam eden teşkilattaki huzursuzluğun en önemli sebebi başkan yardımcısı Yaşar Tunagür'dür.<sup>67</sup> Elmalı DİB Başkanı olduktan sonra İzmir'de vaiz olarak görev yapan Tunagür, vekaleten başkan muavinliği görevine getirilmiştir. Teşkilattaki tayin, nakil, azil ve emeklilik işlemleri uhdesine verilen ve imza yetkisine sahip olan Tunagür, bu göreve geldikten sonra başkanın bilgisi dışında keyfi ve yandaş tayin, nakil vs. işlemlere imza atarak teşkilatta huzursuzluğa sebep olmuştur. Bu esnada İbrahim Bedrettin Elmalı (DİB'in kuruluşundan itibaren 1966 yılına kadar yurt dışına çıkan ilk Başkan), Tunus Cumhurbaşkanı Habib Burgiba'nın daveti üzerine Bakanlar Kurulu kararıyla, 27 Haziran-15 Temmuz 1966 tarihleri arasında Tunus ve Libya'yı kapsayan resmi bir ziyarete çıkmıştır. Elmalı, bu seyahate çıkmadan önce 633 sayılı kanunun kendisine verdiği yetkiye dayanarak Yaşar Tunagür'ün uhdesinde olan tayin, nakil, azil ve emeklilik işlemlerindeki imza yetkisini, teşkilatta yarattığı huzursuzluğu dikkate alarak, kendisinden alıp ikinci muavinine vermiştir. Bu durum ile birlikte başkanın yurt dışı seyahati tartışmalara sebep olmuş, Elmalı aleyhindeki şahıslar iş birliği yaparak tezvirata başlamışlardır. Neticede Başkan ve yanında bulunan heyet, ziyaret yarıda kesilerek ülkeye geri çağırılmıştır. Bütün bu olaylar esnasında Elmalı ayrı, yardımcısı Tunagür ayrı tasarruflarda bulunmuştur. Ancak Tunagür'ün DİB'den sorumlu Devlet Bakanı Refet Sezgin ile sıkı münasebetleri onu her zaman üstün kılmıştır. Refet Sezgin'in "Bizim nazarımızda Diyanet Reisinin durumu, bir Tapu

---

<https://www5.tbmm.gov.tr/sirasayi/CumhuriyetSenatosu/10-28,44-3.pdf> (18.02.2022); Ali Fuad Başgil, "Diyanet İşlerindeki Huzursuzluk Sebepleri ve Giderilme Çareleri," 1-2. Ayrıca bkz. "Elmalı'nın, 18.10.1966 tarih ve 328 Özel Kalem sayılı Süleyman Demirel'e (Başbakan) Mektubu," 248; Osman Yüksel Serdengeçti, "Elmalı- Tunagür," 3,7; Osman Yüksel Serdengeçti, "Son Üç Reis," 3; "İbrahim Bedrettin Elmalının Cumhurbaşkanlığı Cevdet Sunay'a Yazdığı Mektup", 10-12; [https://www5.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/CS\\_/t10/c064/cs\\_10064063.pdf](https://www5.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/CS_/t10/c064/cs_10064063.pdf) (19.02.2022).

<sup>67</sup> Yaşar Tunagür: 1924 yılında İstanbul Beşiktaş'ta doğmuştur. İstanbul Kabataş Lisesinde başladığı orta öğrenimine Ankara Atatürk Lisesinde devam ederken eğitimini yarıda bırakıp 1941'de Ankara Kadastro Müdürlüğü'nde memur olarak göreve başlamış, liseyi ise daha sonra dışarıdan bitirmiştir. 1943 yılında Tapu Kadastro Okulu'ndan mezun olmuştur. 1944 yıllarında Bayburt Millî Emlak Toprak Tevzi Fen Memuru olarak görev almış ve 1946 yılında Ankara Millî Emlak Müdürlüğü emrine tayin edilmiştir. 1948'de İstanbul Şerhiye Sicilleri Arşiv memurluğuna gelmiştir. 1953'te Ezine Müftüsü olarak atanmıştır. 1956-1958 yıllarında Bağdat'ta Arap Dili ve Edebiyatı kursuna katılmıştır. Balıkesir ve Edirne Müftülüğü vazifelerinde bulunduktan sonra 1962'de Ege Bölgesi Gezici Vaizliğine, 20.12.1965'te ise Diyanet İşleri Başkan Yardımcılığı görevine atanmıştır. 5 yıldan fazla bu görevde bulunmuş, 12 Mart 1971 Muhtırasından sonra Çorum'a vaiz olarak tayin edilmiş, 28.05.1971'de ise emekliye ayrılmıştır. Muhtıra sonrasında ise tutuklanmış ve 6 ay Mamak Cezaevinde kalmıştır. Demirbağ vd., *Kuruluşundan Bugüne Diyanet İşleri Başkanlığı Teşkilat Albümü*, 46; "Diyanet İşleri Başkanlığında Görevli Yaşar Tunagür'ün Faaliyetleri Konusunda Kurulan Cumhuriyet Senatosu Araştırma Komisyonunun Üçüncü Raporu."

Genel Müdüründen farksızdır” sözleri, tarihin sayfalarında yerini almıştır. Süreç, Elmalı'nın emekliye sevkine sebep olmuş, Tunagür ise görevde kalmıştır.<sup>68</sup>

Elmalı, “ahlak buhranı gibi esas bir meselenin üzerinin örtülüp, tartışmasının yaptırılmadığını ve bu konuda acil tedbirler alınmadığını, aldırılmadığını, çığırından çıkmış bir politik atmosfer içinde Diyanet İşlerini, siyasi emellerine alet etmek isteyenlere karşı, kutsal makamın haysiyetini canı pahasına koruyup, müsaade etmediğini, fakat hizmet süresi içinde hakkında yapılan karalamalara ve tezviraatı pirim verildiğini” ifade eden son beyanatı<sup>69</sup> ile teşkilata veda etmiştir.<sup>70</sup> Yerine geçen Hakses ise ilk beyanatında; “633 sayılı kanunla teşkilat mensuplarına geniş imkanların bahşedildiğini, bu refaha rağmen kurum içinde huzursuzlukların devam ettiğini, Diyanet İşleri Başkanlığı gibi yüce bir vazifeyi kabul ederken ilk işinin huzuru sağlamak ve estirmek istenen fitne ve fesadı önlemek olacağını” kamuoyuna duyurmuştur.<sup>71</sup> Aynı beyanatında, “insanların hangi soydan olurlarsa olsunlar, dinleri, mezhepleri, meslekleri, mali durumları ne olursa olsun Allah huzurunda ve kanun karşısında eşit oldukları, kanunların herkese uygulanacağına” da yer vermiştir. Bu beyanatının sonunda ise “... memleketin kalkınması için herkesin mer'i kanunlara hürmetkar davranarak, kanunların yasak ettiği işleri yapmaktan, genel olarak ahlak ve adaba aykırı hareketlerden, toplumda fitne ve fesada sebep olan hal ve davranışlardan uzak durması gerektiğini”<sup>72</sup> vurgulayarak, herkesi, birlik ve kardeşlik ruhuna zarar veren fitne ve fesattan kaçınmaya, kanunlara riayet etmeye, yeni teşkilat yasasıyla sahip olunan imkanları

<sup>68</sup> Geniş bilgi için bkz. “Diyanet İşleri Başkanlığında Görevli Yaşar Tunagür'ün Faaliyetleri Konusunda Kurulan Cumhuriyet Senatosu Araştırma Komisyonunun Üçüncü Raporu.” 1-29; “Elmalı'nın, 18.10.1966 tarih ve 328 Özel Kalem sayılı Süleyman Demirel'e (Başbakan) Mektubu,” 248; “Ali Rıza Hakses'in Devlet Bakanı Hüsamettin Atabeyli'ye Yazdığı (28.10.1967 tarih ve 168 Özel Sayılı) Mektubu,” 234-235; “Ali Rıza Hakses'in Devlet Bakanı'na Yazdığı (18.11.1967 tarih ve 188 Özel Sayılı) Mektup,” 697; *Cumhuriyet Senatosu Tutanak Dergisi*, 233-260; *Cumhuriyet Senatosu Tutanak Dergisi*, 682-733; *TBMM Tutanak Dergisi*, 238-251.

<sup>69</sup> Elmalı'nın beyanatının tamamı için bkz. İbrahim Bedrettin Elmalı, “Son Beyanat,” 19. Ayrıca Yaşar Tunagür'ün faaliyetleri hakkında bkz. *Cumhuriyet Senatosu Tutanak Dergisi*, 233-262, [https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/CS\\_/t09/c055/cs\\_09055025.pdf](https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/CS_/t09/c055/cs_09055025.pdf) (19.02.2022); *TBMM Tutanak Dergisi*, 233-251; <https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/t11/c011/tbmm11011007.pdf> (19.02.2022); *Cumhuriyet Senatosu Tutanak Dergisi*, 682-733.

<sup>70</sup> Elmalı-Tunagür ilişkisinin detayları ve uzantılarının etraflı bir çözümlemesi için bkz. Rıfat Atay, “Başkan, Başkan Yardımcısı-Başkan Yardımcısı, Başkan: İbrahim Bedrettin Elmalı-Yaşar Tunagür İlişkisi ve Uzantıları,” 63-81.

<sup>71</sup> Ali Rıza Hakses'in beyanatının tamamı için bkz. Ali Rıza Hakses, “İlk Beyanat,” 18.

<sup>72</sup> Hakses, “İlk Beyanat,” 18.

kullanarak, memleketi muasır medeniyetler seviyesine çıkarmaya davet etmiştir.

Hakses'in Başkanlık vazifesine gelişi, "Hakses İlk İş Huzur Diyor" manşetiyle o günün gazete ve mecmualarında haberlere konu olmuştur. Teşkilattan sorumlu Devlet Bakanı Refet Sezgin, aynı gün Diyanet'e gelip Hakses'i tebrik etmiş, "bu yaptığımız tasarruf, din görevlilerimiz arasında varlığından bahsedilen huzursuzluğu giderecektir. Yeni Başkan, birleştirici ve huzuru sağlayıcı bir düşüncenin sembolü olarak vazife ifa edeceğini beyan buyurmuştur" diyerek gazetelere beyanat vermiştir.<sup>73</sup> Hakses'in başkan oluşundan yaklaşık altı ay sonra (29 Nisan 1967) teşkilatı ziyaret eden Cumhurbaşkanı Cevdet Sunay, "Başkanlığı ziyaretimden çok memnunum, Din İşleri Yüksek Kurulu üyeleri ile tanıştım, memleketin çok hassasiyet gösterdiği mevzuda uyanık olmak lazım, kudretli ve becerikli ellerde karanlıklar aydınlığa kavuşacaktır, Dinimiz ahlakımızdır, neşriyatımızı en ücra köşelere kadar ulaştırınız, İmam-Hatip okulu mezunlarına ümit bağlıyoruz" diyerek kamuoyuna açıklamalarda bulunmuştur. Bu ziyaret esnasında Cumhurbaşkanı'na, teşkilatın bir an önce çözüme kavuşması gereken ve acil konular olarak tespit edilen bir dizi dilek ve temennileri kapsayan bir liste takdim edilmiştir. Bu listede şu talepler yer almıştır: Bursların arttırılması; TRT'deki dini ve ahlaki konuları içeren konuşmaların süresinin uzatılması; yurtdışındaki işçilerimizin ihtiyaçlarını gidermek için imam-hatip gönderilmesi; kuruma araç temini; teşkilata bir matbaa tesis edilmesi; Türkiye'deki bütün dini yayınların takip edilebilmesi için Basma Yazı ve Derleme Kanunu'na bir madde eklenerek dini yayınların ikişer nüshasının Başkanlığa gönderilmesinin temin edilmesi; misyonerlik ve yıkıcı faaliyetlere karşı durabilmek için bütçede, Yayın Alımı ve Giderleri Bölümü'nde artış sağlanması; camilerin mahalli belediyelere olan borcunun kaldırılması ve camilerin elektrik giderlerinin ücretsiz olması; inşa edilecek Başkanlık binası için arsa temini; merkezde müstakil bir muhasebe müdürlüğünün kurulması.<sup>74</sup>

Bütün bunlardan anlaşılıyor ki Hakses, teşkilattaki huzursuzluğu gidermek,<sup>75</sup> kurumsal yapıyı güçlendirmek ve topluma sunulan din hizmetini, çeşitli vasıtalarla daha etkin kılmak gerektiğinin farkındadır ve

<sup>73</sup> "Hakses, İlk İş Huzur Diyor," 3, 13; "Diyanet İşleri Başkanı Yarın göreve Başlıyor," 1.

<sup>74</sup> Ahmet Muhtar, "Sayın Cumhurbaşkanımız Diyanet İşleri Başkanlığında," 131-140; İsmail Coşar, "Reisicumhurumuz Sayın Cevdet Sunay Diyanet İşlerini Ziyaret Ettiler," 18-19; bkz. Fotoğraf Ekleri-1.

<sup>75</sup> "Diyanet Teşkilatı Huzursuz," 1, 7; "Hakses ve Tunagür," 1, 7; "Atabeyli Hakses'in Azli İçin Çalışıyor," 1, 7; "Hakses'in Azli İçin Girişilen Hareket Tenkit Ediliyor," 1, 7.



kararlıdır. Ancak teşkilatta süregelen huzursuzluk, Haks'es'in kurumda gerçekleştirmek istediklerini yavaşlatmış hatta bazılarına da mani olmuştur. Haks'es, teşkilattaki bu huzursuzluğun sebebini, yardımcısı Yaşar Tunagür'ün, arkasına aldığı siyasi destekle kurumda oluşturduğu grupla birlikte, kural ve kanun tanımaz tavır ve davranışları olarak anlatmaktadır. Haks'es'in ve teşkilatın o gün içinde bulunduğu durumu anlatması ve bir kanaat oluşturması bakımından zamanın Devlet Bakanı Hüsamettin Atabeyli'ye<sup>76</sup> yazdığı mektuplardan bir tanesini buraya aynen aktarmak yerinde olacaktır.<sup>77</sup>

22.10.1967 tarih ve 156 sayılı tamim ile alâkalı olarak göndermiş olduğunuz ilgi yazınızda kaydettiğiniz hususları, samimî ve tamamen hakikatlerin ışığı altında, cevaplandırmayı zaruri görmüş bulunuyorum. Bu vesile ile hemen arz edeyim ki, bugün Türkiye'de hiçbir daire ve müessese âmiri, benim bulunduğum derecede, müşkül, vazifesini yapamamanın ıstırabı içinde değildir. 633 sayılı Teşkilât Kanunumuz Diyanet İşlerinin idaresindeki salâhiyet ve mesuliyeti tarafıma tahmil etmiş bulunmaktadır. Fakat ne üzücüdür ki, ben kanunun vermiş olduğu bu salâhiyetlerimi aşağıda arz olunan sebeplerden dolayı kullanamamanın huzursuzluğu içindeyim.

Hâdiselerin tahliline 1,5 sene öncelerine giderek, diğer bir tabirle, selefim İbrahim Elmalı zamanından başlamak zaruri bulunmaktadır. İbrahim Elmalı Reis olduktan bir müddet sonra İzmir'de vaiz bulunan Yaşar Tunagür, bâzı dost ve yaranlarının gayret ve yardımıyla, Başkan muavinliği vekâletine, hasbelkader, getirilmiştir. Vazifeye başlamasından itibaren Elmalı'yı; keyfi tâyin, nakil ve emeklilik gibi kanunsuz hareketlere sevk etmiş, bu neviden birçok kanunsuz işleri de kendisi istimal ederek bunların mesuliyetini Elmalı'ya maharetle yüklemek suretiyle işin içinden sıyrılmış ve el'anda sıyrılmak istemektedir. Bu hususun en güzel ve taze misali; birkaç gün önce zatîlilerine takdim olunan İzmir Müftüsü Ahmet Karakullukçu'nun kararnamesinde olan sahtekârlıktır. Bilâhara, İbrahim Elmalı; Yaşar Tunagür'ün ne tynette bir insan olduğunu anlaması üzerine bütün vazifelerini ve imza salâhiyetlerini elinden almış ve odasında muattal kılmıştır. Bu durum muvacehesinde komitacı ve tezvîratçı bir ruha sahip olan Yaşar Tunagür, Elmalı aleyhindeki şahıslarla işbirliği

<sup>76</sup> Hüsamettin Atabeyli: 3 Nisan 1967'de, otuzuncu Türkiye Cumhuriyeti Hükümeti'nde (I. Süleyman Demirel Hükümeti) yapılan kabine değişikliği ile Refet Sezgin'den sonra Diyanet'ten sorumlu Devlet Bakanı olarak göreve gelmiştir.

<sup>77</sup> Haks'es'in 22.10.1967'de Yaşar Tunagür'ün imza salâhiyetlerini kendisinden aldığına dair yayımladığı tamim üzerine, Devlet Bakan'ının konu ile ilgili itiraz yazısına, Haks'es'in 28.10.1967 tarih ve 168 özel sayılı cevabi mektubu. Bkz. *Cumhuriyet Senatosu Tutanak Dergisi*, 234- 235.

yaparak neşriyatı, Elmalı aleyhine kışkırtmış ve neticede emekliye sevk ettirmiştir.

Bilhassa kaydetmek isterim ki, Elmalı'nın emekliye sevki mevzuunda gazetelere intikâl eden hususların, hâdisenin zâhir sebebi olduğunu ve esas sebebin ise, Yaşar Tunagür'den imza salâhiyetinin alınmış olması keyfiyetinin teşkil etmiş olduğunu ehemmiyetle arz ederim.

Bilâhara bana vazife tevcih olunduğunda, bu durumları bildiğim için, vazifeye başladığımın ilk günlerinde bir tamim neşrederek tâyin, nakil, emeklilik, Başkanlık emrine alma ve saire gibi hususlarda imzama havi olmıyan evrakın hiçbir kıymet ifade etmeyeceğini beyan ettim. Fakat bir müddet sonra Yaşar Tunagür'ün kendi imzasıyla bana ait salâhiyetleri istimal ettiğini tespit etmem üzerine ikinci defa olarak 3.5.1967 tarih ve 87 sayılı tamimi neşretmek mecburiyetinde kaldım. 22.10.1967 tarihli son tamimde ise, önceki tamimlerimizin kanun ve nizam tanımayan Yaşar Tunagür tarafından nazara alınmadığını ve gözümün önünde merkez teşkilâtında kendi imzasıyla tâyinler yapmak suretiyle bu cüretkârca hareketleri tevali ettirdiklerini görmem üzerine isim tasrih etmek mecburiyetinde kaldım. Zira daha bu tâyinlerin iptali için istediğim mucipler getirilmemiştir. Kaldı ki, bahis konusu tamim taşra teşkilâtına da gönderilmemiştir. Yaşar Tunagür, taşra teşkilâtında da salâhiyetli olarak tâyinler ve nakiller yapmaktadır. Şayet, zatîaliniz tensip buyurursa benim tasarrufum altında olan işlerden pek çoğunun Yaşar Tunagür imzasıyla yapıldığını, teşkilâta gönderilecek bir tamimle tespit etmek ve bu şahsın kanunsuz ve keyfî hareketlerini gözlerinizin önüne sermek mümkündür. Yine bu şahıs daire içinde kendi adamlarından müteşekkil bir şebeke kurmuştur. Bu sebeple verdiğim emirler ifa edilmemektedir. Nerede görülmüştür ki, dairenin idaresinden mesul olan bir reis veya umum müdürün, kanun ve nizama uygun olan emirleri ifa edilmesin? Mumaileyhin hiçbir surette ilmî ve idari malûmat ve salâhiyeti yoktur. Yalnız iğfal ve sureti haktan görünüp birtakım zavallıları aldatmak kabiliyetine maliktir. 633 sayılı Teşkilât Kanununun 3. 4. ve 21'nci maddeleri sarihtir ve yüksek malûmunuzdur. Bu maddelerin izahını zait görüyorum. Yaşar Tunagür'ün, sözü ve tahrirleriyle hareket eden Personel Dairesi Başkanı Hüseyin Özgür'ün, bana karşı yaptığı küstahca hareket malûmunuzdur. -Bu küstahca hareket diye bahsedilen husus, odasına kadar girilmiş ve Sayın Ali Rıza Hakses'e hakaret edilmiştir.-

Muhterem beyefendi, özbeöz Türk'üm, yarım asırlık dinî hizmetim ve halim herkesçe malûm olduğu üzere tertemizdir. Hele karışık işler saibesi altında hiç değilim, ömrümün geri kalan kısmında da milletimin

ve teşkilâtının huzur ve refahı için hayırlı işler yapmayı, bana nasip etmesini Cenabı Haktan niyaz etmekteyim.

Bu vesile ile daire içinde nahos hâdiselere meydan verilmeden zatîalinizden, bütün samimiyetimle, istirahat ediyorum ki, Diyanet Teşkilâtının huzur ve sükûnu, âmme hizmetlerinin kanun ve nizam dâhilinde yürütülmesi için kendilerine itimadım kalmıyan Yaşar Tunagür'ün asli vazifesi olan İstanbul Müftülüğüne ve onun sözünden çıkmayan Personel Başkanvekili Hüseyin Özgür'ün de Din işleri Yüksek Kurulundaki vazifesine iadelerini arz eder, hürmetlerimi sunarım.

Diyanet İşleri Başkanı, Ali Rıza Hakses<sup>78</sup>

Hakses, Tunagür'ün usulsüzlüklerini ve teşkilatta ortaya çıkardığı huzursuzluğu, daha önce 14.10.1967 tarih ve 151 ile 23.10.1967 tarih ve 153 özel sayılı yazılarla bakanlığa bildirmiş; ancak bir sonuç alamamıştır. Yukarda arz edilen mektuptan sonra da değişen bir şey olmamış,<sup>79</sup> mektubu alan Devlet Bakanı, Tunagür hakkında herhangi bir muamele yapmadığı gibi Hakses tarafından Personel Daire Başkanlığına vekaleten bakan, Tunagür'ün adamlarından, Hüseyin Özgür'ün yerine asaleten atanması teklif edilen Mustafa Güner'in atamasını onaylamamıştır. Bundan sonra Ali Rıza Hakses harekete geçerek Tunagür'ü re'sen İstanbul Müftülüğüne iade etmek istemiş; bu durumu da Devlet Bakanı'na yazdığı kişiye özel mektupla bildirmiştir.<sup>80</sup> Buna karşın, teşkilatın sevk ve idaresi uhdesinde olan Devlet Bakanı, Başbakanlığa gönderdiği 14.11.1967 tarih ve 7798 sayılı yazıyla,<sup>81</sup> emekli edilmesinde zaruret hasıl olduğu gerekçesiyle, Hakses'in emekliliğe sevkini<sup>82</sup> talep ettikten sonra kendisinden, "yerine vekil tayin ederek, 16.11.1967 tarihinden itibaren senelik iznini kullanmasını" istemiştir. İzin kullanmayacağını belirten Hakses, Devlet Bakanına şöyle bir mektup kaleme almıştır:

Zatîalinize takdim olunan 14.1.1967 tarih ve 151 sayılı, 28.10.1967 tarih ve 168 ve 15.11.1967 tarih ve 181 sayılı yazılarımızla durumunu arz ettiğimiz ve çeşitli neşriyatla da umumî efkârca vaziyeti malûm

<sup>78</sup> "Ali Rıza Hakses'in Devlet Bakanı Hüsamettin Atabeyli'ye Yazdığı (28.10.1967 tarih ve 168 Özel Sayılı) Mektubu," 234-235.

<sup>79</sup> "Ali Rıza Hakses'in Devlet Bakanı'na Yazdığı (14.10.1967 tarih ve 151, 23.10.1967 tarih ve 153 Özel Sayılı) Mektuplar," 693-695.

<sup>80</sup> "Ali Rıza Hakses'in Devlet Bakanı'nına Yazdığı (15.11.1967 tarih ve 181 Özel Sayılı) Mektup," 695-697.

<sup>81</sup> 5434 sayılı kanununun 40. Maddesinin 6013 sayılı kanunla değişen (c) fıkrası ve 22.06.1965 tarih ve 633 sayılı kanununun 21. Maddesinin (a) fıkrasına göre "emekliliğe çıkarılmasında zaruret hâsıl olduğu gerekçeleriyle emekliliğe sevkini talep etmiştir." Bkz. "T.C. Emekli Sandığı Kanununun 40'ıncı maddesinin (c) bendinin değiştirilmesine dair Kanun (Madde:1)", *T.C. Resmi Gazete*, S. 8315, [22 Ocak 1953].

<sup>82</sup> DİBA, Dosya Sicil No: 1945-0052.

olan Yaşar Tunagür'ün zatiâlilerince tutulmak ve korunmak istenmesindeki sebepler anlaşılammıştır.

Bu şahıs ki, dairemiz ve teşkilât içinde fesat yaratmaktadır. Kendi taraftarı olan bir kısım bölücü zihniyetli memurları Riyasetimize karşı itaatsizliğe teşvik etmiştir ve etmektedir. İzmir Müftüsü hakkında hilâfi hakikat beyanda bulunmak suretiyle yüksek makamları müşkül vaziyette bırakmıştır. Emir ve kanun dinlememektedir.

Böyle bir şahsın korunması mümkün görülememektedir.

Zannediliyorsa ki, bu şahıs Diyanet İşlerinde bulunduğu müddetçe teşkilât huzura kavuşacaktır. Bu imkânsızdır. Yine şunu da belirteyim ki, bu şahıs temiz olan mâzinize ve itibarınıza gölge düşürecektir.

Muhterem Beyefendi,

İzin için zatiâlinize her hangi bir surette müracaat etmiş veya talepte bulunmuş değilim. Sıhhi durumum da çok şükür yerindedir. Teşkilâtımızın en mahmul bulunduğu ve işlerimizin arttığı bugünlerde ve pek yakın olan Ramazan ayı içerisinde senelik iznimi kullanmak gayesi ile vazifemin başından ayrılmamın uygun olmayacağı zatiâlinizce takdir buyrulur.

Bu sebepten vazifemden ayrılmayacağımı arz eder, hürmetlerimi sunarım.

Ali Rıza Hakses, Diyanet İşleri Başkanı.<sup>83</sup>

Bakanlık, izin kullanmak istemeyen Ali Rıza Hakses hakkında, teşkilata 21.11.1967 tarih ve 7905 sayılı bir yazı göndererek "Hakses'in izin kullanması kendisine tebliğ edildiği halde, izin kullanmamakta ısrar ettiği, dolayısıyla yerine, Başkan Yardımcısı Lütfü Doğan'ın vekalet edeceğinin dairelere bildirilerek işlemlerin bu cihetten yapılmasını" istemiştir.<sup>84</sup> 657 Sayılı Devlet Memurluğu Kanunu'nda mecburi izin müessesesi olmamasına rağmen, zoraki izin kullanılarak Hakses'i görevinden uzaklaştırıp yerine tabii ve kanuni vekillerden birinin getirilmesi, Tunagür'ü himaye maksadına matuf yapılmış görülmektedir. Üzerinde oluşturulan bürokrasi baskısıyla mecburi izine çıkarılan Hakses, bu süre içinde her gün kuruma gelerek makamında bulunmuş,<sup>85</sup> senelik izin süresinin bitiş tarihinde, 27.12.1967

<sup>83</sup> "Ali Rıza Hakses'in Devlet Bakanı'na Yazdığı (18.11.1967 tarih ve 188 Özel Sayılı) Mektup," 697.

<sup>84</sup> DİBA, Dosya Sicil No: 1945-0052.

<sup>85</sup> 10'uncu Diyanet İşleri Başkanı Lütfü Doğan ile Mülakat. İlgili mülakatta Doğan Hoca; "Hakses ile o zamanlar Başkan Yardımcısı olan Yaşar Tunagür arasındaki olaylar neticesinde Hakses Hoca'nın izine çıkarılarak, Başkanlığa vekalet etmek için bakanlıkça kendisinin görevlendirildiğini, ancak kendisinin Hakses Hoca ile görüşerek müsaadesini aldığını anlattıktan sonra, her gün hocayı Başkanlıktaki makamında ziyaret ettiğini, o zamanlar Diyanet'e ait bir tane araç olduğunu ve onun da başkanlık makamına tahsis edildiğini fakat kendisinin Hakses emekliye sevk edilene kadar bu araca

tarikh ve 191 özel sayılı yazı ile izin süresinin bittiğini ve vazifeye başladığını mesul bakanlığa bildirmiştir.<sup>86</sup> Ancak bu sırada bakanlığın Haks'es'in emekliye sevk edilmesine dair talebi, 13.12.1967 tarihinde Bakanlar Kurulu'nda görüşülerek, emekliliğe sevkî kararlaştırılmıştır (6/9216 Sayılı Karar).<sup>87</sup>

Haks'es, 21 Aralık günü, Yeni İstanbul Gazetesi'nde çıkan demecinde; "Çalışıyorum kimin açığı varsa ortaya çıksın, ben asil ve kutsî görevimin başındayım" diyerek, Türkiye'nin en büyük dinî müessesesi olan Diyanet İşleri Başkanlığının siyasetten uzak kalarak örnek bir müessese olması için gayret gösterdiğini, kurum içinde bozgunculuk yapmak isteyenlere engel olduğunu, asla gayri kanuni yollara başvurmadığını, başvurulmasına da izin vermemek için görevinin başında olduğunu, aleyhinde alınan tasfiye kararına sonuna kadar direneceğini, katiyen adaletten ayrılmayacağını, yarım asır devlet hizmetinde bulunduğunu ve hiçbir zaman suçlanmadığını, hiçbir suçlamayı da kabul etmediğini, kimin açığı varsa ortaya çıkmasını sabırla beklediğini, aksi halde kendisinin açıklama yapacağını kamuoyuna duyurmuştur.<sup>88</sup> Bütün bu süreçler, o günün gazetelerinde, "Diyanet İşleri İle Hükümet Arasında İhtilaf"; "Ali Rıza Haks'es Manî Olamıyor, Diyanet Teşkilatı Huzursuz"; "Diyanette Huzursuzluk, Haks'es'le Tunagür Münakaşa Etiler"; "Diyanet Ne Zaman Hakiki Şahsiyetine Sahip Olacaktır"; "Şimdi Sıra Ali Rıza Haks'es'e Geldi, Atabeyli Haks'es'in Azli İçin Çalışıyor"; "Haks'es'in Azli Tenkit Ediliyor"; "Diyanet İşleri Başkanı'na Mecburi İzin Verildi"; "Diyanet İşleri Başkanı'na, Bakan, Üçüncü Defa Mecburi İzin Verdi"; "Diyanet İşleri Başkanı Mecburi İzni Bitirdi" vb. başlıklarla gündem olmuştur.<sup>89</sup>

15 Ocak 1968'te emekliliğe sevk işlemleri tamamlanarak Başkanlık görevi sonlandırılan<sup>90</sup> Haks'es, "Gerek, 633 sayılı teşkilat kanununun bana verdiği salâhiyetler çerçevesinde yaptığım icraatım, Devlet Bakanlığınca tehdit edilmek, gerek arzum hilafına mecburi mezuniyet verilmek

---

hiç binmediğini, Haks'es Hocayı her gün evinden başkanlığa getirip götürmesi için şoförüne talimat verdiğini" anlatmışlardır.

<sup>86</sup> DİBA, Dosya Sicil No: 1945-0052.

<sup>87</sup> DİBA, Dosya Sicil No: 1945-0052 (13.12.1967 tarih ve 6/9216 Sayılı BKK).

<sup>88</sup> "Haks'es, Çalışıyorum Kimin Açığı Varsa Ortaya Çıksın," 4, 7.

<sup>89</sup> "Diyanet İşleri İle Hükümet Arasında İhtilaf," 1, 7; "Ali Rıza Haks'es Manî Olamıyor; Diyanet Teşkilatı Huzursuz," 4, 7; "Diyanette Huzursuzluk; Haks'es'le Tunagür Münakaşa Etiler," 4, 7; "Diyanet Ne Zaman Hakiki Şahsiyetine Sahip Olacaktır," 1, 7; "Şimdi Sıra Ali Rıza Haks'es'e Geldi; Atabeyli Haks'es'in Azli İçin Çalışıyor," 1, 7; "Haks'es'in Azli Tenkit Ediliyor," 1, 7; "Diyanet İşleri Başkanına Mecburi İzin Verildi," 3; "Diyanet İşleri Başkanına Bakan Üçüncü Defa Mecburi İzin Verdi," 3; "Diyanet İşleri Başkanı Mecburi İznini Bitirdi," 7; "Diyanet İşleri Başkanı Emekliye Sevk Edildi," 1.

<sup>90</sup> DİBA, Dosya Sicil No: 1945-0052.

hususundaki emrivakilere boyun eğmediğim için emekliye sevk edilmiş bulunuyorum, Allah'a hamdolsun ki vicdanımı tahriş edecek hiçbir hareketim mevcut değildir" diyerek kısa ama özlü bir açıklamada bulunmuştur.<sup>91</sup> Bütün bunlar, teşkilatta, Hakses'ten önceki dönemden başlayarak süregelen ve kendi Başkanlık süresince de devam eden ciddi bir huzursuzluğu göstermektedir. Hakses ve selefi Elmalı, bu huzursuzluğun başlıca müsebbibi olarak Yaşar Tunagür'ü işaret etmektedirler. Anlaşıyor ki Devlet Bakanı Refet Sezgin'in, Elmalı döneminde kullandığı, "Diyanet İşleri Başkanı'nın bizim nezdimizdeki yeri, Tapu Genel Müdürü'nden farksızdır"<sup>92</sup> ifadesi, kastını aşan bir söz değil adeta mesaj vermek üzere bilinçli olarak ve özellikle tercih edilmiştir. Çünkü Tunagür'ün sebep olduğu hadiselerden sonra iki Başkan emekliye sevk edilmiş ve yine aynı sebeplere istinaden asaleten başkan tayin edilmemiştir. Ancak tapu memuru iken kurumda başkan yardımcılığına kadar yükselen ve teşkilattaki huzursuzluğun aktörü olarak gösterilen Yaşar Tunagür değişmemiştir. Ali Rıza Hakses'in, başını Tunagür'ün çektiği yapıyı Diyanet İşleri Başkanlığından dağıtmak için göstermiş olduğu çabalar bir sonuç vermemiş, aksine kendisine mecburi izin verilerek emekliliğe sevki ile neticelenmiştir. Bu olaylarla ilgili 26 Nisan 1969 tarihinde verilen "Senato Araştırması Önergesi"ne istinaden, Tunagür hakkında Senato'da Araştırma Komisyonu kurulmuş (14.01.1970) fakat komisyon yaklaşık 6 yıl sonra araştırmayı tamamlamıştır. Komisyon'un Senatoya sunduğu, 17.02.1975 tarihli, üçüncü ve son rapor, o tarihlerde teşkilatta kadrolaşma sürecine giren farklı bir yapılanma hakkında ciddi ipuçları vermektedir.<sup>93</sup>

<sup>91</sup> "Görevinden Alınan Hakses Emrivakilere Boyun Eğmedim Dedi," 5, 7; "Diyanet İşleri Başkanı Emekliye Sevk edildi," 1.

<sup>92</sup> Öcal, *Diyanet İşleri Başkanları ve Hizmetleri*, 90; Serdengeçti, "Elmalı-Tunagür," 3,7.

<sup>93</sup> Yaşar Tunagür'ün Diyanet İşleri Başkanlığındaki hareket, eylem ve davranışları hakkında, Cumhuriyet Senatosu Tabii Üyesi Mehmet Özgüneş'in 26 Nisan 1969 yılında verdiği "Diyanet İşleri Başkanlığında görevli Yaşar Tunagür'ün faaliyetleri hakkında Senato araştırması isteyen önergesi" kabul edilerek "14.01.1970 tarihinde kurulan araştırma komisyonu ve yine Mehmet Özgüneş ve 14 arkadaşının, İslam dininin çeşitli maksatlarla istismar edilmesine müsamaha ile görevlerini ihmal ve suiistimal ettiği, bu fiilin ise Türk Ceza Kanununun 230 ve 240'ncü maddelerine uyduğu iddiasıyla, Başbakan ve eski Devlet Bakanı Refet Sezgin ile Devlet Bakanı Hüsametdin Atabeyli haklarında Anayasanın 90'ıncı ve TBMM İçtüzüğü'nün 12'nci maddesi gereğince Meclis soruşturması açılması na dair önergesi ve soruşturma hazırlık raporu" senato ve mecliste görüşülmüş ve Yaşar Tunagür'ün Faaliyetleri Hakkında Kurulan Cumhuriyet Senatosu Araştırma Komisyonu, ilginç bulgularla dolu raporunu 17.02.1975'de senatoya sunmuştur. Bu bulgulardan bazıları şunlardır; "Yaşar Tunagür'e bağlı olarak Türk kamuoyunu yıllardan beri işgal eden olaylar serisi, siyasi ve sosyal etkileyle, çeşitli sorumlu makam ve grupların bu olay karşısındaki tepki ve davranışları ile, yakın tarihimizde derin izler bırakmıştır. Türk politika hayatını 1965 yılından sonra etkileyen çeşitli faktörler arasında, Yaşar Tunagür'e bağlı olaylar serisi ağırsanamayacak bir yer kaplamıştır. (...)

6 yıla yaklaşan bir süreden beri Yasama Meclislerimizi meşgul eden ve kamuoyunu etkileyen 'Yaşar Tunagür olayı', 12 Mart Muhtırasından bir süre sonra ilgili kişinin görevinden alınması ve eylemlerinden ötürü yargı organları önüne götürülmesi ile politikadaki ve kamuoyundaki etkinliğini azaltmıştır. T.B.M Meclisinin Soruşturma Hazırlık Komisyonu raporuna ilişkin kararı ve Cumhuriyet Senatosu Araştırma Komisyonunun işbu raporuyla konunun siyasal ve sosyal yönü kapanmış, tarihin engin yargısına terk edilmiştir. (...)

[Tunagür'ün teşkilattaki tutum ve davranışları başlığında:] İncelemelerimizden anlaşılmıştır ki, Yaşar Tunagür, Din İşleri Yüksek Kurulunun aldığı kararlara hiç önem vermemiştir. Zamanın Devlet Bakanı Sayın Refet Sezgin'le sıkı münasebette bulunmuş, Diyanette Başkan ayrı Muavin ayrı tasarruflar yapmış ve muavininkiler her zaman üstün gelmiştir. Kurul üyelerinden bazılarının üyeliklerinin iptalinden uzun zaman geçmiş olmasına rağmen, Yaşar Tunagür yüzünden yenileri seçilmemiş âme hizmeti bundan müteessir olmuştur. (...)"

Aynı raporda Yaşar Tunagür, Diyanet camiasını "nurculuk" gibi memleketimiz bakımından arzu edilmeyen bir faaliyete yönelten ve teşkilatı bu kadro ile doldurarak istikbale ait yatırımlara girişmesi bakımından zararlı bir tip olarak vasıflandırılmaktadır. Nurcu olan din görevlilerini koruduğu, din istismarı yolu ile siyasi partiler propagandasında taraf tuttuğu, Diyanet İşleri Başkanlığı teşkilatında, beş yılı aşkın bir süre, son derecede yaygın bir huzursuzluğun yaratıcısı olduğu, yasalara ve yönetmeliklere aykırı tasarruflarda bulunduğu, Danıştay kararlarının uygulanmamasını sağladığı, Disiplin Kurulunun çalışmalarını önlediği, bazı önemli evrakın kaybolmasına sebep olduğu, elde ettiği siyasi güç ve nüfuzla iki Diyanet İşleri Başkanı'nın görevlerinden uzaklaştırılmasını amiri olduğu, resmi evrak üzerinde sahtekarlık yapılarak yanlış kararname çıkarılmasına sebep olduğu, bütün bunlara karşı, zamanın siyasi iktidarında Devlet Bakanlığı yapan iki zat tarafından geniş ölçüde korunduğu anlaşılmaktadır. "Halkımızın kutsal duyguları ile ilgili bir kamu görevinin yürütüldüğü Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yardımcılığında, beşbuçuk yılı aşkın bir görev süresinde, Yaşar Tunagür'ün Teşkilâtta sebep olduğu huzursuzluk ve dağınıklık ortadadır. Buna rağmen o günkü iktidarın sorumlu yetkililerince bu kişinin neden uzun süre korunduğunu anlamak güçtür. Diyanet İşleri Teşkilâtında 1965 yılı öncesinde var olan ve de 12 Mart muhtırası döneminde Yaşar Tunagür'ün görevden alındıktan sonra yeniden meydana gelen ve bugüne kadar devam eden huzur ve sükûna karşılık, Yaşar Tunagür'ün bu Teşkilâtta bulunduğu beşbuçuk yıla ait karışıklık ve huzursuzluk cidden düşündürücüdür.

Cumhuriyet Senatosu Araştırmasının ortaya koyduğu bilgilerle Yaşar Tunagür'e bağlı olarak kamuoyunu yıllardan beri işgal eden olaylar serisinin derin izleri açıklığa kavuşmuştur. 1965 yılından sonra, politika hayatımızı etkileyen çeşitli faktörler arasında, Yaşar Tunagür'e bağlı olaylar serisinin, azımsanamayacak bir yer kapladığının kanıtları ortaya çıkmıştır. (...) Tarihin deşifreleri ve yargısında, Yaşar Tunagür adı, bu türlü davranışların bir simgesi olacaktır." Başbakan ve Eski Devlet Bakanı Refet Sezgin ile Devlet Bakanı Hüsametdin Atabeyli Haklarında açılması istenen önerge ve Soruşturma Hazırlık Komisyonu Raporunda ise "Tunagür'ün, Diyanet İşleri Başkanlığı'na geldikten sonra ilk işi kendi cephesine tabi olan bütün şahısları gerek riyaset kademesinde, gerek iller teşkilâtında yerleştirmiş ve durumunu kuvvetlendirmiş. Yapılan bu tayin ve nakiller dolayısıyla aleyhine o tarihlerde bir kampanya açılmış, fakat nurcu çevre bu kimsenin yıpranmaması için bütün sağı teşekkülleri harekete geçirmiştir." "(...) Yaşar Tunagür, Diyanet İşleri Teşkilâtında başlıca fonksiyonu icra etmekte ve hiçbir kimse kendisini yıpratmamaktadır. Özellikle nurcuları teşkilâta doldurması ve kendisine geniş bir taraftar bulması neticesidir ki istediğini yapabilmektedir." Yaşar Tunagür "Bende politik güç vardır" iddiasını çeşitli yerlerde tekrarlayıp, devleti daima arkasında zikrederek, sık sık "Hükümet bütünüyle arkamdadır. Ben ne dersem o olur" demektedir. Bizzat Diyanet İşleri Başkanlığına yazdığı yazıda; "Benim Nurcu olduğumu Diyanet İşleri Başkanlığı bilerek almadı mı?" "Ben nurcuyum. Benim nurcu olduğumu Diyanet İşleri Başkanlığı bile bile aldı. Binaenaleyh, şimdi iktidar değişti diye ben, nurculuğumdan dolayı niye Diyanet İşleri Başkanlığımdan uzaklaştırılıyorrum." Yaşar Tunagür Diyanet İşleri Başkanlığında kurduğu şebeke ile kendisine muhalif olacağını hissettiği veya kendi arzularına uymayacağını zannettiği insanları bir bir uzaklaştırmış, bunlar hakkında Danıştay'a dava açılmış Danıştay'ın çeşitli kararlar vermesine rağmen bunlar yerine getirilmemiştir. Bkz. *Cumhuriyet Senatosu Tutanak Dergisi*, 233-260; *Cumhuriyet Senatosu Tutanak Dergisi*, 682-733; 238-251; "Diyanet İşleri Başkanlığında Görevli Yaşar Tunagür'ün Faaliyetleri Konusunda Kurulan Cumhuriyet Senatosu Araştırma Komisyonunun Üçüncü Raporu."

### 3. Hakses Döneminde Gerçekleştirilen Yaygın Din Eğitimi Faaliyetleri

Hakses, ilmî feraseti, devlet tecrübesi ve şahsiyeti ile Diyanet İşleri Başkanlığı vazifesinin sorumluluk ve kutsiyetine inanmış, siyasetin koltuğu altında sıkıştırılsa da kendine yöneltilen yaşlılık eleştirilerine inat, teşkilat üzerinde farklı emelleri olanlara karşı direnerek kararlı bir duruş sergilemiştir. Elbette ki bütün bu olanlar, 633 sayılı yasayla daha geniş bir hizmet imkanına kavuşan ve hızla yeni bir yapılanma sürecine girmesi gereken kurumun, gelişim sürecini yavaşlatmıştır.

Görev süresinin son iki ayını mecburi izne çıkarılan ve emekliliğe sevki talep edilen bir başkan olarak geçiren Hakses'in, Başkanlığı dönemindeki, yaygın din eğitimi faaliyetlerini tespit etmeye çalışırken Devlet Bakan'ına yazdığı 168 özel sayılı mektupta zikrettiği, "vazifemi yapamamanın ıstırabı (...), Kanunun vermiş olduğu salâhiyetlerimi kullanamamanın huzursuzluğu içindeyim" ifadelerini göz önünde bulundurmamak yerinde olacaktır. Zira Hakses'in, teşkilat içinde farklı bir yapılanma süreci başlatan Tunagür ve arkasındaki siyasi iradeyle girdiği mücadele, onun kurumda yapmak istediği hizmetlerin bir kısmına mani olurken bir kısmını da geciktirmiştir. Ancak görev süresince karşılaştığı bütün bu olumsuzluklara rağmen Hakses, 633 sayılı yasa ile yeniden yapılanma süreci içine giren teşkilatın, tüzük ve yönetmeliklerinin hazırlanması ve yasalaşması başta olmak üzere Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığından itibaren<sup>94</sup> teşkilata ivme kazandıracak mühim hizmetlere imza atmıştır.

#### 3.1. Teşkilat İçin Lüzumlu Olan Tüzük ve Yönetmeliklerin Çıkarılması

Hakses'in başkanlık vazifesini yürüttüğü dönemde Diyanet, merkezden taşraya, ülke genelinde; 638 müftü, 67 müftü yardımcısı, 52 dersiam, 16 murakıp, 715 vaiz, 26092 müezzin-kayyım, imam-hatip, bucak ve köy imamı, 1027 Kur'an kursu öğreticisi, 659 memur vd. olmak üzere toplam 30240 kadro<sup>95</sup> yapısıyla topluma din hizmeti götürmüştür. 633 sayılı yasayla birlikte başkanlığa ait mevzuat tek metin içinde toplanınca artık yasa gereği örgütün yeni hizmet kollarına ait birimlerinin oluşturulması ve

<sup>94</sup> Teşkilat için gerekli tüzük, yönetmelik ve program metinleri hazırlayarak, kurumun ilgili dairelerinin hazırladıklarını kabul etmek, başkanlıkça gönderilen konuları incelemek ve bunlar hakkında görüşlerini bildirmek DİYK'nın görevleri arasında yer almaktadır. Uzunoğlu, *En Son Değişiklikleriyle Diyanet İşleri Mevzuatı*, 64.

<sup>95</sup> *Kuruluşundan Günümüze Diyanet İşleri Başkanlığı Tarihte-Teşkilat-Hizmet ve Faaliyetler (1924-1997)*, 480.



bu birimlere ait yönetmeliklerin belirlenerek bir an önce yasalması gerekmektedir. Dolayısı ile kurumsal yapının bir an önce geliştirilmesi ve verimliliğinin artırılması için gerekli olan tüzük, yönetmelik, usul ve esasların çıkarılıp yasalması en öncelikli iş olarak ortadadır.

| Kadro ve Unvanları   | 633 Sayılı Kanunla İhdas Olunan Kadro Sayısı | Bütçe Kanununa Ekli (D) Cedvelindeki Kadro Sayısı | Bütçe Kanununa Ekli (S) Cedvelindeki Kadro Sayısı | TOPLAM       |
|----------------------|----------------------------------------------|---------------------------------------------------|---------------------------------------------------|--------------|
| Merkez               | 203                                          | 53                                                | -                                                 | 256          |
| Müftü                | 638                                          | -                                                 | -                                                 | 638          |
| Müftü Yardımcısı     | 67                                           | -                                                 | -                                                 | 67           |
| Dersiam              |                                              | 52                                                |                                                   | 52           |
| Murakıb              | 16                                           |                                                   |                                                   | 16           |
| Vaiz                 | 715                                          |                                                   |                                                   | 715          |
| İmam- Hatip ve M. K. | 16342                                        |                                                   | 3750                                              | 20092        |
| Bucak ve Köy İ.H     |                                              | 6000                                              |                                                   | 6000         |
| Kur'an Öğreticisi    | 1000                                         | 27                                                |                                                   | 1027         |
| Şef                  | 68                                           |                                                   |                                                   | 68           |
| Memur                | 644                                          | 15                                                |                                                   | 659          |
| Hademe               |                                              | 650                                               |                                                   | 650          |
| <b>Toplam:</b>       | 19693                                        | 6797                                              | 3750                                              | <b>30240</b> |

**Tablo 2:** Ali Rıza Hakses'in Başkanlığı Döneminde (1967) Teşkilatın Kadro Durumu<sup>96</sup>

Hakses, Diyanet İşleri Başkanlığı görevini üstlendiğinde, hem kurumu ilgilendiren tüzük, yönetmelik vb. esaslarla ilgili Kurul Başkanlığı döneminden itibaren başlayan çalışmaların takipçisi olmuş; hem de teşkilata ait yeni yönetmelik çalışmalarını başlatmaya yönelik özel bir gayret ve çaba göstermiştir. Bu gayretleri sayesinde Başkanlığın, dini meselelerde en yüksek danışma ve karar organı olan Din İşleri Yüksek Kurulu Yönetmeliği'nin yasalmasını sağlamıştır. Bunun yanında yine yaygın din eğitimi noktasında kurum için hayati önem arz eden, Dini Yayınlar Döner Sermayesi Yönetmeliği, Mushafları İnceleme Kurulu Yönetmeliği, Cami Görevlileri Yönetmeliği vd. usul-esas ve yönetmelikleri hazırlatıp kanunlaştırmıştır. Döneminde çıkarılan yönetmeliklerin isimleri şunlardır:

<sup>96</sup> Nihat Aytürk-Yaşar Çelik-Enver Şahinarslan, *Diyanet İşleri Başkanlığı Teşkilat Tarihçesi (1924-1987)*, 51; *Kuruluşundan Günümüze Diyanet İşleri Başkanlığı Tarihte-Teşkilat-Hizmet ve Faaliyetler (1924-1997)*, 480.

- Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu'nun Toplantı ve Çalışma Usulleri İle Kurul Başkanı, Üye, Raportör ve Mütercimleri'nin Nitelikleri ve Görevleri Yönetmeliği<sup>97</sup>
- Diyanet İşleri Başkanlığı Dini Yayınlar Döner Sermayesi Yönetmeliği<sup>98</sup>
- Diyanet İşleri Başkanlığı Cami Görevlileri Yönetmeliği<sup>99</sup>
- Diyanet İşleri Başkanlığı Mushafları İnceleme Kurulu Yönetmeliği<sup>100</sup>
- Diyanet İşleri Başkanlığı Hesabına Üniversite ve Yüksek Okullarda Okuyan Burslu Öğrenciler Yönetmeliği<sup>101</sup>

### 3.2. Eğitim Hizmetleri

Ali Rıza Hakses, görev süresi içinde Cami Görevlileri Yönetmeliğini çıkararak hem teşkilatın taşradaki kurumsal kimliğini güçlendirmek hem de camilerdeki yaygın din eğitimi faaliyetlerini daha verimli bir hale getirmek istemiştir. Buna bağlı olarak müftü ve vaizler başta olmak üzere tüm personelin mesleki seviyesini yükseltmek için zaman zaman tekamül kursları düzenlemiştir. Bunun yanında tüm camilerde başlattığı hadis dersleri<sup>102</sup> ve arttırdığı Kur'an kursu<sup>103</sup> ve burslu öğrenci<sup>104</sup> sayıları ile kurumun doğru, tutarlı ve etkin bir din hizmeti sunmasına katkı sağlamaya çalışmıştır. Söz konusu amaç doğrultusunda teşkilat, personelinin mesleki bilgi ve beceri seviyelerinin yükseltilmesi için gerekli ve elzem olan hizmetiçi eğitim kurslarını ihmal etmemiş, çeşitli hizmet alanlarında,

<sup>97</sup> T.C Resmi Gazete, Sayı: 12389, 1 Eylül 1966.

<sup>98</sup> T.C Resmi Gazete, Sayı: 12389, 1 Eylül 1966.

<sup>99</sup> T.C Resmi Gazete, Sayı: 12700, 15 Eylül 1967.

<sup>100</sup> T.C Resmi Gazete, Sayı: 12682, 24 Ağustos 1966.

<sup>101</sup> T.C Resmi Gazete, Sayı: 12699, 14 Eylül 1967.

<sup>102</sup> Hakses, camilerin icra ettiği yaygın din eğitimi hizmetlerinin verimliliğini artırmak için yayınladığı talimat ile *Şahîh-i Buḥârî* ve *Riyâzu'ş-Şâlihîn* adlı hadis eserlerinden olmak üzere ülke genelindeki bütün camilerde "hadis dersleri" başlatmıştır. Bkz. 10'uncu Diyanet İşleri Başkanı Lütfi Doğan ile Mülakat; Kadıköy Müftülüğü Arşivi (KMA); DİBA, Dosya No: 1945-0052.

<sup>103</sup> 1965-66 öğretim yılında Kur'an kursları sayısı 485 iken Hakses'in göreve geldiği 1966-67 öğretim yılında bu sayı 621, 1967-68 sezonunda ise 661'e ulaşmıştır. Onun döneminde Kur'an kurslarının sayısında 176 adet artış olmuştur. *Kuruluşundan Günümüze Diyanet İşleri Başkanlığı Tarihte-Teşkilat-Hizmet ve Faaliyetler (1924-1997)*, 646.

<sup>104</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı'na eleman yetiştirmek için İlahiyat Fakültesi, İslam Enstitüsü ve İHL öğrencilerinden kurum tarafından burslu okutulacakların seçilmesi, izlenmesi ve denetimi gibi hususlar Hakses döneminde, yönetmelikle belirli usul ve esaslara bağlanarak daha verimli hale getirilmiştir. Hakses göreve geldiğinde, 1966-67 eğitim-öğretim yılında burs alan yükseköğrenim öğrenci sayısı 116 iken bu sezonda 26 öğrenci mezun olmuştur. 1967-68 öğrenim sezonunda ise 22 yeni öğrenci burslu olarak eğitim-öğretime başlatılarak toplam burslu yükseköğrenim öğrenci sayısı 112'ye çıkarılmıştır. *Kuruluşundan Günümüze Diyanet İşleri Başkanlığı Tarihte-Teşkilat-Hizmet ve Faaliyetler (1924-1997)*, 675.

düzenlediği dokuz kurs ile toplam 234 personeli hizmetiçi eğitim kursuna almıştır.<sup>105</sup>

22 Temmuz 1967 tarihinde müftüler için Ankara’da açılan ve 3 hafta süren tekamül kursuna, Türkiye’nin çeşitli il ve ilçelerinden daha önce bu kurslara hiç iştirak etmeyen 66 il ve ilçe müftüsü katılmıştır.<sup>106</sup> Kursun programı; “Mesleki Konular, İdari Bilgiler, Seminer Çalışmaları, Konferanslar ve İnceleme Gezileri” olmak üzere beş başlık altında toplanmıştır. Bu kursta, öncekilerden farklı olarak konferans içerikleri, o günün güncel meseleleri arasından ve Temel İslam Bilimleri ile Felsefe ve Din Bilimleri alanlarını ilgilendiren konulardan belirlenmiş; ayrıca sahasında uzman kişilerce ilgili konulara yönelik konferanslar da tertip edilmiştir.<sup>107</sup>

Kurs süresi içinde düzenlenen konferanslarda; Hadis ilminde (Uydurma Hadisler) Prof. M. Tayyib Okıç, Tefsir ve Kur’an ilimlerinde Dr. İsmail Cerrahoğlu, İslam Felsefesi alanında Dr. Hüseyin Atay, “Komünizm İle Mücadele” ve “Yıkıcı Faaliyetler” konularında Milli İstihbarat Müsteşarlığı’ndan yetkililer, “Komünizm’in Tahribatı” konusunda İnsan Hak ve Hürriyetleri Başkanı Refik Korkud, “Sivil Savunmanın Önemi ve Trafik Kazaları” ile “Trafığın Önemi” üzerine Emniyet Genel Müdürlüğü’nden yetkililer, “Halk Sağlığı” alanında ise Dr. Kemal Topalan gibi şahsiyetler konuşmacı olarak kursiyerlerle buluşturulmuştur. Kurs süresi sonunda ise, Devlet Bakanı Hüsamettin Atabeyli’nin de katılımıyla bir kapanış programı düzenlenmiş ve ilgili kursiyerlere sertifikaları takdim edilmiştir.

Müftülerin kursundan hemen sonra vaizler için düzenlenen tekamül kursu Ankara’da başlamış ve üç hafta sürmüştür. Yurt çapında 68 vaizin katıldığı kurs’un programı ise “Mesleki Konular, Genel Kültür Konuları, Seminer Çalışmaları, Konferanslar, İnceleme Gezileri” olarak belirlenmiştir. Müftüler için uygulanan idari konular yerine vaizlerin programında daha çok mesleki konulara ağırlık verilmiştir. 23 Ağustos 1967 tarihinde sona eren kurs, Ali Rıza Hakses’in de katılımıyla düzenlenen kapanış programı ile sona ermiştir.<sup>108</sup> Diğer personel için düzenlenen tekamül kursları ise mahallinde yapılmıştır.

<sup>105</sup> *Kuruluşundan Günümüze Diyanet İşleri Başkanlığı Tarihte-Teşkilat-Hizmet ve Faaliyetler (1924-1997)*, 682.

<sup>106</sup> “Müftülerin Kurs ve Semineri Ankara da Başladı,” 192.

<sup>107</sup> Ahmet Yüzendağ, “Müftüler Kurs ve Seminerinin Kapanışı Münasebetiyle,” 210-230.

<sup>108</sup> Ahmet Yüzendağ, “Vaizlerimiz Kurs ve Semineri Başarıyla Sona Erdi,” 288-292.

| S.N | Hizmet İçi Kursun'un Adı                                    | Kaç Kez Düzenlendiği | Katılım Sayısı |
|-----|-------------------------------------------------------------|----------------------|----------------|
| 1   | İl Müftüleri Kurs ve Semineri                               | 1                    | 66             |
| 2   | Vaizlerin Kurs ve Semineri                                  | 1                    | 68             |
| 3   | Üst Kademe Yöneticiler Semineri                             | 1                    | 6              |
| 4   | Daktilografi Kursu                                          | 1                    | 17             |
| 5   | Memurlar Kursu                                              | 1                    | 17             |
| 6   | İmam-Hatip, Müezzin-Kayyım ve Kur'an Kursu Öğreticisi Kursu | 4                    | 120            |
|     | <b>TOPLAM:</b>                                              | <b>9</b>             | <b>294</b>     |

**Tablo 3:** Ali Rıza Hakses'in Başkanlığı Döneminde Düzenlenen Tekamül Kurslarına Ait Sayısal Veriler<sup>109</sup>

### 3.3. Basılı ve Süreli Yayınlar

Kuruluşundan itibaren topluma, basılı yayın araçlarıyla da din hizmeti götürmek isteyen teşkilat, bu konuda kanuni düzenlemeler sebebiyle hep zorlanmıştı. Ancak 633 sayılı yasa ile teşkilatın görevleri arasında "toplumu din konusunda aydınlatmak" vazifesi zikredilince, kanuni zorluk ortadan kalkmış, kurumun bu alanda da faaliyet gösterebilmesinin önü açılmıştır. Basılı ve süreli yayınlar, hem topluma doğru din bilgisini götürmek hem de ortaya çıkan zararlı akım ve düşüncelerle mücadele edip ahaliyi aydınlatmak açısından önemli bir araçtır. Hakses'in müellif vasfı ve bu alandaki tecrübesi dikkate alındığında görev süresinin kısalığına ve döneminde yaşadığı siyasi ve idari huzursuzluğa rağmen, bu sahada yaptığı hizmetler azımsanmayacak kadar önemlidir.

*Basılı Yayın:* Hakses'in Başkanlığı süresince "Basılı Yayın" kategorisinde; kaynak kitaplar, ilmi kitaplar, halk kitapları ve cep kitapları serisinden olmak üzere toplam 15 eser yayın hayatına dahil edilerek halkın istifadesine sunulmuştur.<sup>110</sup>

*Süreli Yayın:* Bu kategoride, 1961 yılında yayın hayatına başlayan ve teşkilatın ilk süreli yayını olan "Diyanet Dergisi", yayın hayatına başladığı yıl bir sayı çıkarılabiliştir. Diyanet İlmî Derginin başlangıcı da sayılan bu dergi, 1962 yılından itibaren bazen ayda bir, bazen iki-üç-dört aylık periyotlarda yayımlanmış, bazen da yayınına ara verilmiştir. Kurumun ilk süreli yayını olan bu dergi, Hakses döneminde "Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi" adı altında, 1966 yılı Kasım ve Aralık aylarında 5. cildin 11. ve 12. sayılarını, 1967'de ise 4 dergi de 2 sayı bir arada, diğerleri müstakil olmak üzere toplamda 12 sayı çıkarılarak

<sup>109</sup> Kuruluşundan Günümüze Diyanet İşleri Başkanlığı Tarihte-Teşkilat-Hizmet ve Faaliyetler (1924-1997), 681-682.

<sup>110</sup> Kuruluşundan Günümüze Diyanet İşleri Başkanlığı Tarihte-Teşkilat-Hizmet ve Faaliyetler (1924-1997), 682, 695-698, 700.

düzenli bir şekilde yayın hayatına devam etmiştir. Bu dergide, güncel konularla ilgili haberler, ilmi makaleler ve kurum haberleri yayımlanmıştır.

Hakses'in basılı ve süreli yayınlar alanında yaptığı en mühim hizmetlerinden birisi de Türkiye çapında dini yayınların takip ve derlenmesi çalışmasını başlatmış olmasıdır. Bu çerçevede Hakses, bütün müftülüklerle gönderdiği 25.08.1967 tarih ve 310-22/871 sayılı talimatla, "müftülüklerin kütüphanesinin olup olmadığı, varsa demirbaş olarak kaç kitabın bulunduğu, kütüphaneyi halkın ve görevlilerin kullanıp kullanmadığı, kütüphanelerin yerinin müftülük bürolarının neresinde yer aldığı bilgisi ile mahallinde basılan dini eserlerin künyesinin ve her eserden ikişer nüshanın başkanlığa bildirilmesini" istemiştir.<sup>111</sup> Bu çalışma, teşkilatın merkez ve taşra olmak üzere tüm birimlerindeki kütüphane ve kitap envanterinin belirlenmesi, müftülüklerde kütüphaneler tertip edilmesi, yurt çapında yayınların denetlenmesi ve takibi açısından önemli bir adım olmuştur. Öyle ki bu durum ilerleyen zamanlarda kurumun yayın hafızasına ve yayın hayatına ciddi katkılar sunmuştur.

| S.N | Eserin Adı                                                           | Kaçıncı Baskı | Yazar veya Tercüme Eden                                                     |
|-----|----------------------------------------------------------------------|---------------|-----------------------------------------------------------------------------|
| 1   | 250 Hadis                                                            | İlk Baskı     | Ali Himmet Berki                                                            |
| 2   | Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar                                  | İlk Baskı     | Fuad Köprülü                                                                |
| 3   | 40 Hadis                                                             | İlk Baskı     | Nevevî/Ahmed Naim                                                           |
| 4   | Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecdîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi (3. Cilt) | İlk Baskı     | Ahmed Naim                                                                  |
| 5   | Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecdîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi (4. Cilt) | İlk Baskı     | Kamil Miras                                                                 |
| 6   | Hatemü'l- Enbiya Hz. Muhammed ve Hayâtı (Mekke-Medine Dönemi)        | İlk Baskı     | Osman Keskioglu                                                             |
| 7   | Kur'an Nedir                                                         | İlk Baskı     | Ömer Rıza Doğrul                                                            |
| 8   | Hz. Muhammed (sav) Hakkında Konferanslar                             | İlk Baskı     | Müellif: Seyyid Süleyman Nedvi<br>Tercüme: Osman Keskioglu                  |
| 9   | Hz. Muhammed ve Kur'an-ı Kerim                                       | İlk Baskı     | Ömer Rıza Doğrul                                                            |
| 10  | Muhammed Aleyhisselamın Peygamberliği                                | İlk Baskı     | Müellif: Muhammed Kamil Hatte,<br>Tercüme: Osman Keskioglu- İsmail Ezherli. |
| 11  | İslam Dini                                                           | 17. Baskı     | Ahmet Hamdi Akseki                                                          |
| 12  | Seçme Hadisler (4. Kitap)                                            | İlk Baskı     | İbrahim Atay- İbrahim Eken-Yakup İskender- Ahmet Serdaroglu                 |
| 13  | Riyâzü's-Salihin ve Tercümesi (2. Cilt)                              | 2. Baskı      | Kivâmüddin Burslan- Hasan Hüsnü Erdem                                       |
| 14  | Cep İlmihali                                                         | 10. Baskı     | Mehmet Soymen                                                               |
| 15  | Radyo İftar Sohbetleri                                               | İlk Baskı     | Diyanet İşleri Başkanlığı                                                   |

**Tablo 4:** Ali Rıza Hakses'in Başkanlığı Döneminde Kurumun Yayımladığı Eserler Tablosu<sup>112</sup>

<sup>111</sup> "İki Tamim," 261-262.

<sup>112</sup> *Kuruluşundan Günümüze Diyanet İşleri Başkanlığı Tarihte-Teşkilat-Hizmet ve Faaliyetler (1924-1997)*, 690-719.

Zararlı akım ve düşüncelerin halkı yanlış yönlendirmesinin kaygılarını taşıyan Hakses, bu tür yayınlar ile de mücadele etmiştir. Bu yayınların müftülükler aracılığı ile halka veya din görevlilerine ulaşma ihtimaline karşın, tedbir mahiyetinde, bütün müftülüklere yazı göndererek Başkanlıkça tavsiye edilmeyen kitap ve dergilere müftülükler ve din görevlilerince abone olunmaması, abonelik işlemlerine aracılık edilmemesi ve bu yayınlara karşı dikkatli davranılması talimatı vermiştir.<sup>113</sup> Bir medeniyetin izlerini gelecek nesillere aktarmanın ve yeni bir medeniyetin inşasında, neşriyatın hayati tesir ve etkilerini bilen Hakses, bu konuda farkındalık oluşturmak amacıyla Kütüphanecilik Haftasında, okumanın fazileti, kütüphanelerden faydalanmanın yolları ve kitabın önemi hakkında, hutbe ve vaazlarla halkın bilinçlendirilmesine yönelik tüm müftülüklere talimat göndermiştir.<sup>114</sup>

### 3.4. TRT Radyo'da Dini Yayınlar

Teşkilatın radyodaki ilk dini yayını 18 Ağustos 1950'de Ankara Radyosunda cuma günleri Kur'an-ı Kerim yayını ile başlamıştır. 18 Nisan 1953'ten itibaren ise salı ve perşembe günleri olmak üzere 10'ar dakikalık dini ve ahlaki konuşmalar yayınlanmış; ancak 27 Mayıs 1960 ihtilali ile tüm dini programlar yayından kaldırılmıştır. İhtilal sonrası radyolarda dini program yapılması kararlarının çok zor alındığı dönemlerden geçerken TRT Radyo'da, cuma sabahları okunan "Kur'an-ı Kerim ve açıklaması"nın yer aldığı programa ek olarak haftada bir defa perşembe akşamları yapılan 10 dakikalık "Din ve Ahlak Sohbeti" programına yer verilmiştir. 1964'ten itibaren ise 15'er dakikalık iftar programları yayınlanmıştır.

Hakses, görev süresi içinde, topluma sunulan din hizmetini radyo aracılığı ile daha etkin ve yaygın hale getirmeyi arzu etmiş ve bu konuda TRT Genel Müdürlüğü ile girilen temaslar ve yapılan müzakereler sonunda, Türkiye Radyoları'nda yapılacak "Dini Yayınlar"ın programını işbirliği çerçevesinde, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın hazırlaması için prensip kararına varılarak Ekim 1967'de TRT ile yedi maddelik bir mutabakat metni imzalanmıştır.<sup>115</sup> TRT Genel Müdürlüğü ile imzalanan bu mutabakat metni bir milat olmuş, bu tarihten itibaren Başkanlığın, Radyo'daki

<sup>113</sup> Kadıköy Müftülüğü Arşivi (KMA).

<sup>114</sup> Kadıköy Müftülüğü Arşivi (KMA).

<sup>115</sup> Bu mutabakat metnindeki kararlar ve bu kararların uygulamada nasıl olması gerektiği, 09.10.1967 tarih ve 799 sayılı yazıyla Din İşleri Yüksek Kurulu'na sunulmuş ve Kurul'un uygun görüşü alınmıştır. Kurul, mutabakat metninde bulunan her bir madde için uygulama esasları belirleyip karar alarak başkanlığa sunmuş ve uygulama safhasına geçilmiştir. "Din İşleri Yüksek Kurulu Kararlarından," 330-331.

programlarının saat ve çeşitliliği gittikçe artmıştır. TRT ile yapılan mutabakat metninin maddeleri şunlardır:

- 1- Halen Cuma sabahları okunan Kur'an-ı Kerim ve açıklaması için, sürenin 20 dakikaya çıkarılması,<sup>116</sup>
- 2- Her sabah radyoda yapılan "Günaydın" sohbetlerinde, haftada en az üç defa, 5 dakikalık "Dini ve Ahlaki" sohbet yapılması,<sup>117</sup>
- 3- Haftada bir defa perşembe akşamları yapılan 10 dakikalık "Din ve Ahlak Sohbeti" programına on dakika daha eklenmesi ve bu on dakikanın cumartesi ve pazar günleri dışındaki günlerden birinde (TRT'nin karar verdiği günde), 15.00-17.00 saatleri arasında yapılması,<sup>118</sup>
- 4- Milli Eğitim Bakanlığınca Hazırlanan "Ocak Başı Sohbetler"inde öğretmen yanında imam-hatibin de yer alması,<sup>119</sup>
- 5- Mübarek sayılan kandil gecelerinde, belirlenen bir camide, okunacak Mevlid-i Şeriflerin canlı olmamak şartıyla, bant yayını olarak Radyo'dan yayınlanması,<sup>120</sup>
- 6- Kandil ve bayram sabahlarında Kur'an-ı Kerim tilaveti için ileride bir vaktin belirlenerek, Kur'an-ı Kerim tilavetinin başlatılabileceğinin taahhüt edilmesi,<sup>121</sup>
- 7- Ramazan münasebetiyle 20 dakikalık "Sahur Programı", 20 dakikalık "İftar Programı" ve Ramazan ayı içinde seçilecek iki gecede yarımşar saatlik "Dini Program"ın hazırlanması.<sup>122</sup>

<sup>116</sup> Bu madde için DİYK'nın aldığı karar: Okunacak ayetlerin ve okuyucuların tespiti, yapılacak tefsir sohbetinin zamanında hazırlanması ve incelenmesi için 3 kişilik bir komisyon kurulacaktır. "Din İşleri Yüksek Kurulu Kararlarından," 330-331.

<sup>117</sup> Bu madde için DİYK'nın aldığı karar: Bu programlarda anlatılacak konunun ve konuşacak kişilerin tespiti ile metinlerin hazırlanması "Dini İrşad ve Basın-Yayın Komisyonu'nca" yerine getirilecektir. "Din İşleri Yüksek Kurulu Kararlarından," 330-331.

<sup>118</sup> Bu madde için DİYK'nın aldığı karar: Bu konuşmaları programlamak, kimlerin hazırlayacağını tespit etmek, hazırlanan metinleri incelemek görevi kurulacak üç kişilik komisyona ait olacaktır. "Din İşleri Yüksek Kurulu Kararlarından," 330-331.

<sup>119</sup> Bu madde için DİYK'nın aldığı karar: Burada yer alacak görevliyi DİYK belirleyecektir. "Din İşleri Yüksek Kurulu Kararlarından," 330-331.

<sup>120</sup> Bu madde için DİYK'nın aldığı karar: Programın tertibi ve okuyucuların tespitini Kurul üyesi Dr. Lütfü Doğan'ın başkanlığında, Olgunlaştırma Dairesi Başkanı ve Ankara Müftüsü'nden oluşacak "Özel Komisyon" yapacaktır. "Din İşleri Yüksek Kurulu Kararlarından," 330-331.

<sup>121</sup> "Din İşleri Yüksek Kurulu Kararlarından," 330-331.

<sup>122</sup> Bu madde için DİYK'nın aldığı karar: 20 dakikalık Sahur Programına Kur'an-ı Kerim tilaveti ve sabah ezanı, 20 dakikalık iftar programına ise Kur'an-ı Kerim tilaveti ve açıklaması ile birlikte akşam ezanı ve iftar duası dahil edildikten sonra kalan sürenin dini-ahlaki konuşmaya ayrılması, Ramazan ayı içinde seçilecek iki gecede yarımşar saat olmak üzere "Peygamberimizin Hayatı" veya dinimizin esaslarını tanıtmak gayesiyle bir saatlik bir programın hazırlanması ve bütün bu programların Kurul başkanının da dahil olduğu bir komisyonca tedvir edilmesi kararı alınmıştır. "Din İşleri Yüksek Kurulu Kararlarından," 330-331.

### 3.5. Kocatepe Camii'nin Temelinin Atılması ve İnşaat Sürecinin Hızlandırılması

1943 yılında, Ankara'nın Yenışehir semtinde yeni bir camiye ihtiyaç duyulmasının hemen ardından hazırlıklarına başlanan Kocatepe camii ve külliyesinin inşa süreci kırk üç yıl sonra ancak onüçüncü Diyanet İşleri Başkanı Tayyar Altıkulaç döneminde tamamlanabilmiştir. Fikir aşamasından resmi olarak hizmete açılmasına kadar geçen süre zarfında, meselenin fiiliyata dönüşmesine yönelik bazı siyasetçiler, Diyanet İşleri Başkanları, projeyi üstlenen mimarlar, hayırsever vatandaşlar vd. çok ciddi bir çaba ve emek sarfetmişlerdir. Bu süreçte özellikle ara ara akamete uğrayan inşa faaliyetinin, Hakses dönemine kadar devam etmesine katkı sağlayan Ahmed Hamdi Akseki, Eyüp Sabri Hayırlıoğlu, Adnan Menderes, Hasan Hüsnü Erdem, Vedat Dalokay, Nejat Tekelioğlu, Hüsrev Tayla ve Fatın Uluengin gibi isimleri zikretmek gerekir.<sup>123</sup>

Ali Rıza Hakses, 1926 yılından itibaren Diyanet çatısı altında kesintisiz bir şekilde görev icra ettiğinden dolayı, Kocatepe Camii'nin yapım aşamasına ve süreç içerisinde yaşanan sıkıntılara yakinen vakıf olmasının verdiği avantajla -bu meselenin atıl bir şekilde kalmaması adına- hemen harekete geçmiştir. Bu sebeple Hakses, altıncı Diyanet İşleri Başkanı Hasan Hüsnü Erdem döneminde temeli atılan ve yaklaşık bir yıl içerisinde idare binaları bitirilen ancak hem teknik açıdan hem de mimari tarzından kaynaklanan bazı problemler nedeniyle yapımı ertelenen camii ve külliye inşasının tekrar başlaması için gerekli olan tüm hazırlıkları tamamlamıştır.

Yapılan söz konusu hazırlıklar neticesinde, 1967 yılında Uluengin ve Tayla tarafından çizilen bugünkü Kocatepe Camii'ne ait yeni projenin temeli, Miraç kandiline ratlayan bir günde, Başkan Ali Rıza Hakses tarafından atılmıştır (30 Ekim 1967).<sup>124</sup> Bu girişimin hemen akabinde; Hakses'in tüm müftülöklere gönderdiği, Türkiye Diyanet Sitesi Yaptırma ve Yaşatma Derneği'ne ait, "önceki projenin uygulanamayacağını, projenin ve derneğin isminin değiştiğini ve Türk İslam mimarisi'ne uygun 10000 kişilik bir cami inşaatı için hafriyat alınmaya başlandığını" bildiren karar yazısı ile

<sup>123</sup> Geniş bilgi için bkz. Şeref Göküş, "Altıncı Diyanet İşleri Başkanı Hasan Hüsnü Erdem: Hayatı, Eserleri ve Başkanlığı Dönemindeki Yaygın Din Eğitimi Faaliyetleri," 128-131.

<sup>124</sup> "Kocatepe Camii," 340-341; "Kocatepe Caminin Temeli Yeniden Atıldı," 1, 7; *Kuruluşundan Günümüze Diyanet İşleri Başkanlığı Tarihte-Teşkilat-Hizmet ve Faaliyetler (1924-1997)*, 612-615; bkz. Fotoğraf Ekleri-2. Ayrıca bkz. Mert-Kaya-Manaz, "Ankara Kocatepe Camii," 582-583.



birlikte inşaatın tamamlanması için müftülerin özel gayret göstermelerini isteyen talimatı bütün teşkilatı tepeden tırnağa harekete geçirmiştir.<sup>125</sup>

Hakses, görev süresinin bitimine kadar, konuyla ilgili taşra teşkilatına iletilen yazının içeriğinde bahsedilen hususların yakın takipçisi olmuş; kendisi de sürecin hızlı bir şekilde ilerlemesi adına elinden gelen gayreti göstermiştir. Hakses'in azmi ve ondan sonra gelen Diyanet İşleri Başkanının da benzer çabaları neticesinde, 29 Ekim 1969 tarihindeki Miraç Kandilinde Kocatepe Camii'nin 5000 kişilik alt katı ibadete açılmıştır. 15 Mart 1981'de ise İsmail Hakkı Yılanlıoğlu başkanlığında toplanan cami derneği yönetim kurulu, Başkan Yılanlıoğlu'nun teklifini kabul ederek, derneğin feshine ve cami inşaatı dahil olmak üzere derneğin borç ve alacaklarıyla birlikte bütün mal varlığının Türkiye Diyanet Vakfına devredilmesine karar vermiştir. TDV tarafından caminin otopark, mağaza, konferans salonu, gasilhane ve idari bürolarla birlikte külliye oluşturulan kısımlarının inşaatı hemen başlatılmış, nihayet 1986 yılı Ramazan ayına gelindiğinde, cami kısmı, zamanın Diyanet İşleri Başkanı Tayyar Altıkulaç tarafından ibadete açılmıştır. Caminin resmi açılışı ise dönemin Başbakanı Turgut Özal ve Diyanet İşleri Başkanı Mustafa Said Yazıcıoğlu tarafından, 28 Ağustos 1987'de yapılmıştır. Birçok İslam ülkesi temsilcilerinin katılımıyla açılan Kocatepe Camii, tek kubbe altındaki cemaat kapasitesi 20 bin, son cemaat mahfili cemaat kapasitesi ise 5000 kişi olmak üzere toplamda 25 bin kişilik bir mabettir.<sup>126</sup> Kocatepe Camii, Cumhuriyet tarihimizin en büyük üçüncü mabedi olma özelliğini taşımaktadır.<sup>127</sup>

### 3.6. Dini ve Milli, Önemli Gün ve Geceler

Hakses, milli birlik ile manevi duygulara hitap eden gün ve geceleri ihmal etmemiş, bu tür gün ve gecelerde, gazete ve dergiler aracılığı ile halka seslenmiştir. Ramazan-ı Şerif'in başlangıcı, Ramazan Bayramı, Kurban Bayramı, Berat ve Miraç Kandili gibi önemli gün ve gecelerde yayınladığı mesajlar ile çeşitli konularda halkı aydınlatmak ve bilinçlendirmekle birlikte toplumdaki milli birlik ve beraberlik ruhunu pekiştirmeyi de

<sup>125</sup> Kadıköy Müftülük Arşivi (KMA).

<sup>126</sup> "Kocatepe Camii," 340-341; *Kuruluşundan Günümüze Diyanet İşleri Başkanlığı Tarihte-Teşkilat-Hizmet ve Faaliyetler (1924-1997)*, 612-615; Hüsrev Tayla, "Kocatepe Camii," 141-142; Sait Şan, "Camilerin Önemi, Toplum Hayatındaki Yeri ve Kocatepe Camii'nin İbadete Açılışı," <https://dergi.diyaret.gov.tr/makaledetay.php?ID=18407> (19.02.2022).

<sup>127</sup> Birinci sırada 125000 m2 alanı ve 63000 kişilik kapasitesi ile İstanbul Çamlıca Camii, ikinci sırada 6600 m2 alanı ve 28500 kişilik kapasite ile Adana Sabancı Merkez Camii, üçüncü sırada 4500 m2 alanı ve 25000 kişilik kapasite ile Ankara Kocatepe Camii bulunmaktadır.

amaçlamıştır.<sup>128</sup> Hakses, milletin hassasiyet gösterdiği bu nevi gün ve geceleri, toplumu aydınlatmak için bir vesile olarak görmüş, bu günlerde programlar tertip ederek onlarla yüz yüze gelmeye gayret göstermiştir.<sup>129</sup>

O, vefa duygularının daha hassas hale geldiği, kalplerin yumuşadığı, affetme, merhamet, tövbe, hoşgörü, birlik ve beraberlik gibi duyguların pek yoğun yaşandığı hac,<sup>130</sup> bayram, fetih<sup>131</sup> ve cenaze<sup>132</sup> gibi önemli hadiselerin gerçekleştiği, milletçe özel sayılan zaman dilimlerini de bir irşad vesilesi saymıştır. Hakses, bu günlerdeki birlik ve beraberliği, yaşanan milli

<sup>128</sup> Hakses tebrik mesajlarında; günün anlam ve önemi ile bu nevi gün ve gecelerde yapılacak taat ve ibadetleri anlattıktan sonra bu günlerin, Müslümanlar üzerinde oluşturması gereken tesirlere, bugün ve gecelere nasıl girilmesi gerektiğine, bayram günlerinde dikkat edilecek davranışlara işaret ederek, "İnsanlığa ve İslamiyet'e büyük hizmetler yapan Müslüman Türk Milleti'nin yüce dinimizin esaslarından ayrılmayacağına, maddi ve manevi hayatını bir arada yürüterek huzur ve saadet içinde olacağına" dair inancını ve temennisini dile getirmiştir. Bkz. Ali Rıza Hakses, "Diyanet İşleri Başkanımız Muhterem Ali Rıza Hakses'in Teşkilatımıza Ramazan-ı Şerif Mesajı," 331-333; Ali Rıza Hakses, "Diyanet İşleri Başkanımız Muhterem Ali Rıza Hakses'in Türk Milletine ve Bütün Müslümanlara Ramazan Bayramı Mesajı," 3-4; "Hakses Bayram Mesajı Yayınlandı," 1, 7; Ali Rıza Hakses, "Diyanet İşleri Başkanımız Muhterem Ali Rıza Hakses'in Kurban Bayramı Tebriki," 43; Ali Rıza Hakses, "Mübarek Miraç Kandili Münasebetiyle Muhterem Başkanımız Ali Rıza Hakses'in Tebrik Mesajı," 267; "Hakses Kandil Dolayısı İle Mesaj Yayınlandı" 1, 7; "Hakses Alkolikleri Tövbeye Çağırıldı," (Berat Gecesi Münasebeti ile) 1, 7.

<sup>129</sup> 21 Haziran 1967'de Hz. Peygamber'in (sav) doğumu vesilesi ile Ankara Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi'nde bir anma programı tertip edilmiş; fakat yapılacak kutlama programı, Bakan Atabeyli ve Başkan yardımcısı Tunagür'ün itirazı ile karşılaşmış, program son anda iptal ettirilerek istenmişse de gerçekleştirilmiştir. Bkz. "Devlet Bakanı Dini Töreni İptal Etmek İstedi," 1, 6, 7; "Bakanın İzin Vermediği Tören Yapıldı," 1.

<sup>130</sup> Hakses, hac mevsimi geldiğinde, kendi imzasıyla bütün il ve ilçe müftülüklerine "Hacca Gidecek Vatandaşlarımız Hakkında" 5 maddelik bir tamim göndererek; "müftü ve vaizlerin, vaaz ve irşatlarla, hac ibadeti kendisine farz olan bir Müslümanın, nafakası üzerine ait olan kimselerin, noksansız bir şekilde nafakalarını temin etmesi, borçlarını ödemesi, hizmetinde olan emanetleri sahiplerine iade etmesi, kendisine ve ailesine masraf olacak parayı helal yoldan kazanmış olmaya itina göstermiş olması gerektiği, çevresinde bulunan yoksul ve fakirlere mümkün olduğu kadar yardımda bulunmasının uygun olacağı, hac ibadetini eda edeceklerin, kanun dışı ticari veya maddi başka bir gaye edinmemesi, maksadın, yalnız Allah'ın emrine uyularak hac farızasını yerine getirmek olması gerektiği, hac ibadetinin vacip ve sünnetlerinin gereğinin, kavga ve tartışmadan uzak, iyi bir geçim olduğu, dolayısı ile hacın sıhhatini ifsad edecek, birlik ve tesanüdü bozacak fiil ve hareketlerden kaçınmak gerektiği, bedel olarak hacca gideceklerin nasıl davranması ve nelere dikkat etmesi gerektiği, hacılarımızın temizlikte, birlik ve yardımlaşmada diğer dünya hacılarına örnek olmaları gerektiği, sağlıklarına dikkat etmelerinin dini bir vecibe olduğu" gibi hususlarda vatandaşlarımızı aydınlatmalarını istemiştir. Bkz. Ali Rıza Hakses, "Hacca Gidecek Vatandaşlarımız Hakkında Başkanlığımızın Tamimi," 44-45.

<sup>131</sup> Hakses tarafından, Sultan Alparslan'ın, Kars'ta, bugünkü Türkiye'nin temellerini attığı 20 Ağustos 1064 gününün 904. yıl dönümü münasebetiyle, bütün camilerde konunun vaaz ve hutbelerle halka aydınlatılması talimatı verilmiş, bunun üzerine başkanlık tarafından bir hutbe hazırlanarak bütün müftülüklerle gönderilmiştir. Aynı zamanda Diyanet Dergisi'nin birlikte çıkan Temmuz-Ağustos/1967 sayısında, bu konu bütün yönleriyle işlenmiştir. Bkz. *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi (Dini-Ahlaki-Edebi-Mesleki Aylık Dergi)* 171-198; Kadıköy Müftülüğü Arşivi (KMA).

<sup>132</sup> Ali Fuad Başgil'in cenazesi münasebetiyle, Ankara'dan İstanbul'a gidip cenaze namazını kıldırarak Hakses için yazılı basın; "Bu jest, Türk-İslam an'anesinin gönüllere heyecan veren bir numunesidir, en büyük dini makam sahibi, en büyük ilmi makam sahibine karşı takdirle karşılanan bir görev yapmıştır." diyerek övgü dolu cümleler kurmuşlardır. "İlim ve Din," 1, 7.

ve manevi duyguları, memleketin ve milletin lehine fırsata çevirmek için özel bir çaba ve gayret göstermiştir.

### **Sonuç**

Devlet memurluğu, din alimliği ve Diyanet İşleri Başkanlığı gibi aidyetler içerisinde hayatı ve yaygın din eğitimi faaliyetleri ele alınan Ali Rıza Hakses, çocukluk ve gençlik yıllarını, on yedi yaşına kadar Abdülhamid Han'ın, yirmi altı yaşına kadar Sultan Mehmed Reşad'ın, otuz yaşına kadar ise Sultan Mehmed Vahdeddin'in idaresindeki Osmanlı döneminde, hilafet ve saltanatın merkezi olan İstanbul'da geçirmiştir. Milli Mücadele ve Mustafa Kemal Atatürk'ün idaresindeki Cumhuriyet dönemlerini ise kırk altı yaşına kadar yine İstanbul'da yaşamıştır. Hayatının geri kalan kısmını ise, doksan bir yaşına kadar, çok partili siyasi hayatın başlayıp devam ettiği zaman diliminde, İstanbul, Muğla ve Ankara'da devam ettirmiştir. Osmanlı'nın çöküş dönemi ile birlikte Cumhuriyet'in kuruluş ve gelişim evrelerini yaşayan Hakses, çocukluk yıllarında, "geri kalmışlık ve Batıcılık", tahsil hayatını yaşadığı gençlik yıllarında, "modernleşme ve İslam", dersiam olarak hayat sürdüğü orta yaşlarda, "laiklik-din-cumhuriyet", müftü olarak görev yaptığı orta yaş ve devamında ise, "demokrasi-laiklik ve din" alanında tartışmaların yaşandığı süreçlere<sup>133</sup> tanıklık etmiştir. Eğitim hayatını, Osmanlı Devleti'nin son evresinde, devletin gücünü kaybettiği ve tamamen zayıfladığı zorlu koşullar içerisinde, İstanbul'da tamamlamıştır. Memuriyet hayatına ise yine aynı koşulların hakim olduğu Osmanlı döneminde başlamış, memuriyetini kesintisiz olarak devletin çeşitli kademelerinde aldığı görevlerle, Milli Mücadele ve Cumhuriyet dönemlerinde de sürdürmüştür.

Devrinin en üst düzeydeki eğitim kurumlarında yetişmiş bir bilim insanı ve din alimi olarak din hizmetlerinin her basamağında yarım asra yakın görev yaptıktan sonra Diyanet İşleri Başkanı olan Hakses, teşkilatın sunduğu din hizmetlerinin çeşitliliğini arttırıp, kalitesini geliştirmesinin yolunun, kurumun nüfuzunu ve itibarını yükseltmekten ve kurum içi huzuru sağlamaktan geçtiğini daha başkanlık vazifesine gelmeden önce tespit etmiştir. Çünkü selefi Elmalı döneminde Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanı olarak görev yapan Hakses, kurum içerisinde ortaya çıkan ve kendisi döneminde de cereyan eden olaylara yakinen tanık olmuştur. Başkanlık vazifesine atandığı gün verdiği ilk demecinde, bu tespitine atfen

<sup>133</sup> Benzer bir süreçte yaşanan tartışmalarla ilgili geniş bilgi için bkz. Bahset Karşlı, "Cumhuriyet Dönemi Din-Siyaset Tartışmaları: Ahmet Hamdi Akseki Örneği," 1279-1302.

yapacağı ilk icraatının, teşkilatın itibar ve nüfuzunu koruyup artırmak ve kurum içi huzuru sağlamak olacağını dile getirmiştir. Bu çerçevede ilk iş olarak daha önceden süre gelen, kurumdaki huzursuzluğun kaynağını ve müsebbiplerini tespit etmiştir. Ardından teşkilatı kendi menfaatleri ve çıkarlarına alet edip keyfi uygulamalara girişenlere karşı mücadele başlatarak bir dizi tedbirler almıştır. Hakses, bu süreçte yaşanan olaylar karşısında kararlı ve dirayetli duruşundan hiç ödün vermemiş; fakat o günkü siyasal iktidarın desteğini de arkasında görememiştir. Aksine, kurumda farklı bir yapılanmanın ve keyfi uygulamaların başını çeken başkan yardımcısı Yaşar Tunagür'ün kadrolaşmasına göz yuman ve destekleyen bir siyasal yapıyla karşılaşmıştır. Bu duruma karşı çıkan Hakses'in tutum ve kararlılığı, kendisi ile o günkü siyasal iktidarı karşı karşıya getirmiş, gelişen olaylar neticesinde kısa sayılacak bir başkanlık süresinin ardından emekliye sevkine karar verilmiştir.

Merhum Hakses, bütün bu olumsuzluklar ve kısa süren başkanlık görevine rağmen yüksek teşkilat tecrübesi, geniş ilmi seviyesi ve din hizmetleri alanlarına hakim olması gibi özelliklerinin avantajını kullanarak Diyanet'in kurumsallaşmasına ve bu sayede daha doğru, tutarlı ve nitelikli yaygın din eğitimi faaliyetlerinin icra edilmesine ciddi katkılar sunmuştur. Bu çerçevede Hakses;

- 633 sayılı yeni teşkilat yasası sonrasında kurum için en acil ve gerekli olan fakat henüz çıkarılmamış bir dizi yönetmelik ile usul ve esasların hazırlanıp kanunlaşmasını sağlamış, teşkilatın kurumsal yapısının gelişimine ve güçlenmesine gayret göstermiştir.
- Tekamül kursları düzenleyerek, halka din hizmeti sunan müftü, vaiz, imam hatip, müezzin ve Kur'an kursu öğreticilerinin mesleki formasyonlarının gelişimine katkı sağlamıştır.
- Bütün müftülüklere, bünyelerinde herkesin ulaşabileceği kütüphane oluşturma talimatı göndererek, ülke sathındaki kütüphane sayısı ile birlikte Kur'an kurslarının ve camilerin sayısını çoğaltmıştır.
- Cumhuriyet tarihinin en önemli ve sembol eserlerinden biri olan Kocatepe Camii'nin temelini atarak, inşaatının tamamlanması için ciddi çaba harcamıştır.
- Cami içi din hizmeti verimliliğini artırmak için ülke genelindeki tüm camilerde hadis dersleri başlatmıştır.
- Yaygın din eğitimi açısından çok önemli olan ve kurum için önem arzeden süreli yayınların çıkarılmasını devam ettirmiş, bunun yanında yeni yayınlar bastırmıştır.

- TRT Radyo’da yapılan ve süreleri yok denecek kadar az olan dini yayınların sürelerinin artırılmasını sağlamış, yeni programların ihdas edilmesi için TRT ile yaygın din eğitimi açısından milat olan yeni bir protokol imzalamıştır.
- Dini ve milli günleri, yaygın din eğitimi için bir vesile saymış ve bu günlerde, hazırladığı hutbeler, tertip ettirdiği programlar, dergi ve mecmualara verdiği demeçlerle toplumu aydınlatmıştır.

Hakses’in ortaya koyduğu din hizmetleri dikkate alındığında, kurumun içerisinden gelen ve teşkilatı uzun yıllardan beri tanıyan bir kimse olmasının payı oldukça büyüktür. Üstlendiği görevler ve ortaya koduğu din hizmetleri ile hemen hemen hayatının tamamını, devleti ve milleti ile birlikte ilme adayan bir şahsiyet olarak karşımıza çıkan Hakses’in, kaleme aldığı fakat basılamayan eserlerinin herbiri, araştırılmaya ve gün yüzüne çıkarılmaya değer kıymetli çalışmalardır. Bununla birlikte “Muğla Menteşe Büyükleri” ve “Sandıklı’ya Bir Ziyaret” adlı eserleri, yöre tarihi ve yöredeki din eğitimi tarihi açısından üzerinde çalışma yapılabilecek ciddi kaynaklardandır.

---

|                                                |                                                                                                                                                  |
|------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:</b> | Yazarlar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The authors declared that there is no conflict of interest.                                |
| <b>Finansal Destek / Grant Support:</b>        | Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support. |
| <b>Yazar Katkıları / Author Contributions:</b> | Ahmet Yılmazkurt %50, Şeref Göküş %50                                                                                                            |

---

#### KAYNAKÇA

- Açıkgöz, Namık. “Ali Rıza Hakses Camii.” *Hamle Gazetesi* (14 Haziran 2016): 3.
- Açıkgöz, Namık. “Ali Rıza Hakses: 6 Ulemadan Biri.” *Hamle Gazetesi* (1 Mart 2016): 3.
- Akyıldız, Necdet. “Hacı Selim Ağa Kütüphanesi.” *Milli Gençlik Dergisi* 34-35 (1979): 71-77.
- Albayrak, Sadık. *Son Devir Osmanlı Uleması (İlmiye Ricalinin Teracim-i Ahvalı)*. 4 c. İstanbul: Medrese Yayınevi, 1980-1981.
- Atay, Rifat. “Başkan, Başkan Yardımcısı-Başkan Yardımcısı, Başkan: İbrahim Bedrettin Elmalı-Yaşar Tunagür İlişkisi ve Uzantıları.” *8. Diyanet İşleri Reisi İbrahim Bedrettin Elmalı Sempozyumu*, ed. Bahset Karşlı, Ahmet Ögke, Şeref Göküş, içinde, 63-81. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Aytürk, Nihat, Yaşar Çelik, Enver Şahinaslan. “Diyanet İşleri Başkanlığı Teşkilat Tarihçesi (1924-1988).” *Diyanet İlmi Dergi* XXV:1 (1989): 31-66.
- Aytürk, Nihat, Yaşar Çelik, Enver Şahinarşlan. *Diyanet İşleri Başkanlığı Teşkilat Tarihçesi (1924-1987)*. Ankara: Byy, 1987.

- Ayverdi Enstitüsü. Sâmiha Ayverdi Arşivi, A/ d-1 (A-E).
- Başgil, Ali Fuad. "Diyanet İşlerindeki Huzursuzluk Sebepleri ve Giderilme Çareleri." *Hakses (Dinî- Ahlâkî-İçtimâî-Edebî Aylık Mecmua)* 2:22 (1966): 1-2.
- Büyüker, Kamil. "Siyâsî Kişiliği İle İbrahim Elmalı." *8. Diyanet İşleri Reisi İbrahim Bedrettin Elmalı Sempozyumu*, ed. Bahset Karslı, Ahmet Ögke, Şeref Göküş, içinde, 83-112. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Coşar, İsmail. "Reisicumhurumuz Sayın Cevdet Sunay Diyanet İşlerini Ziyaret Ettiler." *Hakses (Dinî- Ahlâkî-İçtimâî-Edebî Aylık Mecmua)* 3:29 (1967): 18-19.
- Cumhuriyet Senatosu Tutanak Dergisi*, 25:55 (14.01.1970): 233-262.
- Cumhuriyet Senatosu Tutanak Dergisi*, 63:64, (27.04.1971): 682-733.
- Çoştı, Kamil. "Cumhuriyet Arşiv Belgeleri ve Gazetelerde İbrahim Bedrettin Elmalı." *8. Diyanet İşleri Reisi İbrahim Bedrettin Elmalı Sempozyumu*, ed. Bahset Karslı, Ahmet Ögke, Şeref Göküş, içinde, 51-60. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Demirbağ, Hasan ve Yüksel Onay. *Kuruluşundan Bugüne Diyanet İşleri Başkanlığı Teşkilat Albümü*. 3 c. Ankara: DİB Yayınları, 2010.
- Demircioğlu, Aytekin ve Büşra Çelik. "Yaygın Din Eğitiminin Neliği." *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3:1-2, (2019): 8-23.
- Din İşleri Yüksek Kurulu Arşivi (DİYKA), 1 Mart 1966-24 Ekim 1966 Arası Kararlar, Karar No: 1-273.
- Din İşleri Yüksek Kurulu Arşivi (DİYKA), 16.05.1966 Tarihli 138 No'lu Karar.
- Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi (DİBA), Dosya Sicil No: 1945-0052.
- Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi (Dini-Ahlaki-Edebi-Mesleki Aylık Dergi)*. 6:7-8 (1967): 171-198.
- el-İcâze Fî Kıra'ati Hatmi Hâcegân* (Ali Rıza Hakses'in Kıraat ilimlerine ait icazetnamesi). Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Envanter Numarası (No: 691).
- Elmalı, İbrahim Bedrettin. "Son Beyanat." *Hakses (Dinî- Ahlâkî-İçtimâî-Edebî Aylık Mecmua)* 2:23, (1966): 19.
- Emekli Sandığı Arşivi (ESA), Dosya Sicil No: 92.176.450.
- Ertan, Veli. "Hakses, Ali Rıza." *DİA*, 15:210.
- Ertan, Veli. "Osmanlı Devletinde İlmîye Sınıfının Rütbe ve Payeleri." *Diyanet Dergisi* 26:4 (1990): 105-111.
- Ertan, Veli. "Tarihte Dâru'l-Hilâfe Medreseleri ve İhtisas Şubeleri." *İslam Medeniyeti Mecmuası (Üç Aylık Dinî, İlmî, Edebî Araştırmalar Mecmuası)* 5:4, (1982): 35-57.
- Göküş, Şeref. "Altıncı Başkanı Diyanet İşleri Hasan Hüsnü Erdem: Hayatı, Eserleri ve Başkanlığı Dönemindeki Yaygın Din Eğitimi Faaliyetleri." *TYB Akademi-Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi* 25 (2019): 109-136.
- Hakses, Ali Rıza. "Diyanet İşleri Başkanımız Muhterem Ali Rıza Hakses'in Teşkilatımıza Ramazan-ı Şerif Mesajı." *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi (Dini-Ahlaki-Edebi-Mesleki Aylık Dergi)* 5:12 (1967): 331-333.

- Haksess, Ali Rıza. "Diyanet İşleri Başkanımız Muhterem Ali Rıza Haksess'in Türk Milletine ve Bütün Müslümanlara Ramazan Bayramı Mesajı." *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi (Dini-Ahlaki-Edebi-Mesleki Aylık Dergi)* 6:1-2 (1967): 3-4.
- Haksess, Ali Rıza. "Diyanet İşleri Başkanımız Muhterem Ali Rıza Haksess'in Kurban Bayramı Tebriki." *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi (Dini-Ahlaki-Edebi-Mesleki Aylık Dergi)*. 6:3 (1967): 43.
- Haksess, Ali Rıza. "Hacca Gidecek Vatandaşlarımız Hakkında Başkanlığımızın Tamimi." *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi (Dini-Ahlaki-Edebi-Mesleki Aylık Dergi)* 6:3 (1967): 44-45.
- Haksess, Ali Rıza. "İlk Beyanat." *Haksess (Dinî- Ahlâkî-İçtimaî-Edebî Aylık Mecmua)* 2:23 (1966): 18.
- Haksess, Ali Rıza. "Mübarek Miraç Kandili Münasebetiyle Muhterem Başkanımız Ali Rıza Haksess'in Tebrik Mesajı." *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi (Dini-Ahlaki-Edebi-Mesleki Aylık Dergi)* 6:11 (1967): 267.
- Haksess, Ali Rıza. *Muğla Mentеше Büyükleri*. Muğla Hoca Mustafa Efendi İl Halk Kütüphanesi, Envanter Numarası (No: 2591): 1941.
- Haksess, Ali Rıza. *Sandıklıya Bir Ziyaret*. By: Yy, 1946.
- İcâzetnâme-i 'Ulüm-i Naqliyye* (Ali Rıza Haksess'e ait icazetname). Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi: Envanter Numarası (No:882).
- İpşirli, Mehmet. "Dersiâm." *DİA*, 9: 185-186.
- Kadıköy Müftülüğü Arşivi (KMA).
- Karahasanoğlu, Subutay Hikmet. "Hacı Selim Ağa Kütüphanesi." *Tarih ve Toplum Aylık Ansiklopedik Dergi* XVIII:107 (1992): 315-319.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel İrade Algı Çerçevesi ile Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar-İlkeler-Teknikler*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2016.
- Karslı, Bahset. "Cumhuriyet Dönemi Din-Siyaset Tartışmaları: Ahmet Hamdi Akseki Örneği." *Turkish Studies* 9:5, (2014): 1279-1302.
- Kayadibi, Fahri. "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Yaygın Din Eğitimindeki Yeri ve Fonksiyonu." *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 8 (2001): 42-54.
- Kılıç, Cihan. "Osmanlı İlmiye Teşkilatında Kariyer Sistemi." *Turkish Academic Research Review* 3:1 (2018): 153-170.
- Kılıçoğlu, Ahmet. *Medeni Kanun'umuzun Aile-Miras-Eşya Hukukuna Getirdiği Yenilikler*. Ankara: Turhan Kitabevi, 2007.
- Koşuk, Mehmet. "İbrahim Bedrettin Elmalı'nın Elmalı ve Finike Yılları", 8. *Diyanet İşleri Reisi İbrahim Bedrettin Elmalı Sempozyumu*, ed. Bahset Karslı, Ahmet Ögke, Şeref Göküş, içinde, 139-148. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Heyet, *Kuruluşundan Günümüze Diyanet İşleri Başkanlığı Tarihte-Teşkilat-Hizmet ve Faaliyetler (1924-1997)*. Ankara: DİB Yayınları, 1999.
- Kütükoğlu, Mübahat S. "Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medresesi ve Kuruluş Aşamasında İstanbul Medreseleri." *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 7:1-2 (1978): 1-25.
- Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, "Haksess Koleksiyonu" Arşiv Kayıtları.
- Manaz, Mert Kaya. "Ankara Kocatepe Camii." *Türk Kültürü* XXV:294 (1987): 581-585.

- Muhtar, Ahmet. "Sayın Cumhurbaşkanımız Diyanet İşleri Başkanlığında." *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi (Dini-Ahlaki-Edebi-Mesleki Aylık Dergi)* 6:6 (1967):131-140.
- Öcal, Mustafa. *Diyanet İşleri Başkanları ve Hizmetleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- Serdengeçti, Osman Yüksel. "Son Üç Reis." *Milli Gazete* (18 Haziran 1983): 3.
- Serdengeçti, Osman Yüksel. "Elmalı-Tunagür." *Milli Gazete* (17 Haziran 1973): 3, 7.
- Şan, Sait. "Camilerin Önemi, Toplum Hayatındaki Yeri ve Kocatepe Camii'nin İbadete Açılışı." <https://dergi.diyanet.gov.tr/makaledetay.php?ID=18407> (19.02.2022).
- Tayla, Hüsrev. "Kocatepe Camii." *DİA* 26 (2002): 141-142.
- Tosun, Cemal. *Din Eğitimi Bilimine Giriş*. Ankara: Pagem Akademi Yay., 2012.
- TBMM Tutanak Dergisi, 7:11 (08.03.1972): 233-251.
- Uzunoglu, Ahmet. *En Son Değişiklikleriyle Diyanet İşleri Başkanlığı Mevzuatı*. İstanbul: İrfan Matbaası, 1978.
- Yıldırım, Ali ve Hasan Şimşek. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları, 2013.
- Yılmazkurt, Ahmet. *Kurra Hafız İlhan Tok ile yapılan kişisel mülakat*, Ankara, 12 Eylül 2019.
- Yılmazkurt, Ahmet. *Lütfi Doğan ile yapılan kişisel mülakat*. Ankara, 05 Ekim 2019.
- Yılmazkurt, Ahmet. "Diyanet İşleri Başkanı Olarak Ali Rıza Hakses." Yüksek Lisans Tezi, Akdeniz Üniversitesi, Antalya, 2021.
- Yiğit Yaşar, İbrahim Ural ve Mehmet Bulut. *Din İşleri Yüksek Kurulu*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Yüzendağ, Ahmet. "Din İşleri Yüksek Kurulu Seçimleri." *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi (Dini-Ahlaki-Edebi-Mesleki Aylık Dergi)* 6:1-2 (1967): 30-37.
- Yüzendağ, Ahmet. "Müftüler Kurs ve Seminerinin Kapanışı Münasebetiyle." *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi (Dini-Ahlaki-Edebi-Mesleki Aylık Dergi)* 6:9-10 (1967): 210-230.
- Yüzendağ, Ahmet. "Vaizlerimizin Kurs ve Semineri Başarıyla Sona Erdi." *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi (Dini-Ahlaki-Edebi-Mesleki Aylık Dergi)* 6:11 (1967): 288-292.
- "Ali Rıza Hakses Mani Olamıyor; Diyanet Teşkilatı Huzursuz." *Yeni İstanbul Gazetesi* (22 Ekim 1967): 4, 7.
- "Ali Rıza Hakses'i Kaybettik." *Diyanet Gazetesi* 298 (1983): 1.
- "Ali Rıza Hakses'in Devlet Bakanı Hüsamettin Atabeyli'ye Yazdığı (28.10.1967 tarih ve 168 Özel sayılı) Mektubu." *Cumhuriyet Senatosu Tutanak Dergisi* 25:55 (14.01.1970): 234-235.
- "Ali Rıza Hakses'in Devlet Bakanı'na Yazdığı (14.10.1967 tarih ve 151, 23.10.1967 tarih ve 153 Özel Sayılı) Mektuplar." *Cumhuriyet Senatosu Tutanak Dergisi* 63:64 (27.04.1971): 693-695.
- "Ali Rıza Hakses'in Devlet Bakanı'na Yazdığı (18.11.1967 tarih ve 188 Özel Sayılı) Mektup." *Cumhuriyet Senatosu Tutanak Dergisi* 63:64 (27.04.1971): 697.



- “Ali Rıza Haksess’in Devlet Bakanı’nına Yazdığı (15.11.1967 tarih ve 181 Özel Sayılı) Mektup.” *Cumhuriyet Senatosu Tutanak Dergisi* 63:64 (27.04.1971): 695-697.
- “Atabeyli Haksess’in Azli İçin Çalışıyor.” *Yeni İstanbul Gazetesi* (12 Mart 1967): 1, 7.
- “Bakanın İzin Vermediği Tören Yapıldı.” *Milliyet Gazetesi* (22 Haziran 1967): 1.
- “Cumhuriyet Senatosu Tabii Üyesi Mehmet Özgüneş’in, Diyanet İşleri Eski Başkanı Ali Rıza Haksess’e Dair Yazılı Soru Önergisi ve Başbakan Süleyman Demirel Adına Devlet Bakanı Hüsamettin Atabeyli’nin cevabı (7/433).” *Cumhuriyet Senatosu Tutanak Dergisi* 50:47 (10.06.1968): 16-17.
- “Devlet Bakanı Dini Töreni İptal Etmek İstedi.” *Yeni İstanbul Gazetesi* (22 Haziran 1967): 1, 6, 7.
- “Din İşleri Yüksek Kurulu Çalışmalarına Başladı.” *Haksess (Dini- Ahlaki- İctimai-Edebi Aylık Mecmua)* 2:15 (1966): 18-19.
- “Din İşleri Yüksek Kurulu Kararlarından.” *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi (Dini-Ahlaki-Edebi-Mesleki Aylık Dergi)* 6:12 (1967): 330-331.
- “Din İşleri Yüksek Kurulu Üyeleri Görevlerine Başladılar.” *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi (Dini-Ahlaki-Edebi-Mesleki Aylık Dergi)* 5:3-4 (1966): 61-64.
- “Din İşleri Yüksek Kurulu Üyelerinin Hal Tercümesi.” *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi (Dini-Ahlaki-Edebi-Mesleki Aylık Dergi)* 5:3-4 (1966): 65.
- “Diyanet İşleri Başkanı Yarın Göreve Başlıyor.” *Milliyet Gazetesi* (23 Ekim 1966): 1.
- “Diyanet İşleri Başkanına Mecburi İzin Verildi.” *Milliyet Gazetesi* (18.11.1967): 3.
- “Diyanet İşleri Başkanına Bakan Üçüncü Defa Mecburi İzin Verdi.” *Milliyet Gazetesi* (22.11.1967): 3.
- “Diyanet İşleri Başkanı Mecburi İznini Bitirdi.” *Milliyet Gazetesi* (28.12.1967): 7.
- “Diyanet İşleri İle Hükümet Arasında İhtilaf.” *Yeni İstanbul Gazetesi* (22 Mart 1967): 1, 7.
- “Diyanet Ne Zaman Hakiki Şahsiyetine Sahip Olacaktır.” *Yeni İstanbul Gazetesi* (7 Aralık 1967): 1, 7.
- “Diyanet Teşkilatı Huzursuz.” *Yeni İstanbul Gazetesi*. (22 Ekim 1967): 1, 7.
- “Diyanette Huzursuzluk; Haksess’le Tunagür Münakaşa Ettiler.” *Yeni İstanbul Gazetesi* (25 Ekim 1967): 4, 7.
- “Diyanet İşleri Başkanı Emekliye Sevk Edildi.” *Milliyet Gazetesi* (16.01.1968): 1.
- “Diyanet İşleri Başkanlığında Görevli Yaşar Tunagür’ün Faaliyetleri Konusunda Kurulan Cumhuriyet Senatosu Araştırma Komisyonunun Üçüncü Raporu (10/44).” Esas No: 10/28-10/44 (17.02.1975): 1-29.

- “Elmalı'nın, 18.10.1966 tarih ve 328 Özel Kalem sayılı Süleyman Demirel'e (Başbakan) Mektubu.” *TBMM Tutanak Dergisi* 7:11 (08.03.1972): 238-251.
- “Emekli Diyanet İşleri Başkanlarından Ali Rıza Hakses'i Kaybettik.” *Diyanet Gazetesi* 298 (1983): 1.
- “Görevinden Alınan Hakses Emrivakilere Boyun Eğmedim Dedi.” *Yeni İstanbul Gazetesi* (17 Ocak 1968): 5, 7.
- “Hakses Alkolikleri Tövbeye Çağırdı.” (Berat Gecesi Münasebeti ile) *Yeni İstanbul Gazetesi* (16 Kasım 1967): 1, 7.
- “Hakses'in Azli İçin Girişilen Hareket Tenkit Ediliyor.” *Yeni İstanbul Gazetesi* (13 Mart 1967): 1, 7.
- “Hakses'in Azli Tenkit Ediliyor.” *Yeni İstanbul Gazetesi* (13 Aralık 1967): 1, 7.
- “Hakses Bayram Mesajı Yayınladı.” *Yeni İstanbul Gazetesi* (18 Mart 1967): 1, 7.
- “Hakses, İlk İş Huzur Diyor.” *Hürriyet Gazetesi* (26 Ekim 1966): 3, 13.
- “Hakses Kandil Dolayısı İle Mesaj Yayınladı.” *Yeni İstanbul Gazetesi* (31 Ekim 1967): 1, 7.
- “Hakses, Çalışıyorum Kimin Açığı Varsa Ortaya Çıksın.” *Yeni İstanbul Gazetesi* (21 Aralık 1967): 4, 7.
- “Hakses ve Tunagür.” *Yeni İstanbul Gazetesi* (25 Ekim 1967): 1, 7.
- “İbrahim Bedrettin Elmalının Cumhurbaşkanlığı Cevdet Sunay'a Yazdığı Mektup.” *Cumhuriyet Senatosu Araştırma Komisyonu* Esas No: 10/28-10/44 Karar No: 2 (17.02 1975): 10-12.
- “İki Tamim.” *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi (Dini-Ahlaki-Edebi-Mesleki Aylık Dergi)* 6:9-10, (1967): 261-262.
- “İlim ve Din.” *Yeni İstanbul Gazetesi* (19 Nisan 1967): 1, 7.
- “Kocatepe Camii.” *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi (Dini-Ahlaki-Edebi-Mesleki Aylık Dergi)* 6:12, (1967): 340-341.
- “Kocatepe Caminin Temeli Yeniden Atıldı.” *Yeni İstanbul Gazetesi* (31 Ekim 1967): 1, 7.
- “Memurin Kanunu.” *Resmî Ceride* 336 (31/III/1926): 509-521.
- “Muhterem Ali Rıza Hakses Diyanet İşleri Başkanı Oldu.” *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi (Dini-Ahlaki-Edebi-Mesleki Aylık Dergi)* 5:11 (1966): 291-292.
- “Müftülerin Kurs ve Semineri Ankara'da Başladı.” *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi (Dini-Ahlaki-Edebi-Mesleki Aylık Dergi)* 6:7-8 (1967): 192.
- “Şimdi Sıra Ali Rıza Hakses'e Geldi; Atabeyli Hakses'in Azli İçin Çalışıyor.” *Yeni İstanbul Gazetesi* (12 Aralık 1967): 1, 7.
- T.C Resmi Gazete*, Sayı: 12389, (1 Eylül 1966).
- T.C Resmi Gazete*, Sayı: 12682, (24 Ağustos 1966).
- T.C Resmi Gazete*, Sayı: 12699, (14 Eylül 1967).
- T.C Resmi Gazete*, Sayı: 12700, (15 Eylül 1967).

“Türkiye Cumhuriyeti Emekli Sandığı Kanununun 40’ıncı Maddesinin (c) Bendinin Değiştirilmesine Dair Kanun.” *T. C. Resmi Gazete*, Sayı: 8315, (22 Ocak 1953).

“633 Sayılı Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun.” <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.633.pdf> (15.02.2022) (19.02.2022).

<http://ssm.dev-tst.ninja/tr/sayfa/sergiler/kavalali-mehmed-ali-pasa-ailesinin-izleri-atli-koskte> (18.02.2022).

[http://www.haciselimaga.yek.gov.tr/Home/ShowLink?LINK\\_CODE=3](http://www.haciselimaga.yek.gov.tr/Home/ShowLink?LINK_CODE=3) (18.02.2022).

<http://www.seyhalisemerkandi.com/?pnum=26&pt=Haf%C4%B1z%20Hac%C4%B1z%20Osman%20TA%C5%9EKAN> (18.02.2022).

<https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/t11/c011/tbmm11011007.pdf> (19.02.2022).

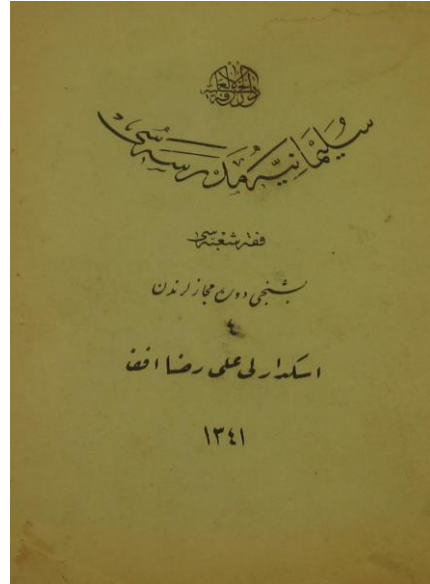
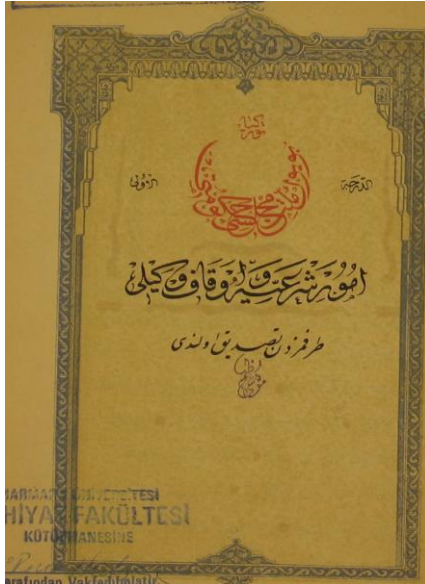
<https://www5.tbmm.gov.tr/sirasayi/CumhuriyetSenatosu/10-28,44-3.pdf> (18.02.2022).

[https://www5.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/CS\\_/t09/c055/cs\\_09055025.pdf](https://www5.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/CS_/t09/c055/cs_09055025.pdf) (19.02.2022).

[https://www5.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/CS\\_/t10/c064/cs\\_10064063.pdf](https://www5.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/CS_/t10/c064/cs_10064063.pdf) (19.02.2022).

## EKLER

**Belge-1:** Hakses’in Süleymaniye Medresesine ait icazetnamesinin ilk ve son sayfaları





**Belge-2:** İlgili Devlet Bakanlığının, Ali Rıza Hakses'in Diyanet İşleri Başkanlığına Atandığına Dair 25.10.1966 Tarih ve 5602 Sayılı Yazısı.

T. C.  
DEVLET BAKANLIĞI

Sayı : 5602 Ankara  
25/10/1966

Konu :  
Diyanet İşleri Başkanlığına

Başkan sayın İbrahim Elmeli'nin vekaletine sevkine ve Din İşleri Y. Kurulu Başkanı sayın Ali Rıza Hakses'in Diyanet İşleri Başkanlığına atanmasına dair 24/10/66 tarih ve 6114 sayılı Kararname ektedir.

Gereğinin ifası ile, eski Başkanın vazifeden ayrılışının ve yeni Başkanın görevine başladığının işlerini rica ederim.

Refet Sezgin  
Devlet Bakanı

Perihan D. Baş.  
25.10.1966

### Fotoğraf Ekleri



1. Cumhurbaşkanı Cevdet Sunay'ın Diyanet İşleri Başkanlığını Ziyareti Esnasında: Cumhurbaşkanı, Hakses ve Devlet bakanı Hüsamettin Atabeyli (ortada)/(Bu fotoğraf Hakses'in üvey oğlu Birol Okte'den alınmıştır.)



2. Ali Rıza Hakses, Bu Günkü Kocatepe Camii İnşaatının Temel Atma Töreninde.



# Dinî Gruplarda Hegemonik İşleyiş Mekanizması

MUSTAFA SARMIŞ

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Türkiye  
Aksaray University, Faculty of Islamic Education, Turkey

mustafa.sarmis@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-0363-4861>

## Öz

Bu makalenin amacı; dinî grupların sosyal yapısal temel unsurlarının üyeler üzerindeki etkilerini, üyelerin dinî gruplara yönelmelerini sağlayan güdüleri, grupla bütünleşmelerini sağlayan öğeleri ortaya çıkarmak ve söz konusu faktörlerin üyelerde bir hegemonyaya yol açıp açmadığını belirleyerek bu hegemonik unsurların bir işleyiş mekanizması üzerinden üyeleri yönlendirip yönlendirmediğini inceleme altına almaktır. Makalede grupların yapısal özellikleri ve üyelerin gruplara yönelik tutum ve davranışları teorik açıdan sosyal psikolojik bir yaklaşımla ele alınmaktadır. Bu kapsamda sosyal etki ve uyuma konusu başta olmak üzere itaat, boyun eğme, özdeşleşme ve benimseme olguları, grup-üye arasındaki etkileşimler ve gruplar arası ilişki biçimleri hegemonya kavramıyla bağlantılı olarak araştırılmaktadır. Makalede yorumlayıcı sosyal bilimsel yaklaşım çerçevesinde ideal tip yöntemi kullanılmıştır. Bu bağlamda Türkiye'deki tarikat ve cemaatlere yönelik gerçekleştirilmiş çalışmalar doküman analizi yöntemiyle incelenmiş, aynı zamanda araştırmacının çeşitli gözlemleri dikkate alınarak hegemonyaya yol açabilecek özellikler on başlık altında toplanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Sosyolojisi, Dinî Gruplar, Sosyal Psikoloji, Hegemonya, Tarikat, Cemaat, İdeal Tip.

## Hegemonic Mechanism in Religious Groups

### Abstract

The purpose of this article is to reveal the effects of the social structural basic elements of religious groups on the members, the motives that enable the members to lead to religious groups, the elements that enable them to integrate with the group and to determine whether these factors cause to hegemony in the members and to examine whether these hegemonic elements direct the members through a functioning mechanism. In the article, the structural features of the groups and the attitudes and behaviors of the members towards the groups are discussed theoretically by using the social-psychological approach. In this context, especially along with the concepts of social influence and compliance, some terms such as obedience, submission, identification and adoption, interactions between group and members, and forms of relations between groups are investigated in relation to the concept of hegemony. In the article, the ideal type method was used within the interpretive social scientific approach framework. In this context, the studies carried out for orders and communities in Turkey were examined by the document analysis method. At the same time, the features that

could lead to hegemony were organized under ten headings by taking into account the various observations of the researcher.

**Keywords:** Sociology of Religion, Religious Groups, Social Psychology, Hegemony, Order, Community, Ideal Type.

## Giriş

Grupların kendi üyeleri üzerinde çeşitli yönlerden işlevleri söz konusudur. Bu bakımdan sosyal hayatta bir grubun içinde yer almanın birey açısından belirli bir ihtiyacı yansıttığını söylemek mümkündür. Aynı şekilde dinin yaşanma sürecinde de dinî grupların var olması neredeyse kaçınılmaz bir durumdur.<sup>1</sup> Bununla birlikte hem sosyal hem de dinî grupların, üyeleri üzerinde istenmeyen etkiler oluşturması çok ciddi bir mesele olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla sosyal ve dinî grupların üyelerde tek yönlü bir etkisinin olmadığını, orada hem pozitif hem de negatif yansımaların olabileceğini belirtmek gerekir.<sup>2</sup> Ancak bu makalede, dinî grupların sosyal süreçte önemli fonksiyonlar üstlendiği hususu geri planda bırakılarak dinî grupların üyeleri üzerindeki negatif etkilerine yoğunlaşmaktadır. Bu kapsam çerçevesinde makalenin amacı; dinî grupların birçok farklı özelliğinin, üyelerde içselleştirilmiş baskıyı gösteren bir hegemonya oluşturup oluşturmadığı ve bu hegemonyanın sistematik bir şekilde onları yönlendirip yönlendirmediğini araştırmaktır. Makalede dinî grupların sosyal yapısal temel unsurlarının neler olduğu belirlenerek grup üyelerinin bu yapıların içerisinde hegemonik bir bağlılığa nasıl yönelebilecekleri teorik açıdan sosyal psikolojik bir yaklaşımla ideal tip yöntemi kullanılarak inceleme altına alınmaktadır.

Hegemonik işleyiş mekanizmasının tüm yönleriyle aydınlatılabilmesi için hem grup üyelerinin tutum ve davranışlarının hem de grup yöneticilerinin yönlendirmelerinin birlikte dikkate alınması önem arz etmektedir. Fakat makale hacminin sınırlarını aşması, makalede dinî grup yöneticilerinin üyeler üzerinde bilinçli bir şekilde gerçekleştirebilecekleri muhtemel manipülasyon tekniklerinin ele alınmasına imkan tanımamaktadır. Bundan dolayı makalede yalnızca üyelerin sosyal

<sup>1</sup> Adem Efe, *Dinî Gruplar Sosyolojisi*; İsmail Kaya, "Tarikatların Dinî Gruplar Tipolojisindeki Yeri ve Sosyal Fonksiyonları"; Abdülbaki Kinsün, "Dini Gruplar Sosyolojisi"; Selim Eren, "Cemaatsel Oluşum ve Dinin Rolü."

<sup>2</sup> Mehmet Bilgin ve diğerleri, "Dini Grupların Toplumsal Değişimdeki Etkilerinin İncelenmesi," 149-157; Ahmet Faruk Sinanoğlu, "Dinî Gruplar ve Grup Fanatizminin Toplumsal Boyutları," 34-39; Suat Cebeci ve diğerleri, "Dini Grupların Birey ve Toplum Üzerindeki Etkileri," 71-86; M. Saffet Sarıkaya, "Dinî Zihniyetimizin Oluşumunda Dinî Tarikat ve Cemaatlerin Olumsuz İz Düşümleri"; Adem Akarsu, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Cemaat Algılarının Dünya Görüşlerine Etkisi," (doktora tezi).

psikolojik tutum ve davranışları dikkate alınarak grupların yapısal özelliklerinin üyelerdeki etkilerine yönelik bir yaklaşım sergilenmektedir.

Makalede odaklanılan gruplar, Türkiye'deki tarikat formunu sürdüren geleneksel dinî yapılar ile tarikat formunu kaybetmiş modern dinî cemaatlerdir.<sup>3</sup> Ancak çeşitli geleneksel tarikatlar ile modern cemaatler arasında bir karşılaştırma yapıldığında, hem kişilerin bu gruplara katılımını etkileyen sebeplerin hem de bu grupların işleyiş mekanizmalarının birbirinden farklı olduğunu gözden kaçırmamak gerekir.<sup>4</sup> Buna rağmen söz konusu grupların, üyeleri hegemonik süreçlere yönlendirmesi açısından ortak niteliklere sahip olduğu söylenebilir. Makalede bu ortak yönler dikkate alınarak grup üyelerini hegemonik işleyiş mekanizmasına sevk eden çeşitli unsurlar üzerinden bir ideal tip sunulmaya çalışılmaktadır.

Yorumlayıcı sosyal bilimsel yaklaşım<sup>5</sup> içerisinde yer alan *ideal tip yöntemi* ile benzerlik ve düzenlilikler saptanabilir, genellemeler yapılabilir ve modeller oluşturulabilir. Bu bakımdan sosyal durumların belirli bir şema aracılığıyla analitik bir perspektifle incelenmesini mümkün kılması açısından ideal tiplerin sosyolojik çözümlemelerde oldukça işlevsel olduğu belirtilmelidir. İdeal tipler öncelikle bireysel görünümünün karmaşıklığını akılcı bir yöntemle soyut bir tip üzerinden sistemli bir şekilde tasarlar. Daha sonra ideal tip ile elde edilen bu ölçüt aracılığıyla reel durum tespit edilerek analiz ve değerlendirmeler yapılır. Bu yönüyle ideal tipler kusursuz bir tip sunmaktan daha ziyade somut olayların incelenmesini sağlayan bir araç olarak kullanılır. Bundan dolayı ideal tiplerin bir tasarım olması itibarıyla toplumsal gerçekliği birebir yansıtamayacağı, bununla birlikte tümüyle zihinde üretilen kurgusal bir içeriğe de sahip olmadığı özellikle vurgulanmalıdır.<sup>6</sup> Bu noktada ideal tip yönteminin makalede ortaya çıkarabileceği yanlış anlamaları gidermek amacıyla şu iki husus mutlaka açıklanmalıdır: Birincisi, makalede tümüyle araştırmacının subjektif yorumlamalarından hareketle bir ideal tip geliştirilmemiştir. Bu

<sup>3</sup> Türkiye'deki dinî grupları bu şekilde sınıflandıran çalışmalar için bkz. Efe, *Dinî Gruplar Sosyolojisi*, 131-316; Vejdî Bilgin, "Dinî Gruplar," 327-333. Araştırmamızda özellikle Batı dünyasında görülen yeni dinî hareketlerle ilgili bulgu ve açıklamalar yer almamaktadır. Bunun sebebi, yeni dinî hareketlerin tarikat ve cemaatlere göre farklı bir içeriğe, üye profiline ve yapılanmaya sahip olmasıdır. Bkz. Mehmet Ali Kirman, *Yeni Dinî Hareketler Sosyolojisi*.

<sup>4</sup> Mehmet Ali Kirman, "Türkiye'de Toplumsal Değişme ve 'Yeni Dinî Cemaatler'," 72-77.

<sup>5</sup> W. Lawrence Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri - Nitel ve Nicel Yaklaşımlar- I*, 130-140.

<sup>6</sup> Max Weber, *Sosyal Bilimlerin Metodolojisi*, 117-141; Doğan Özlem, *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji*, 97-174; Emel Öztürk Karagöz, *Max Weber'de Anlayış Sosyolojisi ve Din Olgusu*, 132-138. İdeal tiplerle ilgili olarak ortaya çıkabilecek ve dinî gruplar incelenirken karşılaşılabilecek zorluk ve problemler hakkında bkz. Celaleddin Çelik, "Dindarlık Tipolojilerine Metodolojik Bir Yaklaşım"; Hamit Aktürk, "Dini Grupların Sosyolojik Tahlili: Zorluklar Zorunluluklar Sınırlar."



bağlamda hem Türkiye'deki sosyal yapı içerisindeki tarikat ve cemaatlerin genel özellikleri *doküman analizi yöntemiyle*<sup>7</sup> mevcut literatür incelenerek analiz edilmiş hem de araştırmacının farklı cemaatlere yönelik çeşitli gözlemleri dikkate alınmıştır. Bu yaklaşım, inşa edilen ideal tipin sosyal gerçeklikle genel anlamda uyumlu olduğunu gösterebilir. İkincisi, Türkiye'de birbirinden farklı tarikat ve cemaat yapılarının var olması ve grup üyelerinin birçok yönden farklı niteliklere sahip olması, onların tümüyle genelleştirici bir yaklaşım üzerinden değerlendirilmesini engellemektedir. Bu nedenle hegemonik işleyiş mekanizmasına yol açan faktörlerin tüm tarikat ve cemaatlerde ve grup üyelerinde bir karşılığı olmayabilir. Bazı hususlar belirli gruplarda öne çıkarken diğer gruplarda ise bunlar görülmeyebilir; bazı üyeler belirli durumlardan yoğun bir şekilde etkilenirken diğerlerinde ise böyle bir sonuç ortaya çıkmayabilir. Bu açıdan makalede belirtilen her bir unsurun tarikat ve cemaatlerin tümünde ve üyelerin hepsinde var olduğunu söylemek doğru olmayacaktır. Bu çerçevede tarikat ve cemaatlerde var olan genel özellikler bir tasarım halinde kurgulanarak bu yapıların içerisinde hegemonik işleyiş mekanizmasının nasıl bir yansıma oluşturabileceği ideal tip yöntemiyle belirlenmeye çalışılmaktadır.

Konuyla ilgili literatür incelendiğinde dinî grup yapılarıyla ilgili çok sayıda çalışmanın var olduğu görülmektedir. Ancak bu makalede sunulduğu şekilde grup üyelerinin dinî grup yapılarından ve işleyiş süreçlerinden kaynaklanan hegemonik tutumlardan etkilenmesini inceleyen sınırlı sayıda çalışma karşımıza çıkmaktadır.<sup>8</sup> Bu çalışmalara bakıldığında daha çok dinî grup yapılarıyla ilgili genel bilgilerin verildiği, araştırmaların sadece incelenen dinî gruplarla sınırlandırıldığı, konuların ya geniş bir kapsamda işlendiği ya da spesifik yönlere odaklanıldığı ve dağınık açıklamalar

<sup>7</sup> Bilgen Kıral, "Nitel Bir Veri Analizi Yöntemi Olarak Doküman Analizi."

<sup>8</sup> Doğrudan olmasa da bu bağlamda zikredilebilecek çalışmalar için bkz. Mehmet Ali Büyükkara, "Dinî Grup Yapılarında Dine İlişkin Muhtemel Anlama ve Temsil Sorunları"; İknur Saatci, "Dini Cemaat Yapılarında Meşruiyet Kaynaklarının Sosyolojik Analizi," (yüksek lisans tezi); Merve Göktepe, "Dini Gruplar Bağlamında Sosyal Psikolojik Etki ve Uyuma," (yüksek lisans tezi); Ahmet Özalp, "Sosyal Psikoloji Teorileri Bağlamında İnançlı Bireyler ve Gruplar Açısından İncelenmesi," (doktora tezi), 145-162; Bilgin, "Dinî Gruplar"; Yasemin Abayhan, "Bir 'Cemaat' Terör Örgütüne Nasıl Dönüştü?"; Oktay Çelik, "Dini İstismar Eden Terör Örgütlerinin Radikalleşme Süreçleri"; Cemal Özel, "Dini Grupların Birbirleriyle Olan İlişkilerini Etkileyen Bazı Faktörler"; Eric Hoffer, *Kesin İnançlılar*; D. Vamık Volkan, *Körü Körüne İnanç*; Kemal Sayar, "Kült Psikolojisi," <http://www.gercek hayat.com.tr/yazarlar/kult-psikolojisi/> (17.08.2016). Bu çalışmalar içerisinde, özellikle dinî grupların sosyal psikolojik bağlamda grup üyelerini nasıl etkilediğini örnekler üzerinden göstermesi açısından Göktepe'nin mülakat yöntemiyle gerçekleştirdiği araştırmasına vurgu yapılabilir. Bkz. Göktepe, "Dini Gruplar Bağlamında Sosyal Psikolojik Etki ve Uyuma," 121-160.

üzerinden meselelerin ele alındığı görülmektedir. Bu açıdan bu makalede hegemonya merkezli sosyal psikolojik bir perspektifin öncelenmesi, dinî grupların özelliklerinin üyelerde nasıl bir yönlendirmeye yol açtığına vurgu yapılması ve bu sürecin sistematik bir yaklaşımla hegemonik işleyiş mekanizması üzerinden bütüncül bir perspektifle analiz edilmesi bu araştırmayı diğer çalışmalardan farklılaştırmaktadır. Böylece bu çalışma ile dinî grupların yapısal mekanizması, işleyiş mantığı, inanç ve eylemlerinin üyeler üzerindeki etkileri araştırılarak üyelerin bu yapıların içerisinde hegemonik bir şekilde gerçeklikten uzaklaşıp uzaklaşmayacakları daha iyi anlaşılabilir. Aynı zamanda makalede bir ideal tip sunulması bu konu kapsamında yapılacak empirik araştırmalara kaynak oluşturabilecektir.

Makalede işlenen konular daha çok teorik bir yaklaşımla sunulduğu için burada dinî gruplara dair ayrıntılı örnekler sunulamamıştır. Bu noktada hem bu makalede atıf yapılan çalışmalara hem de literatürde yer alan çok sayıda çeşitli araştırmalara detaylı bir şekilde bakılarak farklı örneklerle ulaşılabileceğini söylemeliyiz. Ayrıca dinî grupların çok kapsamlı bir içeriğe sahip olması nedeniyle makale sınırları çerçevesinde meselelerin olabildiğince önemli yönlerine değinildiğini, dolayısıyla bu konulara dair başka çalışmalarda farklı yaklaşımların sergilenebileceğini ve araştırmanın değişik biçimlerde genişletilebileceğini belirtmemiz gerekir.

### **1. Sosyal Psikolojik Etkiler ve Dinî Gruplarda Hegemonya Olgusu**

Sosyal psikolojik birçok faktörün bireylerin davranışlarını anlamlı biçimde etkilediği bilinmektedir. Burada özellikle sosyal etki ve uyma konusu başta olmak üzere itaat, boyun eğme, özdeşleşme ve benimseme olgularına konumuz açısından vurgu yapılmalıdır. Zira bu olgular, bireylerin tek başlarına kaldıklarında kesinlikle kabul etmeyecekleri belirli durumları ve eylemleri, içinde buldukları gruptan veya üstlerinden etkilenerek onaylamalarına ve o eylemleri yerine getirmelerine; belirsiz durumlarda ise tek başlarına karar vermek yerine grupta beraber ortak kararlar almalarına neden olabilmektedir. Bu sonuçları gösteren Asch, Milgram ve Sherif başta olmak üzere çok sayıda araştırmacının gerçekleştirdiği sosyal psikolojik deneyler bizlere anlamlı veriler sunmaktadır.<sup>9</sup> Aynı zamanda grupların sahip oldukları yapısal özellikler, grup-üye arasındaki etkileşimler ve gruplar arası ilişki biçimlerinin de

---

<sup>9</sup> Deneylerle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Veysel Batmaz (der.), *Otoriteriyen Kişilik: Sanford, Milgram, Şerif, Asch*.

kişilerin davranışlarını belirgin şekilde yönlendirdiği görülmektedir.<sup>10</sup> Bu durum toplum, kültür, devlet gibi birçok faktörün bireyler üzerinde baskı oluşturmaya rağmen onların üzerlerindeki bu baskıyı görememeleri ve buna bağlı olarak var olan baskıyı rızaya dayalı biçimde içselleştirmelerini ifade eden *hegemonya* kavramını bizlere hatırlatmaktadır.<sup>11</sup> Bu çerçevede yukarıda sözü edilen sosyal psikolojik olgular ile hegemonya kavramı arasında sıkı bir bağlantı görülmektedir. Dolayısıyla bireylerin içine girdikleri grupların kendileri üzerinde çeşitli baskı mekanizmaları oluşturmalarına rağmen onların bunu kendi rızalarıyla normal bir durum gibi içselleştirmeleri, burada hegemonik bir yönlendirmenin var olduğunu bizlere anlatmaktadır. Tam bu noktada söz konusu hegemonyanın dinî gruplarda nasıl bir yansıma oluşturabileceğini ve sistematik bir şekilde üyeleri nasıl bir manipülasyona maruz bırakabileceğini<sup>12</sup> *hegemonik işleyiş mekanizması* kavramsallaştırması üzerinden analiz etmek önemli bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Birey ve grupların sahip oldukları çeşitli özellikler sosyal etki ve uyma tutumuna bağlı olarak ortaya çıkan hegemonyadan etkilenme biçimlerini farklı sonuçlarla buluşturabilmektedir. Bu bağlamda gruba duyulan güven, onunla ters düşmekten korkma, grupta sözbirliğinin olması, grubun büyüklüğü ve uzmanlığı, bireyin özgüveni, ödül ve cezalandırmalar gibi faktörlerin üyeleri farklı şekillerde etkileyeceği söylenebilir.<sup>13</sup> Benzer biçimde grup üyelerinin mizaç/karakter, eğitim seviyesi, yaş, cinsiyet, ekonomik durum ve sosyo-kültürel özelliklerinin de bu sonuçları değiştireceği düşünülebilir. Bu konularda doğrudan yapılmış çalışmalarla karşılaşmamaktadır; fakat dindarlığı etkileyen faktörler dikkate alınarak bazı çıkarımlar yapılabilir. Buradan hareketle erkek olma, eğitim seviyesinin yükselmesi, genç yaşlarda olma, bekar ya da boşanmış olma, sosyo-ekonomik statünün yüksekliği ve kentlerde yaşamanın diğerlerine

<sup>10</sup> J. L. Freedman ve diğerleri, *Sosyal Psikoloji*, 422-462, 501-579; Çiğdem Kağıtçıbaşı ve Zeynep Cemalcılar, *Sosyal Psikolojiye Giriş*, 67-100, 271-317; Sibel Ayşen Arkonaç, *Sosyal Psikoloji*, 231-372; Nuran Hortaçsu, *Grup İçi ve Gruplar Arası Süreçler*; Süleyman Yurttaş, "Toplumsal Gruplar ve Grup İçi Süreçler"; Göktepe, "Dini Gruplar Bağlamında Sosyal Psikolojik Etki ve Uyma," 6-120; Ayrıca klasik bir eser olması açısından bkz. Gustave Le Bon, *Kitleler Psikolojisi*.

<sup>11</sup> Antonio Gramsci, *Hapishane Defterleri*; A. Baran Dural, "Antonio Gramsci ve Hegemonya"; Martin Slattery, *Sosyolojide Temel Fikirler*, 240-247.

<sup>12</sup> Bu konuların genel hatlarıyla sorgulandığı özet bildirimler için bkz. Mustafa Sarmış, "Sosyal Grup Yapılarını İnşa Eden Temel Özelliklerin Dini Gruplar Tarafından Araçsallaştırılması (Kült Bir Grup Olarak FETÖ'nün Sosyo-Psikolojik Analizi)"; Mustafa Sarmış, "Sosyal Etki ve Hegemonya Olgularının Dini Sosyaliteler ile İlişkisi."

<sup>13</sup> Freedman ve diğerleri, *Sosyal Psikoloji*, 422-462; Arkonaç, *Sosyal Psikoloji*, 231-267; Kağıtçıbaşı ve Cemalcılar, *Sosyal Psikolojiye Giriş*, 67-100.

kıyasla daha az dindarlığa yol açabileceğine yönelik bulgulara<sup>14</sup> dayanarak bu kişilerin dinî gruplara bağlılıklarının ve dolayısıyla hegemonyadan etkilenmelerinin daha düşük seviyelerde gerçekleşeceği şeklinde çeşitli yorumlamalardan bahsetmek mümkün hale gelir. Ancak yapılacak olan söz konusu bu yorumlamalar ile realite arasında bir uyumsuzluk karşımıza çıkmaktadır. Zira günümüzdeki dinî gruplara katılan bireylere bakıldığında erkeklerin, üniversite mezunlarının, gençlerin, zenginlerin, şehirlilerin ve statü sahiplerinin de bu gruplarda yoğun olarak var oldukları gözlemlenmektedir.<sup>15</sup> Bu açıdan dinî grupların her kesimden farklı özellikteki bireyleri kendi içine çekme potansiyeline sahip olduğu görülmektedir. Bu noktada sorgulanması gereken en ciddi mesele budur. Nasıl oluyor da dinî gruplardan çok az etkileneceği düşünülen bu kişiler kendilerini grup içinde bulabilmekte ve grubun sağlam birer üyesi haline gelebilmektedir? Bu çerçevede hangi faktörlerin devreye girdiğine yönelik bir araştırmaya girişmek oldukça anlamlı görünmektedir.

Bir dinî gruba katılan bireyler birbirinden farklı ihtiyaç ve sebeplerle o gruba girmiş olabilirler. Ancak burada kritik olan nokta, kişinin bir şekilde o gruba giriş yapmış olmasıdır. Örneğin, daha önceden hiçbir şekilde ilgili gruba bir bağı olmayan hatta ona karşı önyargılar besleyen kişiler sadece barınma amacıyla gruba katılmış olsalar bile oraya girdikten sonra hegemonik süreç devreye girebilmekte ve onları aşamalı bir biçimde etkisi altına alabilmektedir. Burada cemaatlerin yurt ve evlerinde bu şekilde kalan öğrencileri örnek vermek mümkündür.<sup>16</sup> Bu durum herhangi bir sebeple bir gruba giriş yapan kişilerin büyük ölçüde o grubun etkisi altında kalabileceklerini göstermektedir. Bundan dolayı bir gruba dahil olmak bireysel ve sosyal sonuçları itibarıyla sıradan bir olay olarak değerlendirilemez. Bu noktada öncelikle vurgulanması gereken husus, bireyin bir gruba girdiği zaman orada özgür kalıp kalamayacağıdır.<sup>17</sup> Bu bağlamda bir üyenin, grup içinde gerçekleştirdiği çeşitli davranışları özgür

<sup>14</sup> Abdurrahman Kurt, "Dindarlığı Etkileyen Faktörler"; Abdülkerim Bahadır, "Dindarlığı Etkileyen Faktörler"; Yakup Coştu, "Toplumsallaşma Sürecinde Dindarlığı Etkileyen Faktörler (Samsun Örneği)," (doktora tezi).

<sup>15</sup> Hilmi Türkyılmaz, *Dini Gruplar ve Cemaatlerin Sosyolojisi - Konya Örneği*, 271-408; Kübra Kalkan, "Grup/Cemaat Dindarlığı ve Bireysel Dindarlığın Ruh Sağlığı Bağlamında Karşılaştırılması: Depresyon Örneği," (yüksek lisans tezi), 17-22, 54-61, 71-74; Emine Merve Aksoy, "Cemaate Katılımı Etkileyen Sosyal Faktörler ve Etkileri," (yüksek lisans tezi); Mehmet Ali Büyükkara, "Dini Gruplaşmanın Doğası," 38-40, 54.

<sup>16</sup> Nuray Karaca, "Sosyolojik Olarak Cemaat Kavramı ve Türkiye'de Bir Ara Form Örneği Olarak Cemaat Yurtları"; Saatci, "Dini Cemaat Yapılarında Meşruiyet Kaynaklarının Sosyolojik Analizi."

<sup>17</sup> Zygmunt Bauman, *Cemaatler*, 10-12.

iradesiyle mi, yoksa grubun işleyişiyle birlikte ortaya çıkan irade dışı bir tavırla mı yaptığı çok önemli bir problem olarak karşımıza çıkar.

## **2. Dinî Gruplarda Hegemonyaya Yol Açabilecek Faktörler ve Hegemonik İşleyiş Mekanizmasını Tetikleyen Aşamalar**

Üyeler üzerinde hegemonyaya yol açabilecek pek çok faktörün birbirlerini nasıl etkilediklerini ve bunların bir bütün halinde üyelerde nasıl bir tesir oluşturabileceğini ayrıntılı bir biçimde tespit etmek gerekir. Aynı zamanda hegemonik işleyiş mekanizmasını oluşturan unsurların birbirini tetikleyen hangi aşamalarla gerçekleştiğinin de gözler önüne serilmesi gerekir. Bu çerçevede aşağıda yer alan her bir madde, hegemonyaya yol açabilecek faktörleri belli bir konu etrafında sunmaktadır. Maddelerin sıralanması ise hegemonik işleyiş mekanizmasını göstermesi açısından neden-sonuç ilişkisine bağlı olarak zincirleme etkiye dayalı biçimde belirlenmektedir. Bu açıdan önceki aşamalarda unsurlar üyeler tarafından benimsenmeden ya da ilgili aşamalarda etkiler kendisini göstermeden ileri aşamalara geçilemeyeceği, dolayısıyla üyelerin diğer aşamalarda unsurlardan etkilenmesinin çoğunlukla mümkün olamayacağı ifade edilebilir. Makalede söz konusu aşamaların neler olduğu on madde ile sıralanarak her bir aşamada hangi özelliklerin üyeleri nasıl etki altına alabileceği genel hatlarıyla açığa çıkarılmaktadır.

### **2.1. Bireylerin Dinî Gruplara Katılmalarını Sağlayan Psiko-Sosyal Faktörler ve Grupa Bütünleşme**

Bir yere ait olma, ilgi görme, yardımlaşma ve işbirliği içerisinde hareket ederek bireysel olarak yapılamayacak eylemleri gerçekleştirebilme, sosyal yalnızlıktan kurtulma, güvende olma ve sosyal kimlik edinme gibi birçok faktör bireyleri çeşitli gruplara katılma yönünde güdüleyebilmektedir.<sup>18</sup> Ayrıca bireyler baskılandıkları çevrelerden kurtularak kendilerini daha iyi hissettirecek ve farklı bir kimlik inşa etmelerini sağlayacak yapılanmalara dahil olmak isteyebilmektedirler. Bu bağlamda bireyler grupların sundukları bu psikolojik ve sosyal faydaları gözeterek çeşitli ihtiyaçlarını buralarda gidermeye çalışmaktadırlar. Bu çerçevede dinî bilgiler öğrenme, anlam arayışı, kendini gerçekleştirme isteği, dini daha deruni yaşama arzusu, manevi eksiklikleri giderme, huzur arama, bir mürşide bağlanma, kemale erme gibi dinî ihtiyaç ve arayışlar da bireyleri dinî gruplara yönlendirebilmektedir. Bunun yanı sıra post/modern sorunlardan ve toplumsal çözümlenmeden kurtulmak amacıyla toplayıcı ve birleştirici bir

<sup>18</sup> Kağıtçıbaşı ve Cemalcılar, *Sosyal Psikolojiye Giriş*, 273-274; Bauman, *Cemaatler*, 7-9.

grupla bütünleşme isteği de kişilerin dinî gruplara katılmasını sağlayabilmektedir.<sup>19</sup> Tüm bu faktörler bireylerin psiko-sosyal gereksinimlerini karşılamalarını sağlayarak onların grupla bütünleşmelerini kolaylaştıracaktır. Aynı zamanda bu ihtiyaçları dinî gruplarda gideren kişilerin sosyal hayatta görünür olması bireylerin dinî gruplara yönelmelerini teşvik eden bir rol üstlenecektir.

Modern dünyada bireylerin gruplara yönelmesini sağlayan faktörlerden biri de *kaynak mobilizasyonu teorisi* çerçevesinde ortaya konulan rasyonel tercihlerdir. Buna dayalı olarak bireyler manevi yönünün yanı sıra insani, ahlaki, kültürel, sosyal-örgütsel ve özellikle maddi kaynak ve menfaat sağlama açısından pek çok yönden faydasını görecekleri dinî gruplara katılabilmektedirler. Bu güdülerle hareket eden kişiler, elde edilen kazanımlarla birlikte grup başarısını önemseyecek ve bu yönde kendilerini motive edeceklerdir. Dolayısıyla grubun elde edeceği kaynaklar üyelerin fark etmeyeceği şekilde grupla beraber eylemde bulunmalarına yol açacaktır. Örneğin, grubun geniş bir üye ağına ve menfaat elde edecek çeşitli kuruluşlara sahip olması, üyelerin gruba yönelmesini ve orada memnuniyet duymasını sağlayabilecektir.<sup>20</sup>

Toplumsal yapı içerisinde grubun ne zamandan beri var olduğu ve üye sayısının ne kadar olduğu bireylerin dinî gruplara girişlerini etkileyen hususlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Grupların uzun süredir var olması, grup üye sayısının yüksek olması ve grup içinde herhangi bir sorun yaşanmaması, grubun toplumdaki meşruiyetini büyük ölçüde sağlayabildiği için kişilerin bu gruplara yönelmesi daha kolay gerçekleşebilmektedir. Aynı zamanda toplumsal yapıyla ve devletle genel anlamda uyumlu olmak da gruplara yönelmeyi etkileyebilmektedir.<sup>21</sup> Fakat burada rasyonel bir yönelimden daha ziyade çoğunlukla sosyal psikolojik bir etki görünür. Bu durum bireylerin grubu sağlıklı bir biçimde analiz etmelerinde eksiklik

<sup>19</sup> Efe, *Dinî Gruplar Sosyolojisi*, 93-96; Sevde Düzgüner, "Dini Gruplara Yönelmenin Psiko-Sosyal Analizi," 284-288; Asım Yapıcı ve Mehmet Emin Kalgı, "Dini Gruplara Mensubiyeti Etkileyen Sosyo-Psikolojik Faktörler: Şanlıurfa Selefileri Örneği," 120-125; Muammer Cengil, "Dini Gruplara Aidiyetin Psikososyolojik Nedenleri"; Büyükkara, "Dinî Grup Yapılarında Dine İlişkin Muhtemel Anlama ve Temsil Sorunları," 109; Asım Yapıcı, "Biz ve Onlar: İç ve Dış Dini Grupların Oluşumunu Besleyen Faktörler ve Aidiyet Psikolojisi," 270-273; Fatma Baynal, "Kadınların Dinî Gruplara Yönelim Nedenleri ve Dinî Grupların Psiko-Sosyal ve Dinî-Manevî Etkileri," (doktora tezi), 96-130, 204-214; Selma Dede, "Bireylerin Dini Gruplara Katılma ve Bağlanmalarındaki Psikolojik Faktörler," (yüksek lisans tezi); Aksoy, "Cemaate Katılımı Etkileyen Sosyal Faktörler ve Etkileri."

<sup>20</sup> Abdulhamit Budak, "Dini Toplumsal Hareketlerde Kaynak Mobilizasyonu Bağlamında Mubahlaş-tırma," 863-868.

<sup>21</sup> Özel, "Dini Grupların Birbirleriyle Olan İlişkilerini Etkileyen Bazı Faktörler," 332-334; Phil Zuckerman, *Din Sosyolojisine Giriş*, 122-124.

göstermelerine yol açarak grubun kendileri üzerinde fark edilmeyen bir baskı oluşturmalarına neden olabilecektir. Buna bağlı olarak çeşitli faktörler üzerinden toplumsal meşruiyetini elde eden dinî grupların üye kazanma açısından avantajlı olacakları dikkate alınmalıdır.

Toplumsal meşruiyeti elde edemeyen marjinal dinî gruplar da bireyleri kendine çekme potansiyeline sahiptir. Toplumun mevcut yapısına, inanç ve değerlerine uyumluluk göstermeyen bu gruplar topluma yabancılaşmış bireylerin ilgi alanına girebilir. Bu tür gruplara katılan kişiler grup içinde çok fazla güdülenmiş bir şekilde hareket edecekleri için burada adeta kendiliğinden ortaya çıkan bir hegemonya söz konusudur. Bu sebeple marjinal gruplarda hegemonik sürecin çok daha yoğun ve sürekli olarak üyeleri yönlendireceği ve üyelerin gruplarına yüksek seviyede bağlılık gösterecekleri iddia edilebilir. Bu gruplara katılmaya sevk eden aykırı düşünceler üyelerde canlı bir şekilde var olduğu sürece hegemonik işleyiş onları etkisi altına almaya devam edecektir. Benzer biçimde devletin dine ve dinî hayata yönelik tutum ve eylemlerini onaylamayan bireyler de protest bir tavır merkeze alan dinî gruplara yönelebilirler. Bu açıdan devletle uyumluluk göstermeyen veya devletle dinî amaçlar için çatışan grup üyelerinin marjinal gruplarda olduğu gibi yüksek seviyede hegemonik sürecin etkisi altında kalabileceklerini özellikle belirtmek gerekir.<sup>22</sup>

Kişilerin dinî gruplara yönelmesinde ailenin dinî bağlılıklarının kritik bir yeri vardır. Belli bir dinî gruba mensubiyeti olan ebeveyn, çocukları üzerinde tüm diğer faktörlerden çok daha fazla etki oluşturabilir.<sup>23</sup> Zira yaşları kaç olursa olsun çocuk ve gençler, ailenin dinî gruplarla olan duygusal bağlarını çoğunlukla birebir hisseder, onlarla birlikte grubun faaliyetlerine katılır, ayin ve ritüellerini icra eder ve orada aktif olarak dinî eylemlerde bulunurlar. Bu sayede çocukluktan itibaren ilgili dinî grupla bağı olan bir kişinin ilerleyen yaşlarda o grupla çeşitli yönlerden köklü ilişkiler kurması mümkün hale gelir. Tabii ki bu katılım, bireylerin bilinçli bir tercihi olmaktan daha ziyade sosyal psikolojik bir yönelim üzerinden karşımıza çıkar. Çünkü ailenin dinî mensubiyetine tam bir sadakatle yaklaşılmaz, dinî faaliyetlere katılım sağlanmaz ya da onlara yönelik gerekli ciddiyet gösterilmez ise aile içi uyum bozulabilir, bunun neticesinde çatışma

<sup>22</sup> Çelik, "Dini İstismar Eden Terör Örgütlerinin Radikalleşme Süreçleri"; Mehmet Ali Büyükkara, "Türkiye'deki Radikal Dini-Siyasal Akımlar."

<sup>23</sup> Talip Atalay, "Aile Dindarlığının Gençlerin Dindarlığına Etkisi Üzerine Bir Araştırma"; Fatih Özkan, "Ailenin Dini Tutum ve Davranışlarının Çocuğun Dini Tutum ve Davranışlarına Etkisi: Diyarbakır Örneği."

ve yaptırımlarla karşılaşılabilir. Bu durum dinî gruplarla bağı olan ailelerin hegemonya oluşturma açısından incelenmesini zorunlu kılar.

## **2.2. Liderlere Atfedilen Karizmatik Özelliklerin Üyeler Üzerindeki Etkileyciliği**

Bireylerin dinî gruplara yönelmesinde en belirleyici faktörlerden birinin lider olduğu görülmektedir. Elbette burada sadece liderin özellikleri değil, liderle muhatap olan kişinin ona nasıl yaklaştığı da çok önemlidir. Bu açıdan hem liderin özelliklerinin hem de lidere karşı üyenin nasıl bir tutuma sahip olduğunun açığa çıkarılması hegemonyanın bu aşamada nasıl oluştuğunun anlaşılmasına büyük katkı sağlayacaktır.

Karizmatik liderlerin grup üyelerinin ihtiyaçlarını, tercihlerini, değer ve özlemlerini çok iyi görmesi, göz kamaştırıcı bir yeteneğe ve donanıma sahip olması, vizyonu açık olması, organizasyonel yeteneğiyle grubu bir arada tutması ve ileriye taşıması, üyelerle canlı ve duygu yüklü bir iletişim kurması, ikna kabiliyetinin yüksek olması, güçlü kararlar alması, ortak amaçlara yönelik gelecek ideali sunması ve onları gerçekleştirme gibi çeşitli özellikleri grup üyeleri üzerinde yönlendirici etkiler oluşturabilmektedir. Buna bağlı olarak üyeler inanç ve davranışları değiştirme, sıkıca bağlanma, sevgi, saygı, bağlılık ve sadakati en üst düzeyde tutma, heyecan ve coşku üretme, yüksek performans sergileme, adanma, kendini gruba feda etme, benimsenen inançların ve gerçekleştirilen faaliyetlerin anlamlı ve faydalı olduğunu kabul etme, her emre itaat etme ve hatta kanun dışı eylemleri yapma hususlarında liderin özelliklerinden büyük ölçüde etkilenebilmektedirler.<sup>24</sup> Dolayısıyla üyelerin farkında olmadan kendilerini gruba özdeşleştirmesinde karizmatik liderliğin çok güçlü bir tesire sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Kişinin öncelikle kendisini/toplumunu hasta daha sonra liderini/grubunu doktor olarak kabul etmesi, hem grubun varlığının anlamlandırılmasında hem de bireyin/toplumun pasif bir biçimde değerlendirilmesinde oldukça önemli bir tutumu gösterir.<sup>25</sup> Bir diğer dikkat çeken husus, büyük sorumluluk gerektiren durumlarda bireylerin verilecek kararlara ortak olmak yerine o sorumluluğu yüklenen bir lider/grup bulmayı daha çok tercih etmeleridir.<sup>26</sup> Bu tutumlar neticesinde bireyin/toplumun lider/grup tarafından değiştirilmek zorunda olduğu

<sup>24</sup> Kağıtçıbaşı ve Cemalcılar, *Sosyal Psikolojiye Giriş*, 301-303.

<sup>25</sup> Wilfred Ruprecht Bion, *Experiences in Groups*, 79.

<sup>26</sup> Kağıtçıbaşı ve Cemalcılar, *Sosyal Psikolojiye Giriş*, 292.



şeklinde bir yaklaşım görülür. Böylece hasta olduğunu düşünen üye, artık çareyi kendisinde görmek yerine onu liderine/grubuna atfederek hem bütünüyle pasif bir konuma düşer hem de yüksek bir gaye uğruna güdülenmiş olur. Sosyal psikolojik araştırmalarda bu durum, grup içindeki bireyin diğer üyelere destek olarak tüm potansiyelini göstermemesi hatta tümüyle kaçınmaya çalışması şeklinde ifade edilen *sosyal kaytarma* tutumunu karşımıza çıkarır. Buradan hareketle dinî gruplarda *varoluşsal kaytarma* olarak ifade edebileceğimiz yaklaşımın yoğun biçimde üyeler tarafından benimsenebileceğini söylemek mümkündür. Bu yaklaşım, üyenin hayatın gerçeklerinden ve hakikatle yüzleşmekten kaçınmasını, buna bağlı olarak düşünmekten isteyerek uzaklaşmasını anlatmaktadır. Bu sayede üye, bizzat kendisinin yapması gereken bu varoluşsal faaliyetleri lidere/gruba havale ederek üzerinde hissettiği dayanılmaz ağırlıktan kurtulmuş olur. Üye bu tavrıyla düşünme eylemini liderine ya da grupta söz sahibi olan diğer kişilere devretmek durumunda kalır. Fakat bu tavrın doğrudan değil, dolaylı bir şekilde ele alınması gerekir. Zira üye elbette ki grup içinde hala düşünmeye devam eder. İşin esası burada rasyonel bir düşünme faaliyetinden daha ziyade liderin/grubun aurası etrafında gelişen büyüsel bir düşünme tarzı söz konusudur ki bu durum aslında lidere/gruba bağımlılıkla birlikte ortaya çıkan gerçeklikten kaçışla bağlantılı bir süreci bizlere gösterir.<sup>27</sup> Tüm bunların neticesinde bireysel olarak var olmaktan vazgeçilmesi gibi çok daha kritik bir sorun gündeme gelir.

Dinî gruplarda liderlere atfedilen karizmatik özelliklerin üyeler üzerinde önemli etkiler oluşturduğunu ve ciddi sonuçlar doğurduğunu vurgulamak gerekir. Bu bağlamda dinî grupların zengin bir içeriğe sahip olduğu görülmektedir. Liderlere ait kitapların *keşf* ve *ilham* yoluyla *yazdırıldığını* benimseyen üyelerin bu kitapları sorgulaması artık imkansızdır. Peygamberle görüşülerek eylemlerin gerçekleştirildiğinin kabul edilmesi üyelerin bu eylemleri eleştirmelerine engel olur. *Seyyid* veya *şerif* gibi silsile yoluyla geldiği kabul edilen otorite zincirleri ile liderin ilahi bir misyona dayandığına, *seçilmiş* olduğuna ve *kerametler* gösterdiğine inanılması onun konumunu sarsılmaz hale getirir. Grup üyelerinin *rabıta* ve *tövbe alma* gibi yöntemlerle Allah'a liderleri aracılığıyla daha fazla yaklaşacaklarına ve liderlerinin kendilerine ahirette *şefaat* edeceklerine

<sup>27</sup> Cihad Kısa, "Dini Temelli Grup Dinamiklerinin Potansiyel Psikopatolojik Altyapıları," 190-192; ayrıca bkz. Bion, *Experiences in Groups*, 77-91.

inanmaları liderin pozisyonunun daha çok sabitleşmesini sağlar.<sup>28</sup> Tüm bu yönleriyle liderler, grup üyeleri tarafından *kutsallaştırılarak*<sup>29</sup> Allah'ın bir lütfu ve ihsanı olarak görülmeye başlanır, nihayetinde adeta mehdi veya mesih makamına yükseltirler.

Liderin bu özelliklerini dikkate alan üye, kendisinde bu nitelikler olmadığı için lidere tabi olması ve ona itaat etmesi gerektiğini hiçbir zorlama hissetmeden benimsemek zorunda kalacaktır. Diğer taraftan üyenin lidere ait olduğu kabul edilen anlaşılması zor kutsal kitaplar/metinlerle karşılaşması gruba bağımlılığı ortaya çıkaracaktır. Aynı zamanda üyenin çözülmesi güç sosyal problemlerle karşı karşıya kalması ve bunları giderecek bir eylemde bulunma mecburiyetinde olması, kişiyi grubun aktivitelerine katılmada yoğun bir mesai harcaması gerektiği düşüncesine yöneltecektir. Böyle davrandığı zaman liderin ya da grubun işlevinin ne kadar önemli olduğunu ve kendisinin de ne kadar az kapasiteye sahip olduğunu kavramış olacaktır. Tüm bunlara bağlı olarak grubun *davasına* adanmak için kendisini her şeyiyle teslim edecek ve bu ideal ile hareket edecektir. Sonuçta kişinin düşünme ve karar alma süreçlerinde yer almasına gerek olmadığı hatta bunun doğru olmadığı bu şekilde benimsenmiş olacaktır.

### 2.3. Üyeler Arasındaki Etkileşimin En Üst Seviyede Gerçekleşmesi ile Gruba Bağlanma

Bir grubun grup olmasını sağlayan en belirgin özelliklerden birisi, hiç şüphesiz ki grup içindeki üyelerin birbirleriyle sıcak temas halinde bulunarak yakın bağlar kurmalarıdır. Böylece üyeler birincil ilişkilerin hakim olduğu yüz yüze, samimi ve içten davranışların sergilendiği bu gruplarda belki de ailelerinden görmedikleri ilgiyle karşılaşarak kendilerini farklı bir atmosferin içerisinde bulmaktadırlar.<sup>30</sup> Kendilerini iyi hissettikleri, her türlü maddi ve manevi yardım gördükleri, bireysel ve sosyal sorunlarına cevap bulabildikleri, dolayısıyla *cemaat* olmanın önemini kavradıkları bu grupta modern dünyanın bireyci, yalnızlaştırıcı ve yabancılaştırıcı etkilerinden kurtulmaktadırlar. Fakat bu durum, içine

<sup>28</sup> Faruk Sancar, "Dini Cemaatlerin Üye Kazanma Stratejileri Beyin Yıkama Olarak Değerlendirilebilir mi?: Kullandıkları Teolojik Argümanlar Üzerinden Eleştirel Bir Okuma," 1921-1925; Abdulkadir Evgin, "Yanlış Bazı Sîret ve Sünnet Anlayışlarına Eleştirel Bir Bakış -Cemaat ve Tarikat Örnekleri-"; Latif Tokat, "Dini İstismara Açık Bilgi Kaynağı Olarak 'Ayrıcalıklı Bilgi': Keşf, İlham ve Rüya -Felsefi Bir Analiz-."

<sup>29</sup> Abdullah Özbolet, "Kutsallaştırmanın Sosyolojisi: Dini Gruplar Örneği."

<sup>30</sup> Söz konusu bu durumun psikolojik temel altyapısına yönelik yansımalara dair bkz. Kısa, "Dini Temelli Grup Dinamiklerinin Potansiyel Psikopatolojik Altyapıları," 196-198.

girdikleri grupla tam anlamıyla bütünleşmeleri sonucunu doğurarak onların grubu sağlıklı bir biçimde analiz etmelerine engel oluşturabilmektedir.

Gruptaki üye sayısının arttığı durumlarda hem birincil ilişkilerden uzaklaşabilmekte hem de tam anlamıyla grupla bütünleşmemiş üyelerin koordinesi zorlaşabilmekte, motivasyonları azalabilmekte ve sosyal kaytarmaya bağlı olarak performansları düşebilmektedir. Bu nedenle üyelerin bu tür olumsuz sonuçlarla karşılaşmamları için küçük gruplar içinde bulunmaları gerekir. Böylece onların grupta yaptıkları faaliyetler gözlerden kaçmayacak ve dikkate alınmaları mümkün olacaktır. Aynı zamanda üyenin yaptığı işin hem diğerleri tarafından takdiri hem de bireyin kendisini başarılı ve değerli hissetmesi söz konusu olacaktır. Bu sayede sosyal kaytarmanın da önüne geçilebilecektir.<sup>31</sup> Böyle bir yaklaşımın kişilerin grupla yakınlaşmalarında en birincil faktör olarak karşılıklarına çıkacağı özellikle belirtilmelidir. Örneğin, en az haftada bir kez yapılan *sohbetlerin* grup üyelerinin hem dinî bilgileri öğrendikleri hem de sıcak yakın ilişkiler kurdukları zamanlar olarak bu bağlılığın ortaya çıkmasında önemli bir yeri vardır. Bu açıdan toplumsal hafızanın ve sözlü kültürün taşıyıcısı olarak vaaz ve sohbetlerin dinî gruplarda üstlendiği fonksiyona bakılmalıdır. Vaaz ve sohbetlerdeki deyişler, sloganik ifadeler, dinleyicilerle kurulan samimi hitap biçimleri, diyaloglar, özellikle duygusal tavırlar ve bunun gibi üyelerin karşı karşıya kaldıkları birçok durum onları kendine çeker ve konuşmacının etkisi altına girmelerine yol açar. Bunun yanı sıra ayet, hadis ve İslami geleneğe ait öğeler tarafından desteklenen içerikler konuşmacının meşruiyet elde etmesini ve ciddiye alınmasını sağlar. Tüm bu unsurlarla bezenen vaaz ve sohbetin cezbedici yönü, dinleyenleri fark etmeyecekleri şekilde yönlendirir.<sup>32</sup>

Üyeler arasında sıcak etkileşimin yoğun olarak hissedildiği, dolayısıyla grup bağlılığının yüksek seviyelere çıkmasını sağlayan abi ve ablaların kontrolündeki evlerde ve yurtlarda kalan öğrencilerin büyük bir kuşatma altında kalabileceklerini söylemek gerekir. Ayrıca öğrencileri sıkı bir biçimde eğitmek amacıyla gerçekleştirilen çeşitli *kamplar*, oldukça sıcak bir ortam sunması açısından yoğun etkilenmelerin yaşandığı yerler olarak görünür. Bunların dışında aile ziyaretleri, burs temini, iş imkanı sunma gibi gerçekleştirilen diğer faaliyetler de bu bağlılığın oluşmasında fonksiyonel bir görev üstlenir. Zira ilgili, güler yüzlü, sevecen ve yardımsever

<sup>31</sup> Kağıtçıbaşı ve Cemalcılar, *Sosyal Psikolojiye Giriş*, 281-287.

<sup>32</sup> Bayram Sevinç, "Dinî Grupların Hafıza Zinciri Olarak Vaazın Araçsallığı."

davranışlar sergileyen grup üyelerinin hareketlerinden etkilenen üyeler kardeşlik duygularını yaşadıkları bu grupta kendilerine yeni bir barınak edinir, dostluk bağları kurar ve kader ortaklığı içerisine girerler. Aynı zamanda oluşan bu bağ sebebiyle *gruptan dışlanma* istenmeyen bir durum olarak üye tarafından kodlanır. Nihayetinde dışlanma endişesiyle birlikte hem grupsal faaliyetler daha iyi bir şekilde yerine getirilir hem de grupla bütünleşme yoğun biçimde hissedilir.<sup>33</sup>

Grupla bütünleşen üyeler kardeşlik bağlarını her yönüyle devam ettirmek istemektedirler. Bu çerçevede sıkı ilişkilerin sürdürülebilmesi amacıyla alışveriş tercihleri, eğitime destek ve burs yardımları, kitap, dergi ve gazete satışları, TV izleyerek rating artırma, reklam verme gibi etkinlikler hep grup içinde gerçekleştirilerek bağlar pekiştirilir. Tabii ki bu tavır neticesinde ortaya çıkan ekonomik dayanışma ile grup maddi gücüne güç katarken üye de bu durumdan faydalanır. Bu sayede üye hem sıkı kardeşlik bağları sayesinde kendisine psikolojik destek sağlamış olur hem de katkı sunduğu grubun maddi imkanlarından yararlanmış olur. Burada dikkat çekilmesi gereken husus, birincil ilişkilerle grup içi bağların kuvvetlenmesi neticesinde grubun kasasının dolması ve üyenin de doğal olarak bundan faydalanmasıdır. Bu durum ise üyenin gruba sıkıca bağlanmasını ve tutunmasını sağlayan ciddi bir etki oluşturur.

#### **2.4. Grup Bağlılığını Güçlendiren Tutum ve Faaliyetlerin Üyeleri Manipüle Etmesi**

Grubun toplum nezdinde meşruiyet elde etmeye yönelik yaptığı çalışmalar üyelerin grupla ilişkilerini etkilemesi açısından önemli bir yere sahiptir. Bu bakımdan grubun *kültürel hegemonya* çerçevesinde kendisini birçok alanda görünür kılması ve faaliyetleriyle toplumu etkilemesi herhangi bir dinî gruba mensup olmayan bireylerin gruba yönelik tutumlarını olumlu hale getirmektedir.<sup>34</sup> Daha da önemlisi grubun toplumla bütünleşmesi gerçekleştirilerek üyelerin gruplarına daha fazla güvenmeleri sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu durum elbette ki üyelerin grubun faaliyetlerine katılımını ve aktif olarak bu faaliyetlerde görev almalarını güdüleyici bir işlev görmektedir. Dolayısıyla grubun toplum katmanlarında elde edeceği meşruiyet sadece toplum nezdinde güç elde edilmesini değil,

<sup>33</sup> Saatci, "Dini Cemaat Yapılarında Meşruiyet Kaynaklarının Sosyolojik Analizi."

<sup>34</sup> Fatih Sezgin, "Türkiye'de Toplumsal Değişme Sürecinde Dini Gruplar ve Meşruiyet Kazanma Yolları," (yüksek lisans tezi); Gizem Yakışır, "İletişim ve Propaganda Teknikleri Açısından Dini Gruplar," (yüksek lisans tezi); Fatih Baş, "Antonio Gramsci'nin 'Hegemonya' Kavramı Çerçevesinde Fetö'nün Kültürel Faaliyetleri."

aynı zamanda üyelerin hegemonik işleyiş mekanizmasına adapte olmasında da çok kritik bir fonksiyonu yerine getirmektedir.

Üyelerin grubun sosyal güvenlik mekanizmalarından, iş olanaklarından ve mesleki gelişimlerinde önlere açılmasından faydalanmaları onları gruplara bağlayan temel maddi faktörlerdendir.<sup>35</sup> Ancak bu durum, grup sayesinde elde edilen maddi imkanlar sebebiyle üyelerin gruba yönelik minnet duygusu hissetmelerine yol açarak gruptan kopmaları zorlaştırabilir. Ayrıca grubun siyasal iktidarla yakın ilişkiler kurması, devlet aracılığıyla pek çok imkanın elde edilmesini sağlayabildiği için bu durumun üyeleri cezbeden temel bir özelliğe sahip olduğu görülmektedir. Dinî grupların bu açıdan siyasetle yakın temas halinde olmaları çok fazla gözlemlenen bir husustur.<sup>36</sup> Bu çerçevede alt ve orta düzey ekonomik seviyeye sahip kişiler ile iş arayan gençler şayet gruplarında istedikleri fırsatları elde edebilirlerse bu durum onların grubu önemsemelerine, zamanla elde ettikleri imkanları kaybetmeme adına grubu koruma ve savunma gibi tutumlara yönelmelerine neden olabilmektedir. Fakat burada doğrudan grubun maddi imkanlarını gözeterek ona katılan ve bu yönde hareket eden üyeler ile samimi bir şekilde gruba bağlarını sürdüren ve bunun neticesinde doğal olarak grubun maddi imkanlarından yararlanan üyeler arasında bir ayırım yapmak gerekmektedir. Doğrudan çıkar ilişkisinin olduğu durumlarda üyeler üzerinde bir hegemonyadan bahsedilemezken diğerinde ise üyelerin hegemonyaya maruz kalmaları neredeyse kaçınılmazdır.

Toplulukçu ve geleneksel kültürel yaşam tarzlarına sahip olan kişilerin hegemonik işleyiş mekanizmasından etkilenmelerinin daha yoğun bir şekilde karşımıza çıkabileceği, bu sebeple hem kimliğin inşasında hem de yaşam tarzlarının değişikliğe uğramasında grubun bu özelliğe sahip üyeler üzerinde çok önemli bir etki oluşturabileceği belirtilmelidir. Buna karşın bireysel ve post/modern yaşam tarzlarıyla iç içe olan ve bu yönde hareket eden kişilerin içine girdikleri gruplarla çok sıkı bir biçimde ilişki kurmadıkları, bütün benliklerini ve yaşam tarzlarını şekillendiren bir tutumla hareket etmedikleri görülmektedir.<sup>37</sup> Bu bakımdan gruba dahil olmadan önce bireylerin nasıl bir kültürle ve kişilikle iç içe olduklarını hegemonyanın ortaya çıkması açısından göz önünde bulundurmak gerekir.

<sup>35</sup> Aksoy, "Cemaate Katılımı Etkileyen Sosyal Faktörler ve Etkileri," 40, 45-46, 53-54.

<sup>36</sup> Mustafa Tekin, "Türkiye'de Din Siyaseti ve Siyaset-Cemaat İlişkisi," 557-562.

<sup>37</sup> Zehra Işık, "Modern Kentte Farklı Kadın Dindarlıkları," (doktora tezi), 520-543.

Bireysel dindarlık ile cemaatsel dindarlık arasında kritik farklılıklar bulunmaktadır.<sup>38</sup> Bu noktada hegemonyayla ilgili en belirleyici faktörlerden birinin bireysel veya cemaatsel dindarlık yönelimleri olduğu söylenebilir. Bireysel dindarlıkta kişi içsel bir tavırla bizzat dini araştırarak ve kendi kararıyla o dini seçerek bir maneviyata sahip olurken cemaatsel dindarlıkta çoğunlukla böyle bir durumla karşılaşılmaz. Cemaate mensup olan kişiler dinî seçimlerini grupla beraber yaptıkları için içselleştirme grubun yönlendirmesiyle oluşur. Bundan dolayı bireysel dindarlık ile cemaatsel dindarlık arasında kişinin hakiki manada bilinçli olması ve sağlıklı bir içselleştirme açısından ciddi bir farklılık olduğunu, söz konusu bu farklılığın cemaatsel dindarlıkta bireyleri hegemonik işleyiş mekanizmasının etkilerine daha fazla açık hale getirebileceğini vurgulamak gerekir.

Üyelerin grupla ortak bir şekilde hissettikleri dinî deneyimler, bireysel deneyimlere göre daha düşük bir seviyede kalabilmekte ve çoğu zaman geçici bir etkiyi ortaya çıkarabilmektedir. Buna bağlı olarak üye her zaman grupla beraber hareket etmek zorunda kalarak grubun etkisinden daha doğrusu *gruba bağımlılıktan* kurtulamaz ve bu durum onu sürekli olarak grubun yönlendirmesine açık hale getirir. Kişinin kendi içsel gelişimine yönelmek yerine grubuyla deneyim elde etmeye çalışmasının en önemli sebebi bireysel gelişimin zor, grupsal deneyimin ise kolay elde edilmesidir. Zira grupsal birliktelik kişinin kendisini çok fazla derinlemesine incelemesine ve geliştirmesine gerek bırakmaz. İşin esası bireyler çoğu zaman kolay bir şekilde bu deneyimi elde etmek istedikleri için gruplara yönelirler. Bu yönelim ise onların grup tarafından denetlenmelerine ve sürekli olarak telkine açık olmalarına yol açar.<sup>39</sup> Benzer biçimde grupla beraber yapılan ibadetler de grubun sahip olduğu çeşitli özelliklerin devam ettirilmesi ve muhafaza edilmesini sağlayan bir işlev üstlenir.<sup>40</sup> Bu açıdan tek başına veya grupla birlikte yapılan ibadetler arasında, bireyin grubu benimsemesi ve ona adapte olmasını sağlama noktasında göze çarpan bir farklılık karşımıza çıkar. Dolayısıyla cemaat halinde yapılan ibadetlerin ve gerçekleştirilen diğer ritüellerin, üyelerin hegemonyaya maruz kalmasında kritik bir etki oluşturacağı söylenebilir.

Gruba girdiğinde seçilmiş olduğuna inanmak, grubun dergah, tekke gibi mekanlarına kutsallık atfetmek<sup>41</sup> daha en baştan üyelerin gruplarına büyük

<sup>38</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Süheyl Ünal, *Dinsel Bireycilik*.

<sup>39</sup> Carl Gustav Jung, *Dört Arketip*, 63-65.

<sup>40</sup> Emile Durkheim, *Dini Hayatın İlk Biçimleri*, 355-485.

<sup>41</sup> Işık, "Modern Kentte Farklı Kadın Dindarlıkları," 422-428, 526.

bir tutkuyla bağlanacaklarını göstermektedir. Böyle bir tutumla hareket eden kişilerin gruplarını sorgulaması adeta imkansız hale gelir. Bu nedenle mistik ve sezgisel deneyimler üzerinden gruba bağlanmak ve grubun sahip olduğu çeşitli unsurlara kutsal anlamlar yüklemek, üyelerin gruplarıyla ilgili hiçbir şekilde objektif bir yaklaşım gösteremeyecekleri anlamına gelmektedir. Burada bireysel bir tavır olsa da bu bakış açısının grup içinde dillendirilmesi diğer üyelerin bundan etkilenmelerine yol açabilecektir. Bu çerçevede söz konusu tutumların grup bağlılığını güçlendiren ve üyeleri etkileyen yönü sebebiyle sadece bireysel bir yaklaşım olarak görülmesi doğru olmayacaktır.

### **2.5. Grup İçi Rollerini Yerine Getiren Üyelerin Hiyerarşik Yapıya Adapte Olmaları**

Grupta güç, otorite ve prestijin meydana getirdiği hiyerarşik bir yapı vardır. Grup üyeleri bu hiyerarşik yapının sınırları dahilinde belli bir statü sistemine bağlı kalarak kendilerine ait pozisyonlara sahip olurlar. Bu açıdan grupta her üyenin belli bir konumu ve yerine getirmek zorunda olduğu bir rolü vardır. Bu durum iş bölümünü gündeme getirir ve stratejik görevler rollerini hakkıyla yerine getiren üyelere verilir. Böylece grup üyeleri buldukları statülere uygun biçimde sosyal rollerini oynayarak grup katılımını gerçekleştirirler ve sonuçta grupta bütünleşirler. Grup normlarına en fazla uyum gösteren kişilerin grup hiyerarşisinde orta düzeyde yer alanların olması, üyelerin grupta bütünleşmelerinde yönlendirici bir etkiye sahiptir.<sup>42</sup> Bundan dolayı üyelerin üst kademelere yükselme isteklerinin var olması ve böyle bir olanağa grup içinde imkan tanınması onların gruplarını benimseyerek orada uyum sağlamalarında işlevsel bir rol üstlenmektedir. Bu durumda kişiler kendilerini bu yapının temel bir ögesi olarak kabul edecek ve gruplarına yüksek bir seviyede bağlılık göstereceklerdir. Üyeler bu mekanizmanın içerisinde kendilerine o kadar çok anlam yükleyeceklerdir ki, orada bulunmazlarsa sistemin bozulacağına inanacaklar ve bunun neticesinde gruptan ayrılma fikrini dahi akıllarına getiremeyeceklerdir.

Dinî gruplarda üyeler, belirli statülere ve işbölümüne bağlı olarak gerçekleştirilen rolleri *hizmet bilinci*yle yapmaktadırlar. Üyelerin grupları için kazandıkları bu bilinç, onların kendilerine verilen görevleri büyük bir sorumlulukla yerine getirmelerini sağlamaktadır. Zira üyeler artık grup içinde yapılması gereken rollerin sıradan bir eylem olmadığını, aksine bu

<sup>42</sup> Kağıtçıbaşı ve Cemalcılar, *Sosyal Psikolojiye Giriş*, 276-277.

rollerin Allah'ın rızasını kazanmaya yönelik davranışlar olarak anlaşılması yönünde bir bakış açısı geliştirmeye başlamışlardır. Kazanılan bu perspektif, grupta gerçekleştirilen tüm eylemlerin meşrulaştırılmasına dayanak sunarken aynı zamanda hiyerarşik yapının daha da güçlenmesini sağlar. Dolayısıyla üyeler artık hiyerarşik sistemi sorgulamayı akıllarına getiremezler ve statüsel davranışlara dinsel bir anlam yükleyerek verilen her göreve kutsallık vasfı kazandırırılar.

Üyeler bu aşamada kendilerini grup yapısıyla öyle bir şekilde bütünleştirirler ki, artık onlar hiyerarşik sistemin en üst basamaklarına çıkmak için uğraş vermeye başlarlar. Dinî grup içinde üst seviyelere çıkılması, aslında kişinin Allah'a ne kadar yaklaştığını anlatan önemli bir sembolü gösterir. Bu nedenle hiyerarşik yapının üst katmanlarına yükselmek için üyelerin büyük bir gayret göstermesi, daha çok bağlılıklarını ve sadakatlerini ortaya koymaları gerekir. Böylece onlar kendilerini gruplarına adayarak verilen görevleri bu bilinçle yerine getirmeye başlarlar. Sonuçta her emrin yerine getirilmesiyle birlikte hiyerarşik yapının en üst katmanlarına çıkma olasılığı artar ve aynı zamanda Allah'ın rızasına da o kadar çok yaklaşılmış olur.

## 2.6. Grup Normlarına Uymak Zorunda Olan Üyelerin Denetlenmesi

Üyeler grubun değer, düşünce ve tutumlarını benimseyerek ona uymak zorundadırlar. Zira kişilerin ideoloji ve eylemlerini benimsemedikleri bir grubun içinde bulunmaları anlamsızdır. Bu nedenle onlar grubun her şeyini kendilerine mal ettikleri için bu yapıya dahil olurlar. Burada gönüllü bir kabulleniş ve içselleştirmeden bahsedilmesi sebebiyle üyelerin grup normlarıyla bir çatışmaya girmeleri normal şartlarda mümkün değildir.<sup>43</sup> Bireyler inandıkları değerler uğruna gruba dahil oldukları için grup normlarını bir mecburiyet şeklinde algılayarak kendilerini gruba uyumlu hale getirirler.

Sosyal normların dinî gruplardaki karşılıklarına bakıldığında orada ahlak ve edep, adap ve erkan, nefis eğitimi kavramları kapsamında çeşitlenen çok sayıda konunun öne çıktığı görülmektedir.<sup>44</sup> Kişinin ahlaki kemale ulaşmasında ehemmiyet verilen *edep* kavramı, hem bireyi Allah'a yaklaştıran kişisel ve manevi bir gelişimi ifade etmekte hem de onun grup içinde kuralları gözeten bir tutuma sahip olmasını sağlayan işlevselliği

<sup>43</sup> Hortaçsu, *Grup İçi ve Gruplar Arası Süreçler*, 91-109.

<sup>44</sup> Tathiloğlu, "Tasavvuf ve Tarikatlara Sosyolojik Bir Bakış"; Ergün Yıldırım, *Sufi Sosyoloji: Maneviyatın Toplumsal Varoluşu*.



kendi içerisinde barındırmaktadır. Örneğin, büyüklere saygı gösterme ve iyi ilişkiler kurma gibi ahlaki özellikler grup yöneticilerine yönelik saygılı davranılmasını ve grupta uyumlu hareket edilmesi sonucunu doğurmaktadır. Dolayısıyla grup içinde hangi kurallara uyulması gerektiği çoğunlukla yazılı olarak değil, *adap ve erkan* şeklinde dinî ve ahlaki bir yaklaşımla temellendirilmektedir. Bu nedenle üyeler ne kadar çok adap ve erkana riayet ederlerse o kadar çok ahlaki kemal seviyesine yükselmekte ve aynı oranda Allah'ın sevdiği bir kulu olmaktadır. Bu açıdan grubun ahlak eğitiminden geçen üyeler yaptıkları davranışlar ile kendilerini salih bir kul olma yolunda geliştirdiklerini düşünebilirler; fakat onlar adeta *gassalın elindeki meyyit gibi* davranarak aslında grubun tüm normlarını içselleştirmiş olduklarının farkına varamayabilirler.

*Nefis eğitiminin* kişinin gelişiminde anlamlı bir yeri olsa da bu eğitimin ortaya çıkarabileceği olumsuz sonuçları mutlaka göz önünde bulundurmamak gerekir. Zira nefis eğitimi, üyelerin her türlü emri yerine getirmelerini sağlayan kritik bir konu olarak karşımıza çıkabilmektedir. Hoşa gitmeyen ve nefse ağır gelen eylemleri (Tarikatlardaki tuvalet temizleme görevini oldukça dikkat çeken bir örnek olarak burada zikredebiliriz.) nefisini eğitmek için gerçekleştiren üyeler, artık her emri sorgulamadan yerine getiren bir karaktere bürünebileceklerdir. Bu açıdan üyelerin hem ahlaklı bir kişi olmak hem de nefsi eğiterek Allah'a daha çok yakınlaşmak amacıyla yaptıkları eylemler, aslında onların hegemonyayla karşılaşmalarına neden olabilecektir. Neticede tüm kuralların içselleştirildiği ve her türlü davranışın sorgulanmadan yerine getirildiği bir yapının içerisinde iradelerini kullanma potansiyellerini büyük ölçüde kaybeden üyeler, emri altına girdikleri kişilerin kendilerine vereceği *görevleri* büyük bir hevesle yerine getirebileceklerdir.

## **2.7. Grup Bilincine Sahip Olan Üyelerin Grubun Kalıplarına Bürünmesi**

Grupla birlikte var olmak ve üyelerle beraber hareket etmek kişilerin güdülenmesini ve gruptaki faaliyetlerini artırmaktadır. Böylece grup içinde yer alan üyeler *sosyal hızlandırma* neticesinde daha fazla iş görme kapasitesine ulaşmaktadırlar. Aynı zamanda üyelerin kendilerine yönelen bakışlardan etkilenmesi, onların sosyal hızlandırmaya bağlı olarak grup faaliyetlerini bir yarışma hissiyatı ile dikkat ve iştihakla yapmaları sonucunu doğurmaktadır. Fakat bu durum grup faaliyetlerinin hızlandırılmasını sağlarken üyelerin sahip oldukları düşünce, görüş ve inançları dile getirmeden önce başkaları tarafından denetlenmelerine

neden olabilecektir. Bunun yanı sıra kolektif olarak düşünen ve hareket eden üyelerin grup içindeki yanlışlıkları görmelerinde zayıflık oluşabilecektir. Bundan dolayı sosyal hızlandırmanın düşünsel bir kontrol mekanizmasını ortaya çıkarması sebebiyle bilişsel bir gerilemeye yol açtığını söylemek mümkündür. Bu açıdan üyeler kendi başlarına oldukları zamanla kıyas edilirse daha derinden tefekkür etme, konuları ayrıntılı bir biçimde sorgulama ve olayları analiz etme gibi bilişsel faaliyetlerden uzaklaşmak zorunda kalabileceklerdir. Bir diğer husus, *sorumluluk dağılmasına* bağlı olarak tek başına alınamayan riskli kararların grup içinde alınabilmesi ve uçlara kayılabilmesidir. Grupta kararların ortaklaşa alınması hem üyelerin o kararları içselleştirmelerini hem de kararlarla ilgili olacak endişelerden uzaklaşmasını sağlamaktadır. Özellikle başlangıçta aşırılık potansiyeline sahip grupların ortak karar verme süreçlerinde uç noktalara kaymaları söz konusu olabilecektir. Ayrıca azınlıkta kalan üyeler, çoğunluğun durumuna bakarak grubun birbirine bağlılığını, ortak hedeflere ulaşma isteğini ve grup uyumunu dikkate alarak farklı düşünmekten ve hareket etmekten uzaklaşabileceklerdir. Bunun neticesinde üyelerin kendi görüşlerini otosansüre tabi tutması çok yüksek bir ihtimaldir. Benzer biçimde verilen yanlış kararların meşrulaştırılma işlemi söz birliğiyle hareket eden grup içinde daha kolay gerçekleşebilmektedir.<sup>45</sup> Tüm bu faktörler grupta üyelerin sorgulama faaliyetlerini azaltarak hem var olan gerçekleri tam olarak görememelerine hem de kendilerini grupta daha fazla bütünlendirmelerine neden olabilmektedir. Dolayısıyla grup üyeleri ne kadar çok ortak faaliyetlere dahil olurlarsa, aynı zamanda ortak bir bilince sahip olan ve kendilerine benzeyen diğer üyelerle ne kadar çok birlikte bulunurlarsa o kadar çok gerçekleri görmekten uzaklaşabileceklerdir. Ancak bunun sadece grubun çıkarına hizmet ettiğini düşünmemek gerekir; zira kişi böyle bir ortamda hem kendini adayacağı bir alan bulmakta hem de pek çok sosyal imkana kavuşmaktadır. Nihayetinde hem grup yöneticilerinin hem de üyelerin fayda sağladıkları bir durumla karşılaşılması, hegemonyanın daha çok tahkim edilmesi sonucunu doğuracaktır.

Grup üyesi olabilmek için, kişinin kendisini grubun bir üyesi olarak görmesi ve grupta bir hissetmesi gerekir. Aynı zamanda kişinin diğer üyelerin davranışları hakkında ön kestirimde bulunabilmesi onun grupta uyum halinde hareket ettiğini gösterir. Böylece grupta *ortak* bir hareket ile

<sup>45</sup> Kağıtçıbaşı ve Cemalcılar, *Sosyal Psikolojiye Giriş*, 281-283, 306-312.

*biz şuuru* oluşur ve üyeler gruplarına sınımsız sarılırlar. Bu durum aidiyet duygusu veya grup bilincinin gün yüzüne çıkmasını sağlar. Ayrıca grup üyelerinin birbirlerini destekleyici tavırlar içerisine girerek grupta söz birliği oluşmasını sağlayacak söylemlere başvurmaları ve çeşitli eylemler gerçekleştirmeleri hem grup üyelerini birbirine kenetleyecek hem de onların gruba özdeşleşmelerine katkı sunacaktır. Nihayetinde bu durum sosyal sermayenin üretilmesini sağlayacaktır. Ancak yüksek seviyede *güven*, *işbirliği* ve *eşgüdüm* ile ortaya çıkacak<sup>46</sup> *grup sarginliği* ile üyeler farklı şekilde düşünme ve hareket etme iradesinden uzaklaşabileceklerdir. Neticede grup bilincine sahip olan üyeler kendilerini gruba bir tutarak grubu benliklerinin bir parçası haline getirebileceklerdir.<sup>47</sup> Buna bağlı olarak gruba yapılan bir tehdit, onlar için kendilerine yapılmış bir saldırı biçiminde görülecek ve ona göre karşılık verilecektir. Bu bilinçle hareket eden üyeler artık her türlü fedakarlığı göstererek maddi-manevi varlıklarını grubun bekasına vakfetmekten çekinmeyeceklerdir. Söz konusu bu yaklaşım, onların grubun menfaatleri adına ahlak dışı davranışları rasyonalize etmelerine ve dinî açıdan kabul edilmesi mümkün olmayan faaliyetleri dinî meşruiyet inşa ederek *mubahlaştırılmalarına* neden olabilecektir.<sup>48</sup> Tüm bu hususlar göstermektedir ki, *grup bilinci* aslında bireysel düşüncenin kaybedilmesi gibi çok ciddi bir sonuca yol açabilmektedir.

### **2.8. Üyelerin Farklı Kişi ve Gruplarla İletişimi Keserek Kapalı Bir Yapılanma İçerisinde Hapsolması**

Grup üyeleri, hem grup dayanışmasının olumsuz etkilenmemesi hem de grubun inanç ve pratiklerini daha iyi hissedebilmek ve yaşayabilmek amacıyla grubun belirlediği çerçevenin dışına çıkmak istemeyebilirler. Zira böyle bir tutum takınılmaz ise farklı düşünce ve söylemlerden etkilenilerek grubun inanç ve değerlerinden, yapısal konumundan ve eylemlerinden uzaklaşılabilir, bunun neticesinde grubun sağladığı birçok sonuçtan mahrum kalınabilecektir. Bu sebeple üyeler, gruplarıyla birlikte elde ettikleri dinî inanış ve yaşayışlardan uzaklaşmamak için dış faktörlerin kendileri üzerindeki olumsuz etkilerine yönelik karşı duruş sergileyebilmektedirler. Bu kapsamda çeşitli sosyal kapanma pratikleri gerçekleştirilerek grup içi dayanışma ağları oluşturulabilir ve inşa edilen

<sup>46</sup> Sefer Yavuz, "Sosyal Sermaye ve Din."

<sup>47</sup> Abayhan, "Bir 'Cemaat' Terör Örgütüne Nasıl Dönüştü?"

<sup>48</sup> Budak, "Dini Toplumsal Hareketlerde Kaynak Mobilizasyonu Bağlamında Mubahlaştırma," 868-886.

*cemaat habitusu* içerisinde sosyal etkilenmelerin önüne geçilebilir.<sup>49</sup> Böyle bir yaklaşım ise üyelerin dış dünya ile bağlantılarının kesilmesi gibi kritik bir durumla karşılaşmalarına yol açabilir.

Üyeler, kurulabilecek en iyi ve güzel bağın kendi gruplarında olabileceği düşüncesinden hareketle kendilerini dış etkenlerden koruma gayesiyle çeşitli tutum ve eylemlere başvurabilirler. Bu çerçevede gruplarına yönelik olumsuz eleştiriler yaparak kendilerini telkin etmeye çalışan aileleriyle bağlarını zayıflatabilir, grup dışındaki sosyal ortamlara mesafeli yaklaşarak ilişkileri azaltabilir hatta kesebilir, farklı kitapları okumayı gereksiz ve zararlı görebilirler. Buna mukabil grup içindeki pek çok farklı faaliyetle meşgul olarak grup yapısının dışına çıkmadan oranın iç dinamikleriyle tüm işleri gerçekleştirmek için uğraşabilirler. Bu tavırlar sonucunda üyeler, en sevdiklerinden bile ayrılmayı göze alabildikleri için gruba olan bağlılık ve sadakatlerini ispatlamış olurlar. Ayrıca özellikle *vakıflık* anlayışına dayalı olarak evlenilmemesi<sup>50</sup> ya da grup içinden bir üyeye evlenmenin tercih edilmesi,<sup>51</sup> grubun sınırlarından çıkamamanın en dikkat çeken unsurları olarak görünür. Tüm bunlar, üyelerin sosyal dünyadan büyük ölçüde izole olmalarına ve kapalı bir grubun içinde hapsolmalarına neden olacaktır. Bu durumun endişe verici yansıması, tek tipleştirilmiş bir hayatta artık farklı düşüncelere ve yaşam tarzlarına tahammül edilemez hale gelmesidir.

## **2.9. Grup İdeolojisinin Benimsenmesi ile Hayata Yeni Bir Perspektifle Bakılması**

Dinî gruplarda grup ideolojisinin benimsenmesini sağlayan unsurlara bakıldığında, orada üyelerin tek tip yaşam tarzlarıyla bütünleşmelerinin oldukça önemli olduğu görülmektedir. Bu bağlamda üyeler gruplarına bağlılık amacıyla aynı kitapları okur, aynı vaazları dinler, aynı sohbetlere katılır, sembolik değerli aynı dili konuşur ve tüm bunları grup içindeki ortaklaşa eylemlerle ve sürekli tekrarlarla pekiştirirlerse orada büyük oranda grup ideolojisi kendisini hissettirmeye başlayacaktır. Ayrıca farklı bilgi kaynaklarının yok sayılarak grubun dışına itilmesi, diğer kaynakların ötekileştirilerek uzak durulmasına yol açarken; grup üyeleri bu şekilde kendilerini belli bir yöne kanalize ederek ideolojik kalıplarla buluşmak zorunda kalacaklardır. Fakat bu durumu üyelerin bilinçli bir tutumla gerçekleştirdikleri ideolojik bir inşa süreci olarak görmemek gerekir. Gruba

<sup>49</sup> İrfan Özet, *Fatih-Başakşehir: Muhafazakâr Mahallede İktidar ve Dönüşen Habitus*, 227-237.

<sup>50</sup> Ahmet Selim Demiryürek, "Vakıflık" Kurumu Üzerine Nitel Bir Araştırma: Meşveret Grubu Örneği."

<sup>51</sup> Abayhan, "Bir 'Cemaat' Terör Örgütüne Nasıl Dönüştü?," 19-20.

bağlılık için yapılan bu faaliyetler neticesinde artık grubun kalıplarına bürünen ve bütünüyle grupla bütünleşen üyeler tam anlamıyla hegemonyayla karşılaşır. Bununla birlikte üyelerin faaliyetlere kutsal bir anlam yüklemeleri ve onların hepsini din ile ilişkilendirmeleri gruba ait tüm unsurların dinî bir çerçeve içerisine sokulmasına neden olur. Bu noktada gruba bağlılık amacıyla gerçekleştirilen eylemler bütünüyle sahiplenilir. Bu aşamadan sonra artık başka liderler, kitaplar, sohbetler bir anlam ifade etmeyecektir, zira üyeler zaten grup ideolojisiyle bütünleşmiş olacaktırlar. Tüm bunların sonucunda üyelerin grubu objektif açıdan değerlendirebilmeleri ve varsa grubun asıl amaçlarını kavrayabilmeleri neredeyse imkansız hale gelir. Bu durumun ileri seviyelerinde üyeler geçmişle olan bağlantılarını keserek, yani bir bakıma hafızalarını silerek yeni bir dünya inşa etmekle karşı karşıya kalırlar. Tüm bu aşamalardan sonra üyeler, zihinlerini köreltiklerinin ve hayata tek yönlü bir şekilde baktıklarının farkına varamazlar.<sup>52</sup>

Grup ideolojisiyle bütünleşmiş bir üyenin kendisini grubun asli bir unsuru olarak görmesi, duygusal bir yakınlık üzerinden grupla birlikte mutlu olması ve kendini orada iyi hissetmesi, grup ortadan kalkacak olsa bundan büyük bir üzüntü duyması, zor zamanlarında grubundan yardım ve destek göreceğini düşünmesi, liderini her şeyden önce tutması ve ona büyük bir tutkuyla bağlanması, sorgusuz teslim olması ve kendi grubunun en doğru grup olduğuna inanması onun hayata artık bambaşka bir yerden baktığını göstermektedir. Bunun neticesinde üye; okul, meslek seçimi ve evlilik gibi büyük önem taşıyan kararlarda, siyasi tercihlerin belirlenmesinde ve her türlü dinî konuda artık tamamen içinde bulunduğu grubuyla hareket edecektir. Bu durum, grupla bütünleşen üyelerin hayata bakışlarını ve dünya görüşlerini belirli bir zihniyet/paradigma üzerinden sürdürdükleri anlamına gelmektedir.<sup>53</sup> Dolayısıyla bu perspektifle hareket eden üyeler grupta var olan hegemonyayı artık hiçbir şekilde göremeyeceklerdir.

## **2.10. Üyelerin Gruplarını Farklı ve Üstün Görerek Ötekileştirme Yapmaları**

*Farklılık*, sosyal grupları diğerlerinden ayıran belirgin bir özellik olarak göze çarpmaktadır. Ancak farklı olma düşüncesi bilinçli biçimde diğerlerinden ayrılmayı gerekli kıldığı için, sosyal grup oluşturma eylemi

<sup>52</sup> Sayar, "Kült Psikolojisi"; Volkan, *Körü Körüne İnanç*, 85-127.

<sup>53</sup> Ümit Horozcu ve Kübra Kalkan, "Cemaate Bağlılık Ölçeği," 34.

başlı başına toplumda ayrılaşmaya yol açan olumsuz durumları karşımıza çıkarabilmektedir. Bu bağlamda dinî grupların kendilerini diğer gruplardan ayırabilmesi için kendilerine has amaç, yöntem, inanç ve düşünceleri benimseyerek ve ona göre eylemlerini gerçekleştirerek farklı olduklarını göstermeleri gerekmektedir. Aksi takdirde varlıklarını ispatlayabilmeleri mümkün olmayacaktır. Bu tavır ise dinî grupların kendilerini diğerlerinden farklı görerek *üstün olma* tutumuna sevk edebilmektedir. Ayrıca dinî gruplar, diğerlerinin bazı konularda yanlış düşüncelere sahip olduklarını ve eylem gerçekleştirdiklerini iddia ederek söz konusu hususlarda sadece kendilerinin doğru olduğunu kabul etmektedirler. Zira bunu iddia etmezlerse yeni bir dinî grup oluşturmanın anlamı kalmayacaktır. Dolayısıyla hiçbir grup kendi inanç ve eylemlerini yanlış olarak görmeyeceği için diğer grupların çeşitli yönlerden *ötekileştirilmesi* adeta zorunlu bir sonuç olarak ortaya çıkar.<sup>54</sup> Bu düşünceye sahip olan gruplarda dinî çoğulcu bir yaklaşımın kabul görmediğini bilhassa vurgulamak gerekir. Neticede grubun kendisini merkeze alması ve tek hakikatçi bir yaklaşımı benimsemesi, diğer grupların ötekileştirilerek kötü görülmesine ve gruplar arasında tehlikeli sorunların patlak vermesine neden olabilecektir. Bu durum örneğin, *ötekinin yok edilmesi* gibi şiddet eğilimlerinin önünü açabilecektir.<sup>55</sup>

Grubun itikadî ve amelî farklılıkları, vazgeçilmez liderleri, seçkin kitapları, özel yapılanması ve örgütsel işleyişi, kendine özgü hal ve hareketleri, kılık-kıyafetleri ve ibadet biçimleri grup kimliğinin oluşması ve sağlamlaşmasında yönlendirici faktörler olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>56</sup> Örneğin, grubun kılık-kıyafet ve tesettür anlayışını benimseyen üyeler büründükleri kisveye uygun olarak dikkat çeken bir hegemonya ile karşılaşır. Zira gerçek İslam'ı daha iyi yansıttığı düşünülen bu görüntü, kişilerin kendilerini diğer insanlardan ayırmalarına, üstünlük iddialarıyla hareket etmelerine ve ötekileştirmelere yol açabilir. Tüm bu farklılıklar ve gösterilen tavırlar hem grubun kendi varlığını ve kimliğini güçlendirirken hem de üyelerin kendilerini tamamen gruba bütünleştirmelerini sağlayacaktır. Bu noktada grubun farklı olmasına yönelik sahip olunan tutumların ve gerçekleştirilen eylemlerin ortaya çıkardığı en önemli sonuç,

<sup>54</sup> Mustafa Sarmış, "Kur'an'da Toplumsal Çatışma," (yüksek lisans tezi), 6-13.

<sup>55</sup> Albert Bandura, "İnsanlık dışı Suçların İşlenmesinde Ahlâkî Bağlantının Kesilmesi."

<sup>56</sup> Adem Adanur, "Müslümanlar Arası Dini Gruplaşma ve Ötekileştirme Problemi (Genel Görünüm)," (yüksek lisans tezi).

üyelerin grup bağılıklarının yüksek seviyelere çıkması ve onların grup açısından sağlam bir üye haline gelmeleridir.

Üyeler, grup içinde elde etmiş oldukları çeşitli özellikler neticesinde belirli stereotipleri yani hazır algı kalıplarını kendilerinde inşa etmektedirler. Özellikle gruplar arasındaki peşin hüküm ve önyargılar *biz ve onlar/ötekiler* kutuplaşmasını ortaya çıkarabilmektedir. Bu tavır, grup merkezli bir yaklaşımla üyelerin kayırılmasıyla ve diğer grupların dışlanarak dezavantajlı hale getirilmesiyle sonuçlanabilmektedir. Söz konusu bu ayrımcılık hem grubun sürekliliğini hem de kurumsallaşmasını sağlamaktadır. Gruplar arasındaki yarışma veya rekabetler karşı gruplarla çatışma içerisine girilmesine yol açarken grup kimliği tahkim edilmektedir. Tehdit altında olduğunu düşünen gruplar ötekine yönelik olumsuz tutum ve davranışlar sergileyebilmektedir. Bunu yaparken dış gruplara yönelik gerçekleştirilecek baskının rasyonalize edilmesi ve meşrulaştırılması önem arz eder. Bu yapıldığı takdirde grup hem ötekine yönelik haklı gerekçeler bulur hem de üyeleri bu sayede mücadele için güdülemiş olur. Ayrımcı sosyal kimliğin inşa edilebilmesi için küçük bile olsa farklılıkların öne çıkarılması, grubun karşı kimlikler üretmesi sonucunu doğurur. Bu durum gruplar arası temasın nötr bir şekilde gerçekleşmesine engel olarak basit sebeplerle saldırı ve şiddeti tetikleyebilir. Ayrıca çatışmaların arka planında siyasi, ekonomik ve benzeri çıkarlar olursa üyeler daha aktif bir tutumla karşı gruplara yönelebilirler.<sup>57</sup> Ötekileştirmeye birlikte ortaya çıkan tüm bu hususlar her halükarda üyelerin grupla bütünleşmelerine ve hegemonik işleyiş mekanizması içerisinde hareket etmelerine neden olacaktır.

### **Sonuç, Tartışma ve Öneriler**

Araştırmamız dinî grupların çeşitli özelliklerinin grup üyelerinde nasıl bir hegemonik işleyişe yol açabileceğine yönelik bir perspektif sunmaktadır. Bu çerçevede makalede vurgulanan hususlara bağlı olarak grubun etkisinde kalan üyeler; kapalı bir yapılanmanın içerisinde sıkışarak sağlıklı bir biçimde düşünme ve kendi başına karar alma gücünü kaybedebilecek, öz kimliklerinden uzaklaşarak grubun kalıplarına bürünebilecek, grup ideolojisiyle bütünleşerek gerçekleri görme farkındalığını yitirebilecek ve tüm bunların neticesinde içselleştirilmiş bir baskıya boyun eğerek hayata bambaşka bir perspektifle bakabilecektir. Bu durum, dinî grup üyelerinin hem grupların yapısal özelliklerinden hem de dini anlama ve uygulama biçimlerinden olumsuz etkilenebileceklerini göstermektedir. Ayrıca bu

<sup>57</sup> Asım Yapıcı ve Kadir Albayrak, "Ötekini Algılama Bağlamında Dinî Gruplar Arası İlişkiler," 35-59.

hususların aşamalar halinde üyelerin karşısına çıkması, onların sistematik bir manipülasyonun içerisinde savunmasız kalabilecekleri anlamına gelmektedir. Dolayısıyla dinî gruplarda ortaya çıkan hegemonik işleyiş mekanizmasının üyeler üzerinde çok ciddi negatif etkiler oluşturabileceği kritik bir sonuç olarak değerlendirilmelidir.

Bu noktada dinî gruplara katılan herkesin söz konusu hegemonik sürecin etkisi altında kalıp kalmayacağına dair bir tartışma yapılabilir. Bu açıdan konunun aydınlatılabilmesi amacıyla üyelerin hegemonik işleyiş mekanizmasından etkilenmelerini önleyen unsurlara yoğunlaşmak gerekmektedir. Bunların neler olduğuna bakıldığında iki temel hususla karşılaşmaktadır. Bunlardan birincisi, özellikle grubun yapısal unsurlarından etkilenmeyi azaltan *bireysel bir yönelime* sahip olmaktır. İkincisi de, grubun her yönden analiz edilmesini ve değerlendirilmesini sağlayan *rasyonel ve sorgulayıcı yaklaşımdır*. Bu iki niteliğe sahip olan üyenin grupta oluşabilecek hegemonik işleyiş mekanizmasından uzak kalacağı düşünülebilir. Zira bu üye, her şeyden önce kendine has kişiliğiyle grup içinde özgür bir şekilde hareket edecek, grup kazanımlarını buna göre değerlendirecek ve en önemlisi her şeyini grubuyla özdeşleştirmeyerek bireysel varlığını grup kimliği lehine sonlandırmayacaktır. Bu tutumun sonucu olarak grup bağlılığının yüksek seviyelere çıkmaması, kişiyi grubun yönlendirmelerinden koruyacaktır. Rasyonel ve sorgulayıcı yaklaşım ise, üyeyi olumsuz biçimde etkileyen unsurların görülmesini sağlayarak inanç olarak sunulan öğelerin olduğu gibi kabul edilmesini engelleyecek ve üyenin grup için gerçekleştireceği eylemleri bilinçli bir tavırla yerine getirmesini sağlayacaktır. Burada altı çizilmesi gereken husus, üyenin bireysel bir yönelime sahip olması sebebiyle grubunu kendisine sunduğu katkılar üzerinden değerlendirmesidir. Bu tutum, üyenin ilk olarak kendisini öncelemesini daha sonra grubunu gözetmesini zorunlu hale getirir. Fakat burada bir çıkar ilişkisinden bahsedilmesi kesinlikle mümkün değildir; çünkü bu durumda kişinin içsel dinî bağlılığı anlamsızlaşacaktır. Bu çerçevede üye için grup, bir yandan bireyin manevi ve kişisel gelişimine katkı sunan diğer yandan grupla birlikte dinî ve sosyal açıdan pek çok olanaktan faydalanmayı sağlayan bunun yanı sıra bireysel varlığın sürdürülmesini mümkün kılan bir yer anlamına gelecektir.

Ancak burada böyle bir yaklaşımla hareket eden bir üyenin dinî bir grupta barınabilmesi üzerine düşünmek gerekir. Bu bağlamda özellikle tarikat ve cemaat yapılanmaları içerisinde bu tür bir yaklaşıma izin verilmesinin pek mümkün olmayacağı söylenebilir. Zira geleneksel dinî



gruplarda bireysel bir yönelimin, rasyonel ve sorgulayıcı bir tavrın kabul görmesi konjonktürel realiteyle uyumlu görünmemektedir. Bundan dolayı ideal tip yöntemiyle makalede ele alınan konuların mevcut dinî gruplarda ne kadar yer aldığı ve üyelerin bu faktörlerden ne kadar etkilendikleri temel araştırma problemleri olarak başka çalışmalara kaynak oluşturabilir. Bunu yaparken makalede yer alan her bir maddede genel çerçevesi sunulan konular anket veya mülakat yöntemine uygun olacak şekilde hazırlanarak buradan hareketle alan araştırmaları gerçekleştirilebilir. Aynı zamanda bireyselleşmenin arttığı, bilgiye ulaşmada sınırların ortadan kalktığı, iletişim imkanlarının çoğaldığı, çoğulcu bir sosyal yapılanmanın ortaya çıktığı, dinî grupların güçlerinin azaldığı, dinin genel anlamda kurumsal yönlendiriciliğini kaybettiği ve sekülerleşmenin ağırlıklı olarak hissedildiği post/modern dünyada dinî grupların üyeler üzerinde ne kadar hegemonyaya yol açabileceği de sorgulanması gereken önemli meseleler arasında yer alabilir. Ayrıca son dönemde bireylerin dinî gruplara bakışlarının olumsuzlaşması, onlara yönelme isteklerinin azalması ve bu gruplara katılma oranlarının düşmesi<sup>58</sup> sebebiyle dinî grupların kendilerini çağın gereklerine uygun biçimde dönüşüme tabi tutarken hegemonik tutumlardan ne kadar uzaklaştıklarını tespit etmek de anlamlı bir konu olarak karşımıza çıkabilir. Böylece dinî grupların post/modern bireylerin yönelimlerinden ne kadar etkilendikleri ve sosyal değişime ne kadar adapte oldukları analiz edilerek üyelerin bu dinî gruplarda hegemonyaya maruz kalıp kalmadıkları ve maruz kalınıyorsa hegemonya biçimlerinin ve oranlarının nasıl bir değişikliğe uğradığı açığa çıkarılabilir.

Makalede hegemonik işleyiş mekanizmasına dair ele alınan konuların dinî gruplar ile sosyal gruplarda birbirinden farklı olduğu belirtilmelidir. Bu farklılığın en önemli sebebi, dinî gruplarda bireyleri yönlendiren en belirleyici faktörün çoğunlukla *inanma duygusu* olmasıdır. İnanma duygusu, kişiyi çeşitli yönlerden etkisi altına alabilecek çok güçlü bir özelliğe sahiptir. Bu nedenle dinî gruplardaki hegemonik işleyişin bu duygu neticesinde daha yoğun izlere yol açtığı söylenebilir. Dolayısıyla makalede inanma duygusunun ortaya çıkardığı sosyal psikolojik olgular genel olarak göz önünde bulundurulduğu için elde edilen sonuçların sosyal gruplarda birebir karşılığını bulmak mümkün olmayacaktır. Ancak sosyal gruplarda adeta bir

<sup>58</sup> Suat Cebeci ve diğerleri, "Dini Grupların Birey ve Toplum Üzerindeki Etkileri," 76-86; Suat Cebeci ve diğerleri, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Dini Grup Algıları"; Necmi Karşlı, "Fetö Darbe Girişiminin Gençlerin Din ve Cemaat Algısı Üzerindeki Etkisi"; Ramazan Bulut, "İslami İlimler Fakültesi Öğrencilerinin Dini Gruplar Hakkındaki Görüşleri Üzerine Bir Araştırma."

din gibi benimsenen ideolojik yaklaşımlar söz konusuysa hegemonik işleyiş mekanizmasından bahsetmek mümkün hale gelir. Bu çerçevede makalede sunulan perspektif, ideolojik tutumların yoğun bir şekilde yer aldığı sosyal gruplara birçok yönden uygulanabilir. Bir diğer husus, her ne kadar makale içerisinde yeni dinî hareketlerle ilgili veriler dikkate alınmamış olsa da makalede işlenen konuların yeni dinî hareketlerin analiz edilmesinde büyük ölçüde projeksiyon oluşturabileceği özellikle vurgulanmalıdır.

---

**Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:**

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.

**Finansal Destek / Grant Support:**

Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

---

**KAYNAKÇA**

- Abayhan, Yasemin. "Bir 'Cemaat' Terör Örgütüne Nasıl Dönüştü? Gülen Cemaati'nin Eski Grup Üyelerinin Anlatımına Dayalı Değerlendirilmesi." *Liberal Düşünce Dergisi* 87 (2017): 5-32.
- Adanur, Adem. "Müslümanlar Arası Dini Gruplaşma ve Ötekileştirme Problemi (Genel Görünüm)." Yüksek Lisans Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Rize, 2019.
- Akarsu, Adem. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Cemaat Algılarının Dünya Görüşlerine Etkisi." Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2015.
- Aksoy, Emine Merve. "Cemaate Katılımı Etkileyen Sosyal Faktörler ve Etkileri: Kayseri Erenköy Cemaati Örneği." Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, Kayseri, 2016.
- Aktürk, Hamit. "Dini Grupların Sosyolojik Tahlili: Zorluklar Zorunluluklar Sınırlar." *Journal of Islamic Research* 32:3 (2021): 615-633.
- Arkonacı, Sibel Aysen. *Sosyal Psikoloji*. İstanbul: Alfa Yayınevi, 1998.
- Atalay, Talip. "Aile Dindarlığının Gençlerin Dindarlığına Etkisi Üzerine Bir Araştırma." *Dindarlık Olgusu (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)*, ed. Hayati Hökelekli, içinde 185-208. Bursa, Kurav Yayınları, 2006.
- Bahadır, Abdülkerim. "Dindarlığı Etkileyen Faktörler." *Din Psikolojisi*, ed. Hayati Hökelekli, içinde 94-116. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2015.
- Bandura, Albert. "İnsanlık dışı Suçların İşlenmesinde Ahlâkî Bağlantının Kesilmesi." Çev. Hamdi Onay. *Hikmet Yurdu* 3:6 (2010): 235-269.
- Baş, Fatih. "Antonio Gramsci'nin 'Hegemonya' Kavramı Çerçevesinde Fetö'nün Kültürel Faaliyetleri." *Mütefekkir* 8:16 (2021): 165-183.
- Batmaz, Veysel (der.). *Otoriteriyen Kişilik: Sanford, Milgram, Şerif, Asch*. İstanbul: Salyangoz Yayınları, 2006.
- Bauman, Zygmunt. *Cemaatler: Güvenli Olmayan Bir Dünyada Güvenlik Arayışı*. Çev. Nurdan Soysal. İstanbul: Say Yayınları, 2020.

- Baynal, Fatma. "Kadınların Dinî Gruplara Yönelim Nedenleri ve Dinî Grupların Psiko-Sosyal ve Dinî-Manevî Etkileri." Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, Sakarya, 2016.
- Bilgin, Mehmet, Abdullah Işıklar ve Mehtap Bilgin. "Dini Grupların Toplumsal Değişimdeki Etkilerinin İncelenmesi." *Dinî Gruplar, Siyaset ve Bürokrasi*, ed. Kemal Ataman, İsmail Bilgin ve Vejdi Bilgin, içinde 145-160. Bursa: Emin Yayınları, 2017.
- Bilgin, Vejdi. "Dinî Gruplar." *Din Sosyolojisi*, ed. Kadir Canatan ve Mustafa Tekin, içinde 307-334. Ankara: Bilay Yayınları, 2020.
- Bion, Wilfred Ruprecht. *Experiences in Groups and Other Papers*. New York: Brunner Routledge, 1961.
- Budak, Abdulhamit. "Dini Toplumsal Hareketlerde Kaynak Mobilizasyonu Bağlamında Mubahlaştırma." *Tokat İlmîyat Dergisi* 8:2 (2020): 859-890.
- Bulut, Ramazan. "İslami İlimler Fakültesi Öğrencilerinin Dini Gruplar Hakkındaki Görüşleri Üzerine Bir Araştırma." *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20:1 (2020): 359-395.
- Büyükkara, Mehmet Ali. "Dinî Grup Yapılarında Dine İlişkin Muhtemel Anlama ve Temsil Sorunları." *Usûl İslam Araştırmaları* 7 (2007): 107-136.
- Büyükkara, Mehmet Ali. "Dini Gruplaşmanın Doğası: Kişilikler, Zihniyetler, Cemaatler, Mezhepler." *İlahiyat Akademi* 5 (2017): 37-58.
- Büyükkara, Mehmet Ali. "Türkiye'deki Radikal Dini-Siyasal Akımlar." *Demokrasi Platformu* 2:8 (2006): 107-166.
- Cebeci, Suat, Kübra Cevherli, Feyza Doğruyol, Büşra Çakmaktaş ve Zehra Özli. "Dini Grupların Birey ve Toplum Üzerindeki Etkileri: İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma." *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 8 (2019): 69-88.
- Cebeci, Suat, Büşra Çakmaktaş, Feyza Doğruyol ve Kübra Cevherli. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Dini Grup Algıları." *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2019): 88-113.
- Cengil, Muammer. "Dini Gruplara Aidiyetin Psikososyolojik Nedenleri." *Dinî Gruplar, Siyaset ve Bürokrasi*, ed. Kemal Ataman, İsmail Bilgin ve Vejdi Bilgin, içinde 95-115. Bursa: Emin Yayınları, 2017.
- Coştu, Yakup. "Toplumsallaşma Sürecinde Dindarlığı Etkileyen Faktörler (Samsun Örneği)." Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun, 2009.
- Çelik, Celaleddin. "Dindarlık Tipolojilerine Metodolojik Bir Yaklaşım." *İslamiyat* 8:2 (2005): 71-90.
- Çelik, Oktay. "Dini İstismar Eden Terör Örgütlerinin Radikalleşme Süreçleri." *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22 (2015): 99-122.
- Dede, Selma. "Bireylerin Dini Gruplara Katılma ve Bağlanmalarındaki Psikolojik Faktörler." Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, Kayseri, 2019.
- Demiryürek, Ahmet Selim. "‘Vakıflık’ Kurumu Üzerine Nitel Bir Araştırma: Meşveret Grubu Örneği." *Dinî Gruplar, Siyaset ve Bürokrasi*, ed. Kemal Ataman, İsmail Bilgin ve Vejdi Bilgin, içinde 395-409. Bursa: Emin Yayınları, 2017.

- Dural, A. Baran. "Antonio Gramsci ve Hegemonya." *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 11:39 (2012): 309-321.
- Durkheim, Emile. *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*. Çev. Fuat Aydın. İstanbul: Ataç Yayınları, 2005.
- Düzgüner, Sevede. "Dini Gruplara Yönelmenin Psiko-Sosyal Analizi." *Beklenen Kurtarıcı İnanıcı*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, içinde 281-288. İstanbul: Kuramer, 2017.
- Efe, Adem. *Dinî Gruplar Sosyolojisi*. İstanbul: Dönem Yayıncılık, 2013.
- Eren, Selim. "Cemaatsel Oluşum ve Dinin Rolü." *Dini Araştırmalar* 3:7 (2000): 93-112.
- Evgin, Abdulkadir. "Yanlış Bazı Sîret ve Sünnet Anlayışlarına Eleştirel Bir Bakış - Cemaat ve Tarikat Örnekleri-." *Akademik Siyer Dergisi* 1 (2020): 21-49.
- Freedman, J. L., D. O. Sears ve J. M. Smith. *Sosyal Psikoloji*. Çev. Ali Dönmez. Ankara: İmge Kitabevi, 1998.
- Göktepe, Merve. "Dini Gruplar Bağlamında Sosyal Psikolojik Etki ve Uyuma." Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir, 2021.
- Gramsci, Antonio. *Hapishane Defterleri*. Çev. Adnan Cemgil. İstanbul: Belge Yayınları, 2014.
- Hoffer, Eric. *Kesin İnançlılar*. Çev. Erkil Günür. İstanbul: Olvido Kitap, 2020.
- Horozcu, Ümit ve Kübra Kalkan. "Cemaate Bağlılık Ölçeği: Geçerlilik ve Güvenirlilik Çalışması." *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3:2 (2017): 27-37.
- Hortaçsu, Nuran. *Grup İçi ve Gruplar Arası Süreçler*. Ankara: İmge Kitabevi, 2014.
- İşık, Zehra. "Modern Kentte Farklı Kadın Dindarlıkları: İstanbul Örneği." Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2020.
- Jung, Carl Gustav. *Dört Arketip*. Çev. Zehra Aksu Yılmaz. İstanbul: Metis Yayınları, 2020.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem ve Zeynep Cemalcılar. *Dünden Bugüne İnsan ve İnsanlar Sosyal Psikolojiye Giriş*. İstanbul: Evrim Yayınevi, 2014.
- Kalkan, Kübra. "Grup/Cemaat Dindarlığı ve Bireysel Dindarlığın Ruh Sağlığı Bağlamında Karşılaştırılması: Depresyon Örneği." Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 2019.
- Karaca, Nuray. "Sosyolojik Olarak Cemaat Kavramı ve Türkiye'de Bir Ara Form Örneği Olarak Cemaat Yurtları." *Muhafazakar Düşünce Dergisi* 7:28 (2011): 171-192.
- Karagöz, Emel Öztürk. *Max Weber'de Anlayış Sosyolojisi ve Din Olgusu*. İstanbul: Derin Yayınevi, 2003.
- Karlı, Necmi. "Fetö Darbe Girişiminin Gençlerin Din ve Cemaat Algısı Üzerindeki Etkisi." *Bilimname* 2019:37 (2019): 1187-1210.
- Kaya, İsmail. "Tarikatların Dinî Gruplar Tipolojisindeki Yeri ve Sosyal Fonksiyonları." *Danışname Beşeri ve Sosyal Bilimler Dergisi* 1:1 (2020): 55-83.
- Kınsün, Abdülbaki. "Dini Gruplar Sosyolojisi." *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4:8 (2016): 210-227.

- Kıral, Bilgen. "Nitel Bir Veri Analizi Yöntemi Olarak Doküman Analizi." *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8:15 (2020): 170-189.
- Kısa, Cihad. "Dini Temelli Grup Dinamiklerinin Potansiyel Psikopatolojik Altyapıları." *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi* 20:Özel Sayı (2020): 187-202.
- Kirman, Mehmet Ali. *Yeni Dinî Hareketler Sosyolojisi*. Ankara: Birleşik Yayınevi, 2010.
- Kirman, Mehmet Ali. "Türkiye'de Toplumsal Değişme ve 'Yeni Dinî Cemaatler'." *Muhafazakar Düşünce Dergisi* 1:2 (2004): 61-77.
- Kurt, Abdurrahman. "Dindarlığı Etkileyen Faktörler." *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18:2 (2009): 1-26.
- Le Bon, Gustave. *Kitleler Psikolojisi*. Çev. Tolga Sağlam. İstanbul: Timaş Yayınları, 1999.
- Neuman, W. Lawrence. *Toplumsal Araştırma Yöntemleri -Nitel ve Nicel Yaklaşımlar-I*. Çev. Sedef Özge. Ankara: Yayınodası, 2014.
- Özalp, Ahmet. "Sosyal Psikoloji Teorileri Bağlamında İnancın Bireyler ve Gruplar Açısından İncelenmesi." Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2015.
- Özbolet, Abdullah. "Kutsallaş(tır)manın Sosyolojisi: Dini Gruplar Örneği." *Dinî Gruplar, Siyaset ve Bürokrasi*, ed. Kemal Ataman, İsmail Bilgin ve Vejdi Bilgin, içinde 161-181. Bursa: Emin Yayınları, 2017.
- Özel, Cemal. "Dini Grupların Birbirleriyle Olan İlişkilerini Etkileyen Bazı Faktörler: Psikososyal Bir Yaklaşım." *Jass Studies-The Journal of Academic Social Science Studies* 72 (2018): 329-348.
- Özet, İrfan. *Fatih-Başakşehir: Muhafazakâr Mahallede İktidar ve Dönüşen Habitus*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2020.
- Özkan, Fatih. "Ailenin Dini Tutum ve Davranışlarının Çocuğun Dini Tutum ve Davranışlarına Etkisi: Diyarbakır Örneği." *Mîzânül-Hak: İslami İlimler Dergisi* 7 (2018): 63-109.
- Özlem, Doğan. *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji*. İstanbul: Ara Yayıncılık, 1990.
- Saatci, İlknur. "Dini Cemaat Yapılarında Meşruiyet Kaynaklarının Sosyolojik Analizi." Yüksek Lisans Tezi, Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, Niğde, 2017.
- Sancar, Faruk. "Dini Cemaatlerin Üye Kazanma Stratejileri Beyin Yıkama Olarak Değerlendirilebilir mi?: Kullandıkları Teolojik Argümanlar Üzerinden Eleştirel Bir Okuma." *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9:42 (2016): 1915-1927.
- Sarıkaya, M. Saffet. "Dinî Zihniyetimizin Oluşumunda Dinî Tarikat ve Cemaatlerin Olumsuz İz Düşümleri." *Arayışlar -İnsan Bilimleri Araştırmaları-* 3:5-6 (2001): 45-60.
- Sarmış, Mustafa. "Kur'an'da Toplumsal Çatışma." Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, Konya, 2006.
- Sarmış, Mustafa. "Sosyal Etki ve Hegemonya Olgularının Dini Sosyaliteler ile İlişkisi." *Uluslararası Din Sosyolojisi Sempozyumu Bildiri Özetleri Kitabı*, ed. M. Ali Kirman ve diğerleri, içinde 56. Ankara: MRK, 2018.

- Sarmış, Mustafa. "Sosyal Grup Yapılarını İnşa Eden Temel Özelliklerin Dini Gruplar Tarafından Araçsallaştırılması (Kült Bir Grup Olarak FETÖ'nün Sosyo-Psikolojik Analizi)." *Uluslararası 15 Temmuz ve Darbeler Sempozyumu Bildiri Özetleri*, ed. Yılmaz Bingöl ve diğerleri, içinde 234. Kocaeli: Kocaeli Büyükşehir Belediyesi, 2017.
- Sayar, Kemal. "Kült Psikolojisi." *Gerçek Hayat*. <http://www.gercek hayat.com.tr/yazarlar/kult-psikolojisi/> (17.08.2016).
- Sevinç, Bayram. "Dinî Grupların Hafıza Zinciri Olarak Vaazın Araçsallığı: Kotku ve Gülen Örneği." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53:2 (2012): 121-146.
- Sezgin, Fatih. "Türkiye'de Toplumsal Değişme Sürecinde Dini Gruplar ve Meşruyet Kazanma Yolları." Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Kahramanmaraş, 2013.
- Sinanoğlu, Ahmet Faruk. "Dinî Gruplar ve Grup Fanatizminin Toplumsal Boyutları." *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5:1 (2014): 33-39.
- Slattery, Martin. *Sosyolojide Temel Fikirler*. Haz. Ümit Tatlıcan ve Gülhan Demiriz. İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2014.
- Tatlıhoğlu, Durmuş. "Tasavvuf ve Tarikatlar Sosyolojik Bir Bakış." *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9:4 (2009): 99-128.
- Tekin, Mustafa. "Türkiye'de Din Siyaseti ve Siyaset-Cemaat İlişkisi." *Kur'an ve Toplumsal Bütünleşme (Mezhepler ve Dinî Gruplar Arası İlişkiler)*, ed. Hayati Hökelekli ve Vejdi Bilgin, içinde 547-562. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2015.
- Tokat, Latif. "Dini İstismara Açık Bilgi Kaynağı Olarak 'Ayrıcalıklı Bilgi': Keşf, İlham ve Rüya -Felsefi Bir Analiz-." *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16:32 (2017): 387-410.
- Türkyılmaz, Hilmi. *Dini Gruplar ve Cemaatlerin Sosyolojisi - Konya Örneği*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2021.
- Ünal, Mehmet Süheyl. *Dinsel Bireycilik*. İstanbul: Açılımkitap Yayınları, 2011.
- Volkan, D. Vamık. *Körü Körüne İnanç: Kriz ve Terör Dönemlerinde Geniş Gruplar ve Liderleri*. Çev. Özgür Karaçam. İstanbul: Okuyan Yayınları, 2005.
- Weber, Max. *Sosyal Bilimlerin Metodolojisi*. Çev. Vefa Saygın Ögütü. İstanbul: Küre Yayınları, 2012.
- Yakışır, Gizem. "İletişim ve Propaganda Teknikleri Açısından Dini Gruplar." Yüksek Lisans Tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa, 2019.
- Yapıcı, Asım. "Biz ve Onlar: İç ve Dış Dini Grupların Oluşumunu Besleyen Faktörler ve Aidiyet Psikolojisi." *Kur'an ve Toplumsal Bütünleşme (Mezhepler ve Dinî Gruplar Arası İlişkiler)*, ed. Hayati Hökelekli ve Vejdi Bilgin, içinde 247-279. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2015.
- Yapıcı, Asım ve Kadir Albayrak. "Ötekini Algılama Bağlamında Dinî Gruplar Arası İlişkiler." *Dini Araştırmalar* 5:14 (2002): 35-59.
- Yapıcı, Asım ve Mehmet Emin Kalgı. "Dini Gruplara Mensubiyeti Etkileyen Sosyo-Psikolojik Faktörler: Şanlıurfa Selefilere Örneği." *Dinî Gruplar, Siyaset ve Bürokrasi*, ed. Kemal Ataman, İsmail Bilgin ve Vejdi Bilgin, içinde 117-143. Bursa: Emin Yayınları, 2017.

- Yavuz, Sefer. "Sosyal Sermaye ve Din: Sosyal Sermayenin Grup İçi İşbirliği ve Eşgüdüme Etkisi Üzerine." *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12:23 (2013): 43-76.
- Yıldırım, Ergün. *Sufl Sosojoloji: Maneviyatın Toplumsal Varoluşu*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2021.
- Yurttaş, Süleyman. "Toplumsal Gruplar ve Grup İçi Süreçler." *Sosyolojik Açıdan Din ve Dini Gruplar*, ed. Erdi Aksakal ve Süleyman Yurttaş, içinde 51-81. Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2019.
- Zuckerman, Phil. *Din Sosyolojisine Giriş*. Çev. İhsan Çapçoğlu ve Halil Aydınalp. Ankara: Birleşik Kitabevi, 2006.



## ***Kālikā Purāṇa*'daki *Satī* Miti Üzerine Bir Değerlendirme**

BEYZA AYBİKE DEVECİ

Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türkiye  
Ankara University Graduate School of Social Sciences, Turkey  
beyzaybike@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0003-1911-3163>

### **Öz**

Her toplumun kendisine ait mitleri vardır. Bu mitler zamanın başlangıcında veya sonrasında gerçekleşen, tanrısal-yarı tanrısal varlıklara ait olaylar hakkında olduğu gibi bir şeylerin kökeni veya nedenini de anlatır. Mitler bu konuları anlatırken de ait olduğu toplum hakkında önemli bilgiler verir. Başlangıçta sözlü olarak aktarılan mitler daha sonra kayıt altına alınır. Böylece zaman içerisinde bazı mitlerin toplumundaki değişikliklere göre ya değişmeden birer anlatı olarak kaldığı ya da yeniden şekillenerek anlatılmaya devam ettiği görülür. Bu konuda Hindu mitolojisi de hem verdiği bilgiler hem de zaman içinde farklı şekillerde anlatılmaya devam ettiğinden dikkate değer bir çalışma alanı sunar. Bu çalışmada Ârilerin Hindistan'a gelmesi, Dravidlerle karşılaşması ve Hindu dini düşüncesinde yeni düşüncelerin çıkması sonucu toplumda meydana gelen değişim *Kālikā Purāṇa*'da yer alan *Satī* miti üzerinden gösterilmeye çalışılacaktır. Ayrıca mitlerin özellikleri ve işlevleri açısından söz konusu mit değerlendirilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Hindu Mitolojisi, *Kālikā Purāṇa*, Mit, *Satī*, Şiva.

### **A Consideration on *Satī* Myth in *Kālikā Purāṇa***

#### **Abstract**

Every society has its own myths. These myths may be about events related to divine or semi-divine beings that took place at the beginning of time or after and give information about the origin or cause of something. While myths narrate these subjects, they also give important information about the society to which myths belong. Thence it is seen that according to changes in society, some myths either remain the same as narrative or continue to be told by recomposing in the process of time. In this respect, Indian mythology offers a remarkable field of study as it continues to be narrated in different forms as well as the information it contains. In this study, the changes in the Indian society as a result of the coming of the Āryans to India and the encounter with the Dravidians, as well as the emergence of new ideas in Hindu religious thought, will be tried present through the myth of *Satī* in the *Kalika Purāṇa*. In addition, the myth will be evaluated in terms of the characteristics and functions of myths.

**Keywords:** Hindu Mythology, *Kālikā Purāṇa*, Myth, *Satī*, Siva.



## Giriş

Tarih boyunca insanoğlu başta kendisi olmak üzere içerisinde bulunduğu doğayı ve evreni anlamaya çalışmıştır. İnsan bir yandan dünyayı anlamaya, algılamaya çabalarken bir yandan da inanan doğasıyla onu açıklamak için bir şeyler ortaya koymuştur. Bu nedenle insanın hayata bakışı kutsal ve kutsal dışı çerçevesinde olmuş ve anladığı, öğrendiği, açıklama getirdiği şeyleri bu kapsamda aktarılmıştır. Kutsal alana ait bilgiler “deniliyor ki”, “denilir ki” veya “denilmektedir ki” şeklinde aktarıldığından kaynağının gizemli olduğu düşünülmüş ve doğruluğu sorgulanmadan kabul edilmiştir.<sup>1</sup> Bir başka deyişle zamanın başlangıcında veya sonrasında insanüstü varlıklar ve kahramanlar hakkında verilen bilgiler yahut bir şeyin kökeninin ne olduğu ile ilgili yapılan açıklamalar bir kez aktarıldıktan yahut söylendikten sonra tartışılmaz bir gerçeğe dönüşmüştür.<sup>2</sup> Şifahi olarak aktarılan bu bilgiler mit olarak adlandırılmış ve daha sonra yazıya dökülerek aktarılmıştır. Mitler tanrılar, yarı tanrısal varlıklar veya toplumun gelişiminde önemli rol oynayan kahramanlarla, hayvanlarla ve tabiat olaylarıyla ilgili bilgiler vermiş veya onlar üzerinden yapılan açıklamalar hakkında söylenenleri tekrarlamıştır. Bununla birlikte aktarılan mitler aklın ve mantığın kabul edemeyeceği alan ile ilgili olduğundan daha iyi bir şekilde anlaşılması ve aktarılması için insanlar tarafından buraya ait bilgiler ve olaylar dramatik bir şekilde sunulmuştur.<sup>3</sup> Dolayısıyla insan hem mitleri oluşturduğu için “mitojenik” hem de mitin nesnesi olduğu için “mitolojik” bir varlık olmuştur. İnsanlara, doğa üstü varlıklara, bir şeylerin kökenine, fiziki ve metafizik aleme dair bilgiler ve açıklamalar sunan mitler her toplumda milli bilincin ve kültürün temelini oluşturmuş, ortaya çıktığı toplumun dünya görüşünü yansıtmıştır. Yine de dünyanın farklı yerlerinde ve topluluklarında ortaya çıkan mitler genel itibari ile ortak birtakım özellikleri bünyesinde barındırmış<sup>4</sup> ve yaratılış (teogoni, türeyiş), köken, yenilenme, ritüel, felaket (kozmojik, eskatolojik), kült, kahramanlık/prestij ve totem olmak üzere çeşitli şekillerde ele alınmıştır. Bununla birlikte belirli bir şahsın eseri

<sup>1</sup> Paul Veyne, *Yunanlılar Mitlere İnanış Mıydı?*, 39.

<sup>2</sup> Mircea Eliade, *Kutsal ve Din Dışı*, 74,75.

<sup>3</sup> Mircea Eliade, *Dinler Tarihinine Giriş*, 399.

<sup>4</sup> Bunlar özetle şu şekilde belirtilebilir: Genelde hayat, özeld toplumun içinde bulunduğu durum hakkında bilgi verir. Kutsalı ve metafizik alanı anlamaya yöneliktir. Görünen ve görünmeyen dünyaya dair açıklamalar yapar. Doğüstü varlıkların eylemlerinin öyküsünü anlatır. Bu öyküler varlığını sürdürdüğü müddetçe gerçek ve kutsal kabul edilir. Her zaman başlangıç ve ortaya çıkış ile ilgilidir. Bir şeyin nasıl hayata geçtiğini, bir davranışın nasıl ortaya çıktığını, kurumun veya nesnenin nasıl var olduğunu açıklar. Bu nedenle de insan için mitler her anlamda bir örnek motifi ifade eder ve insanlar üzerinde canlı bir etkiye sahiptir.

olmayan mitler verdiği mesajlar konusunda benzerlikler göstermiştir. Bu açıdan temelde mitlerin kozmik, mistik, sosyolojik ve ahlaki olmak üzere dört işlevi olmuştur.<sup>5</sup> Nitekim mitin geçtiği zamanı ve yeri hatırlayarak insan, hayatında kutsal ve kutsal olmayan zamanı ve mekanı tesis etmiştir. Sözle ifade edilemeyen huşu duygusunu deneyimlemiştir. Birey, yaşadığı toplum ile organik bir bütünlük sağlamış, nasıl yaşaması ve davranması gerektiğini öğrenmiştir. Böylece ahlaki kurallar korunmuştur.

Hint toplumu da diğer toplumlar gibi kendi varoluşlarını, doğayı, karşılaştıkları olayları açıklayan ve fiziki-metafizik aleme dair malumatlar veren mitlere sahiptir. Hint mitolojisi başta Hindu, Buddhist ve Cainist metinler olmak üzere pek çok yerel anlatılarla zengin bir literatüre sahiptir. Hindu mitolojisi tanrıların, insanların, hayvanların kökeni, kozmik düzen, dünyanın sonu gibi konular hakkında bilgiler verir ve açıklamalar yapar. Tanrıların ifritlerle olan savaşı üzerinden iyiliğin kötülüğe karşı zaferi kozmik düzen anlatılır; dini ritüellerin ve festivallerin kökeni açıklanır. Bununla birlikte ilahi düzen, eylemler, cennet, cehennem, merhamet, lütuf, ölüm-ölümsüzlük, münzevilik, feragat gibi pek çok mesele Hindu mitolojisinin temel konularını teşkil eder. Özellikle feragat ve bu feragatten elde edilen doğaüstü güçler ile ilgili pek çok mit bulunur. Bu konuyla ilgili mitler Hindu mitolojisini diğer mitolojilerden ayırır. Zira yarı tanrısal varlıklar, insanlar ve ifritler doğaüstü güçler elde etmek için gönüllü olarak çeşitli tanrılara kurban sunma, geçmiş karmalarından (eylem) kurtulmak için dünyevi zevklerden uzaklaşarak münzevi bir hayat yaşama, zor hareketlerle ve duruşlarla bedenini aşağılama, çok sıcak ya da soğuk ortamlarda meditasyon gibi çeşitli uygulamalar yapar. Söz konusu bu uygulamalardan memnun olan tanrı, tanrıça eylemi gerçekleştirene doğaüstü güçler verir. Verilen güçler öyle kuvvetlidir ki yeri geldiğinde gücü veren tanrı bile bu güce karşı koyamaz. Feragatin yanında Hindu mitolojisinin bir diğer ayırt edici konusu ise avatardır.<sup>6</sup> Düzeni korumak, dünyayı zor durumdan kurtarmak, evrende var olan her şeyi korumak için tanrı Vişnu'nun çeşitli şekillerde yeryüzünde bedenlenmesini (avatarlarını) konu alan pek çok mit anlatılır.

Hindu mitolojisine ait bilgiler Vedalarda yer alır. Söz konusu metinler İndra, Agni, Sūrya<sup>7</sup>, Vāyū, Aditi, Uşas, gibi çeşitli tanrılara ve tanrıçalara

<sup>5</sup> Joseph Campbell, 433-435; Joseph Campbell-Bill Moyers, *Mitolojinin Gücü*, 53, 54.

<sup>6</sup> Bu konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Cemil Kutlutürk, *Hinduizm'de Avatar İnancı*.

<sup>7</sup> Makalemizde Hindu mitolojine ve Hinduizm'e ait mekan, şahıs, dinî kavram ve uygulamaların isimleri sıkça geçmektedir. Bu isimlerin Türkçeye transliterasyonu yapılırken Türkçede Satī, Vişnu māyā gibi bazı

adanan ilahilerden oluşur. Onların maceraları, tanrıların ve dünyanın nasıl var olduğu, beklentileri bu dünyaya yönelik Veda toplumunun tanrılarla olan ilişkisi anlatılır. Hindu mitolojisinin bir diğer temel kaynağı *Brāhmaṇa* metinleridir. Bu metinler özellikle kült ve kurban mitleri için önemlidir. Metinler kurban eden kişiye çeşitli kurban törenleri ile bu hayatta ne gibi avantajlar sağlayacağını açıklar. Bahsedilen bu metinlerde birçok tanrı üzerinden yaratılış, düzen, kurban ile ilgili mitler yer alır. Hindular nezdinde ikincil derecede kutsal kabul edilen destanlarda (*Mahābhārata*, *Rāmāyaṇa*, *Harivaṃṣa*) ana hikaye ile iç içe geçmiş pek çok mit yer alır. Hindu mitolojisi için en kapsamlı kaynak *Purāṇalar*dır. *Purāṇalar* Hindular nezdinde ikincil derecede kutsal kabul edilen metinlerdir. Kesin olarak ne zaman ve kim tarafından derlendiği bilinmese de *Purāṇalar* on sekiz büyük ve çok sayıda küçük *Purāṇa* (*Upapurāṇa*) metinlerinden oluşur. Bu metinler dünyanın yaratılışı, yaratılışın devamı ve yıkılışı, tanrıları, ermişleri, kahramanları ve insan soyunu ele alır. Tapınaklar, hac yerleri, astronomi, astroloji, felsefe, dil bilgisi gibi konulardan da söz eder. Bu nedenle pek çok meselenin yer aldığı *Purāṇa* metinleri mitsel açıdan zengindir. Burada yer alan mitler genel olarak düzensizliği ortadan kaldırıp ilahî düzeni kurma, iyi-kötü arasındaki mücadele, yaratılış, yıkım ve ritüeller gibi temel konular üzerinedir. Bununla birlikte *Purāṇalarda* anlatılan mitler Hindu dini düşüncesindeki değişimi ve mezhepleşmeyi yansıtır. Genel olarak *Purāṇa* metinlerinde geçen mitler birbirine benzese de mitin merkezine konulan tanrı(lar)-tanrıça(lar) ve olay örgüsündeki bazı farklılıklar toplum içindeki farklı dini düşünceleri ve sosyal-kültürel bakışı gösterir.<sup>8</sup>

Hindu mitolojisine dair Türkçe kitaplarda konumuz olan *Satī* mitinin çeşitli anlatımlarına yer verilmektedir.<sup>9</sup> Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla Türkçe çalışmalarda bu mit, mitlerin özellikleri ve işlevleri açısından bugüne kadar değerlendirilmemiştir. Teolojik, ontolojik ve kozmolojik açıdan dışıl ilkeye önem veren Hindu dini düşüncesinde özellikle Tantracı düşünce açısından *Satī* mitinin *Kālikā Purāṇa*'daki anlatımı önemini korumaktadır. Ayrıca bu anlatım Hindu toplumu ve dininde belirleyici nitelikte olan din

---

kelimelerin yazımını karşılayacak harf bulunmamaktadır. Bu nedenle söz konusu kelimeleri Hunterian sistemine göre yazmayı uygun gördük.

<sup>8</sup> Wendy Donigier O'Flaherty, *Hindu Mitolojisi*, 11-19; George M. Williams, *Handbook of Hindu Mythology*, 5-10, 16-32; A. Berriedale Keith, *Hint Mitolojisi*, 9-11.

<sup>9</sup> O'Flaherty, *Hindu Mitolojisi*, 103-106, 206-209. A. L. Dallapiccola, *Hint Mitler*, 69-72; Devdutt Pattanaik, *Mit ve Mitya*, 173-177.

adamlarının önemine, Hindu toplumunun kökeni oluşturan Ārilerle<sup>10</sup> Dravidler<sup>11</sup> arasındaki çatışma ve uzlaşmalara, tanrıça inancının toplumda yeniden önem kazanmasına ve yaratıcı enerji *śakti* düşüncesine dair de veriler içermektedir. Bahsedilen sebeplerden dolayı bu mitin herhangi bir değerlendirmeye tabi tutulmaması bizi bu konuyu çalışmaya sevk etmiştir. Makalemizde *Satī* mitinin *Kālikā Purāṇa*'da geçen anlatımı yukarıda belirtilen hususlar çerçevesinde incelenmeye çalışılacaktır.

### 1. *Satī* Miti

Mitlerde geçen isimler, kullanılan sıfatlar ve semboller bilginin aktarılmasında ve anlaşılmasında önemli bir rol oynar. Bu çerçevede ele aldığımız Hindu mitine adını veren ve mitteki ana karakterlerden birini oluşturan mutlu ve uzun evliliğinin sembolü tanrıça *Satī*'nin isminin ne anlama geldiği önem arz etmektedir. *Satī*, *sat* kelimesinin dişil formu olup "hanımefendi, iyi, erdemli ve inançlı kadın" anlamlarına gelmektedir.<sup>12</sup> Kelime "*erkekler hakkındaki tüm düşüncelerini kocasıyla sınırlayan kadına*" işaret etmektedir. Bu anlamda *satī* kendisini kocasına adanmış (*pativratta*) iyi bir kadın için kullanılan bir sıfattır. Terim olarak ise bu sözcük, dul bir kadının kocasının cenaze ateşinde kendisini yakma uygulamasını belirtmek için kullanılır.<sup>13</sup> Tanımlardan anlaşılacağı üzere *satī* kelimesi temelde kocasına sadık kadını ifade etmek için kullanılan bir sıfatken, dul kadının ölen kocasının cenaze ateşinde kendini yakma törenine verilen isme dönüşmüştür. Daha sonrasında ise bu eylem mitte geçen *Satī* karakteri ve onun eylemi ile ilişkilendirilmiştir. Böylece Hindu kadınların ölen eşleriyle birlikte yakılması geleneği mitolojik olarak temellendirilmeye çalışılmıştır.

Hindu mitolojisinde *Satī* yarı tanrısal bir varlık olan *Dakṣa*'nın kızı ve Tanrı *Śiva*'nın eşidir. Makalemizin konusunu oluşturan *Satī* mitinin<sup>14</sup> *Kālikā*

<sup>10</sup> Āriler MÖ iki binlerin ortalarında Kuzey Hindistan'daki Sanskrit ve Veda kültürünün baskın olduğu topluluğu ifade eder. Detaylı bilgi için bkz. J.P.Mallory, *Hint-Avrupaluların İzinde*, 44-60.

<sup>11</sup> Dravidler Tamil, Telegu, Malayalam gibi dravid dillerini konuşan Hindistan'ın yerli halkıdır (W. J. Johnson, *A Dictionary of Hinduism*, 109).

<sup>12</sup> Monier Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, 1135.

<sup>13</sup> Karuṇāpati Tripātī, *Hindī Śabd Nāgar*, 668; Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, 1135; Henry Yule-A. C. Burnell, *Hobson-Jobson The Anglo-Indian Dictionary*, 878.

<sup>14</sup> *Satī* miti aslı Mahābhārata destanında geçen eski bir anlatıya dayanmaktadır (Mahābhārata 12.282-84). Buna göre *Dakṣa* bir kurban töreni düzenler ve Tanrı *Śiva*'ya buradan pay vermez. Bunun üzerine Tanrı *Śiva* onun bu kurban törenini bozar. Bu anlatımda *Śiva*'nın eşi olarak *Satī* yerine *Umā* ismi kullanılır. Onun ne *Dakṣa*'nın kızı olduğundan ne törene davet edilmediğinden ne de babasının evinde kendini yakarak öldüğünden söz edilir. Anlatının merkezinde *Dakṣa* ve *Śiva* arasındaki çatışma vardır. Ancak zamanla Hint toplumunda Ārilerle Dravidler arasındaki etkileşimin artmasıyla başta ana tanrıça inancı olmak üzere Veda öncesi döneme ait bir takım inanç ve uygulamalar çeşitli şekillerde görünür hale gelir. Bununla birlikte Hindu dini geleneğinde yavaş yavaş mezheplerleşmeler oluşur. Gerçekleşen mezheplerleşmelere kurtuluş ve teoloji konusunda farklı bir görüş öne süren Tantracı dini düşünce eşlik eder. Dravid inancında baskın bir

*Purāṇa*'daki<sup>15</sup> anlatımına göre "... Satī ve Şiva evlendikten sonra bazen Kailāsa Dağı'nda bazen Meru Dağı'nda mutlu mesut bir şekilde yaşarlar. Şiva Satī ile birlikteyken Brahman'ı<sup>16</sup> düşünmeyi ve yaptığı kefaretləri unutur. Bu sırada Satī'nin babası Dakṣa bütün alemlerin ve yaratıkların refaha ermesi maksadıyla tüm yaşayanlar için yapılacak kurban töreninin hazırlıklarına başlar. Sunuları takdim etmek ve kurban törenini gerçekleştirmek için tanrıları, doğaüstü varlıkları, din adamlarını ve evrendeki tüm varlıkları çağırır. Törenin yönetimini de Tanrı Viṣṇu üstlenir. Ancak Dakṣa düzenlediği kurban törenine elinde insan kafatasından yapılmış bir kap tutan Şiva'nın uygun olmadığını düşünür ve onu çağırmaz. Yine o, kızı olmasına rağmen sırf Şiva'nın eşi diye Satī'yi de bu törenden haberdar etmez. Tertiplenmiş merasimi tesadüfen duyan Satī, babasının kendilerini neden istemediğini anlar ve öfkelenir. Tören yerine giden Satī en hiddetli, benzersiz, bozulmamış ebedi biçimi yoganidrāy<sup>17</sup> hatırlar. Sonra Satī meditasyon yapmaya başlar. Satī, yoga yaparak bedenindeki duyuların dokuz kapısını kapatır,<sup>18</sup> nefes alıp vermeyi durdurur ve onuncu kapıdan çıkıp gider. Onun cansız bedeni bir anda yere serilir. Mānasa Gölü'nde yaptığı sabah duasından dönen Şiva evine

şekilde görülen tanrıca inancı *şakti* (enerji, güç) düşüncesinin yoğunlukta olduğu Tantracı düşüncede yeniden şekillenir ve anlam kazanır. Bu noktada Satī ön plana çıkan önemli tanrıçalardan biri olur. Bu doğrultuda Dakṣa miti, temel çerçevesi etrafında "kendini kurban eden Satī" olarak yeniden anlatılır. Zaman içerisinde genelde Hindu dini geleneğini özelde ise tanrıca ve *şakti* inancının yoğun bir şekilde görüldüğü Tantracıların en önemli mitlerinden biri haline gelir. Daha sonra bu mit Hindu dini geleneğinin ana mezheplerine ait Purāṇa metinlerinin çoğunda ve Tantra metinlerinde değişik versiyonlarıyla yer alır. Bu değiştirilmiş versiyonun farklı anlatımları Viṣṇuculuk mezhebinin Purāṇa metinlerinden Vayu, Matsya, Vāraha, Brāhmacılık mezhebinin Purāṇa metinlerinden Padma, Şivacılık mezhebinin Purāṇa metinlerinden Liṅga, Şiva, Skanda, Kūrma Purāṇa'da geçer.

<sup>15</sup> *Kālikā Purāṇa*, Kālī Purāṇa olarak da adlandırılır. Bu purāṇa bazı purāṇalarda, upapurāṇalarda (ikincil purāṇa) ve smṛti nibandhlarında (deneme) upapurāṇa (ikincil purāṇa) olarak geçer. *Kālikā Purāṇa* 1891 ve 1907 Bombay baskısında doksana üç, 1909 ve 1984 Bengal yayınında doksana, 1910 Kalkūta nüshasında doksana bir bölümden oluşur. Araştırmacılar bu Purāṇa'nın eski Kāmarūpa'da (Batı Assam) yazıldığı kanısındadırlar. (*Kālikā Purāṇa*, çev. Biswanarayan Shastri, xv, xx, xxiii.) Metnin yazılış tarihi ile ilgili de çeşitli görüşler vardır. Örneğin metnin yazılış tarihinin P. K. Gode 10. yüzyıl, K. L. Barua ile T. N. Sharma 12. yüzyıl, Eames A. Payne ise 14. yüzyıl olarak vermektedir. (Shastri, *Kālikā Purāṇa*, xxiv, Earnest A. Payne, *The Śāktas*, s. 96.) R. C. Hazra ise metnin 7. yüzyılın ikinci yarısında Bengal'de Śākta smṛta brahmanlar tarafından oluşturulduğunu düşünür. (R.C. Hazra, "The Kālikā Purāṇa", 12). Uzun zamandır iyi bilinen *Kālikā Purāṇa* veya Tantra Bengal Śāktacılığın el kitabıdır. J. N. Farquhar, *An Outline of The Religious Literature of India*, 354). Anlatılan mit *Kālikā Purāṇam*, Acharya Mrityunjay Tripathi (ed.&trans), (Varanasi: Navshakti Prakashan, 2006) dayanarak aktarılmıştır.

<sup>16</sup> *Brahman*, insanın içinde sürekli var olan ve gizli bulunan güçtür. Derin tefekkür sonucu etkin halde kullanılan bu güç hem de dış dünyanın bütün nesnelere geçen ve onları canlandıran kudret olarak da ifade edilir (Detaylı bilgi için bkz. Cemil Kutlutürk, *Hindu Kutsal Metinleri Upaniṣadlar*, 19; Heinrich Zimmer, *Hint Felsefesi*, 76-83).

<sup>17</sup> *Yoganidrā*, meditasyon uykusu anlamına gelir. Uyanıklık ve uyku arasındaki bir bilinç durumunu ifade eder. Yoga yapan kişinin zihninin tam bir konsantrasyon halinde olduğu bir çeşit kendinden geçme halini anlatır. Ayrıca bu kelime Tanrı Viṣṇu'nun iki dünya dönemi yani iki yuga arasındaki kozmik uykusunu ifade etmek için kullanılır. Devi Mahātmya'da Tanrıca Viṣṇu'nun yoganidrāsi ile eş anlamlı tasvir edilir. (Johnson, *A Dictionary of Hinduism*, 363)

<sup>18</sup> Bu ifadeyle bedende var olan iki göz, iki kulak, iki burun, ağız, anüs ve genital kastedilir.

varmak üzereyken *Satī*'nin yeğeni *Vicayā*'nın ağıtlarını ve hıçkırıklarını duyar. Bunun üzerine *Şiva*'nın boğası adımlarını hızlandırır ve *Şiva*'yı rüzgâr hızıyla sesin geldiği yere ulaştırır.

*Şiva* sevgili eşi *Satī*'nin cansız bedeni ile karşılaşınca gördüklerine inanamaz ve *Satī*'yi uyandırmaya çalışır. Ancak o *Satī*'yi uyandıramaz. Bunun üzerine *Satī*'nin yeğeni *Vicayā* *Şiva*'ya *Dakṣa*'nın düzenlemiş olduğu törenden başlayarak olan biteni anlatır. O anlattıkça *Şiva*'nın öfkesi bir kat daha artar, her şeyi yakıp kavuracak bir iç yangına dönüşür. Onun ağzından, kulaklarından, burnundan ve gözlerinden alevler fışkırır. *Şiva* öfke dolu gözlerle kurban töreninin yapıldığı mekana dikkatlice bakmaya başlar. Evrendeki herkesin orada olduğunu gören *Şiva* öfkelerini kontrol altına alamayarak saçından bir tel koparır ve *Virabhadra*'yı yaratır. *Virabhadra*, *Dakṣa*'nın düzenlediği törene katılanlara saldırmaya başlar. Ritüel alanının bozulduğunu gören *Viṣṇu* onunla savaşarak *Virabhadra*'yı kanlar içinde *Şiva*'ya gönderir. Ardından *Viṣṇu* görünmez olur ve ortadan kaybolur.

*Virabhadra*'nın halini gören *Şiva* daha da öfkelenir ve kurbanın yapıldığı yeri yakıp yok etmeye başlar. Bunun üzerine törendeki bazı tanrılar *Şiva*'nın karşısına çıkarak onu durdurmaya çalışır. Ancak *Şiva* her seferinde karşısına çıkan tanrıyı mağlup eder. Onun bu yaptıklarını gören tanrılar ve yaratıklar çığlık çığlığa dört bir yana kaçarken *Şiva* bakışlarıyla çoğunu öldürür. Bu sırada kurban onun korkusundan *Satī*'nin bedenine girer. Kurbanı takip eden *Şiva* karşısında *Satī*'yi bulunca her şeyi unutarak onun ölü bedeninin yanına oturup yas tutmaya başlar.

*Şiva*'nın acı feryatlarını duyan aşk tanrısı *Kama* ve eşi *Ratī* onun yanına gider. *Kama* beş duyuyu birden sersemleten okunu *Şiva*'nın kalbine fırlatır ancak ok ona tesir etmez. *Şiva* eşi *Satī*'yi kucağına alıp canlandırmak için "Satī, Satī, Satī sahte görünüşünü bırak" şeklinde ona seslenmeye ve onu okşamaya başlar. Fakat onun bu sözlerine ve davranışına *Satī* hiçbir tepki vermeyince *Şiva* keder içinde yüksek sesle ağlar. O ağladıkça gözyaşları yanğından süzülür. Onun gözyaşlarının yeryüzünü yakacağından kaygılanan tanrılar bu olayı engellemesi için *Şaniṣvara*'yı (*Satūrn*) çağırırlar. *Brahmā* ve diğer tanrılar yanılı yolu (*yogamāyā*) ile *Şiva*'yı büyülerler. *Şaniṣvara* da hayal gücü ile *Şiva*'nın gözyaşlarını avuç içinde toplamaya başlar. Onun gözyaşlarını tutamayan *Şaniṣvara* onları *Lolāka Dağı*'nın yakınındaki<sup>19</sup> *Caladhāra Dağı*'na atar. Bu dağ *Meru* kadar heybetli olsa da

<sup>19</sup> *Lokāloka* kelime olarak dünya ve dünya yok anlamına gelir. Hindu mitolojisinde *Lokāloka*, enine ve boyuna on bin yocana (23,3 km) olduğuna inanılan dağ kuşağıdır. Bu dağın yedi denizin en dışı ve

Şiva'nın gözyaşlarının ısisına dayanacak kadar kudretli olmadığından ikiye yarılr. Gözyaşları Vaitaranī Nehri'ni oluşturarak kozmik okyanusa akar. Böylece ölüm tanrısı Yama'nın krallığının sınırları çizilir.

Acıdan bitap düşen Şiva cesedi omuzuna alıp mecnun gibi ne yaptığını ve nereye gittiğini bilmeden yürümeye başlar. Tanrı Brahmā ve diğer tanrılar Satī'nin bedeninin Şiva'ya sürekli değmesinden dolayı onun çürümeyeceğini düşünürler. Bunun üzerine tanrılar cesedin içine girerek onu parçalara ayırırlar. Onun ayakları Devīkūṭa'ya, kalçası Uḍḍīyāna'ya, cinsel organı (*yonī*) Kāmagiri'ye, kollar ve omuzlar Pūrṇagiri'ye, göbeği Kāmarūpa'nın doğusuna, göğüsleri Calandhara'ya, geriye kalan küçük parçalar da Gaṅga Nehri'ne düşer. Satī'nin bedeninin düştüğü yerlerde evrenin kaynağı olan tanrıça sırası ile Yoganidra, Mahābhāgā, Kātyāyanī, Pūrṇeṣvari, Kāmakhya, Dikkaravāsini, Çandī şeklinde bilinmeye başlanır. Şiva Satī'nin bedeninin düştüğü her bir yerde ona olan derin bağlılığından dolayı *liṅgaya* dönüşür. Tanrılar fallus biçimindeki dünyanın koruyucusu Şiva'ya yalvarırlar. Şiva onları sessizce dinler, sonra Brahmā'ya ne yapması gerektiğini sorar. O da kendini hatırlamasını, kederden vazgeçmesini söyler. Ayrıca Şiva'nın kedere kapılıp dengesini yitirdiğinde yeryüzüne ve orada yaşayan her bir canlıya nasıl zarar verdiğini, gözünü kör eden Satī'nin dünyanın büyücüsü māyā olduğunu bu yüzden acı içinde kıvrandığını anlatarak ona gerçeği hatırlatır..."<sup>20</sup>

## 2. Satī Mitinin Değerlendirilmesi

*Satī* miti ile ilgili yukarıda verilenler detaylı incelendiğinde mitin yaratılış, köken, kült olmak üzere birden fazla mit türünü içerdiği görülmektedir. Bu bağlamda *Satī* mitinin bir teogoni miti olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü Satī'nin öldüğünü gören Tanrı Şiva öyle çok öfkelenir ki gazabından tanrı Vīrabhadra'yı yaratır. Yine Satī'nin parçalanan bedeninden tanrıça Mahābhāgā, Kātyāyanī, Kāmakhya, Pūrṇeṣvari, Dikkaravāsini ve Çandī ortaya çıkar. Her ne kadar bu tanrı ve tanrıçalar Şiva'nın veya Satī'nin birer görünümü olsa da Hindular nezdinde özellikle de halk arasında müstakil birer tanrı ve tanrıça olarak değerlendirilmiştir. Söz konusu mit köken mitini de içerir. Zira Satī'nin uzuvlarının düştüğü yerlerde kutsal mekânların oluşması ve bu yerlerin hac merkezi olarak kabul edilmesi kutsal mekân ile ilgili köken mitini oluşturur. Bununla birlikte Satī'nin bedeninin

görünen dünyayı karanlık bölgelerden ayırdığı düşünülür. (John Dowson, *A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion, Geography, History and Literature*, 180).

<sup>20</sup> *Kālikā Purāṇa* 16-18, 19.1-8.

parçalanmasının anlatıldığı kısmı kült miti ilgilidir. Çünkü Hindular söz konusu yerlerde *Satī* ve *Şiva*'yı sembolize eden yoni ve *liṅga* ile tanrıçanın heykellerine çeşitli şekillerde tapınırlar. Ayrıca *Dakṣa*'nın kurban törenine Tanrı *Şiva*'yı ve kızı *Satī*'yi davet etmeme olayını hatırlamak için günümüzde *Koṭṭiyur Vaiṣāk*<sup>21</sup> festivali kutlanır.

## 2.1. Mitte Bahsedilen *Dakṣa*, *Şiva* ve *Satī*'ye Yüklenen Sembolik Anlamlar

*Satī* mitinde hem kutsal mekanların ve kült nesnelerinin nasıl ortaya çıktığına hem de ileride de değinileceği üzere mitin anlatıldığı toplumun ne tür bir yapıya sahip olduğuna dair fikir vermektedir. Bu bölümde *Satī* mitinde yer alan kişiler ve olaylar değerlendirilecektir. Bazı mitler zaman içinde işlevlerini kaybederek birer anlatıya dönüşken bazıları da toplumun ihtiyaçları doğrultusunda birtakım değişiklikler geçirerek anlatılmaya devam etmiştir. Makalede ele aldığımız *Satī* miti ikinci gruba giren mitlerdendir. Bu mit farklı koşullarla karşılaşılması neticesinde toplumun ihtiyaçlarına göre yeniden düzenlenerek gelmiştir. Nitekim mitin orijinal anlatısı *Dakṣa*'nın kurban töreni, *Dakṣa* ve Tanrı *Şiva* arasındaki bir çekişmeye yoğunlaşmıştır. Ancak yaklaşık olarak MÖ iki binlerde Hint alt kıtasına gelen *Āri* halkı ile yerli halk *Dravid*lerin zamanla etkileşime girmesi sonucu toplumda kültürel ve dini değişiklikler meydana gelmiş ve yerli halka ait bazı inanç ve uygulamalar yeniden ortaya çıkmıştır. Bu süreçte Tantracılık olarak bilinen düşünce yavaş yavaş sistemleşmeye başlamıştır. Bunun sonucunda ele aldığımız mit merkeze *Satī* konularak değiştirilmiştir. Bu doğrultuda söz konusu *Satī* mitindeki yarı tanrısal varlık *Dakṣa*'nın, Tanrı

<sup>21</sup> *Dakṣa*'nın kurban törenini ve *Satī*'nin ölümünü hatırlamak ve anmak için Eṭavam ayında (Mayıs-Haziran) *Koṭṭiyur*'da *Koṭṭiyur Vaiṣāk* festivali kutlanır. Bu festivalin yapıldığı dönem aynı zamanda bir hac zamanıdır. *Koṭṭiyur* Kerala'nın batı sahilinde bulunan *Kannur*'un doğu tepelik bölgesinde yer alan bir köydür. *Koṭṭiyur*, *Vārāṇasi* kadar kutsal ve önemli olduğundan Güney Hindistan'da ikinci *Vārāṇasi* olarak da bilinir. Burada yer alan *Koṭṭiyur Tapınağı*'nın mitte geçen büyük kurban töreninin *Dakṣa* tarafından düzenlendiği yerde inşa edildiğine inanılır. Burada *Akkara Koṭṭiyur* ve *İkkara Koṭṭiyur* olmak üzere iki tapınak vardır. *İkkara Koṭṭiyur*, *Akkara Koṭṭiyur*'dan yaklaşık üç buçuk kilometre uzaklıktaki ormanda yer alır. İçinde bir de *Şiva liṅga* bulunur. Ana tapınak *Akkara Koṭṭiyur*'dur. Söz konusu iki tapınak arasındaki ormanlık alan *Hindular* tarafından tapınak alanı olarak kabul edilir. Yirmi sekiz gün süren *Koṭṭiyur Vaiṣāk* festivali *Neyyattam* töreni ile başlar ve *Thrikkalasattu* ile sona erer. Festivalin başlangıcını kutlamak için *Mutherikavu Tapınağı*'nda her gün kutsanan ve tapınılan kılıç bir din adamı tarafından *Akkara Koṭṭiyur Tapınağı*'na getirilir. Bu kılıcın mitin diğer versiyonlarında anlatılan *Şiva*'nın *Dakṣa*'nın başını kestiği kılıç olduğuna inanılır. Tapıntaki ana ritüeli *Şiva liṅgaya* ve *Ammarukalluya*'daki ana tanrıçanın sembolüne tapınma oluşturur. Festivalin sonunda hacılar, boylarını aşan bambu çubuklarını taşırlar. Yumuşak bambu sapları, *Dakṣa*'nın gri sakalını temsil etmek için çubuğa tutturulur. Bu çubukların evde saklanması kötü ruhları uzaklaştırdığına inanılır. (M. Vijayanunni, *District Census Handbook Cannanore District*, 19)



Şiva'nın ve Tanrıça Satī'nin neyi ifade ettiğini göstermeye çalışmak ve gerçekleşen olayları değerlendirmek yerinde olacaktır.

Dakşa Veda döneminde kozmosu besleyen, verimliliğin ve yeryüzünün Tanrıçası Aditi'nin babası,<sup>22</sup> Tanrıça Aditi'nin oğullarından biridir.<sup>23</sup> Mahābhārata destanına göre, Dakşa yaratıcı Tanrı Brahmā'nın sağ parmağından doğan, dünyanın koruyucusu, dini yasalara uyan bir din adamıdır.<sup>24</sup> Purāṇa metinleri de onun bu anlatılış kökenini benimser ve Dakşa'yı yarı tanrısal bir din adamı olarak tanıtır. Şiva, kökeni Veda öncesinde dayanan bir tanrıdır.<sup>25</sup> Veda döneminde Rudra olarak bilinir. O, fırtına tanrıları Marutların babası<sup>26</sup> kurban töreninin ve öküzlere,<sup>27</sup> Mahābhārata Destanı'nda tanrıların<sup>28</sup> ve tüm yaratılanların efendisidir.<sup>29</sup> Purāṇa metinlerinde Şiva üç büyük tanrıdan biridir. Bu metinlerde Dakşa ve Şiva arasındaki ilişki Şiva'nın Dakşa tarafından organize edilen kurban törenine davet edilmemesi ve onların aralarındaki çatışma üzerine kuruludur.

Satī ise destanlarda ve Purāṇa metinlerinde Dakşa'nın kızı ve Şiva'nın ilk eşi olarak geçmektedir. Daha önce de belirtildiği gibi Satī uzun ve mutlu evliliği sembolize eden tanrıça olarak görülür. Onunla ilgili mitler Şiva'yı eş olarak seçmesi, babasının düzenlendiği kurban törenine eş ile davet edilmemesi ve kendini yok etmesi ile ilgilidir. Tantracı düşünce Purāṇa metinlerindeki Şiva-Dakşa çatışmasını devam ettirmekle birlikte Satī üzerinden Şiva'nın yaratıcı, hareket ettirici enerjisi, gücü (şakti) anlatılır. Bu bilgiler çerçevesinde yukarıda anlatılan mitteki Dakşa, Şiva ve Satī'ye yüklenen anlamlar incelendiğinde onların şunları sembolize ettiğini söylemek mümkündür:

Dakşa, yarı tanrısal bir din adamı olup Āri toplumunu ve Veda dinini temsil eder. Kökeni Veda öncesi döneme dayanan yok edici Tanrı Şiva,

<sup>22</sup> Rg Veda 10.72.5.

<sup>23</sup> Rg Veda 2. 27.1-16.

<sup>24</sup> Mahābhārata 1.66

<sup>25</sup> Tanrı Şiva'nın kökeni yaklaşık MÖ 3000-2000'lere kadar dayandırılmaktadır. Mohenco Daro ve Harappa şehirlerindeki kazılarda çıkarılan heykeller ve mühürler bunun en önemli kanıtlarını oluşturmaktadır. Özellikle Mohenco Darda bulunan tabletin üzerindeki bufalo boynuzu takan, erekte bir penisle bağdaş kurmuş bir vaziyette oturan figür Tanrı Şiva'nın prototipi olarak görülmektedir. (Eva Rudy Jansen, *The Book of Hindu Imagery*, 107; Heinrich Zimmer, *Hint Sanatı ve Uygarlığında Mitler ve Simgeler*,190; A. Jones Constance-James D. Ryan, *Encyclopedia of Hinduism*, 406; Klaus Klostermaier, *A Concise Encyclopedia of Hinduism*, 172; Doris Meth Srinivasan, *Many Head, Arms and Eyes*, 47).

<sup>26</sup> Rg Veda 1.64.2; 1.85.1; 1.114.6, 2.33.1

<sup>27</sup> Yacur Veda 1.3.14.2; 1.8.10, 3.4.5

<sup>28</sup> Mahābhārata 2.2.10

<sup>29</sup> Mahābhārata 3.3.37; Śatapatha Brahmana 2.6.2.9.

Hindistan'ın yerli halkı Dravidlere ait bir tanrı olup münzeviliği ve doğaüstü güçlere önem veren yerel inançları simgeler. Ayrıca bu iki karakter hem dünyevi ve uhrevi olmak üzere iki zıt âlem arasındaki çatışmayı hem de iki topluluğun birbiri ile olan mücadelesini gösterir. Bu noktada Dakṣa'nın kızı Satī dünya ile uhrevi alem arasında denge kurma rolüne sahiptir. Satī Ārilerin kurmuş olduğu ve toplumda kökleşmiş olan dini gelenekten gelir ve çilecilik âlemini temsil eden Şiva ile evlenir. Evlendikten sonra çift vakitlerini çeşitli yerlerde hoşça geçirirken Şiva münzevi bir şekilde yaşamayı unuttur. Burada Satī dünyevi her şeye karşı olan Şiva'yı dünyevi hayata ve dünyadaki yaratıcılığa doğru çeker.<sup>30</sup>

Tantracı düşüncede Şiva ve eşleri (Satī, Parvatī, Durgā...) Şiva-Şakti olarak karşımıza çıkar. Bu ikili ebedi sonsuz Para Şiva'nın ruh (*puruṣa*) ve madde (*prakṛt*) olarak iki tezahürü olarak görülür. Şakti, Para Şiva'nın enerji yani *şakti* yönüdür ve Tanrıça (Devī)'nin tezahürü şeklinde düşünülür. Para Şiva'nın bu enerjisine *mahāmāyā* (büyük yanılgı) da denir. Şiva ise Para Şiva'nın hareketsiz yanıdır. Nihai olarak bir ve aynı olan bu ikili birbirinden ayrılmazlar. Bu nedenle Tantracı düşüncenin Yüce Varlığı hem Şiva hem de Şakti'dir. Başka bir deyişle, Para Şiva ve onun ilahi enerjisidir. Yine bu düşüncede yaratılış Şiva ve Şakti'nin birlikteliğinin bir sonucudur. Saf bilinç olarak Şiva, tüm deneyimleri önceden gören, Şakti de evreni ortaya çıkaran, sürdüren ve yok edendir. Yaratılış, Para Şiva'nın İlâhi tezahürünün bir biçimi olduğundan bulunduğumuz bu dünya bir yanılsama (*māyā*) olmayıp gerçek kabul edilir.<sup>31</sup> Tantracı bir metin olan *Kālīkā Purāṇa*'da Şakti ve onun temel biçimi *mahāmāyā* (büyük yanılgı) üzerine durularak onun yanıltıcı gücü övülür. Metin evrenin yaratılması için gerekli olan şeyin onun bu gücü olduğunu, onsuз yaratılışın mümkün olmadığını belirtir. Satī'yi de ilksel enerji *şaktinin* bir görünümü olarak sunar. O, yaratılış sürecinin devam edebilmesi için doğar. *Kālīkā Purāṇa*'nın bu bakış açısı dikkate alındığında mitteki Satī'nin Şiva ile olan ilişkisinde Şakti'nin – ki bu Tanrıça ile ifade edilir- yeryüzüne Satī biçiminde dünya gelmesi, Şiva ile evlenmesi Şiva'nın yaratılışın gerçekleştirmesi ve devam ettirmesi için Şakti'ye ihtiyacı olduğunu anlatır.<sup>32</sup> Nitekim Satī'nin bunu hatırlaması ve kendini yoga ateşinde yakması ile sonrasında meydana gelen olaylar bunun bir göstergesidir.

<sup>30</sup> David Kinsley, *Hindu Goddess*, 38, 39.

<sup>31</sup> D. N. Bose- Hiralal Halder, *Tantras Their Philosophy And Occult Secrets*, 63, 33.

<sup>32</sup> Rashmi Rekha Bhuya, "The Portrait of the Goddess in the Kalika Purana", 79, 80; Lynn Foulston, *Hindu Goddesses: Belief and Practices*, s.82.

Hindu panteonu açısından baktığımızda mitteki Satī ve Şiva bize Hitit'teki Teşup-Hepat, Yunan'daki Zeus-Demeter, Babil'deki An-Ki, Sümer'deki Enki-Ninhursang gibi pek çok toplumda görülen arkaik tanrı çiftlerini hatırlatır. Bu çiftler sırasıyla gökyüzü ve yeryüzü ile ilişkilendirilir. Tanrı ve insan çiftlerinin oluşması bu iki yüce varlığın ritüelleştirilmiş cinsel birlikteliğine bağlıdır. Mitte de benzer şekilde Şiva Himālayalar ile bir bakıma gökyüzünü, Satī ise yeryüzünü simgelemektedir. Mitin gelişmiş biçimlerinde bu anlayış görülmeye devam eder. Bu doğrultuda David Kinsley, Satīnin mitolojisinin ana noktasının yaratılışın devam etmesi ve gelişmesi için bu iki tanrı arasında bir evliliğin meydana gelmesi olduğunu belirtir.<sup>33</sup>

Dini ritüeller açısından Satī'nin kendini yoga ateşiyle yakması, Şiva'nın kurban alanına zarar vermesi ve kurbanı öldürmeye çalışması kurbanla ağırlık veren ve bu dünyaya yönelik olan Veda dinine bir karşı çıkış olarak yorumlanabilir. Satī'nin yoga yaparak kendini yakmasıyla Şiva'nın öncüsü olduğu yoga uygulaması ve onunla ilgili münzevi tekniklere dikkat çekilmiştir. Buradan Veda dininin uygulamalarında bir değişim yaşandığı anlaşılır.<sup>34</sup>

Sosyolojik bağlamda ise mitte geçen Satī figürü toplumdaki kadınların bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Nitekim Tantracı düşüncede genellikle kadınlar ve tanrıçalar arasındaki yapısal bağ genellikle güçlü bir şekilde vurgulanır. Kadınlar tanrıçanın birer tezahürü olarak görülür. Kadınlar, erkek din adamları kadar yüksek konumda yer alır ve ritüellere katılır. Dolayısıyla tanrıça merkezli söyleme sahip olan bu mitin arkasında ataerkil otorite ile konuşan tanrıça figürü (Satī) Hindu dini geleneğinde kadınların otorite ile konuşması şeklinde anlaşılabilir.<sup>35</sup> Ezoterik açıdan da Satī yaratıcı enerji, babası Dakṣa sahip olduğu gücün etkisi altına girdiğinden gurur ve cehaleti temsil eder. Bu çerçevede Satī babası Dakṣa tarafından sembolize edilen gurur ve cehalet bataklığından çıkıp özgürleştirilmesi gereken içsel *şakti*dir. Satī kendini yoga ateşinde kurban ederek bu aşkınlığı elde eder. Onun parçalanması ile kurulan kutsal yerler ve daha sonraki mitlerde yeniden bedenlenmesi bazı Hindular tarafından bedeninin içindeki ölümsüz ruhun (*ātman*) amacına hizmet edici bir hatırlatma olarak yorumlanır.<sup>36</sup>

<sup>33</sup> Kinsley, *Hindu Goddess*, 40.

<sup>34</sup> Bose-Haldar, *Tantras Their Philosophy And Occult Secrets*, 26.

<sup>35</sup> Hindu tanrıçalarının söylemleri, yaptıklarının kadın söylemleri açısından değerlendirilmesi hakkında bkz. Anway Mukhopadhyay, *Authoritative Female Speech and the Indic Goddess Traditions: An Overview*, 13-39.

<sup>36</sup> Jeffrey S. Lidke, "A Union of Fire and Water: Sexuality and Spirituality in Hinduism", 112.

## 2.2. Dakṣa'nın Şiva'yı Kurban Törenine Davet Etmemesinin Nedeni

Ele aldığımız mitte Veda dinini temsil eden Dakṣa daha öncesinde de ifade ettiğimiz üzere bir din adamıdır. Şiva ise yerli halka işaret eden kurbanın yapılmasından sorumlu, münzevi hayatı benimseyen, din adamları tarafından küçük görülen bir tanrıdır. Doğal olarak *Satī* mitinde Dakṣa toplumdaki üst, Şiva ise alt kastı temsil etmektedir. Bu nedenle Dakṣa kendi kızının alt kasttan biri ile evlenmesinden zaten rahatsızdır. Bununla birlikte destanların ve *Purāṇa* metinlerinin yazıldığı dönemlerde Veda dinini temsil eden din adamlarının hem kendi otoritelerini kaybetmemek hem de inançlarını sürdürülebilmek için sapkın gördüğü inançlar üzerinde birtakım değişiklikler yaparak bunları kendi içlerine almışlardır. Bunun sonucunda genel olarak *Purāṇa* metinlerinde *Satī*, Dakṣa'nın kızı olarak görülmüştür. Şiva ise yok edici tanrı olarak üç büyük tanrıdan biri olmuştur. Ancak din adamlarının çabaları genel itibari ile başarılı olsa da Hindu dini geleneği içinde ana akım dışı inançlar ve bunları takip eden gruplar var olmaya devam etmiştir. Ele aldığımız mit de bunun bir göstergesidir.

Mitte de Şiva'nın bir insan kafatası taşıyıcısı (*kāpālīka*)<sup>37</sup> olması onun kurban törenine davet edilmemesine neden olmuştur. Çünkü *kāpālīka*lar insan kafatasından yapılmış kap taşımaları, ellerinde sopa ile gezmeleri, vücutlarına cesetlerin küllerini sürmeleri, kül yemeleri gibi uygulamaları nedeniyle toplumun dışında tutulmaya çalışılan bir gruptur. Dini anlayışları açısından ana akım Şivacılıktan farklılık göstererek Tantracı Şivacılığın dini düşüncesini ve uygulamalarını temsil etmiştir. Bu nedenle onlar hem ortodoks Hindu geleneği hem de Şivacılık mezhebi tarafından heretik olarak kabul edilmiştir. Mitte onlardan biri olarak anlatılan Şiva ikonografilerde ve heykellerde de diğer tanrılardan farklı olarak vücudu küle kaplı, uzun keçeleşmiş saçlarının bir kısmını başının üzerinde toplamış, yarı çıplak, derin düşünceye dalmış, bağdaş kurarak oturan bir münzevi şeklinde tasvir edilmiştir.<sup>38</sup> Sonuç olarak Şiva'nın alt kastı temsil etmekle birlikte heretik kabul edilen bir gruptan – *kāpālīka*- olması ve münzevi hayatla bağlantılı

<sup>37</sup> Kafatası taşıyıcısı ile ilgili bilgiler *Vedalar*'daki Rudra ve Prāpati arasındaki çatışmaya kadar götürülebilir. *Purāṇalarda* ise Şiva'ya kafatası taşıyıcısı adının tanrı Brahma tarafından verildiği bahsedilir. Başta Varaha *Purāṇa*, 92.2-3, Şiva *Purāṇa*, 3.8.36-66; olmak üzere diğer *Purāṇalarda* bir münzevi ve heretik olan Şiva aynı zamanda bir *Kāpālīka* mezhebinin bir üyesidir. Bu nedenle metinlerde Şiva ve mensup olduğu mezhebin varlığı ile ilgili hikāye karşılıklı olarak birbirine bağlantılı bir şekilde anlatılır. Şivanın bir heretik olması ve Dakṣa-Kāpālīka ile arasındaki ilişkisi hakkında detaylı bilgi için bkz. Wendy Doniger O'Flaherty, *The Origins Of Evil in Hindu Mythology*, 278-285.

<sup>38</sup> Swami Harshananda, *Hindu Gods and Goddesses*, 60; Sunita Pant Bansal, *Hindu Gods & Goddesses*, 39.

çeşitli uygulamaları benimsemesi hasebiyle Dakşa onu düzenlediği kurban törenine davet etmemiştir.<sup>39</sup>

Ārilerin Dravidlerle yavaş yavaş etkileşime girmesi inanç ve uygulamalarda birtakım değişikliklerin yaşanmasına neden olmuştur. Bunlardan biri de ana tanrıça inancının yeniden görünür hale gelmeye başlamasıdır. Nitekim Veda döneminde yerli halka ait tanrıça inancı kendisini Aditi, Uşas, Pṛthvī, Gaṅgā, Īndranī gibi ikincil derecede önemli ilahi varlıklar olarak gösterir. Zamanla Veda öncesi tanrıçaların önem kazanmasıyla din adamları tanrıça inancını da kendi dini anlayışları içerisine yerleştirmeye çalışır. Böylece tanrıça inancı üç büyük tanrının eşleri, sevgilileri şeklinde kendini gösterir. Onlara ilişkili olduğu tanrı(lar) üzerinden inanılır. Mitte ise Satī Dakşa'nın kızıdır. Burada ilk başta Satī'nin yarı tanrısal din adamının kızı olarak gösterilmesiyle ortodoks dini düzenin içinde tanrıça inancının yerleştirilmeye çalışıldığı görülür. Ancak Satī heretik kabul edilen bir gruptan olan, münzevi hayatı benimseyen ve alt kastı temsil eden Şiva'yı eş olarak seçmesiyle var olan dini anlayışa karşı gelmiştir. Bu durum babasının hoşuna gitmiş ve Şiva gibi o da kurban törenine davet edilmemiştir. Böylece hem Satī hem Şiva kurban törenine davet edilmeyerek ortodoks dini anlayışın dışında tutulmaya çalışılmıştır.

### 2.3. Satī Uygulaması ile Mitteki Tanrıça Satī Arasındaki İlişki

İnsanoğlu davranışlarını, dini ritüellerini tanrısal varlıklara dayandırarak mitler üzerinden açıklamaya çalışmıştır. Böylece geleneğin daha güçlü kılınması, ona saygı gösterilmesi ve değer verilmesi sağlanmıştır. Hindu dini geleneğinde yaygın olan *satī* uygulamasının tanrısal varlıkların eylemleri ile ilişkilendirilerek dini bir temel sağlanmaya çalışılması bunlardan biridir. Sahagamana (birlikte gitme), anugamana (peşinden gitme), anumaraṇa (sonra ölmek) şeklinde de bilinen *satī* uygulaması<sup>40</sup> dul

<sup>39</sup> O'Flaherty, *The Origins Of Evil In Hindu Mythology*, 278.

<sup>40</sup> Hindu dini geleneğinin erken dönem metinlerinde belirtilmeyen bu uygulamanın kökeni konusundaki ortak görüş İskitlerden geldiğidir. Ancak bu görüş iki şekilde değerlendirilir. Birincisi var olan uygulamanın onların gelişi ile kuvvetlendiğidir. Edward Thompson'a göre bu uygulama Orta Hindistan'da yaşayan kabilelere ait inanç ve uygulamaların arasında gelişerek Orta Asya'dan gelen istilacılar tarafından güçlendirilir. (Edward Thompson, *Suttee*, 24) İkincisi ise uygulamanın doğrudan Asya'dan özellikle de İskitlerden geldiğidir. Nitekim Talboys Wheeler Satī uygulamasının ölüyü yakan Āryanlarda bulunmadığını belirtir. Ona göre dul eşi yakma uygulaması İskitlerden etkilenecek oluşmuştur. Çünkü ölüyü gömen İskitler ölüm sonrası hayatta ölen kişinin sevdiği eşine yahut cariyesine ihtiyacı olduğu düşünür. Daha sonra her iki topluluğun bu uygulaması Āryan ölüyü yakma ve yaşayan dul kadının eşine ruhlar dünyasında eşlik edebilmesi için onunla yakılması şeklinde yapılmaya başlanmıştır. J. Talboys Wheeler, *History of India*, 89. Arthur Vincent Smith de dul eşi yakma geleneğinin Asya'da yaygın olduğunu, İskitlerin Hindistan'a göç edenler tarafından getirildiği konusunda çok az şüphenin olduğunu düşünür.

eşin ölen kocasının cenaze ateşinde onunla yakılması törenidir. Veda<sup>41</sup> metinlerinde ve erken Dharmasāstra metinlerinde bu uygulama açıkça görülmez. Ancak Vişṇu Smṛti<sup>42</sup> gibi geç Dharmasāstra metinlerde kocasının ölümünden sonra kadının iffetinin korunması ve cennet saadetine kavuşması için cenaze ateşinde yanması gerektiğinden bahsedilir.<sup>43</sup> Mahābhārata destanında<sup>44</sup> bu uygulamadan söz edilse de Ramāyana destanında uygulamaya yer verilmez. Ancak Purāṇa metinlerinin derlenmesi ile özellikle de geç dönem Purāṇalarda *satī* uygulamasından sıkça zikredilmeye ve bu uygulama Satī miti üzerinden anlatılmaya başlanır.<sup>45</sup> Değerlendirmeye çalıştığımız mitin yer aldığı Kālikā Purāṇa geç döneme ait bir Purāṇa metnidir. Bahsedilen hususlar üzerinden Satī mitinin dul kadının ölen kocasının cenaze ateşinde kendini feda etme uygulamasına dayanak oluşturup oluşturmadığına bakmak yerinde olacaktır.

Mitin merkezine Şiva'yı yerleştiren Purāṇa metinleri açısından Satī mitini değerlendirirsek Satī'nin kocasına olan bağlılığı ve sadakati dolayısıyla kendini yakmasının söz konusu olayın mitolojik temelini oluşturduğu şeklinde bir yorum yapılabilir. Ayrıca kadının toplumdaki konumu da göz önüne alındığında onun bu davranışı Hindu kadınları için rol model oluşturabilir. Bu nedenle Hindu kadınlar *satī* eylemini seçen kişinin Satī gibi bir tanrıça olduğuna inanır.<sup>46</sup> Diğer taraftan *Kālikā Purāṇa*'nın da içinde yer aldığı Upapurāṇa ve Tantra metinlerinde ise mit Satī merkezlidir. *Kālikā Purāṇa* bu metinlerden biridir. Burada Satī'nin Şiva'ya olan bağlılığından daha ziyade Şiva'nın karısına olan bağlılığının merkeze konulduğu görülmektedir. Nitekim anlatıda Satī kurban törenine eşinin ve kendisinin davet edilmediğini öğrendiğinde öfkelenerek kendi asıl biçimini hatırlamakta ve Vişṇumāyā olarak Yüce Varlığın aldatma gücüne

---

Ayrıca uygulamanın Hindistan'ın her yerinde ve kastında yaygın olmadığına işaret eder. (Vincent Arthur Smith, *The Oxford History of India*, 665).

<sup>41</sup> Vedalar hakkında detaylı bilgi için bkz. Ali İhsan Yitik ve Hammet Arslan, "Vedalar ve Kaynağı Üzerine," 225-250.

<sup>42</sup> Vişṇu Smṛti 25.14.

<sup>43</sup> Dharmasāstralardaki dul kadının cenaze ateşinde yakılması ile ilgili detaylı bilgi için bkz. David Brick, "The Dharmasāstric Debate on Widow-Burning," 203-223.

<sup>44</sup> Mahābhārata 1.125.

<sup>45</sup> Bu konu ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Yalçın Kayalı, "Eski Bir Hint Geleneği: Satī," 365-374; *Sati, the Blessing and The Curse*; Edward Thompson, *Suttee*, (London: George Allen&Unwin LTD, 1928); M. Hadi Tezokur, *Hinduizm ve Kadın*, 195-202; Hilal Şahin, "Hindistan'da Dul Olmak, Sati Uğruna Diri Diri Yakılan Kadınlar," 61-75; Henry Thomas Colebrooke, "On The Duties of A Faithful Hindu Widow," 205-215; Mandakranta Bose "Satī: The Event and The Ideology," 21-32; Arvind Sharma, *Sati*.

<sup>46</sup> Lidke, "A Union of Fire and Water: Sexuality and Spirituality in Hinduism", 112; Bose ise mitte merkeze Şiva veya Satī'nin konulmasından ziyade yakma olayına odaklanır. O, ateşin arındırıcı olarak görülmesi ve dinî ritüellerin bir parçası haline gelmesi üzerinden Satī'nin kendisini yakmasını kadının erdemini kanıtlayan zemin haline getirdiğini düşünür (Bose, "Satī", 22.)

(*mahāmāyā*) odaklanmaktadır.<sup>47</sup> Mitteki Satī aslında kocasının cenaze ateşinde değil de geri dönüşü olmayan bir yoga ateşinde ölmektedir. Burada bir yanmadan bahsedilecek ise bu fiziksel yanmadan ziyade içsel ateş ile yanmadır. Ayrıca Satī kendini yoga ateşinde yakarken Şiva'nın hayatta olması da dikkat çekicidir. Dolayısıyla ele aldığımız mitteki Satī ile *satī* uygulamasının arasında bir bağlantının olmadığı, Satī'nin iyi, sadık bir eş anlamına gelmekten çok nihai Mutlak Varlığın gücünü ifade ettiğini söylemek mümkündür.<sup>48</sup>

#### 2.4. Tanrıça Satī'nin Bedeninin Parçalanmasının Sembolik Anlamı

Hierofani sonucu kutsallık kazanan şeylerden biri de mekandır. Kutsalın tezahürü ile o güne kadar kutsal olmayan bir mekan o andan itibaren kutsallık kazanmış olur. Dindar bir insana göre mekanlar insanların geçmişinden izler taşır ve bu izler de zamanla mitsel olaylara dönüşerek mekanlara varoluşsal bir değer katar.<sup>49</sup> Dağlar, tepeler, nehirler, mağaralar gibi yerlerin genellikle kutsal güce sahip olduğu veya kişinin kutsal olanla temas kurabileceği yerler olduğuna inanılır. Değerlendirmeye çalıştığımız *Satī* miti de bir yandan yeraltı (ölüm tanrısı Yama'nın mekanı) ve gökyüzü (tanrıların mekanı) dünyasının sınırlarını çizirken diğer yandan hac merkezi olan mekanların kökenini oluşturur. Hindu mitolojisinde kutsal mekanlar tanrı ve tanrıçalarla ve birçok yerel tanrıça(lar) ile özdeşleştirilir veya bağlantısı kurulur. Tanrıça(lar) ile ilişkilendirilen bu yerler *pīṭha* olarak adlandırılır. Bu tür mekanlar Hindular tarafından bilhassa da Tantracılar tarafından kutsal kabul edilir. Ele aldığımız mite göre Şiva'nın ölmüş eşini görmesi onu derinden üzer ve Satī'yi omzuna alıp şuursuzca dolaşması üzerine tanrılar onun cansız bedeninin içine girerek onu parçalar. Parçalarının düştüğü yerlerde ibadet ve hac merkezleri kurulur ve yeryüzü kutsallaşır. Hint alt kıtasında özellikle kutsal kılınan birçok yer mitte anlatılan Satī'nin bedeninin parçalarının düştüğü yerler ile ilişkilendirilir.<sup>50</sup> Tantracılar Satī'nin enerjisinin yoğun bir şekilde var olduğu düşüncesi üzerine parçalanan bedenin düştüğü yerlerde hac merkezleri inşa ederler.<sup>51</sup>

<sup>47</sup> Anway Mukhopadhyay, *The Goddess in Tantric Tradition*, 28-29, 32.

<sup>48</sup> Konuyla ilgili detaylı okuma için bkz. Catherine Weinberger-Thomas, *Ashes of Immortality*, 60-168; Mukhopadhyay, *The Goddess in Tantric Tradition*, 28-37.

<sup>49</sup> Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, 355.

<sup>50</sup> Kinsley, *Hindu Goddess*, 187; Ancak Sircar, söz konusu mitin tüm alt kıtadan ziyade Hindistan'ın kuzeyinde ve buradaki tapınaklarda tapınılan tanrıçalara uygulanabileceği düşünür. Dineshchandra Sircar, *The Śakta Pīṭhas*, 15.

<sup>51</sup> Mukhopadhyay, 44, 49.

Satī'nin uzuvlarının düştüğü yerlerde kutsal mekanların oluşmasının yanında onun vücudunun parçalara ayrılması da birkaç açıdan değerlendirilebilir. Teolojik açıdan Tantracı düşüncede *şakti* hem biçimsiz hem de belli bir bedeni olan bir varlık olarak görülür. Ele aldığımız mitteki Satī *şaktinin* bedensel olarak görünümü olsa da canlı cansız her şeyi kapsayan yaratıcı *şaktinin* kendisidir. Ceset parçalansa da içkin enerji farklı biçimlerde sonsuz olarak devam eder. Bu nedenle o hem canlı hem de ölü biçimlerde yer alır, dünya kutsallaşır. Aynı zamanda yeryüzü enerjinin kozmik ağında olan geniş bir enerji yeri haline gelir. Bu bakışla Satī'nin cesedi Şiva'ya maddi yaşamın ne kadar önemli olduğunu, evrenin doğuştan gelen *şaktisini*, maddi yaşamın sürekliliğini anlatır. Cesedin parçalanması *şaktinin* yaşayan tezahürlerinin bir devamı olduğunu gösterir.<sup>52</sup> Bu nedenle Satī'nin organlarının düştüğü yerler kutsal anıtlardan oluşan bir evrenin doğuşunu temsil eder. Bu kutsal yerler böylece ikinci doğumu veya ruhsal yenilenmeyi sağlama gibi yüce bir işleve sahiptir. Bu eylem, kozmik sahnede yeniden ortaya çıkışı ve radikal bir şekilde yeni bir başlangıcı oluşturması açısından önemlidir.<sup>53</sup> İnanırlar özellikle de Tantracılar için bu kutsal mekanlar Mutlak üzerine düşünmek, yaşamın görünüşte seküler ve hatta saf olmayan yönlerinden uzaklaşmak için kullanılan hem dünyevi arzuların hem de kurtuluşun bir olduğu yerlerdir. Bu nedenle bahsedilen yerlere kurtuluşa ulaşmanın yanında dünyevi mutluluk yaşamak için de tapınılır.<sup>54</sup>

Satī'nin kesilen uzuvlarının düştüğü yerde Şiva, *liṅga* formuna girerek onun *yonisi* ve diğer organları ile birleşip onunla kalır. Burada *liṅganın* kökeni açıklandığı gibi *liṅga* ve Satī'nin uzuvları yukarıda bahsedilen Şiva-Şakti ikilisinin sembolik ifadeleridir. Yaratma için gerekli olan bu ikili fiziksel düzlemde eril ve dişil enerjinin birleşimini, metafizik düzlemde ise ruh (*puruṣa*)- madde (*prakṛt*) birliğini ifade eder.<sup>55</sup> Şiva'nın ona eşlik etmesi *şaktinin* çoğul hale gelmesi Tantracı düşüncedeki evrenin Şiva-Şakti ikilisinden ve bunların genişlemesinden oluştuğu düşüncesi ile bağlantılıdır.

Satī'nin bedeninin fizyolojik ifadesine bakıldığında Şiva'nın Satī'ye olan düşkünlüğü erotik açıdanmış gibi görünse de aslında öyle değildir. Çünkü Tantracı düşüncede bir ceset veya o beden parçaları, o bedenle ilişkilendirilmiş olan bir ruhu hatırlatır. Bellek düşüncesi bedenle bağlantılıdır. Ölü bir beden o bedende yaşayan ruhu anımsatır. Şiva'nın

<sup>52</sup> Mukhopadhyay, 13-17, 25; Lidke, 112.

<sup>53</sup> Wendell Charles Beane, *Myth Cult and Symbols in ŚāktaHinduism*, 204-206.

<sup>54</sup> Mukhopadhyay, 13-17, 25; Lidke, 112.

<sup>55</sup> Shantha N. Nair, *The Lord Shiva*, 56; Dowson, 75.



Satī'ye olan sevgisi ve arzusu onun parçalarına olan arzusu beden olduğu için değil onun yaşayan kalıntıları olmasındandır.<sup>56</sup> Satī'nin fiziksel bedeninin parçaları onun sevilen kişi olarak kalıcı varlığına yol açar ve buralarda kutsal mekanlar ortaya çıkar.<sup>57</sup>

Sosyo-kültürel açıdan Satī'nin cesedinin parçalanması kadının toplumsal olarak bir başkaldırışının ifadesidir. Mary Douglas'ın<sup>58</sup> beden ile ilgili düşüncelerinden yola çıkılarak bu parçalanmanın kadının hem toplumsal hem bedensel sınırlarının yıkılmasının bir göstergesi olduğu iddia edilir. Bedensel kontrolün ve sosyal kontrolün her zaman birlikte hareket ettiği ve bedeninin sosyal hiyerarşinin bir imajına ve istikrarına dönüşmesi reddedilir. Nitekim Satī'nin uzuvlarının düştüğü yerler bedeninin alt kısmı ya da üst kısmı şeklinde bir ayrıma gidilmeden eşit derecede kutsal kabul edilir. Ayrıca Satī'nin bedenini kocası veya babası tarafından kontrol edilmesine izin vermemesi "kozmos" olarak geçen hiyerarşiye kaos getirir. Vücudu parçalandığında, bu sınırlarla sınırlanacak hiçbir şey olmadığından, beden sınırları anlamsız hale gelir. Bunun bir sonucu olarak, beden farklı bölümleri arasında sosyal olarak inşa edilmiş hiyerarşik ilişkiler de gereksiz hale gelir.<sup>59</sup>

19. yüzyıldan itibaren Tantracılıktan etkilenen Bhudev Mukhopadhyay (1827-1894), Bankim Çandra Çattercī (1838-1894) ve Robindranath Thakur (1861-1941) gibi Bengalli devrimci yazarlar Hindistan'ın İngiliz yönetime karşı mücadelesinde *Satī* miti ve onun bedeninin parçalanmasına siyasi bir anlam verir. Genelde Tanrıça özelde Satī ele alınan mitteki gibi enerji (*şakti*) olarak değil de Hint alt kıtasının kişileşmesi, yiğitçe bir fedakârlığın simgesi olarak öne çıkarılır. Satī toprak ana olarak müşterek hafıza ve kimliği şekillendirmek için kullanılır. Onun organlarının düştüğü yerlerde oluşan kutsal merkezler krizdeki anavatanın parçalanmış bedeni olarak yeniden imgeleştirilir.<sup>60</sup>

<sup>56</sup> Mukhopadhyay, *Authoritative Female Speech and the Indic Goddess Traditions: An Overview*, 14.

<sup>57</sup> Mukhopadhyay, *Authoritative Female Speech and the Indic Goddess Traditions: An Overview*, 44.

<sup>58</sup> Ona göre fiziksel ve sosyal olmak üzere iki tür beden vardır. Sosyal beden fiziksel bedenin algılanma şeklini biçimlendirir. Bir ifade aracı olarak bedenin kapsamı sosyal sistemlerde ortaya konan kontrollerle sınırlıdır. Fiziksel beden, ancak sosyal düzene yanıt veren, onu bir sistem olarak ifade eden model olarak evrensel bir anlama sahip olabilir. Doğal olarak simgelediği şey, bir organizmanın parçalarının bütünlükle ilişkisidir. Bedensel kontrol sosyal kontrolün bir ifadesidir. Ritüelde bedensel kontrolün terk edilmesi, ifade edilmekte olan bir sosyal deneyimin gereksinimlerine yanıt verir. (Mary Douglas, *Natural Symbols*, 72-91.

<sup>59</sup> Mukhopadhyay, *Authoritative Female Speech and the Indic Goddess Traditions: An Overview*, 51, 52.

<sup>60</sup> Imma Ramos, *Pilgrimage and Politics in Colonial Bengal The Myth of The Goddess Sati*, 5-6.

## Sonuç

İnsanüstü ya da yarı tanrısal varlıklar hakkında bilgi veren ve zamanın başlangıcında veya herhangi bir zaman diliminde gerçekleşmiş olayları anlatan mitler insanoğlunun hayatında önemli bir yere sahiptir. Mitler bir yandan onlar hakkında bilgiler verirken bir yandan da toplumun yapısının oluşmasında önemli bir rol oynar. Bu anlatılar toplumunda meydana gelen değişimlere ve toplumun ihtiyaçlarına göre zamanla değişikliğe uğrayarak devam eder ya da antik dönemle ilgili hikâye şeklinde kalır. Bu bağlamda ele alınan *Satī* miti bizlere Hindu dini geleneğinde ve toplumsal hayatında meydana gelen değişiklikler hakkında önemli bilgiler sunar.

Mit temelde Dakṣa'nın kurban töreni ile Dakṣa-Şiva arasındaki anlaşmazlık üzerine kuruludur. Ancak zamanla anlatının merkezine kurban töreninden ve Dakṣa-Şiva çekişmesinden çok *Satī* geçer. Mitte Şiva ile *Satī* arasındaki ilişki anlatılır. Bu durum aslında toplumda meydana gelen sosyo-kültürel ve dini düşüncenin değişmesi ve çeşitlenmesinden kaynaklanır. Nitekim ataerkil düzeni benimseyen savaşı ve ritüele önem veren Āri toplumu ile yerleşik hayatı yaşayan anaerkil yapıdaki Dravid halkının etkileşimi sonucu toplumun sosyo-kültürel yapısı ve dini düşüncesinde farklılıklar oluşmaya başlar. Bunun üzerine din adamları kendi dini görüşlerini ve statülerini korumak için yeni gelen dini düşünce ve inançları kendi içlerine birtakım değişiklikler yaparak alır. Böylece *trimurti* yani üçlü tanrı inancı (Şiva, Vişṇu, Brahmā) ortaya çıkar. Tanrıça inancı da bu üçlü tanrının eşleri, kızları şeklinde devam ettirmeye çalışılır. Din adamlarının yaptığı bu düzenlemeler genel olarak başarılı olsa da toplumda sapkın olarak kabul edilen inançlar ve Tantracı olarak isimlendirilen gruplar var olmaya devam eder. Ele aldığımız mit Tantracı gruba ait Upapurāṇa metinleri içinde yer alan *Kālikā Purāṇa*'daki anlatıdır. Bu metin tanrıça inancını ve bu doğrultu da evrenin hareket ettiren, yaratıcı enerji (*śakti teolojisi*) ve bu enerjinin *mahāmāyā* (büyük yanılgı) özelliği üzerine kurulu olduğu görülmektedir. Bu çerçevede Dakṣa miti Tanrıça *Satī*'yi merkeze koyarak yeniden anlatıldığı anlaşılır.

Mitte Dakṣa bizlere Hindu dininde ve kültüründe din adamlarının önemli bir konuma sahip olduğunu gösterir. Öyle ki bu din adamları kendi düzenlemiş oldukları kurban törenlerine istediği tanrıyı davet etmeme hakkına sahiptir. Dakṣa'nın Tanrı Şiva'yı icra edeceği dini törene davet

etmemesinin arkasında yatan nedenlerden biri budur. Bir başka sebep ise artık iyice yerleşmiş olan toplumdaki kast sistemidir. Şiva, Veda öncesi döneme ve yerli halk Dravidlere ait olan önemli bir tanrıdır. Dravidler ve onların inanışları Ārilerin Hindistan'a gelişi ve din adamlarının baskın hale gelmesi ile toplumda ikincil konuma düşer. Onların inanışları Āri din adamları tarafından kabul görmez. Dolayısı ile Dakşa ve Şiva arasında geçen çatışma toplumda var olan dinsel ve toplumsal anlaşmazlığı yansıtır. Satī'nin Şiva'yı eş olarak seçmesi, onunla evlenmesi, bu durumdan Dakşa'nın memnun olmaması, Şiva'nın bir kafatası taşıyıcı olduğu gerekçesi ile kurban törenine davet edilmemesi toplumda heterodoks olarak kabul edilen inançların ve grupların olduğunu göstermektedir. Bu durumun ortodoks Hindu geleneği tarafından hoş karşılanmadığı anlaşılır.

Mitler insan davranışlarını şekillendirdiği gibi var olan uygulamaların da toplumda kabul görmesini ve varlığını sürdürmesini sağlar. Bu bağlamda ele aldığımız anlatıda iki husus karşımıza çıkar. Bunlardan ilki var olan uygulamaların ile mitin herhangi bir bağlantısının olmadığıdır. Bu mitin Hint toplumundaki *satī* geleneği veya uygulaması için dinsel ve mitolojik temel sağlamadığı görülür. Zira ne etimolojik olarak geleneğin adı böyle bir uygulamayı ima eder ne de mitte gerçekleşen olayların bu uygulamayla bir bağlantısı bulunur. Ayrıca anlatımda Tanrıça Satī kendisini ateşe atarak ölmez. Aksine o, yoga uygulaması ile kendi ilksel varlığını hatırlayarak ölür. Buna ilaveten o, öldüğünde kocası Şiva hâlâ hayattadır. Sosyo-kültürel açıdan dikkate alındığında içsel ateş ile ölmesi ve daha sonra parçalanması kadının sosyal konumundaki değişimini anlatır. Bu değişim kadının kendi içindeki gücü fark etmesini ve kocası yahut babasının elinde olan bedensel kontrolün ortadan kalkmasını ifade eder. İkinci husus ise onto-teolojik düşünce üzerinden insan davranışlarını şekillendirmesidir. Ele aldığımız mit tanrıçaya adanan tapınaklardaki ibadetin Satī'nin bedeninin tanrılar tarafından parçalanması ve düştüğü yerlerde kutsal mekanların (*pīṭha*) oluşması onto-teolojik açıdan Şiva-Şakti birliğinin ayrılmaz olduğunu, *şaktinin* evrenin canlı ya da cansız her şeyde var olduğunu, onsuz yaratılışın ve devamlılığın olmayacağı gösterir. Bu nedenle onun uzuvlarının olduğu yerlerde kurulan tapınaklarda Hindular özellikle de Tantracılar hem dünyevi arzularının gerçekleşmesi hem de kurtuluşa ulaşmak için gidip Tanrıça'ya tapınırlar. Teolojik temelli olan bu mekanların 19. yüzyılda Bengalli devrimciler ve yazarlar tarafından siyasi olarak yorumlandığı

görülür. Ancak bu yorumun İngiliz yönetimi altındaki Hindistan'ın içinde bulunduğu krizi çözmek, milliyetçilik duygusunu oluşturmak ve bağımsızlık için dinî temel sağlamak amacıyla yapıldığı açıktır. Çünkü mitte geçen parçalanmış uzuvlarla ilgili anlatımlar genel anlamda yeryüzü ve evren ile ilgilidir. Zira tanrıça *Satī*'nin kendisi yaratıcı enerji *śaktinin* bir görünümüdür ve onun bedeninin parçalanması ile onun her yerde olduğu anlatılır. Bununla birlikte kutsal mekanların sayısı ve tüm Hindistan'a yayılıp yayılmadığı tartışma konusudur.

Sonuç olarak *Satī* miti Hint toplumunda meydana gelen sosyo-kültürel ve dini düşüncedeki değişimlere göre yeniden şekillenir. Böylece söz konusu mit zaman içinde birtakım değişiklikler geçirerek anlatılmaya ve Hindu toplumu içinde canlı kalmaya devam eder. Mitte geçen mekânların ziyaret edilmesi hem toplumda bir bütünlük duygusu oluşturur hem de ziyaret eden kişinin kutsalı tecrübe etmesini sağlar. Bununla birlikte *Satī* miti metafizik alemle ilişkilidir ve kutsal yerlerin, kült nesnelere nasıl ortaya çıktığını anlatır. Bu açıdan *Satī* miti birden fazla mit türünü içinde barındırır ve mitlerin genel özelliğini yansıtır.

---

**Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:**

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.

**Finansal Destek / Grant Support:**

Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

---

**KAYNAKÇA**

- Anway, Mukhopadhyay. *The Goddess in Tantirc Tradition*. New York: Routledge, 2018.
- Mukhopadhyay. *Authoritative Female Speech and The Indic Goddess Traditions: An Overview*. Cham: Palgrave Macmillian, 2020.
- Bansal, Sunita Pant. *Hindu Gods & Goddess*. Delhi: Smriti Books, 2005.
- Bhuya, Rashmi Rekha. "The Potrait of the Goddess in the Kalika Purana," *Journal of Humanities And Social Science* 22:10 (2017):78-83.
- Brick, David. "The Dharmaśāstric Debate on Widow-Burning," *Journal of the American Oriental Society* 130:2 (2010): 203-223.
- Bose, Mandakranta. "Satī:The event and The Ideology." *Faces of The Feminine in Ancient, Medieval, and Modern India*, ed. Mandakranta Bose, içinde 21-33. New York: Oxford University Press, 2000.
- Bose D. N.- Hiralal Haldar. *Tantras Their Philosophy And Occult Secrets*. Delhi: Eastern Book Linkers, tsz.

- Campbell, Joseph. *Batı Mitolojisi*, Çev. Kudret Emiroğlu. Ankara: İmge, 1995.
- Campbell, Joseph ve Bill Moyers. *Mitolojinin Gücü*. Çev. Zeynep Yaman, İstanbul: MediaCat, 2015.
- Charles, Beane Wendell. *Myth Cult ans Symbols in Śākta Hinduism*. Leiden: E. J. Brill, 1977.
- Colebrooke, Henry Thomas. "On The Duties of A Faithful Hindu Widow." *Journal of the Royal Asiatic Society* 4 (1795): 205-215.
- Constance, A. Jones ve D. James, Ryan. *Encyclopedia of Hinduism*. New York: The Rosen Publishing Group, 2007.
- Dallapiccola, A. L. *Hint Mitleri*. Çev. Bilgesu Savcı. Ankara: Phoenix, 2013.
- Douglas, Mary, *Natural Symbols*. London: Taylor & Francis, 2004.
- Dowson, John. *A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion, Geography, History and Literature*. London: Broadway House Press, 1928.
- Eliade, Mircea, *Kutsal ve Din Dışı*. Çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: Gece Yayınları, 1991.
- Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*. Çev. Lale Aslan. İstanbul, 2003.
- Farquhar, J. N.. *An Outline of The Religious Literature of India*. London: Oxford University Press, 1920.
- Foulston, Lynn. *Hindu Goddesses: Belief and Practices*. Brighton: Sussex Academic Press, 2009.
- Harshananda, Swami. *Hindu Gods and Goddesses*. Madras: Vedanta Press, 2013.
- Hazra, R.C., "The Kālikā Purāṇa," *Annals of Bhandarkar Oriental Research Institute*. 22:1-2 (1941): 1-23.
- Jansen, Eva Rudy. *The Book of Hindu Imagery*. Havelte: Binkey Kok Publications, 2001.
- Johnson, W. J.. *A Dictionary of Hinduism*. New York: Oxford University Press, 2010.
- Kayalı, Yalçın "Eski Bir Hint Geleneği: Satī," *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi* 53 (2013): 365-374.
- Kālikā Purāṇa*. Çev. Biswanarayan Shastri. Delhi: Indra Gandhi National Centre for Arts, 1994.
- Kālikā Purāṇa*. Ed. ve çev. Acharya Mrityunjav Tripathi. Varanasi: Navshakti Prakashan, 2006.
- Keith, A. Berriedale. *Hint Mitolojisi*. Çev. İnönü Korkmaz. İstanbul: Maya Kitap, 2021.
- Kinsley, David. *Hindu Goddess*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2005.
- Klaus, Klostermaier. *A Concise Encyclopedia of Hinduism*. Oxford: Oneworld Publication, 2003.
- Kutlutürk, Cemil. *Hindu Kutsal Metinleri Upanişadlar*. İstanbul: Dergâh, 2014.
- Kutlutürk, *Hinduizm'de Avatar İnancı*. Ankara: Otto, Ankara 2017.

- Lidke, Jeffrey S.. "A Union of Fire and Water: Sexuality and Spirituality in Hinduism." *Sexuality and World's Religions*, ed. David W. Machacek ve Melissa M. Wilcox, içinde 103-132. California: ABC-CLIO, 2003.
- Mallory, J.P. *Hint-Avrupalıların İzinde*. Çev. Müfit Günay. Ankara: Dost Kitapevi, 2002.
- Nair, Shantha N.. *The Lord Shiva*. Delhi: Hindology Books, 2012.
- O'Flaherty, Doniger Wendy. *The Origins of Evil in Hindu Mythology*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1988.
- O'Flaherty. *Hindu Mitolojisi*. Çev. Kudret Emiroğlu. Ankara: İmge, 1996.
- Pattanaik, Devdutt. *Mit ve Mitya*. Çev. Çiğdem Erkal, Ankara: Doğubatı, 2016.
- Payne, Earnest A.. *The Śāktas*. London: Dover Publication INC, 2013.
- Ramos, Imma. *Pilgrimage and Politics in Colonial Bengal The Myth of The Goddess Sati*. New York: Routledge, 2017.
- Rig Veda*. Çev. Korhan Kayan. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.
- Sati, the Blessing and The Curse*. ed. John Stratton Hawley. New York: Oxford University Press, 1994.
- Sharma, Arvind. *Sati*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1988.
- Smith, Vincent Arthur. *The Oxford History of India*. London: The Clarendon Press, 1919.
- Sircar, Dineshchandra. *The Śakta Pīthas*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1973.
- Srinivasan, Doris Meth. *Many Head, Arms and Eyes*. Leiden: Brill, 1997.
- Şahin, Hilal, "Hindistan'da Dul Olmak, Sati Uğruna Diri Diri Yakılan Kadınlar," *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi* 9:9 (2017): 61-75.
- Tezokur, M. Hadi. *Hinduizm ve Kadın*. Ankara: Akademisyen Kitapevi, 2021.
- The Hymns of Rig Veda*. Çev. Ralph Thomas Hotchkin Griffith. Benares: E. J. Lazarus and Co., 1889.
- The Mahabharata*. Çev. Kisari Mohan Ganguli, Byy, yy, 1883-1896.
- Thompson, Edward. *Suttee*. London: George Allen&Unwin LTD, 1928.
- Tripātī, Karuṇāpati. *Hindī Şabd Nagar*. Kāşī: Nāgrīpraçāriṇī Sabhā, tsz.
- Veyne Paul. *Yunanlılar Mitlere İnanış Mıydı?* Ankara: Dost, 2003.
- Vijayanunni, M. I. *District Census Handbook Cannanore District*. 13 c. Part XIII. Kerala: byy, 1981.
- Vişṇu Simṛti. Çev. Julius Jolly. Oxford: The Clarendon Press, 1880.
- Yitik, Ali İhsan ve Hammet Arslan. "Vedalar ve Kaynağı Üzerine." *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 8:1 (2011): 225-250.
- Yule, Henry ve A. C. Burnell. *Hobson-Jobson The Anglo-Indian Dictionary*. Hertford: Wordsworth Editions, 1886.
- Weinberger, Catherine ve Thomas. *Ashes of Immortality*. Çev. Jeffrey Mehlman ve David Gordon White. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.
- Wheeler, Talboys. *History of India*. 3 c. London: Trübner&Co, 1874.

- Williams, George M.. *Handbook of Hindu Mythology*. Santa Barbara: ABC&CLIO, 2003.
- Williams, Monier. *A Sanskrit-English Dictionary*. London: The Clarendon Press, 1964.
- Zimmer, Heinrich. *Hint Felsefesi*. Çev. Sedat Umran. İstanbul: Ruh ve Madde, 1992.
- Zimmer. *Hint Sanatı ve Uygarlığında Mitler ve Simgeler*. Çev. Gül Çağalı Güven. Ed. Joseph Campbell. İstanbul: Kbalcı, 2004.



## İbn Meymün'un *Mişne Tora* Adlı Eseri ile İslam Hukuku *Muhtaşar* Edebiyatı Arasındaki İlişki Üzerine

HADİ ENSAR CEYLAN

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türkiye

Ankara University Faculty of Divinity, Turkey

heceylan@ankara.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-8183-6242>

### Öz

Bu yazıda İbn Meymün'un *Mişne Tora* adlı eserinin, İslam hukukundaki *muhtaşar* edebiyatından şekil ve içerik yönünden etkilenecek yazıldığı iddia edilmektedir. Bu etki, Mâlikî fakih İbn Ruşd'un *el-Muqaddemâtu'l-Mumehhedât* adlı eseriyle karşılaştırılarak ortaya konulmaktadır. Her iki eserin de birer fıkıh *muhtaşarı* olmalarına rağmen itikadi bahisleri içeren bölümlerle başlaması, ilmin önemi ve adabına ilişkin hükümleri içermesi iddiamızı destekleyen öne çıkan delillerdir. Bu bağlamda İbn Meymün'un eserinin, bölüm başlıkları açısından tasnifinin de klasik İslam hukuku kitaplarındaki bölümlenmeye oldukça benzemesi dikkat çekmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** İbn Meymün, *Mişne Tora*, İslam Hukuku, *Muhtaşar*, İbn Ruşd

### On the Relationship between Maimonides's *Mishneh Tora* and *Mukhtaşar* Literature in the Islamic Law

#### Abstract

In this research note, I will argue that Maimonides's book, *Mishneh Tora*, was influenced by the *mukhtaşar* books of Islamic law. In this book, Maimonides summarized the rules of law in a way that has never been seen before in the history of Jewish law, without mentioning the disputations between Jewish 'ulamā'. This way of writing law books is known as *mukhtaşar* literature in the Islamic tradition. What supports that Maimonides may have been influenced by the Muslims is that he included the basics of faith and educational etiquette at the beginning of the book in question. The fact that there is a similar content in the book of the Islamic jurist Ibn Ruşd al-Jadd, a member of the Mâlikî school of law, named *al-Muqaddamât*, who died very close to the date of Maimonides's birth in the same place in Qurtuba, suggests that Maimonides may have taken this book as an example.

**Keywords:** Maimonides, *Mishneh Tora*, Islamic Law, *Mukhtaşar*, Ibn Ruşd al-Jadd



## Giriş

Endülüslü Yahudi alim İbn Meymün (ö. 601/1204), yakın zamanda bir bölümü Türkçeye tercüme edilen *Mişne Tora* adlı eserinde Yahudi hukukuna ilişkin hükümleri özlü şekilde ve ihtilaflara yer vermeksizin dile getirmiştir. Kitabının girişinde Yahudi hukukunun klasik literatürü hakkında verdiği bilgilere göre, Hz. Mūsā'ya Tevrat ile birlikte verilen Sözlü Tora nesiller boyu şifahi bir gelenek olarak öğretilmiş, ilk defa Yehuda ha-Nasi (ö. 217) tarafından *Mişna* adıyla yazıya geçirilmiştir. Daha sonra *Mişna*'yı açıklamak için süreç içinde başta *Gemara/Talmud* (Kudüs ve Babil *Talmud*'ları) olmak üzere, *Sifra*, *Sifre* ve *Tosefta* adlı kitaplar oluşturulmuştur. Sonraki aşamada da *Talmud* konusunda uzman olan ve Gaonlar olarak adlandırılan alimlerin fetvaları kitaplar halinde derlenmiştir. İbn Meymün, sözü kendi zamanına getirerek şunları söylemektedir:

Çağımızda ağır belalar altında zorlanıyoruz, herkes baskı hissediyor, bilgilerimizin bilgeliği kaybolmuş ve anlayışlı adamlarımızın anlayışı gizlenmiştir. Bu nedenle, Gaonların oluşturduğu ve tam olarak izah edildiğini düşündükleri bu açıklamalar, hükümler ve cevaplar, artık çağımızda anlaşılması zor hale geldi ve birkaç kişi haricinde bu konuları doğru şekilde kavrayabilecek kimse kalmadı. Talmud'un kendisiyle - hem Kudüs hem de Babil Talmudları- Sifra, Sifre ve Tosefta ile ilgili olarak yaşanan zorlukları söylemeye gerek bile yoktur. Çünkü bunlar geniş bir bilgi birikimi, bir bilgelik ruhu ve çok zaman gerektiriyor. Ancak bundan sonra kişi, yasaklar, ceviz verilenler ve Tevrat'ın diğer yasaları ile ilgili doğru yolu anlayabilir. Bu nedenle ben, İspanyolu Musa İbn Meymün, eteğimi silkeledim, mübarek Tanrı'ya dayandım. Bütün bu metinleri dikkatli bir şekilde inceledim ve tüm bu metinlerden yasak, caiz, necis ve temiz ve Tevrat'ın geri kalan hükümlerinin tamamı hakkında anlaşılır bir dille ve özlü ifadelerle bir eser telif etmeye karar verdim. Böylece [hükümlerle ilgili] tartışmalara veya ihtilaflara girmeksizin, tüm Sözlü Tora herkesin dilinde düzen içinde bulunsun.<sup>1</sup>

Yazar, Yahudi hukuk tarihinde böyle bir çalışmanın kendisinden önce yapılmadığını da dile getirmektedir.<sup>2</sup> İbn Meymün'un bu girişimi, İslam hukuk tarihindeki *muhtaşar* edebiyatını hatırlatmaktadır. Biz bu yazıda, hayatının tamamını Müslüman toplumlar içinde geçirmiş ve onların ilmî geleneklerine aşına olan İbn Meymün'un, İslam hukukunun *muhtaşar* türü

<sup>1</sup> Musa İbn Meymun, *İlim Kitabı Sefer ha-Mada' Yahudiliğin İnanç ve Ahlak İlkeleri*, 36.

<sup>2</sup> İbn Meymun, *İlim Kitabı*, 17.

kitaplarından şekil ve içerik yönünden etkilenmiş olabileceğini iddia edeceğiz.<sup>3</sup>

*Muhtaşarlar* ya da İslam hukuk tarihinde kavramsallaşmış haliyle *metinler*<sup>4</sup>, fıkhi ihtilafların ayrıntılı olarak incelenmemesi sayesinde özlü şekilde, hükümleri sistemli halde sunmaya çalışan kitaplardır. Burada özlü olmaktan kasıt, gerek mezhep içi gerek mezhepler arası fukahanın ihtilaflarına ayrıntılı olarak değinilmemesi ve çoğu zaman delillerine detaylı yer vermeksizin her alandaki fıkhi hükümlerin aktarılmasıdır.

*Muhtaşar* yazımının, eğitim materyali olması ve yargıda standartlaşmayı sağlaması bakımından iki temel işlevi vardır. Eğitim süreçlerinin, en azından başlangıç ve ileri düzey şeklinde sınıflandırılması olağandır. Hukuk eğitimi açısından bakıldığında fıkhi hükümlerin, tüm görüş farklılıkları ve bunların gerekçeleri ile birlikte ele alındığı geleneğimizdeki nitelemeyle *muṭavvel/mesbūt* kitaplar vasıtasıyla başlangıç düzeyinde öğretilmeye çalışılması ciddi problemler doğurur. Başlangıç düzeyi için daha özet kitaplara ihtiyaç varken, ileri düzey öğrenciler için konuların derinlemesine incelendiği kitaplar uygundur. İşte bu amaç doğrultusunda İslam hukuk tarihinin erken dönemlerinden itibaren *muhtaşar* edebiyatı doğmuş ve gelişmiştir. İslam hukukunda bilinen ilk *muhtaşarlar* 3/9. yüzyılda, yani İbn Meymün'dan yaklaşık dört asır önce yazılmıştır.

Yargıda standartlaşmayı sağlayan şey kanunlardır. Kanun metinleri, aynı egemenlik sınırları içinde yer alan farklı mahkemelerin birbirine uyumlu kararlar almasını sağlar. Bu tür metinlerin yokluğu, mahkemelerin aynı konularda farklı içtihatlarla sahip olmasına neden olur ki bu, yargı süreçleri açısından kaos olarak değerlendirilebilir. Nitekim İslam hukuk tarihinin erken dönemlerinde bu tehlike fark edilmiş ve çözüm yolları aranmıştır. Bu anlamda Abbasi dönemi devlet adamlarından İbnu'l-Muḳaffa'nın (ö. 142/759) girişimi meşhurdur.<sup>5</sup> İslam hukuk tarihinde bu problem, yine *muhtaşarlar* sayesinde çözüme kavuşturulmuştur. Adı *muhtaşar* olmasa da

<sup>3</sup> İbn Meymün'un, Müslüman ilim adamlarından çeşitli açılardan etkilendiğine dair bazı yaklaşımlar için bkz: Yasin Meral, *Yahudi Düşüncesinde İslam Algısı İbn Meymün (Maimonides) Örneği*, 96-114; Gideon Libson, "Islamic Influence on Medieval Jewish Law? Sefer Ha'arevuth ("Book of Surety") of Rav Shmuel Ben Hofni Gaon and Its Relationship to Islamic Law," 23; Osman Bayder, "İslam Hukukunun Yahudi Hukukuna Etkisi Şer'î Hükümler ve İletleri Bağlamında," 297-301.

<sup>4</sup> Metin kelimesi genel olarak her türlü kitabı ifade ederken, İslam hukuku geleneğinde üzerine şerh yazılan özet kitapları nitelemek için kullanılmaktadır. Bkz: Osman Bayder, *el-Hidâye: Bir Fıkıh Metninin Hanefî Geleneğe Etkisi*, 42-47.

<sup>5</sup> Osman Taştan, "Merkezleşme Sürecinde İslâm Hukuku: Bölgeselliğe Veda veya Şafi'î Faktörü," 25-26.

Muhammed b. el-Hasen'in (132-189/749-805) *muhtaşar* kitabı *el-Câmi'u's-Şağîr*'in şarihlerinden eş-Şadru's-Şehîd (483-536/1090-1141), bu kitabı ezbere bilmeyenin kadı olarak atanamayacağını söylemektedir.<sup>6</sup> Yine benzer şekilde Osmanlı dönemi hukukçularından İbrâhîm el-Ḥalebî'nin (ö.956/1549) *muhtaşar* kitabı *Multeķâ'l-Ebḥur*, kadılar için kanun metni mesabesinde görülmüştür.<sup>7</sup>

*Muhtaşar* kitapların bahsettiğimiz her iki işlevi de İbn Meymûn tarafından dile getirilmiştir. Yazar, kendi eserine gelmeden önce Sözlü Tora'yı ilk kez yazıya geçiren Yehuda ha-Nasi'nin *Mişna*'sı için de benzer bir açıklama yapmaktadır:

Rabbenu ha-Kadoş (Yehuda ha-Nasi), meseleyi süregeldiği üzere neden devam ettirmedi de böyle yaptı? Çünkü öğrencilerin giderek azaldığını, sürekli yeni zorlukların ortaya çıktığını, şerli krallığın tüm dünyaya yayıldığını ve güçlendiğini ve Yahudilerin dünyanın en uzak köşelerine dağılmaya başladığını gördü. Dolayısıyla hızlı bir şekilde çalışılabilmesi ve unutulmaması için herkesin ulaşabileceği tek bir metin oluşturdu. Tüm hayatı boyunca o ve maiyeti *Mişna*'yı kitlelere öğretti.<sup>8</sup>

Dikkat edilecek olursa bu açıklamada öne çıkan kavram eğitimidir. İbn Meymûn kendi amacının da "Sözlü Tora'nın herkesin dilinde düzen içinde bulunması" olduğunu ifade etmiştir. Hatta bu kitabı sayesinde Yahudi yasasıyla ilgili başka bir kitaba ihtiyaç duyulmamasını da sağlamak istemiştir.<sup>9</sup> Yine yazar, eserini yazma gerekçesi sadedinde kendi hukuk tarihleri bakımından yargıda görülen kimi problemlere de temas etmiştir. Buna göre;

Talmud'un sona ermesinden sonra kurulan her mahkeme, kurulduğu ülke ne olursa olsun, o ülkenin ve birkaç ülkenin halkı için kararname çıkardı, düzenlemeler yürürlüğe koydu ve örfler belirledi. Farklı yerleşim yerleri arasındaki mesafe ve aralarındaki iletişimin düzgün olmamasından, bu mahkemelerin birer müstakil mahkeme kabul edilmesinden ve 71 yargıçtan oluşan Yüksek Mahkeme'nin Talmud'un tedvininden yıllar önce feshedilmiş olmasından dolayı bu tür uygulamalar Yahudi halkı genelinde kabul görmedi.<sup>10</sup>

<sup>6</sup> Eş-Şadru's-Şehîd, *Şerḥu'l-Câmi'i's-Şağîr*, 113.

<sup>7</sup> Şükrü Özen, "Osmanlı Hukuk Literatürü: Tespitler ve Teklifler", 99.

<sup>8</sup> İbn Meymun, *İlim Kitabı*, 29.

<sup>9</sup> İbn Meymun, *İlim Kitabı*, 37.

<sup>10</sup> İbn Meymun, *İlim Kitabı*, 34.

Bu ifadelerinde İbn Meymûn, Yahudi halkı genelinde standart hale gelebilmiş hükümlerin olmamasının ciddi bir problem olduğunu ima etmektedir.

Tek başına *muhtaşar* yazma fikrinin, İbn Meymûn'un İslam hukuk tarihinden etkilenmesiyle edinildiğini söylemek açıklayıcı olmaz. Zira bu fikir, Yahudi geleneğinin durumundan yola çıkarak da hayata geçirilebilirdi. İbn Meymûn'un yazdığı *muhtaşarın*, İslam hukuk edebiyatındaki benzerleriyle esas ilişkisi *muhtaşarın* şekil ve içeriğinde ortaya çıkmaktadır.

*Mişne Tora'nın* önemli bir özelliği, Türkçeye tercüme edilen bölümüne de konu olan itikat bahisleri ile başlamasıdır. "Tora'nın Esaslarına Dair Hükümler" başlıklı ilk bölüm, Tanrı'nın varlığı ve birliği, kutsal metinler, peygamberlik gibi iman esasları hakkındadır. Bazı çağdaş araştırmacılar, bu bölüm başlığında *uşûlu'd-dîn* tabirinden etkilenildiğini ifade etmişlerdir.<sup>11</sup> Biz etkilenmenin sadece başlık noktasında değil, bu bahsin bir fıkıh *muhtaşarının* girişinde ele alınmasında da olduğunu düşünüyoruz.

Bilindiği üzere İslam hukukunun ilmihal edebiyatında kitaplara, kelami konuların ele alındığı bölümlerle başlama uygulaması yaygındır. Fıkıh *muhtaşarlarının* girişinde de kelim konularının ele alınmasıyla karşılaşmaktadır. Bu açıdan manidar bir örnek İbn Meymûn'un doğum yeri olan Kurtuba'da, İbn Meymûn'un doğumuna yakın bir zamanda vefat etmiş olan meşhur Mâlikî fakihî Dede İbn Ruşd'un<sup>12</sup> (450-520/1058-1126) *el-Muḳaddemātu'l-Mumehhedât* adlı eseridir. Endülüs ve Kuzey Afrika bölgelerinde en yaygın mezhep olan Malikiliğin önemli *muhtaşarlarından* biri olan bu metin de itikadi konularla başlamaktadır. İbn Ruşd, eserinin mukaddimesinde mealen şu ifadeleri kullanmaktadır: Kitabımın girişinde dinin asılları (*uşûlu'd-diyânât*) hakkındaki itikadi konulara yer verdim. Çünkü bunlar bilinmeksizin tefakkuh caiz değildir.<sup>13</sup> Neden caiz olmadığına dair kanaatini ise takip eden ilk bölümde paylaşmaktadır: Şer'î konularda tefakkuh etmek, ancak onun vacip oluşunu bilmekle gerçekleşir. Şer'î konuların vacip olduğunu bilmek ise ancak sıfatları ve fiilleri bakımından Allah'ı bilmekle (*el-ma'rife billâh*) gerçekleşir. Zira vaciplerin ilki Allah'a imandır.<sup>14</sup> İtikadi konuların önceliğine dair benzer bir ifade tarzı Memlûk

<sup>11</sup> Yasin Meral bu görüşün Sarah Stroumsa'ya ait olduğunu belirtmektedir. Yasin Meral, "Giriş," *İlim Kitabı*, 20.

<sup>12</sup> Dede İbn Ruşd şeklinde nitelememizin nedeni, bu alimin, daha çok felsefi eserleriyle bilinen ama aynı zamanda hukukçu da olan torun İbn Ruşd'den bu şekilde ayırt edilmesidir.

<sup>13</sup> İbn Ruşd, *el-Muḳaddemātu'l-Mumehhedât*, 1:10.

<sup>14</sup> İbn Ruşd, *el-Muḳaddemât*, 1:11.

dönemi Haneî hukukçu ve hadisçilerinden İbn Balabân'ın (675-739/1276-1339) ilmihal kitabının girişinde de yer almaktadır. Konuları detaylı ele almasa da bakış açısını yansıtan şu ifadeleri kullanmaktadır:

Mükellef kula vacip olan ilk şey, Rabbini bilmesi, O'nu birlemesi, O'nu ortaktan, çocuktan ve bir doğurana olmaktan tenzih etmesi; O'na, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine ve ahiret gününe iman etmesi, hayır ve şerrin, acı ve tatlının Allah'tan olduğu anlamıyla kadere de iman etmesidir.<sup>15</sup>

Her iki klasik eserde görüldüğü üzere Müslüman hukukçular iman konularının fıkhi konulardan öncelikli olduğunu ve bu konular bilinmeden fıkıh öğrenmenin caiz olmayacağını vurgulama ihtiyacı hissetmişlerdir. İşte bu nedenle ilmihal kitaplarının ve bazı fıkıh *muhtaşar*larının girişlerinde akaid konuları ele alınmıştır.

İbn Meymûn'un doğup büyüdüğü, eğitimini aldığı coğrafya açısından İbn Ruşd ve meşhur eserinden haberdar olması kuvvetle muhtemeldir. Tıpkı İbn Ruşd'un ifade ettiği gibi kendisinden önce yazılmamış dağınık hükümleri bir araya getirme amacıyla<sup>16</sup> bir fıkıh *muhtaşarı* yazma ve bu *muhtaşarın* girişinde itikadi konuları da ele alma fikrini ondan etkilenerek hayata geçirdiğini söyleyebiliriz. Çünkü İbn Meymûn'un bu tarzda Yahudi geleneğinde herhangi bir öncülü bulunmamaktadır.

İbn Ruşd ve İbn Meymûn'un *muhtaşar*larının ilgili bölümlerindeki konu başlıklarında da örtüşmeler bulunmaktadır. İbn Ruşd, mükellef olmanın şartlarını ele aldıktan sonra Allah'ın varlığının delilleri, O'nun birliği, sıfatları, fiilleri ve isimleri hakkında bilgi vermektedir. Peygamberlere iman konusu ile de itikadi bahisleri tamamlamaktadır. İbn Meymûn ise bu içerikle örtüştüğü düşünülebilecek başlıklardan Tanrı'nın varlığı ve birliği, Tanrı'ya muhabbet beslemek ve O'ndan korkmak, Tanrı'nın adını kutsama ve Tanrı'nın adına saygısızlık, peygamberlik, Mûsa'nın peygamberliği, peygamberlerin güvenilirliği gibi başlıklara yer vermektedir. Farklı iki dine ait olmaları nedeniyle metinlerin içeriklerinde birebir örtüşmenin aranması anlamsız olurdu. Ancak buna rağmen konu başlıklarının birbirine yakınlığı dikkat çekmektedir.

İki metnin içerikleri açısından benzerlik arz ettiği bir diğer yön her ikisinde de eğitim ve eğitimin adabı ile ilgili bölümlerin bulunmasıdır. İbn Ruşd, ilim talep etmenin vacip oluşu, ilim talep eden kişide bulunması

<sup>15</sup> İbn Balabân, *er-Ravdatu's-Seniyye fi Fıkhil-Hanefiyye*, 25.

<sup>16</sup> İbn Ruşd, *el-Mukaddemât*, 1:10.

gereken çaba, devamlılık, araştırma ruhu, sabır, takva, halis niyet ve amel gibi nitelikler, bir hocadan ders almanın zorunluluğu ve ilmin en hayırlı amellerden olması konularına temas ederken, İbn Meymûn bu konuları daha çok Tevrat eğitimi bağlamında ve daha şekilsel adap kuralları şeklinde ele almıştır. İbn Meymûn'un üzerinde hassasiyetle durduğu konu, talebenin hocasına göstermesi gereken hürmettir. İlim ve ilmin adabı hakkında da içerik açısından birebir örtüşme olmasa da böyle bir fıkıh *muhtaşarının* girişinde her iki metinde de bu konuların ele alınmış olması anlamlıdır.

İbn Meymûn'un kitabı, şekil açısından da fıkıh edebiyatına benzer yönleri barındırmaktadır. Yazar "kolay anlaşılabilmesi için metni ana konulara böldüğünü, daha sonra alt başlıklar belirlediğini ve her bir alt başlığın altında da madde madde *halahalara* yer verdiğini belirtmektedir."<sup>17</sup> Bu tasnif sistemi Müslüman hukukçuların fıkıh kitaplarında kullandıkları yöntemdir. Fıkhi meseleler ve hükümler, kitaplar, bablar ve fasıllar halinde ele alınmaktadır. Bu açıdan İbn Meymûn'un eserinin ana başlıklarına kitap adını vermesi ve bu kitapların içeriğinin İslam hukukundaki içeriklere benzer olması dikkat çekicidir. İbn Meymûn'un tasnifinde yer alan ve neredeyse aynı başlık veya içeriklerle klasik İslam hukuku kitaplarında karşılaşılabileceğimiz kitap, yani bölüm adları şunlardır: İbadet bölümleri olarak *sefer ahava* (muhabbet kitabı), *sefer zmanim* (zamanlar kitabı) ve *sefer avoda* (ibadet kitabı); evlilik ve boşanma bölümü olarak *sefer naşim* (kadınlar kitabı); helaller ve haramlar bölümü olarak *sefer keduşa* (kutsallık kitabı); yeminler bölümü olarak *sefer haflaa* (sözler/vaatler kitabı); zekat bölümü olarak *sefer zeraim* (tohumlar kitabı); kurban bölümü olarak *sefer korbanot* (kurbanlar/sunular kitabı); temizlik bölümü olarak *sefer tahara* (temizlik kitabı); ceza hukuku bölümü olarak *sefer nezikim* (zararlar kitabı); muamelat ve akitler bölümü olarak *sefer kinyan* (mal/mülk kitabı); yargılama bölümleri olarak *sefer mişpatim* (hukuk kitabı) ve *sefer şoftim* (hâkimler kitabı). İbn Meymûn'un bölüm başlıklarında yaptığı bu soyutlamalar, Mişna ve Talmud'daki konu sıralamasının terk edilmesi nedeniyle çağdaşı bazı Yahudi alimler tarafından eleştirilmiştir.<sup>18</sup> Bu durum, söz konusu kitap/bölüm başlığı belirleniminin de Yahudi hukuk tarihi bakımından ilk olduğunu düşündürmektedir. Dolayısıyla bu açıdan da İbn Meymûn'un, İslam hukukunun klasik kitaplarını kendisine örnek aldığını düşünebiliriz.

<sup>17</sup> İbn Meymun, *İlim Kitabı*, 14.

<sup>18</sup> İbn Meymun, *İlim Kitabı*, 16.

İbn Meymûn'u eleştiren çağdaşları, daha çok bu eserin Talmud eğitimine sekte vuracağını, talebelerin bu özet kitapla yetineceğini ve derinlemesine bilgi sahibi olamayacaklarını dile getirmişlerdir.<sup>19</sup> Bu eleştirilerin, *muhtaşar* yazma fikrinin ana gayelerini anlamamaktan kaynaklandığı söylenebilir. İbn Meymûn bu eleştirilere karşılık, çalışmasının hacmini genişletmemesi için yer vermediği delilleri ve kaynakları müstakil bir eserde ele almak istediğini belirtmiştir.<sup>20</sup> Bu durum da yine İslam hukuku edebiyatında gördüğümüz şerh kavramını hatırlatmaktadır. *Muhtaşar* fıkıh kitaplarına yaygın olarak şerh yazılmış ve bu hacimli eserlerde fıkhi hükümler gerekçeleri ile beraber ele alınmıştır. Nitekim İbn Meymûn, kendi şerh yazma emelini gerçekleştiremediyse de kendisinden sonra onun eserine pek çok şerh yazılmıştır.<sup>21</sup>

Bazı araştırmacıların İbn Meymûn'un eseri ile el-Ğazâlî'nin (450-505/1058-1111) *İhyâ*'sı arasında ikisinin de ilim başlıklı bir bölümle başlaması, içindeki bazı alt bölümlerin örtüşmesi gerekçesiyle benzerlik kurmaları ve İbn Meymûn'un el-Ğazâlî'den etkilenmiş olabileceğini iddia etmeleri<sup>22</sup> gerçek durumu açıklamaktan uzaktır. Zira her şeyden önce el-Ğazâlî'nin *İhyâ*'sı bir fıkıh kitabı değildir. Bir benzerlik aranacaksa, benzetilenin de fıkıh kitabı olması gerekirdi. İkinci olarak ise her ne kadar başlıkta ilim kavramı kullanılmış olsa da İbn Meymûn'un kastı daha ziyade itikadi konulardır. El-Ğazâlî'nin *İhyâ*'nın girişindeki bölümde itikadi konuları ele almak gibi bir amacı yoktur. O sadece ilmin adabı diyebileceğimiz konuları işlemektedir. İlimin adabı hakkında *İhyâ*' ile kurulan benzerlik ilişkisi, İbn Ruşd ile yaptığımız karşılaştırmaya konu olanlarla beraber değerlendirildiğinde sathi kalmaktadır.

#### KAYNAKÇA

- Bayder, Osman. "İslam Hukukunun Yahudi Hukukuna Etkisi Şer'î Hükümler ve İletleri Bağlamında." *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 43:2 (2017): 293-312.
- Bayder, Osman. *el-Hidâye Bir Fıkıh Metninin Hanefî Geleneğe Etkisi*. İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2020.
- İbn Balabân, 'Alâ'uddîn 'Alî el-Fârisî. *er-Ravđatu's-Seniyye fî Fıkhî'l-Hanefiyye*. Tah. Muḥammed Vâ'il el-Ḥanbelî. İstanbul: Dâru's-Semmân, 2019.

<sup>19</sup> İbn Meymun, *İlim Kitabı*, 16-17.

<sup>20</sup> İbn Meymun, *İlim Kitabı*, 17.

<sup>21</sup> İbn Meymun, *İlim Kitabı*, 19.

<sup>22</sup> Franz Rosenthal, *Bilginin Zaferi İslam Düşüncesinde Bilgi Kavramı*, 118-119.

- İbn Meymûn, Musa. *İlim Kitabı Sefer ha-Mada' Yahudiliğın İnanç ve Ahlak İlkeleri*. Çev. Yasin Meral, Büşra Şahin, Safiye Merve Özkaldı, Mukadder Sipahioğlu, Rumeysa Bektaş. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022.
- İbn Ruşd, Ebû'l-Velîd Muḥammed b. Aḥmed. *el-Muḳaddemâtu'l-Mumehhedât*. Tah. Muḥammed Ḥuci. Beyrût: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1988.
- Libson, Gideon. "Islamic Influence on Medieval Jewish Law? Sefer Ha'arevuth ("Book of Surety") of Rav Shmuel Ben Hofni Gaon and Its Relationship to Islamic Law." *Studia Islamica* 73 (1991): 5-23.
- Meral, Yasin. *Yahudi Düşüncesinde İslam Algısı İbn Meymûn (Maimonides) Örneği*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Özen, Şükrü. "Osmanlı Hukuk Literatürü: Tespitler ve Teklifler." *Dünden Bugüne Osmanlı Araştırmaları Tespitler Problemler Teklifler*, ed. Ali Akyıldız, Ş. Tufan Buzpınar, Mustafa Sinanoğlu, içinde 97-116. İstanbul: İsam, 2007.
- Rosenthal, Franz. *Bilginin Zaferi İslam Düşüncesinde Bilgi Kavramı*. Çev. Lami Güngören. İstanbul: Ufuk Yayınları, 2004.
- eş-Şadru's-Şehîd, 'Umer b. 'Abdil'azîz el-Buḥârî. *Şerḥu'l-Câmi'i's-Şağîr*. Tah. Şalâh 'Avvâd Cum'a, Ḥamîs Deḥḥâm 'Alî, Ḥâtîm 'Abdullâh Şeviş. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2006.
- Taştan, Osman. "Merkezileşme Sürecinde İslâm Hukuku: Bölgeselliğe Veda veya Şafi'î Faktörü." *İslâmiyât* 1:1 (1998): 25-34.







## Tarihe Düşülen Kıymetli Bir Not: Son Halife Abdülmecid Efendi'nin Torunu Muffakham Cah Bey'le Mülakat

CEMİL KUTLUTÜRK

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türkiye  
Ankara University Faculty of Divinity, Turkey  
ckutluturk@ankara.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0003-1946-8685>

### Giriş

Son Halife Abdülmecid Efendi'nin (ö. 1944) kızı Dürrüşehvar Sultan (ö. 2006), 1924 yılında hilafet kaldırılınca yurt dışına çıkmak durumunda kalan hanedan üyelerinden biridir. Sultan, ülkesinden ayrı düşmenin acısını ve hüznünü henüz üzerinden tam atamamışken bir gün pederini ziyarete Hintli bir Müslüman gelir. Misafir, heyecanlı tavrıyla dikkat çeker. İslamiyet'i, yanlış yorumlayanların elinden bir an önce kurtarmak gerektiğini söyler. İslam'ın hakiki nurunu insanlığa doğru aktarmanın ve taassup bataklığından kurtulmanın önemi üzerinde durur. Kendisini doğru anlayabileceklerin başında gelen isim olarak Abdülmecid Efendi'yi görür. Zira o, resmen ilga edilmiş olsa da halifelik makamının son temsilcisidir.

Henüz yirmisine basmamış olan Dürrüşehvar Sultan, bu manzara karşısında bir taraftan Hint kökenli bu âli şahsiyetin söylediklerine kulak kesilir, diğer taraftan da yaşadığı tecrübeleri ve okuduğu bilgileri göz önünde bulundurarak içinden şu değerlendirmeleri yapar:

Evet, ben de biliyordum ki her insanın İslamiyet'e karşı vazifesi vardır. Bu borcu ödemek için de kabiliyetimizin son raddesine kadar çalışmalıyız. Doktorlar, hastalıkları güneşle iyileştiriyorlar. Hâlbuki (kimi) imamlar, İslam âleminin illetlerini din güneşi ile geçirecek yerde onu kendi fikirlerinin gölgesiyle kapıyorlar. İlim ışığında hayat bulamayan cehaletlerinin cılız düşüncelerini, saf dimağlara aksettirerek karartıyorlar. (Kimi) rehberler, din güneşine yaklaşma yolunu kendi taassuplarının kesafetiyle [katılığıyla] doldurmuşlar ve kalplerinin hakikati bulmasına mani olmuşlar. Cahil mürşitlerin elinde İslamiyet, insanlara bir felah geçidi değil; lakin sırtlarına ağır bir yük

tefsirden biz kendimizi kurtarmalı ve güneşimizin yeniden tulu'una manevi ve ilmî terakkimizle uğraşmalıyız. Bu gayeye vusul için bir iki mücahit değil; lakin kitlelerle insanlar yetiştirmeli ve İslamiyet yolunda kurulan cehalet kapısını feyz anahtarı ile açmalı!<sup>1</sup>

Görüldüğü üzere 1920'lerin sonunda bu derece anlamlı ve isabetli tespitlerde bulunan isim, aslında bizden ve içimizden biridir. Fakat Dürrüşehvar Sultan'dan ve kıtalar aşan zorlu yaşam mücadelesinden akademik çalışmalarımız münasebetiyle Hindistan'a yolumuz düşünce haberdar olduğumuzu itiraf etmeliyiz. Adeta o, içinde bulunduğumuz zaman dilimini okumuş ve günümüzün temel hastalığına bir asır öncesinden işaret etmiş görünmektedir. Bu açıdan tarihi birikim, bir milletin hem hafızası hem de geleceğine yön veren aynasıdır. Bu kıymetli hazineyi tortularından arındırarak muhafaza etmeyi başarabilen toplumlar ancak güçlü yarınlar inşa edebilir. Köklü tarihimizde yaptıkları özverili çalışmalarla ve ortaya koydukları çözüm önerileriyle insanlığa ufuk açmış nice sağlam beyinler ve dirayetli simalar bulunmaktadır. İleriye doğru emin adımlarla yürüyebilmemiz için bu zengin mirasımızı doğru tanımamız ve eksik yönlerinden dersler çıkarıp güzelliklerinden istifade etmemiz önem taşımaktadır.

Yakın tarihimize ilişkin tanınması gereken isimlerden biri Dürrüşehvar Sultan'dır. 1914'te İstanbul'da dünyaya gelen Dürrüşehvar, hilafetin ilgasını müteakip Meclis'te alınan karar gereği 1924 yılında yurt dışına çıkmak durumunda kalmıştır. Ailesiyle birlikte Fransa'nın Nice şehrine yerleşen sultan, burada eğitimine kaldığı yerden devam etmiştir. Babasının yönlendirmesiyle edebiyat, müzik ve sanat alanında kendisini çok yönlü olarak donatmıştır. Abdülmecid Efendi, bir taraftan kızının eğitimiyle meşgul olurken diğer taraftan da hanedan üyelerinin karşı karşıya kaldığı maddi sıkıntıları aşacak çözüm yolları bulmaya çalışmıştır. Kendilerine nefes aldırarak maddi destek, Hindistan'da bağımsız bir İslam devleti olarak varlığını sürdürmekte olan Haydarabad Nizamlığı'ndan gelmiştir. Esasında dedeleri itibarıyla Türk soyundan geldiği bilinen dönemin Nizamı Mir Osman Ali Han (ö. 1967), Osmanlı'ya karşı beslediği sevginin bir alameti olarak son halifeye maddi destekte bulunmuştur.<sup>2</sup> 1931 yılına gelindiğinde ise iki taraf arasındaki bu yakınlık daha da artarak sıhri hısımlık derecesine ulaşmıştır. Nitekim Dürrüşehvar Sultan, Nice'de gerçekleşen sade bir nikah merasimin ardından Mir Osman Ali Han'ın büyük oğlu Azam Cah (ö. 1970) ile dünya evine girmiştir.

<sup>1</sup> Dürrüşehvar Sultan, *Doğan*, 124-125.

<sup>2</sup> *Andhra Pradesh State Archives & Research Institute*, dosya yer no. 81, sıra no. 3, seri no. 411.

Dürrüşehvar Sultan'ın Hindistan yolculuğu 1932 yılında Haydarabad Nizamlığı'na gelin gitmesiyle başlamıştır. Erken yaşlardan itibaren edindiği bilgi ve tecrübeler, sultanın Hint diyarına alışma sürecinde kendisine rehber olmuştur. İyi bir gözlemci olduğu kadar analitik düşünme becerisine de sahip olan Dürrüşehvar Sultan, toplumu ilgilendiren temel sorunların çözümüne ilişkin kafa yormuştur. İçinde yaşadığı cemiyetin diline ve kültürüne aşina olmak suretiyle geniş kesimlere dokunabileceğinin farkına varmıştır. Bu nedenle bir taraftan Hint tarihi ve kültürü hakkında malumat edinmiş diğer taraftan da Urdu dilini iyi derecede öğrenmiştir.

Kaliteli insan yetiştirilmesi yoluyla maddi ve manevi hastalıkların aşılabileceğine inanan Dürrüşehvar Sultan, Haydarabad bölgesinde kadınlar başta olmak üzere halkın eğitim seviyesini artırmak amacıyla bir dizi faaliyetlerde bulunmuştur. Öncülüğünde açılan eğitim müesseselerine kimsesiz ve muhtaç çocukların kabul edilmesine öncelik vermiştir. Öğrencilerin veya çalışanların dini veya etnik kimliğine bakmaksızın hizmet veren bu tür eğitim yuvaları, ihtiyaç sahibi talebeler için adeta bir barınak ve yaşama yenisinden tutunacakları bir liman olmuştur.

Dürrüşehvar Sultan özellikle de sağlık alanındaki çalışmalarıyla dikkat uyandırmıştır. Farklı bölgelerde hemşirelik okulları açılmasına öncülük etmiş; zaman zaman bizzat kendisi de buralarda eğitim gören genç kızlara kurslar vermiştir. Salgın hastalıkların, bebek ve anne ölüm oranlarının yüksek olduğunu gözlemleyen sultan, özellikle de çocuk ve kadın hastalıkları konusunda donanımlı hastanelerin hizmete girmesi için yoğun bir çaba sarf etmiştir. Bu kapsamda en dikkat çeken faaliyeti, kendi adını taşıyan Dürrüşehvar Çocuk ve Genel Hastanesi'nin teşekkülü olmuştur. Hastanenin günümüzde sadece Telengana eyaleti sınırları içinden değil; civar bölgelerden de yoğun ilgi görmesi, sultanın Hint toplumuna sunduğu değerli katkıyı yansıtan somut verilerden sadece biridir.

Dürrüşehvar Sultan, kadınların toplumdaki statülerinin güçlenmesi için de büyük uğraş vermiştir. Kadınlara yönelik faaliyet yürüten Haydarabad Kadınlar Rekreasyon Kulübü ve Haydarabad Kadınları Rehberlik Derneği gibi müesseselerin açılmasında aktif rol oynamıştır. Kadınlar konferansı münasebetiyle verdiği nutukta, Haydarabad devlet radyosundan yaptığı konuşmalarda ve gazetelere verdiği demeçlerde kadın hakları üzerinde durarak bu hususta önemli bir farkındalık yaratmıştır. Kadınların, yerli üretime katkı sunmak gibi çok kıymetli bir rol üstlendiklerini vurgulayarak

hemcinslerine hem özgüven duygusu hem de temel haklarına sahip çıkma ülküsünü aşlamaya çalışmıştır.<sup>3</sup>

Dürrüşehvar Sultan bireyi merkeze alan ve toplumsal kalkınmaya odaklanan bir yaşam felsefesi benimsediğinden söylemleri, muhatapları nezdinde etki uyandırmıştır. Mahatma Gandhi (ö. 1948) gibi en üst devlet kademesinden yetkililer dahi onun vizyon sahibi kişiliğini ve herkesi kucaklayıcı çabasını takdirle anmıştır.<sup>4</sup> Haydarabad merkezli yürütmüş olduğu icraatlarının hayata geçirilmesinde kendi emeklerinin yanı sıra kayınpederi Mir Osman Ali Han'ın sunduğu maddi ve manevi desteğin de bir hakşinaslık göstergesi olarak vurgulanmasında fayda vardır.

Dürrüşehvar Sultan'ın, Mukarram Cah ve Muffakham Cah<sup>5</sup> olmak üzere iki erkek evladı olmuştur. İlki 6 Ekim 1933'te, ikincisi ise 27 Şubat 1939'da dünyaya gelmiştir. Sultan, çocuklarını ilmen ve ahlaken en iyi şekilde yetiştirebilmek için elinden gelen çabayı sarf etmiştir. Haydarabad Nizamlığı'nın varisleri olmaları nedeniyle gereken devlet terbiyesini almalarını sağlamıştır. Bunun yanı sıra Türk dilini ve kültürünü de öğretmeye çalışmıştır. Zira onun hayata tutunmasına imkan sunan en önemli motivasyon kaynaklarından biri gönlünde hep diri duran vatan aşkı olmuştur. Uzun yıllar sonra Türkiye'ye gelme imkanı bulduğunda sarf ettiği, "Keskin mavi ve şeffaf suyun üzerinde açan kırmızı canlı ve gururlu Türk bayrağını ilk gördüğüm an, en kıymetli ve heyecanlı dakikamdı."<sup>6</sup> ifadeleriyle mukaddesatına olan bağlılığını tüm samimiyetiyle ortaya koymuştur. Zorlu istiklal mücadelesinin ardından modernleşme yolunda önemli yol kat eden Türkiye Cumhuriyeti'ni ve bunun ardında yer alan güçlü iradeyi takdirle anmıştır.

Dürrüşehvar Sultan, ciddi ve onurlu duruşuyla çocuklarına kol kanat germiş ve onlara pek çok konuda rehber olmuştur. Etraflarında dolaşan sahte yüzlere karşı uyanık olmaları tavsiyesinde bulunmuştur. Maddi imkanların cazibesine kapılmamaları ve sorumsuzca davranışlarda bulunmalarını gerektiğini öğütlemiştir. Bireyin iyi bir eğitim ve terbiye alarak kendisini yetiştirmesinin, zengin bir yaşam sürmekten çok daha kıymetli olduğuna inanmıştır. Hayat nereye süreklerse sürüklesin bireyin bu onurlu hedefinden şaşmaması gerektiğini düşünmüştür. Bu yüzdendir ki 1950'lerde Haydarabad Nizamlığı'nın fiilen sona ermesinin ardından çocuklarının eği-

<sup>3</sup> Dürrüşehvar Sultan, "Haydarabad Kadınlar Konferansı'nda Verdiği Nutuk," 17-22.

<sup>4</sup> Gandhi'nin 6 Kasım 1944 tarihli mektubu için bkz. *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, 85/133-134.

<sup>5</sup> Unvanlarıyla birlikte tam adları sırasıyla şöyledir: Mir Barakat Ali Khan Mukarram Cah ve Mir Karamat Ali Khan Muffakham Cah.

<sup>6</sup> Dürrüşehvar Sultan, *Doğan*, 151.

timini düşünerek Londra'ya yerleşmiştir. Bu husustaki kararlılığını “Kendi yaşamımı ikinci plana atmış olabilirim ama evlatlarımın hayatlarından vazgeçmeyeceğim”<sup>7</sup> cümleleriyle dile getirmiştir. Zorlu bir süreci aşarak evlatlarını Cambridge Üniversitesi ve Sandhurst Kraliyet Askeri Akademisi gibi dönemin önde gelen kurumlarına kaydettirmiş olması bu azminin en somut örneklerinden biridir. Fakat o, Haydarabad'la irtibatını tamamen koparmamıştır. 2006 yılında dar-ı bekaya irtihal ettiği tarihe kadar hem zaman zaman Türkiye'yi ziyaret ederek hasret gidermiş hem de Haydarabad'a gidip gelerek daha önce temellerini atmış olduğu müesseselere maddi ve manevi desteğini sürdürmüştür.<sup>8</sup>

Evlatları ve torunları, annelerinden devraldıkları bu manevi mirası iradeleri nispetinde muhafaza etmeye çalışmışlardır. Daha önce temelleri atılan müesseseleri geliştirmek için mücadele ettikleri gibi bizzat kendileri de benzeri kurumların hayata geçirilmesine öncülük etmişlerdir. Bireysel çabalarının yanı sıra vakıf olarak yürüttükleri sistematik ve kapsamlı faaliyetleriyle bölge halkının eğitim ve sağlık alanında daha güzel imkanlara kavuşması için çeşitli girişimlerde bulunmuşlardır.<sup>9</sup> Bu hususta özellikle sultanın hala hayatta olan küçük oğlu Muffakham Cah Bey öncü rol oynamıştır. O, Haydarabad'da kalarak annesi tarafından temelleri atılan müesseselere sahip çıkmış ve bunların daha da donanımlı hale getirilmesi için büyük uğraş vermiştir. Bu maksatla kurulan vakfın başına geçerek temel düzeyde eğitim sunan okulların yanı sıra tıp, hemşirelik, mühendislik ve teknoloji gibi alanlarda da hizmet veren yüksekokulların açılmasını sağlamış; özellikle de kimsesiz ve ihtiyaç sahibi kimselere ulaşmayı hedeflemiştir. Haydarabad'da bulunduğumuz süre zarfında Muffakham Cah Bey'in bu tür faaliyetlerine yakından tanıklık edilmiştir.

### **Dürrüşehvar Sultan'ın Oğlu Muffakham Cah Bey ile Yaptığımız Mülakat**

Haydarabad'la yollarımız, 2019 yılında Hindistan Dışişleri Bakanlığı bünyesinde açılan ITEC programına başvuru yaparak kabul almamız dolayısıyla kesişmiştir. Nitekim söz konusu program kapsamında *Leadership Development and Management* başlıklı kursa katılmak üzere Haydarabad ken-

<sup>7</sup> Philip Mason, *A Shaft of Sunlight Memories of a Varied Life*, 203.

<sup>8</sup> Hindistan'da bulunduğumuz süre zarfında Dürrüşehvar Sultan'ın Haydarabad özelinde Hint toplumuna sunduğu katkıları orijinal belgelere dayalı olarak yerinde inceleme ve araştırma imkânımız olmuştur. Bu konuyu ele aldığımız kitabımızın yakın zamanda okuyucularla buluşacağını ifade etmek isteriz.

<sup>9</sup> Burada çeşitli isimlerden söz etmek mümkündür. Dürrüşehvar Sultan'ın büyük oğlu Mukarram Cah ile evlilik gerçekleştirmiş olan Esra Sultan bunlardan biridir.

tine gidilmiştir. Orada bulunduğumuz zaman diliminde bizi ziyadesiyle onurlandıran en önemli olaylardan biri şüphesiz, Abdülmecid Efendi'nin torunu ve dolayısıyla Dürrüşehvar Sultan'ın oğlu Muffakham Cah Bey ile görüşme imkanına kavuşmuş olmamızdır.

Hindistan'ın en kalabalık şehirlerinden olan Haydarabad'da Muffakham Cah Bey'e ulaşmak için elbette birtakım ön hazırlıklar yaptık ve belirli bir plan dahilinde hareket ettik. Yaptığımız araştırmalar neticesinde kendisine ulaşabileceğimiz veya en azından bunun yol ve yöntemini öğrenebileceğimiz en uygun mekânın Prenses Dürrüşehvar Çocuk ve Genel Hastanesi olabileceği sonucuna ulaştık. Bu düşünceden hareketle merhum Süleyman Çelebi'nin, "*Allah adın her kim ol evvel ana, Her işi âsan eder Allah ona*" sırrına binaen, "Bismillah!" diyerek bir Cuma günü elli dereceye varan sıcaklık altında hastaneye doğru yola çıktık.

Hastaneye vardığımızda kurumun müdürlüğünü yürüten Yusuf Ali Bey ile görüştük. Müdür Bey, bölgenin içinde bulunduğu hassas durumdan dolayı ilk başta çekimser davrandı. Fakat Türkiye'den geldiğimizi ifade edip niyetimizi de samimi olarak izhar edince bize yakın ilgi gösterdi ve hastanenin işlevi hakkında değerli bilgiler verdi. Ayrıca daha fazla malumat edinmek için Prenses Dürrüşehvar Çocuk Tıbbi Yardım Vakfı genel sekreteri M. Sultan Mohiuddin Bey'le görüşmemizin isabetli olacağı bilgisini de paylaştı.<sup>10</sup>

Hastaneden ayrılmadan hemen önce orada çalışanlardan biri yanımıza kadar gelerek Muffakham Cah Bey'in kuruma geleceğini haber verip gösterdiği alanda biraz beklememizi söyledi. Bu gelişme, bizi oldukça mutlu ettiği gibi tarifi zor bir heyecana da sevk etti. Çok geçmeden seksen yaşlarında hafif kamburu çıkmış, heybetli ve uzun boylu bir beyefendi bize yaklaşarak gayet sakin ve yumuşak bir ses tonuyla, "Türkiye'den gelen siz misiniz?" şeklinde bir soru yöneltti. Telugu ve Urdu dilinin hakim olduğu bir atmosferde duyduğumuz Türkçe bu hitap, bizi hem çok sevindirdi hem de şaşırttı. Vakur duruşu, mütevazı tavrı ve tebessüm eden çehresi adeta annesini andırıyordu. Karşımızda duran Dürrüşehvar Sultan'ın oğlu Muffakham Cah Bey'in kendisiydi. "Evet, efendim, sizinle tanışmak ve Dürrüşehvar Sultan'ın faaliyetleri hakkında malumat edinmek istiyorum", şeklinde yanıt vermemiz üzerine, gayet nazik bir üslupla "Hoş geldiniz!", diyerek bizi odasına buyur etti.

<sup>10</sup> Konuyla ilgili olarak Sultan Mohiuddin Bey'le de görüştüğümüzü ifade etmek isteriz.

İlki 22.02.2019, ikincisi 01.03.2019 tarihinde olmak üzere kendisiyle yaptığımız görüşmelerde Dürrüşehvar Sultan'ın hem şahsi kişiliği hem de Haydarabad bölgesinde çok yönlü yürüttüğü faaliyetleriyle alakalı önemli paylaşımlarda bulundu. Ayrıca annesi, kendisi ve eşi tarafından hizmete açılan farklı müesseseleri inceleyebilmemiz için gerekli kolaylıkları sağladı. Görüşmemiz esnasında bize aktardığı bilgilerden bir kısmı, tarihe düşülen önemli bir not olması hasebiyle bu yazı vesilesiyle burada paylaşılmıştır. Özel olduğunu düşündüğümüz kısımları ise gönül dünyamızda tatlı bir hatıra olarak yaşamaya devam edecektir. Sıcak ilgi gösterip bizleri iki defa kabul ettikleri, önemli dokümanlara erişmemize imkan sağladıkları, verdikleri bilgileri paylaşmamıza müsaade ettikleri için kendilerine sonsuz müteşekkirimiz. Muffakham Cah Bey başta olmak üzere Dürrüşehvar Sultan'ın Haydarabad kentindeki hatırasını ve eserlerini yaşatma yolunda tüm gayretleriyle çaba sarf eden değerli simaların her birine hayırlı, sağlıklı ve uzun ömürler diliyoruz.

İnsanı yazmaya sevk eden birtakım gerekçeler ve düşünsel arka plan bulunur. Böyle bir yazıyı kaleme almamızda bizi motive eden en önemli etkenlerden biri, şüphesiz köklü mirasımızın bizlere yüklediği sorumluluk bilinci ve vefa duygusudur. Dolayısıyla kısa da olsa bu değerli notu düşmekle temel amacımız toplumumuzda çok fazla bilinmeyen Osmanlı sultanının doğru bir bakış açısıyla tanınmasına bir nebze de olsa ışık tutmaktır. Böylece son hanedan üyelerinden birisinin insanlık için ortaya koyduğu özverili çalışmalarının özellikle genç nesil tarafından bilinmesine katkı sunmaktadır. Onun bıraktığı kutlu mirasın minnetle karşılandığına işaret etmek ve evladı başta olmak üzere bölge halkı tarafından bu müesseselere sahip çıkıldığına dikkat çekmektir.

**Kutlutürk:** *Efendim, Haydarabad'a Administrative Staff College of India (ASCI) bünyesinde düzenlenen kurs vesilesiyle geldim. Bu kolejin olduğu binada yani Bella Vesta'da kalıyorum. Farklı ülkelerden gelen delegelerle birlikte orada yoğun bir eğitim görüyoruz. Bella Vesta'nın, Haydabad Nizamlığı döneminde ailenize ait olduğunu öğrendim. Anneniz Dürrüşehvar Sultan dolayısıyla sizinle tanışmak istedim. Dürrüşehvar ve Nilüfer Sultan'ın buradaki faaliyetlerini araştırıyorum. Nazik kabulünüz için çok teşekkür ederim.*

**Muffakham Bey:** (Gözleri açılıyor, dikkat kesilip şöyle bir süzüyor). Rica ederim. Türkiye'de sizin gibiler var mı hala?

**Kutlutürk:** *(Duygulanıyorum, sevinç ve hüznle karışık hisler içerisinde susuyorum).*



**Muffakham Bey:** İlk defa mı geldiniz Hindistan'a?

**Kutlutürk:** *Daha önce de geldim. Benares Hindu Üniversitesi'nde Hint Dinleri ve Felsefesi Bölümü'nde yüksek lisans yaptım.*

**Muffakham Bey:** Hindistan felsefe yönünden çok zengin. Bu kadim topraklarda çok şeyler var. Hintçe biliyor musunuz?

**Kutlutürk:** *Tora tora bol sakta hu (Biraz biliyorum), efendim.*

**Muffakham Bey:** (Tebessüm ediyor). Çok önemli, dil mühim. Buyurun dinliyorum.

**Kutlutürk:** *Daha önce Bella Vesta'da yaşadığınızı öğrendim. O günler hakkında neler söylemek istersiniz.*

**Muffakham Bey:** Sizin şu anda ders aldığınız ASCI, Haydarabad Nizam-ı'nın Hindistan'a bağlanmasından evvel bizim yaşadığımız evimizdi. Çocukluğumuz Bella Vesta'da geçti. Çok güzel günlerdi. Annem ve babamla beraber mutlu bir çocukluk dönemi geçirdik. İlk eğitimimizi orada aldık. Okuma yazma derslerimiz olurdu. Okul öncesi eğitimi bizzat annemden aldık. Annem Türkçe'ye ve Türk kültürüne çok önem verirdi. Nilüfer Sultan da zaman zaman bize gelirdi. Beraber Türkçe konuşurlardı. Kendisi malumunuz amcamızın eşi olur. Onların konakları ayırırdı. Şehrin başka bir bölgesindeydi. Annem, annesini de getirdi saraya. Hatırlıyorum. Anneannem de bizimle kaldı birkaç sene Haydarabad'da. Sonrasında beraber İngiltere'ye yerleştiler. Orada da anneannem bizi yalnız bırakmadı. Beraber kaldık. Bir de Bella Vesta'da çok rüzgâr olurdu. Rüzgârlı havalarda uçurtma uçururduk. Uçurtma uçurmak o zamanlar çocukların eğlencesiydi. Biz de çok severdik. Derslerin dışında sosyal aktivitelerimiz de olurdu. Orada çok güzel bir havuzumuz vardı. Öğleden sonraları ağabeyim, annem ve ben birlikte evimizin bahçesinde bulunan havuzda yüzerdik. Sarayın geniş bahçesinde birlikte vakit geçirirdik. Hemen yan tarafta atlar için inşa edilmiş ahırlar vardı. Şu anda orada ne var?

**Kutlutürk:** *Binanın sol tarafında kütüphane var, havuzun hemen üst köşesinde kalıyor.*

**Muffakham Bey:** Hayır, diğer taraftaydı.

**Kutlutürk:** *Anladım efendim. Şimdi orada misafirhane var. ASCI'ye Hindistan dışından gelen kursiyerlerin ve misafirlerin kaldığı bir yurt bulunmaktadır. Biz de o kısımda kalıyoruz.*

**Muffakham Bey:** Tamam, doğrudur. İşte o kısımda önceden içinde farklı türden atlarımızın olduğu bir ahır vardı. Çok güzel atlarımız vardı. Özellikle babam atlara çok meraklıydı. Ata binmeyi çok sevdi. Küçük yaştan iti-

baren iyi bir at binicisi olarak yetişmişti. Bize de öğretti. Atları sever, hatta onlarla oynardık.

**Kutlutürk:** *Efendim, ne kadar güzel Türkçe konuşuyorsunuz, bu kadar yıl geçmesine rağmen Haydarabad'da hala Türkçe konuşmanız bizi çok memnun etti. Türkçe'yi nerede ve nasıl öğrendiniz?*

**Muffakham Bey:** Çok bilemiyorum maalesef (tebessüm ediyor). Annem Türk'tür, malumunuz. Annem Türkçe'ye çok önem verirdi. Evimizde Türkçe konuşulurdu. Türkçe'yi ondan öğrendik.

**Kutlutürk:** *Dedeniz Abdülmecid Efendi hakkında aklınızda neler kaldı, hane arasında konuşulanlar çerçevesinde birkaç şey paylaşabilir misiniz?*

**Muffakham Bey:** İşin doğrusu vefat ettiğinde dört-beş yaşlarındaydım. Yani kendisiyle ilgili yaşadığım hadiseleri hatırımda tutabilmek için çok küçüktüm. Sonrasında ise dedemin pek konusu geçmedi. Hakkında çok konuşulmadı. Annem bazı şeyleri içinde yaşadı.

**Kutlutürk:** *Anneniz Türkiye hakkında neler düşünürdünüz?*

**Muffakham Bey:** Annem Türkiye'yi çok özlerdi. Fırsat bulduğu ilk anda Türkiye'yi ziyaret etti. İlk gittiğinde Berar Prensesi unvanını<sup>11</sup> kullanıp Hint vatandaşlığıyla ülkesine giriş yapabildi. Çünkü o zaman Osmanlı hanedanları için henüz tam müsaade çıkmamıştı. Sanırım o yıllarda İsmet İnönü başvekildi. Onun izniyle Türkiye'de biraz kaldı. Sonraları tam izin çıkınca vatanına sık sık gitti. Özellikle yazları İstanbul ve Kuşadası'nda bulunan akrabalarını ziyaret ederdi. Bizler de zaman zaman yanında giderdik. Kuşadası'nda bir akrabası otel işletirdi. Tatil için oraya gittiğimizi hatırlıyorum.

**Kutlutürk:** *Dürrüşehvar Sultan'ın faaliyetleri hakkında neler söylemek istersiniz?*

**Muffakham Bey:** Dürrüşehvar Sultan ve Nilüfer Sultan Hintli kadınların cemiyette söz sahibi olmalarını çok arzu ediyorlardı. Kadın ve kızların şuur kazanmalarını, okumalarını ve kendilerini geliştirmelerini istediler. Burka giymediler. Duruşlarıyla ve davranışlarıyla örnek oldular. Kadınların içtimai meselelere katılmaları için çok gayret ettiler, bunun için müesseseler açtılar. Dürrüşehvar, kadınlar cemiyetin önüne geçsin diye nutuk verdi. Dürrüşehvar Sultan adıyla açılan hastane dışında bir de okul var. Buraya yakın. Gördünüz mü?

**Kutlutürk:** *Henüz gitmedim efendim.*

<sup>11</sup> Berar, Haydarabad'ın kuzey yakasında kalan bölgenin adıdır. Haydarabad Nizamlığı'nda veliahtlar "Berar Prensi", eşleri de "Berar Prensesi" unvanını kullanmıştır. Bununla Haydarabad Devleti, söz konusu bölge üzerindeki hakkını, İngilizlere karşı korumak istemiştir.

**Muffakham Bey:** Tamam, söyleyeyim oraya da götürsünler sizi. Orası daha sonradan açıldı. Müteveli heyeti, hizmetlerinden dolayı okula Dürrüşehvar adını vermek için annemden izin istedi. Annemin izniyle kendi ismi okula verildi. Orası da fukaralar için. Bir de hemen arkada eşimin yaptırdığı Prenses Esin isimli okul var. Açılışa bizzat kendisi geldi. Eyaletin başvekili de vardı açılıшта. Oranın içerisinde Nursing School (Hemşirelik Okulu) da var. Orası, şu anda içinde bulunduğumuz Durrushehvar Nursing Collage (Dürrüşehvar Hemşirelik Koleji)'nden ayrı. Biri üç yıllık, diğeri de dört yıllık eğitim veriyor. Orayı da gezin (Yanındaki yetkiliye dönerek Urduca: "Cuma saatinden sonra misafirimizle birlikte gidin ve kendisini gezdirin. Müdire hanım ve yardımcılarıyla görüşürün ve istediği dokümanları temin etmesine yardımcı olun" diye talimat veriyor).

**Kutlutürk:** *Annenizin vakur ve azimli kişiliğe sahip olduğu ifade ediliyor. Bundan biraz bahsedebilir misiniz?*

**Muffakham Bey:** Dürrüşehvar Sultan hayatı boyunca çeşitli zorluklarla karşılaştı. Ama o gördüğüm kadarıyla disiplinli, kendinden emin ve kararlı bir kişiydi. Yaşadığı pek çok zorluğa rağmen hep ayakta durmaya çalıştı. Annem bazı şeyleri kendi içinde sakladı ve yaşadı. Kadınlara, çocuklara ve fukaralara ayrı bir ihtimam gösterirdi. Ayrıca çok zekiydi. Türkçe anadiliydi. "Ordu" lisanını (Urduca) bilirdi. İngilizce ve Fransızcası çok iyiydi. Kendi kedine oturdu İtalyanca da öğrendi. İtalyan arkadaşları vardı. Onlarla iyi bir iletişim kurmak için evde kendi kendine İtalyanca çalıştı. Arapça da bilirdi.

**Kutlutürk:** *Hindistan'da yaptıklarını veya yaşadıklarını hiç kayıt altına aldı mı? Bu konuyla ilgili elinizde belge veya doküman var mı acaba?*

**Muffakham Bey:** Maalesef yok. Bildiğim kadarıyla kayıt tutmadı. Çok söyledik hatıratını yazmasını ama yazmadı. Çocuk hikayeleri yazmıştı çok önceleri. Türkçe idi sanırım. Ama hiç bilmeyorum durumunu.<sup>12</sup>

**Kutlutürk:** *Anladım efendim. Vakit ayırdığınız için teşekkür ederim. Çok yardımcı oldunuz ve kıymetli bilgiler paylaştınız. Mümkünse iletişimde kalmamız için kartınızı alabilir miyim?*

**Muffakham Bey:** Rica ederim. Tabi buyurun. Siz de arkadaşlara iletişim bilgilerinizi verin. Çalışmalarınızda başarılar dilerim.

<sup>12</sup> Burada bahsettiği kuvvetle muhtemel Dürrüşehvar Sultan'ın kahir ekseriyetini çocukluk yıllarında kaleme aldığı deneme ve hatıratını ihtiva eden *Doğan* adlı eseridir. Eserin sonunda "Haydarabad Dekken - Matbaa Amire" şeklinde bir kayıt yer alsada nereden basıldığı hususunda net bir bilgi yoktur. 1947 yılında basıldığı anlaşılan bu Osmanlıca eser, tarafımızca günümüz Türkçesine aktarılıp yayına hazırlanmış ve *Derin Tarih Dergisi* tarafından neşredilmiştir.

**Kutlutürk:** *Hemen yazıyorum efendim, tekrar her şey için çok teşekkür ederim, sağlıcakla kalın.*

#### **KAYNAKÇA**

*Andhra Pradesh State Archives & Research Institute*, dosya yer no. 81, sıra no. 3, seri no. 411.

Dürrüşehvar Sultan, "Haydarabad Kadınlar Konferansı'nda Verdiği Nutuk." *Şahab*, 6 (1937): 17-22.

Dürrüşehvar Sultan. *Doğan*. Matbaa-i Âmire, 1947.

Mason, Philip. *A Shaft of Sunlight Memories of a Varied Life*. London: Andre Deutsch, 1978.

*The Collected Works of Mahatma Gandhi*, 2 Ekim 1944- 3 Mart 1945.

Muffakham Cah Bey'le yapılan mülakat. Haydarabad, 2019.

#### **Fotoğraf Ekleri**



1- Dürrüşehvar Sultan, eşi ve çocuklarının fotoğrafı, 1940'ların başı. (C. Kutlutürk Arşivi. Haydarabad 2019)



2- Dürrüşehvar Sultan'ın oğlu Muffakham Cah Bey'le birlikteyiz. (C. Kutlutürk Arşivi. Haydarabad 2019)



3- Dürrüşehvar Sultan ve oğlu Muffakham Cah Bey. Sultan'ın, ilerleyen yaşına rağmen Haydarabad'daki faaliyetlerini sürdürdüğünü gösteren bir fotoğraf. (C. Kutlutürk Arşivi. Haydarabad 2019)



4- Dürrüşehvar Sultan'ın Haydarabad'ta yaşadığı Bella Vesta Sarayı'ndan bir görüntü. (C. Kutlutürk Arşivi. Haydarabad 2019)





**Tolga Savaş Altınel. *İsrailoğulları'nın Kutsal Soy  
Kohenler.* İstanbul: MiletNihal Yayınları, 2021.  
XIV+263 s. ISBN: 978-605-06488-5-0**

YASİN MERAL

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türkiye  
Ankara University Faculty of Divinity, Turkey  
yasinmeral1979@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0001-5794-721X>

Yahudiliğin günümüzdeki kurumsal yapısının II. Mabad döneminde teşekkül ettiğine dair araştırmacılar arasında genel bir kanaat bulunmaktadır. Yahudiliğin, bayramlardan ibadetlere, yabancılarla ilişkiden Mabad'in rolüne kadar pek çok konusu bu dönemde kurumsallık kazanmış ve netleşmiştir. Bu süreçte en kritik rolün kohenlerde olduğu bilinmektedir. Yahudi din adamlarının en has halkasını oluşturan kohenler, Hârûn soyundan gelen din adamları olarak bilinmektedir. Kohenlerin Yahudilikteki yeri ve önemine dair dünyanın farklı yerlerinde pek çok çalışma yapılmıştır. Ülkemizde ise kohenlerin Yahudilikteki rollerini Tolga Savaş Altınel, 2018 yılında doktora tezi olarak çalışmış ve bu çalışmayı *İsrailoğullarının Kutsal Soy: Kohenler* adıyla 2021 yılı içerisinde kitap olarak yayımlamıştır. Altınel'in eseri giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında Altınel, Yahudi geleneğinde kohenler, Kitab-ı Mukaddes tenkit geleneğinde Kohen metni ve Kur'an'da kohenlere işaret ettiğini düşündüğü ayetlere değinmektedir. Yazar, "Kutsal Soy ve Kohenlerin Ataları" başlığını taşıyan birinci bölümde Âdem'den itibaren Yahudilikteki kutsal soy zincirinin oluşumu ve şecerelerde ilk oğulluk hakkının önemini ele alarak kohenlerin iki büyük atası Levi ve Hârûn'un konumunu incelemektedir. İkinci bölüm, "Kohenliğin Yapılanma Süreci" başlığını taşımakta olup önce kohenlik tarihinin geleneksel yorumunu ele almaktadır. Ardından kohenliğin kurumsal yapısı ve kohenlerin dinî rolleri üzerinde durulmaktadır. Bu bölümde ayrıca kohenlik tarihi eleştirel bir gözle ele alınarak Yahudi din adamlığı tarihi için alternatif bir yorum teklif edilmektedir. Üçüncü bölümde ise "Kohenlerin Krallık Deneyimleri"



işlenmektedir. Bu bölümde önce Haşmonayim Krallığı öncesinde kohenlerin konumları incelenmekte, ardından da kohenler tarafından kurulan bir yönetim olan Haşmonayim Krallığı'ndaki kohenlerin rolleri tartışılmaktadır. Bölümün sonunda Haşmonayim Krallığı'nın yıkılışı ve üyelerinin öldürülmesi ele alınmakta ve bu vesileyle Yahyâ ve 'İsâ'ya da değinilmektedir.

Altinel, giriş bölümünde çalışmanın amacının soya dayalı bir yapısı olan kohenlik müessesesini eleştirel bir gözle incelemek olduğunu belirtmektedir. Tanah'ın kronolojisinde geriye dönük değişiklik yapıldığına ve olayların nedenlerini açıklayan efsane üretme gayretlerine işaret eden yazar, bu durumun kohenlik kurumunun oluşum ve gelişim sürecine dair bilgilerde de karşımıza çıktığına değinmektedir. Yazar, modern dönemdeki eleştirel çalışmaların Yahudi geleneğinde kohenliğin ortaya çıkışı ve gelişim sürecine dair anlatıyı reddetmekle birlikte İsrailoğulları tarihindeki din adamlığı hakkında ikna edici nihai bir alternatif çözüm sunmadığına dikkat çekmektedir. Nitekim yazar bu eser vesilesiyle alternatif bir din adamlığı tarihi sunmayı amaçladığını belirtmektedir. Altinel'in giriş bölümünde çalışmanın metodolojisine dair sunduğu önemli hususlardan biri de Kur'an'ın, kohenlik tarihine ışık tutabilecek önemli detaylar içerdiğine dair iddialarıdır. Ona göre Kur'an ve Tanah arasındaki birtakım farklılıkların sebebi, din adamı gruplarının Tanah'a müdahalesiyle açıklanabilir. Altinel, burada modern dönemdeki Kur'an ve Tanah karşılaştırmalı araştırmalarına yönelik bir eleştiride bulunmaktadır. Tanah ile Kur'an'da ortak anlatılan bir kıssadaki farklı detayların oryantalistler tarafından Kur'an'ın hatası olarak sunulduğuna dikkat çeken yazar, bunun temel sebebinin hadiselerle Tanah'ın gözüyle bakmaktan kaynaklandığını belirtmektedir. Bu çerçevede yazar, kohenlik tarihini incelerken Kur'an'ın da bir kaynak olarak kullanılacağını belirtmektedir (ss. 4-5).

Altinel'in burada dile getirdiği hususlar birçok açıdan önem arz etmektedir. Aslında burada önemli bir paradigma sorunundan bahsedilmektedir. Kur'an'ın kronolojik olarak Tanah'tan sonra gelen bir metin olması sebebiyle Yahudi ve Hıristiyan araştırmacılar tarafından iki metindeki ortak anlatımlarda Kur'an'ın kaynağının genellikle Tanah olduğu iddia edilmektedir. Kıssalardaki farklılıklar da bazen Kur'an'ın hatası bazen de bilinmeyen bir başka kaynaktan alıntı yapılmasının sonucu olarak sunulmaktadır. Altinel ise tam tersi bir iddiayla bu farklılıkların sebebinin Yahudi din adamı gruplarının Tanah'a müdahalesiyle açıklamaktadır. Yazarın da ifade ettiği üzere Tanah bugün birçok açıdan güvenilirliği

sorgulanan bir metindir. Kitab-ı Mukaddes tenkit geleneği tarafından ortaya koyulan bu çalışmalar Tanah'ı Kur'an'ın hakemi olarak gören araştırmacılar için de bir farkındalık oluşturmaktadır. Buradaki temel sorun, Kur'an'ın bağımsız müstakil bir kaynak olma ihtimalinin göz ardı edilmesidir. Yazarın burada kohenliğin tarihini incelerken Kur'an'ı alternatif bir kaynak olarak incelemesi Dinler Tarihi çalışmaları açısından önemli bir kazanımdır.

Altınel, Kitab-ı Mukaddes tenkit geleneğine dair genel bir bilgilendirme yaparak okuyucuyu konuya hazırlamaktadır. O, Wellhausen (ö. 1918) ile birlikte belgesel hipotezin günümüzdeki halini aldığından bahsetmekte ve eklemeli hipotezin son dönemlerde belgesel hipotez karşısında güç kazandığına dikkat çekmektedir. Eklemeli hipoteze göre önce Tesniye metni kaleme alınmış, ardından buna tepki olarak Babil Sürgünü döneminde Yahvist metin kaleme alınmış ve sonra da Kohen metninin eklenmesiyle Tevrat bugünkü halini almıştır. Yazar, burada müstakil metinlerin bir araya getirilerek Tevrat'ın oluşturulmasından ziyade Tesniye metni üzerinde farklı ekollerin yaptıkları *modifikasyonu* kastetmektedir. Bu düşünceye göre ana metin Tesniye metni olup diğer ekollerin metinlerinin ana metne eklenmesi ve neticede redakte edilmesi suretiyle Tevrat oluşturulmuştur. Yazarın iddiasına göre eklemeli hipotez, belgesel hipotezin boşluklarını doldurmaya çalışmıştır. Günümüzdeki Kitab-ı Mukaddes tenkitleri çerçevesinde bu metinlerin temsil ettikleri ideolojileri değerlendiren yazar, Yahvist metnin güneydeki Yehuda Krallığı'nın sözcülüğünü yaparcasına Suleymân ve Dâvûd'u, Elohist metnin ise kuzeydeki İsrail Krallığı'nın temsilcilerinin kaleminden çıkmış metinler olarak İbrâhîm, Yûsuf ve Mûsâ'yı ön plana çıkardığına dikkat çekmektedir. Elohist metinde özellikle Yûsuf'un oğlu Efrayim'in soyundan gelen Yeşu'nun ayrıcalıklı konumu dikkat çekmektedir. Bu da İsrail Krallığı'ndaki Efrayim kabilesinin etkisi olarak açıklanmaktadır. Tesniye metninde Mûsâ ve Yoşiya ön plandadır. Kohen metninde ise Yehuda Krallığı merkezli hikayeler anlatılmakla birlikte ön plana çıkarılan kişi kohenlerin atası Hârûn'dur. Kohen metninde -Altın Buzağı hadisesi gibi- Hârûn'un itibarının zedelendiği hikayelere yer verilmemektedir. Altınel, ister belgesel hipotezin isterse eklemeli hipotezin iddiaları dikkate alınsın, her halükarda Tevrat metninin oluşturulmasında kohenlerin önemli etkilerinin olduğuna dikkat çekmektedir (ss. 16-25).

Yazarın burada naklettiği hususlar eserin sağlıklı bir şekilde anlaşılması adına önem arz etmektedir. Diğer türlü eserdeki birçok iddia ve çıkarım havada kalacaktır. Yazar, aslında girişte şu ana kadar Kitab-ı Mukaddes tenkit geleneğinin kohenlik tarihine dair neler söylediğini ifade ederek o

yoldan yürüyeceğini ve o geleneğin iddialarını geliştireceğini vadetmektedir. Bilindiği üzere son iki asırdır Kitab-ı Mukaddes tenkit geleneğinde farklı hipotezler öne sürülmüştür. Bunlardan herhangi birinin kesin olarak doğru olduğu iddia edilemez. Bu iddialardan bazıları ilim adamları tarafından sahiplenilmiş bazıları da eleştirilmiştir. Zamanla başka hipotezler güç kazanmış ve bu süreç dinamik bir şekilde günümüze kadar gelmiştir. Bütün bu hipotezlerin ortak paydası, birden fazla ekolün din anlayışının ve ideolojisinin Tevrat metnindeki hikayelere yansıdığı şeklindedir. Bir diğer ifadeyle İsrailoğulları arasındaki farklı dinî ideolojileri temsil eden ekoller kendi iktidarları ve güçlerini besleyecek kıssaları Tevrat'a yedirmeye çalışmışlar veya ortak bir hatırayı anlatan kıssaya müdahalelerde bulunarak kendilerini avantajlı hale getirmek istemişlerdir. Tevrat'ın hangi parçasını hangi ekolün yazdığına dair elimizde net bir bilgi bulunmamaktadır. Kitab-ı Mukaddes tenkitçileri bu konuda çok farklı iddialarda bulunmaktadırlar. Fakat neticede Tevrat'ın, farklı ekollerin rekabetine hatta bazen savaşına zemin teşkil ettiği görülmektedir. Yazarın, kitabının zeminini teşkil eden bu teknik bilgileri kitabın başında okuyucuyla paylaşması kitap boyunca takip edilecek yöntemin anlaşılması adına önem arz etmektedir.

Altinel, kohenliğin tarihinin incelenmesinde Kur'an'ın da dikkate alınması gerektiği görüşü ile uyumlu olarak giriş bölümünde Kur'an'da kohenlere doğrudan veya dolaylı atıf olup olmadığını sormaktadır. Yazar, bu noktada Kur'an'da geçen *rabbāniyyūn*<sup>1</sup> ve *aḥbār*<sup>2</sup> kelimelerine dikkat çekerek Yahudi din adamları grubunun gelenekteki anlamlarına işaret etmektedir. Altinel, bu konuyu işlerken el-Bakara Suresi 248. ayetteki Āl-i Mūsā ve Āl-i Hārūn ifadelerine dikkat çekerek bu ifadelerin Tanah'taki din adamı gruplarına işaret edebileceğini iddia etmektedir. Ona göre Kur'an, bu ifadeleriyle Yahudi geleneğinin iddia ettiğinin aksine din adamlığının sadece Hārūn soyuna ait olduğu bilgisini tartışmaya açmaktadır. Altinel, ileride daha da detaylandıracağı üzere söz konusu ayetin, Hārūniler ve Mūsācılar şeklinde iki farklı din adamı ocağına işaret ediyor olabileceğini öne sürmektedir. Yazar, Mūsā ile Hārūn'un kardeş olmasına rağmen iki ayrı aileymiş gibi sunulmasında da özel bir detayın gizli olduğunu düşünerek Kur'an'da Hārūn'un Mūsā'ya "Anamın oğlu!"<sup>3</sup> şeklinde hitap etmesini de bununla ilişkilendirmektedir. Altinel, Faḥruddīn er-Rāzī'nin (ö. 606/1210)

1 3/Āl-i 'Imrān:79; 5/el-Mā'ide:44, 63.

2 5/el-Mā'ide:44, 63; 9/et-Tevbe:31, 34.

3 20/Tāhā:94; 7/el-A'rāf:150.

bu ifadeden hareketle Mūsā ile Hārūn'un ana bir, baba ayrı kardeşler olduğuna dikkat çektiğini nakletmektedir. Yazar, Mūsā ve Hārūn'un Tevrat'ta Amram olarak zikredilen babalarının isminin olduğu gibi İslam kaynaklarına aktarıldığını ve bu konuda yeterli sorgulamanın yapılmadığını belirtmektedir. Altınel, ayrıca Meryem'e "Ey Hārūn'un kız kardeşi! (*Yā uḥte Hārūn!*)"<sup>4</sup> şeklinde hitap edilmesinin de soy ilişkisi bağlamında anlaşılabilirliğini öne sürmektedir. Burada Meryem'den 'İmrān'ın kızı şeklinde bahsedilmesinin de anakronizm suçlamalarına sebebiyet verdiğine dikkat çeken yazar, Tevrat'a göre Mūsā, Hārūn ve Miryam'ın babalarının adının Amram olmasının böyle bir suçlamaya zemin oluşturduğunu ifade etmektedir. Bu suçlamaya göre Kur'an, Mūsā ve Hārūn'un kardeşi Miryam'ı 'İsā'nın annesi Meryem ile karıştırmıştır. Fakat farklı bir okuma, 'İsā'nın annesi Meryem'in dolayısıyla da 'İsā'nın Hārūn'ı olabileceği ihtimalini ortaya çıkarmaktadır. Altınel, buradan hareketle 'İsā, Zekeriyā ve Yaḥyā'nın kohenlikle ilişkisini tartışmaktadır (ss. 24-32).

Yazarın burada Kur'an'da kohenlerle ilgili işaretlerin peşine düştüğü görülmektedir. *Rabbāniyyūn* ve *aḥbār* kelimelerinin Kur'an'da Yahudi din adamı grupları için kullanıldığı açıktır. Fakat kanaatimizce yazarın, el-Bakara suresi 248. ayetteki Āl-i Mūsā ve Āl-i Hārūn ifadesinin İsrailoğulları din adamları tarihinde Mūsācılar ve Hārūniler olarak farklı gruplara işaret olabileceğini öne sürmesi son derece orijinal bir iddiadır. Altınel'in, er-Rāzī'nin tefsirine işaret ederek "Anamın oğlu!"<sup>5</sup> ifadesinden Mūsā ile Hārūn'un babalarının ayrı olduğuna dair bir işaret çıkarması da dikkat çekicidir. Böylelikle aslında Kur'an'da kullanılan ifadelerin özenle seçilmiş kelime ve tabirler olduğu ve bunların izinin sürülmesi gerektiği düşüncesinin sağlaması yapılmış olmaktadır.<sup>6</sup> Buradan hareketle de Meryem'e yönelik söylenen "Ey Hārūn'un kız kardeşi!" ifadesinin izi sürüldüğünde ayetteki ifadeler bizi şaşkıncı detaylara götürebilmektedir. Yazarın da işaret ettiği üzere 'İsā'nın annesi Meryem'in kohen soyundan gelmesiyle ilgili birçok delil bulunmaktadır. Nitekim bu konuda daha önce de yazılar kaleme alınmıştır. Fakat İnciller, Mesih olduğunu ispatlayabilmek adına ısrarla 'İsā'yı Yehuda soyundan göstermeye çalışmaktadır. Hem de bunu 'İsā'nın biyolojik babası olmayan ve Meryem'in nişanlısı olduğu iddia edilen Yūsuf isimli bir şahıs üzerinden yapmaktadır.<sup>7</sup>

---

4 19/Meryem:28.

5 20/Tāhā:94.

6 Bkz. Yasin Meral, *Sāmiri'nin Buzağısı*.

7 Matta, 1:1-16.

Yazarın aynı bölümde dipnotta yer verdiği fakat metinde tartışılması gerektiğini düşündüğümüz bir detay daha bulunmaktadır. Altinel'e göre "Sabredip ayetlerimize kesin olarak inandıkları zaman, içlerinden emrimizle doğru yola ileten imamlar çıkardık"<sup>8</sup> ayetinde geçen *e'imme* (imamlar) kelimesi kohenler olarak anlaşılabilir (s. 26, dipnot:71). Bu ifadelerin Mūsā'ya *el-Kitāb* verilmesini anlatan ayetten sonra gelmesini dikkate alan yazar, kohenliğin de Sina vahyi ile başlatıldığına dikkat çekerek bu iki gelişme arasında bağ kurmaktadır. Yazar, imam kelimesinin Orta Çağ Yahudi alimleri arasında kohen anlamında kullanıldığına işaret etmektedir. Nitekim Sa'adya Gaon'un (ö. 942) Arapça Tevrat tercümesinde kohen kelimesinin geçtiği yerler imam olarak çevrilmektedir.<sup>9</sup> Yazarın bu iddiasını başka örneklerle desteklemek de mümkündür. Bu çerçevede "Kohen Hārūn" ifadesi Sa'adya Gaon'un Arapça Tevrat çevirisinde "Hārūn el-İmām", kohenler (kohanim) ifadesi *el-e'imme*, kohenlik kelimesi de *el-imāmet* şeklinde karşılanmaktadır.<sup>10</sup> Yine Sa'adya, Tevrat'ta "kohenlik yapsınlar diye" şeklinde fiil haliyle geçen ifadeyi de *li-ye'immū* (imamlık yapsınlar diye) şeklinde tercüme etmektedir.<sup>11</sup> Samuel el-Mağribī de (ö. 1175) *İfḥāmu'l-Yehūd* adlı eserinde Tevrat'ın orijinal İbranice metninden bazı pasajları Arapçaya çevirerek kullanmaktadır. O da bu çevirilerde geçen kohen kelimelerini imam olarak tercüme etmektedir.<sup>12</sup> Benzer bir kullanımı modern dönemde İbranice Kur'an çevirilerinde de görmekteyiz. El-Bakara Suresi'nde Hz. İbrāhīm'e hitaben söylenen "Seni insanlara imam kılacağım"<sup>13</sup> ifadesi İbranice Kur'an çevirisinde "Seni insanlara kohen atayacağım"<sup>14</sup> şeklinde karşılanmaktadır. Her halükarda kohen-imam kelimelerinin sıklıkla birbirlerinin yerine kullanılmasından hareketle Altinel'in işaret ettiği es-Secde Suresi 24. ayetteki *e'imme* ifadesi kohenler şeklinde anlaşılabilir.

Altinel, birinci bölümde soyun kutsallığı ve kohenlerin ataları konusunu işlerken İsrailoğullarının seçilmişliğinin iki farklı boyutunun olduğunu söyleyerek konuya girmektedir. Ona göre İsrailoğulları bu kutsallığı ilk önce Tanrı tarafından seçilmiş atalarından almaktadırlar. Bir diğer ifadeyle

8 32/es-Secde: 24.

9 Sa'adya Gaon, *Tefsîru't-Tevrât bi'l-'Arabiyye*, Levililer, 5:6, 8, 10, 12, 13, 16; 6:3, 15; 7:7, 14, 32.

10 Sa'adya Gaon, *Tefsîru't-Tevrât bi'l-'Arabiyye*, Tekvin, 10:2; Sayılar, 3:3; Çıkış, 19:6; 40:15; Sayılar, 3:10.

11 Sa'adya Gaon, *Tefsîru't-Tevrât bi'l-'Arabiyye*, Çıkış, 40:15.

12 Samau'al al-Mağribî, *İfḥām Al-Yahūd*, 49.

13 2/el-Bakara:124.

14 Hermann Zvi Reckendorf, *al-Kur'an o ha-Mikra*, 11; Yosef Yoel Rivlin, *al-Kur'an*, 18.

İsrailoğullarının kendi soylarını dayandırdıkları ataları, diğer ataları arasından Tanrı tarafından özel olarak belirlenmişlerdir. Bu durumun Âdem'e kadar götürüldüğüne dikkat çeken yazar, Şit, Enoş, Nûh ve Terah üzerinden İbrâhîm'e kadar özellikle bir atanın ön plana çıkarılarak seçildiğini belirtmektedir. Yazara göre İsrailoğullarının seçilmişliğinin ikinci boyutu bu soyun içerisinde Levi boyunun ve onların arasından da kohenerin seçilmişliğidir. İsrailoğulları arasında Levililer diğer boylar arasından Tanrı'nın hizmeti için, bu boydan bir aile olan kohenerler de daha özel görevler için seçilmişlerdir. Bir diğer ifadeyle kohenerler, en seçkin çekirdek aile olarak ön plana çıkmaktadır (ss. 41-42). Altınel'in dikkat çekmek istediği hususlardan biri de İsrailoğulları tarihinin İbrâhîm'den değil Âdem'den başlatılmasıdır. Ona göre Âdem'den Ya'kûb'a uzanan hikâyeler, bir soyun seçkinleşmesi ve diğer soyların reddedilmesi şeklinde bir şablonun içine sokulmuştur. Yazar, Yahvist ve Kohen metninin yaratılış hadisesi ile başlatılmasını kutsal soy düşüncesi için bir köken mitosu oluşturma gayreti olarak yorumlamaktadır. Tesniye metninin Mûsâ'yla, Elohist metnin İbrâhîm'le, kutsal soyu önemseyen Yahvist ve kohener metninin ise yaratılışla başlamasına dikkat çeken Altınel, Yahudi tarihinde iki farklı yılbaşı olmasını da bu durumla ilişkilendirmektedir. Ona göre yılbaşının ilki, Mısır'dan çıkışı esas alan ve yılı Pesah ile başlatan düşünce iken, diğeri Babil Sürgünü sonrasında Tişri ayının ilk ay olarak kutlandığı sistemdir. Yazara göre Tişri ayının ilk gününün yılbaşı olarak kutlanmasının temel sebebi, Babil Sürgünü'nden kurtuluşun Mısır'dan çıkışa benzetilmesi ve böylece Yahudilerin köklerini Mûsâ ve İbrâhîm'den daha eskiye götürerek yaratılışta arama çabasıdır. Bu çerçevede Altınel'e göre "İki yılbaşı olmasının arka planında İsrailoğulları'nın değişen tarih mefkûresi etkendir." (s. 45) Yazar, burada II. Mabad dönemindeki dinî yapının seçilmişliği, saf soydan gelmeye bağladığını ve böylece seçilmişlikle asabiyet arasında bir ilişki kurduğunu iddia etmektedir (ss. 44-46).

Altınel'in yukarıdaki iddiaları dikkat çekicidir. Geleneksel Yahudi düşüncesine göre Yahudilik, Hz. İbrâhîm'le başlatılmaktadır. İbrâhîm öncesindeki tarih ise genel insanlık tarihi bağlamında işlenmektedir. Yazarın burada Âdem-İbrâhîm arasını da Yahudi tarihinin bir parçası olarak kurgulaması ilginç bir tercihtir. Bu durumda her ne kadar İbrâhîm'le birlikte seçilmişliğin adı konulsa da bu düşünceye göre seçilmişliğin taşları öncesinde döşenmektedir. Bu kurgu geriye dönük yapılarak sıkıntılı olabilecek yerler müdahalelerle ideolojiye uygun hale getirilmektedir. Kanaatimizce burada da Yahudi geleneği çok ilginç müdahalelerle bir

insanlık ve Yahudi tarihi inşa etmektedir. İbrâhîm'in İbrani oluşundan Filistin topraklarının kutsallaştırılmasına kadar birçok detay bu kurgunun içerisine yerleştirilmiştir. İbrâhîm'in Hâcer'i ve oğlu İsmâ'îl'i aileden uzaklaştırmasından sonra onların akıbetlerinin Yahudi geleneğinden silinmeye çalışılması ve İbrâhîm'in hayatının o kesitinin karartılması da bu çerçevede değerlendirilebilir.

Soyun Âdem'den itibaren seçkinleşmesi, eserde önce Şit-Sam-Terah soy zinciri üzerinden işlenmektedir. Kutsal soy zincirindeki önemli duraklar olarak nitelenen bu kişiler, yazara göre bilinçli bir şekilde İsrailoğullarının kutsal soy anlayışında önemli aşamalar olarak ön plana çıkarılmıştır. Tekvin Kitabı'nda Âdem'in iki oğlundan Habil'in öldürülmesinden bahseden Altinel, Habil'in yerine Şit'in bağışlandığına değinmektedir. Tekvin Kitabı 5. bölümde Şit üzerinden Nûh ve oğullarına uzanan soy zincirine değinildiğine dikkat çeken yazar, bunun hedefini Âdem ile Nûh arasındaki soy bağlantısını kurabilmek olarak açıklamaktadır. Altinel'e göre, Nuh'un Kabil soyundan geldiğini söylemekle soyun lekenebileceğinden endişe edenler, Şit üzerinden yeni bir kanal açarak soyun kutsallığını korumaya çalışmaktadırlar. "Yani Nuh için sicili temiz bir ata bulunmuş; kutsal soy Kabil'in günahından arındırılarak nesilden nesile aktarılmaya çalışılmıştır." (s. 47). Altinel'e göre Tanah'ta yer alan soy kütüklerinin çoğunluğu Kohen metni kaynaklıdır. Bu da Babil Sürgünü sırasında meşruiyetin soy üzerine bina edilmesinin sonucudur. Ona göre Tanah'ta bu denli şecerelerin bulunmasında Sümer kral listelerinin etkisinden de bahsetmek mümkündür (ss. 46-48).

Yazarın burada vurguladığı iki temel husus bulunmaktadır. İlki, şecerelerin ideolojilere uygun bir şekilde müdahalelere maruz bırakılarak kohenler tarafından değiştirildiği, ikincisi de şecerelerin Orta Doğu'daki diğer medeniyetlerden etkilenerek düzenlendiğidir. Sümer kral listeleriyle ilgi kurulması önemli bir iddiadır fakat eserde temellendirilmemiştir. En azından Sümer kral listelerinde de benzer şekilde soy üstünlüğü ve seçkinlik üzerinden kurgu olduğuna dair doyurucu bilgilere ihtiyaç bulunmaktadır. Babil medeniyetinin kutsal soy düşüncesinin ihdas edilmesindeki rolünün, Babil kaynakları ışığında tahkim edilmesi iddiayı daha güçlü kılar. Burada ayrıca Yahudilikte soyun anneden gelmesiyle ilgili düşüncenin, nasıl bir genel kabule dönüştüğü de konunun anlaşılması adına önem arz etmektedir. Bilindiği üzere Ezra'nın reformlarında Yahudi olmak için Yahudi bir anneden doğma şartı bulunmamaktadır. O, her türlü karışık evliliği engellemek adına karışık evlilik yapanların boşanmalarını

istemıştır.<sup>15</sup> Fakat zaman içerisinde sadece Yahudi anneden doğanlar doğrudan Yahudi kabul edilmiş ve soyun anneden geçtiği düşüncesi yerleşmiştir. Eserde bu dönüşümün de tartışılması yerinde olurdu. Özellikle de Tevrat'ta soy babalar üzerinden geçerken hangi saiklerin soyun anneden geçtiğine dair bir düşünceyi beslediği ve bunun nasıl Yahudiliğin en temel düşüncelerinden biri haline geldiğinin netleştirilmesi gerekmektedir.

Altinel, Sam'ın seçilmişliği konusunda da Tevrat metnine bir hikaye yerleştirildiğini düşünmektedir. Tekvin Kitabı 9. bölümde yer alan hikayeye göre Nuh, Tufan'dan sonra bağ dikmiş, içki içmiş, sarhoş olmuş ve çıplak bir vaziyette çadırda uzanmıştır. Babasının bu durumunu gören Ham, bu durumu diğer kardeşlerine aktarmıştır. Sam ve Yafet çadıra gelerek babalarının üstünü bir örtü ile örtmüşlerdir. Nuh, kendine geldiğinde Ham'ın oğlu Kenan'ı lanetlemiştir. Babasının çıplaklığına müdahale etmeyen Ham olduğu halde "Kenan'a lanet olsun, köleler kölesi olsun kardeşlerine"<sup>16</sup> şeklinde Kenan'a lanet okunmaktadır. Yazara göre bu bölümün metne yerleştirilmesi soyun kutsanması amacına yöneliktir. Zira bu hadiseyle birlikte Sam kutsanırken Ham ve Yafet seçilmişliğin dışına itilmektedir. Kitab-ı Mukaddes tenkitçilerine göre bu kısma, Kohen metni tarafından değişikliğe uğratılmıştır. Zira onlara göre aslında Nuh'un dört oğlu (Ham, Sam, Yafet, Kenan) bulunmaktadır ve en küçük oğul Kenan'dır. Kohen metninin müdahalesiyle Kenan, Ham'ın oğlu yapılmıştır. İlgili kıssada yer alan "Ham, Kenan'ın babasıydı"<sup>17</sup> ve "Kenan'ın babası olan Ham"<sup>18</sup> gibi ifadelerin de metne özel olarak eklenen ifadeler olduğu iddialarını gündeme getiren yazar, *Pirke de-Rabbi Eliezer* gibi midraşların Kenan'ı dördüncü oğul olarak zikretmesini kayda değer bulmaktadır. Kenanilerin, Samilere Hamilerden daha yakın olduğunun araştırmalarda ortaya konulduğuna dikkat çeken yazar, Kenan'ı Ham'ın oğlu yapmak suretiyle iki soyun birden devre dışı bırakıldığını belirtmektedir. Yazar ayrıca Adem'in üç oğlundan Şit'in, Nuh'un üç oğlundan Sam'ın, Terah'ın üç oğlundan İbrahim'in seçilmesi şeklindeki üçlü arasından seçim sisteminin de devam ettirildiğini iddia etmektedir (ss. 50-52).

Kenan'ın, Nuh'un dördüncü oğul olduğuna dair *Pirke de-Rabbi Eliezer* adlı midraştaki bilgi dikkat çekicidir. Bilindiği üzere bu midraş, miladi dokuzuncu asırda derlenmiştir. Bu sebeple bu midraşta Kenan'ın dördüncü

---

15 Ezra, 9-10. bölümler.

16 Tekvin, 9:25.

17 Tekvin, 9:18.

18 Tekvin, 9:22.



oğul olarak tanıtılması, İslam geleneğinin etkisiyle de açıklanabilir. Genellikle Batı'da Kur'an'daki bazı kıssaların kökeni olarak gösterilen bu midraş, Kur'an'dan yaklaşık iki asır sonra derlenmiştir. Örneğin, Sāmīrî'nin yaptığı buzağı heykelinin böğürme sesi (*lehu hūvār*)<sup>19</sup> çıkardığı bilgisi *Pirke de-Rabbi Eliezer*'de de yer almaktadır. Söz konusu midraşın derlenme tarihinden haberdar olan araştırmacılar ise tersi yönde bir etkilenmenin olabileceğini yani midraştaki bilginin Kur'an'dan alınmış olabileceğini imkan dahilinde görmektedirler. Bu çerçevede Kenan'la ilgili kayıta da İslam geleneğindeki bilgilerden etkilenilmiş olması ihtimal dahilindedir. Bununla birlikte hakikat olan bir bilginin bir başka kaynaktan alınması zorunluluğu yoktur. Yahudi geleneğinde buzağının böğürme sesi çıkardığına dair bilginin Kur'an'dan etkilenme olmaksızın da şifahi olarak aktarılmış olması mümkündür. Her halükarda bu durum Kenan'ın Ham'ın oğlu değil, Nūh'un dördüncü oğlu olduğu iddiasını kuvvetlendiren bir ayrıntı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Altınel'e göre kutsal soy zincirindeki üçüncü durak, İbrāhīm'in babası Terah'tır. Terah'ın Avram (İbrāhīm), Nahor ve Haran isimli üç oğlundan İbrāhīm'in seçildiğine dikkat çeken yazar, Yahudi ve İslam geleneğinde İbrāhīm'in babasının putperest olduğuna dair ifadeler yer almasına rağmen Tevrat'ta İbrāhīm'in babası Terah'la ilgili en ufak olumsuz bir ima olmadığını altını çizmektedir. Yeşu Kitabı 24:2'de ise Terah'ın başka tanrılara taptığından bahsedilmekte, ayrıca Yahudi geleneği Terah'ı putperest olarak tanıtmaktadır. Yazara göre buna rağmen Tekvin Kitabı'nda Terah'ın putperest olduğuna dair bilgilerin göz ardı edilmesi özel bir çabayı göstermektedir. Masoretik Tevrat'ta 205 yaşında öldüğü kaydedilen Terah'ın Sāmīrî Tevratı'nda 145 yaşında öldüğünün yazması da yazara göre dikkat çekici hususlardandır. Altınel'e göre Tekvin 11 ve 12. bölümlerde İbrāhīm'in Keldanilerin Ur kentinden Kenan ülkesine gitmek üzere ayrılmasındaki gerekçe net değildir. Ayrıca Ur'dan Haran'a gelip yerleştikten sonra Kenan topraklarına gitmek üzere İbrāhīm'in tek mi yoksa babasıyla mı birlikte gittiği de açık değildir. Altınel, burada İbrāhīm'in seçilmiş olmasının arkasındaki gerekçenin Tevrat'ta yer almadığını belirterek şu ifadeleri kullanmaktadır:

Monoteist dinler açısından bir kilometre taşı olarak görülen İbrahim, Yaratılış Kitabı'nda Terah'ın seçkin oğlu olmaktan öte bir özelliğe sahip değildir. Hâlbuki başta Kur'an olmak üzere Yahudi ve Hıristiyan

19 7/el-A'rāf:148; 20/Ṭāhā:88.

geleneği İbrahim'in, özelde babası ve dönemin hükümdarıyla tevhit mücadelesini anlatmaktadır. Ancak İbrahim'in bu mücadelesi hiçbir surette Yaratılış Kitabı'nda yer almamaktadır. Dolayısıyla bu kısım Tevrat'tan çıkarılmış olabilir. Kanaatimizce de bunun arkasındaki sebep Terah'ı aklama çabasıdır. Özetle Şit'ten gelen bir soy zinciri icat edilmesiyle İbrahim'in babası Terah'ın putperestliğinin gizlenmesinin amacı tek bir noktada birleşmektedir. Bu da muhtemelen İbrahim'in babasının putperest olmasının İbrahim ve soyunun üstün kılınmasına zarar verebileceği düşüncesinden dolayı bu hususa Tevrat'ta yer verilmemesidir (s. 54).

Bu düşüncelerden hareketle Altınel, Şit örneğinde yeni bir şecere ihdas edilerek Kabil gibi olumsuz bir atadan kurtulduklarını, Terah örneğinde de söz konusu atanın putperestliğinin gizlenerek günahlarından arındırıldığını, aynı soya ait diğer mirasçıların da lanetlenmek suretiyle devre dışı bırakıldığını iddia etmektedir (s. 55).

Tevrat'ın anlatımlarında yer alan birçok müphemlik, onu geleneğin bakış açısından kurtararak yeniden okumayı gerektirmektedir. İbrâhîm'in mücadelesiyle ilgili de benzer bir husus göze çarpmaktadır. Altınel'in haklı olarak işaret ettiği gibi İbrâhîm'in neden seçildiği Tevrat'ta ima ile bile zikredilmemektedir. Nasıl oldu da İbrâhîm, Yahudilerin atası ve tek tanrıcılığın zirve ismi olarak kabul gördü? Tevrat, bu soruya cevap vermeden doğrudan Tanrı'nın İbrâhîm'i hicret etmeye davet ettiğini söylemektedir. Daha sonra İbrâhîm, hem kutsal toprakların soyuna verileceğine hem de soyunun çok olacağına dair vadin muhatabı olmaktadır. Bilindiği üzere Kur'an, Hz. İbrâhîm'i tevhid mücadelesiyle öne çıkarmaktadır. Diğer taraftan Tevrat'ta İbrâhîm'in Keldanilerin Ur kentinden çıkarak önce Harran'a sonra da Filistin topraklarına gittiği öne sürülmektedir. Keldanilerin Ur kenti bugüne kadar akademik çevrelerde genellikle Irak'ın güneyindeki antik Ur şehri olarak kabul edilmektedir. Bu bilgi varsayıma dayalı bir bilgidir ve maalesef Batı akademisinde yaklaşık 100 yıldır doğru kabul edilmektedir. En azından Ur isminin özel bir isim olmadığı antik dönemlerde şehir anlamında birçok yerleşim birimine ön ek olarak kullanıldığı dikkate alınırca Tevrat'ın kaydının Irak'taki Ur'dan ziyade başka Ur şehirleri olduğu anlaşılacaktır. Nitekim son dönem araştırmacılar Irak'tan Urfa'ya oradan da Filistin'e yapılacak bir göç yolculuğuyla ilgili sıkıntıları dikkate alarak İbrâhîm'in Urfa'da doğduğunu, Irak'la ilgisinin olmadığını ve doğrudan Urfa'dan Filistin topraklarına göç

ettiğini öne sürmektedirler.<sup>20</sup> Bununla ilintili olarak bir hususa daha dikkat çekmek yerinde olacaktır. İbrâhîm'in kabrinin Filistin'de bugünkü Hevron (el-Ḥalil) kentinde olduğuna dair Tevrat bilgisinin de tartışılmaya açılması gerekmektedir. Kanaatimizce İbrâhîm, İshâk ve Ya'qûb'un Hevron kentine gömüldüğü iddiası, Filistin topraklarının Yahudi mirası olduğunu kuvvetlendirmeye yönelik II. Mabad döneminde Tevrat'ı tedvin edenlerin bilinçli kurgusudur. İbrâhîm'in Harran, Suriye, Filistin, Mısır, Arabistan gibi farklı coğrafyalarda dolaşan uluslararası kimliği olan dönemin tanınmış bir tüccarı olduğu dikkate alınarak Tekvin Kitabı 23. bölüm çerçevesinde eşinin ve kendi mezarının doğup büyüdüğü Hitit veya Hurri topraklarında olma ihtimalinin de tartışılması gerekmektedir.

Altinel, daha sonra seçkinlikte annelerin rolüne değinmektedir. Ona göre İsrailoğullarının üç atası kabul edilen İbrâhîm, İshâk ve Ya'qûb'un eşleri, bu ataları rakipleri karşısında seçkin kılan karakterlerdir. İbrâhîm'in Lût'a, İshâk'ın İsmâ'il'e ve Ya'qûb'un Esav'a üstünlüğü ve seçilmişliği elde etmesi bu eşler sayesinde olmuştur. Yazar, İbrâhîm ile Lût'un aynı aileden olmasına rağmen Lût'un kızlarıyla birlikte olma hadisesinin Tevrat'a sokulması suretiyle Lût soyunun devre dışı bırakıldığını ve seçilmişliğin dışına itildiğini belirtmektedir. Yazar, bu hikayenin Tevrat'a sokulmasının nedenini, Yahudi iken İslam'ı seçen Samuel el-Mağribî'nin yorumuna dayanarak Hârûn soyundan gelen Ezra'nın Dâvûd soyunu lekelemesi olarak değerlendirmektedir. Yazara göre bu kıssanın Tevrat'ta yer almasının sebebi, İbrâhîm'i Lût'tan üstün kılma çabasıdır. Diğer taraftan Tevrat'ta iki kere İbrâhîm'in korktuğu için eşini kardeşi olarak tanıtmaması<sup>21</sup> her ne kadar tevil edilmeye çalışılsa da sıkıntılı bir durum oluşturmaktadır. Altinel'e göre buradaki mesaj, İbrâhîm'in ölüm korkusuyla eşinden vazgeçmesine rağmen Sara'nın Tanrı tarafından korunup dokunulmaz kılınmasıdır. Benzer bir durumun İshâk için de yaşandığına<sup>22</sup> dikkat çeken yazar, bu olayda da İshâk'ın eşi Rebeke'nın Tanrı tarafından korunduğunu belirtmektedir. Ya'qûb için de aile içi evlilik teşvik edilerek Ya'qûb dayısı Lavan'ın yanına Harran'a gönderilmiş ve dayısının kızları Lea ve Rahel ile evlenmiştir. Altinel, bütün bunlardan hareketle İbrâhîm'den ziyade Terah'ın seçilmiş olduğuna ve Yaratılış Kitabı'nda "Terah'ın soy hikayesi"<sup>23</sup> şeklinde müstakil ifade kullanılmasının anlamlı hale geldiğine dikkat çekmektedir (ss. 55-59).

20 Gary Rendsburg, "Ur Kasdim: Where Is Abraham's Birthplace?."

21 Tekvin, 12 ve 20. bölümler.

22 Tekvin, 26:7.

23 Tekvin, 11:27.

Kitab-ı Mukaddes tenkit geleneğine Kur'an'daki bazı ilginç detayları kullanarak bir açılım getiren Altinel'in, burada Terah ismi üzerine Kur'an'da İbrâhîm'in babası olarak zikredilen Āzer<sup>24</sup> üzerinden bir tartışma açması umulurdu. Bunlardan birisi rahip anlamında bir sıfat diğeri de özel isim midir? Tevrat'ın Terah dediği kişiye Kur'an neden Āzer demektedir? Kur'an'ın isimlendirmesi üzerinden hem babasının kimliği ve bu vesileyle İbrâhîm'in kimliği hem de eğer rahip gibi bir anlama geliyorsa İbrâhîm ailesiyle ilgili bilgiler edinmek mümkün olacaktır. Kanaatimizce Altinel'in eserinin dikkat çekici kısımlarından biri de Terah'ı ön plana çıkartan bir secere kurgulandığına dair iddiasıdır. Bilindiği üzere İbrani isimlendirmesine dair iki temel yorum bulunmaktadır. Bunlardan ilki, "nehri geçenler" veya "nehrin öte yakasından gelenler" anlamındadır. İkinci yorum ise kelimeyi İbrâhîm'in atası Eber üzerinden açıklamaktadır.<sup>25</sup> Bu iddiayı detaylandıran Yehuda Halevi'ye (ö. 1141) göre Tanrı, her nesilde seçtiği belirli kişilere manevi bir misyon yüklemektedir. Bu manevi misyon, nesilden nesile aktarılarak Eber'e ondan da torunu İbrâhîm'e intikal etmiştir. Halevi'ye göre İbrâhîm'e İbrani denilmesinin sebebi manevi misyonu Eber'den devralmasıdır.<sup>26</sup> Bu açıklamaya göre İbrani, "Eber'in misyonunu devam ettiren" veya "Eber'in yolundan giden" gibi bir anlama gelmektedir. Burada merak ettiğimiz soru şudur: Altinel, kurgusunu neden Eber üzerinden inşa etmedi de Terah üzerinden yaptı? Görebildiğimiz kadarıyla Altinel, Terah'ı büyük bir klanın reisi olarak o klandaki seçilmiş kişilerin temsilcisi olarak sunmaktadır. Nitekim yazar, İshâk'ın eşi Rebeka'nın ve Ya'qub'un eşi Rahel ve Lea'nın Terah'ın oğlu Nahor'un torunu, İbrâhîm'in eşi Sara'nın da Terah'ın oğlu Haran'ın kızı olduğuna dikkat çekerek bütün bu isimleri Terah üzerinden değerlendirmiştir.

Altinel, daha sonra ilk oğulluk hadisesinin İsrailoğullarının seçilmişliğindeki rolü ve önemini işlemektedir. Yazar, önce Hilmi Ömer Budda'dan (ö. 1952) ilk mahsulü Tanrı'ya vermenin anlamını aktarmaktadır. Buna göre, doğum ve ölüm gibi geçiş hadiseleri birer tabudur ve bu tabuyu kaldırmak için bir ayin/merasim/tören gerekmektedir. Diğer taraftan tabuyu kaldıran bu ayin aynı zamanda tehlikeyi diğerlerinden kaldırır. İlk ürünün Tanrı'ya adanması diğer ürünleri kurtarmaktadır. Benzer şekilde ilk oğullar da tabu olmakta ve ilk oğlun Tanrı'ya adanmasıyla tehlike diğerlerinden defedilmektedir (s. 60).

24 6/el-En'âm:64.

25 Tekvin, 10:21, 24.

26 Judah Ha-levi, *Kitâb al-Radd wa'l Dalil fi'l-Dîn al-Dhalil*, 1:96.

Altinel, ilk ürünlerin Tanrı'ya sunulmasıyla ilgili geleneğin ilk oğulların Tanrı'ya sunulmasına dönüşümünü Tevrat üzerinden anlatmaktadır. Bu düşünceye göre önce Âdem'in ilk oğulları Tanrı'ya kurban sunmuşlar ve Habil, ilk doğan hayvanlardan bazılarını sunarak<sup>27</sup> Tanrı'nın rızasını kazanmış ve kurbanı kabul olmuştur. Yine Tufan sonrasında Nuh'un temiz hayvanlardan ve kuşlardan yakmalık sunular sunduğuna dikkat çekilmektedir.<sup>28</sup> Yazar, İshâk'ın babasına "yakmalık sunu nerede" diye sormasının bilinen bir kurban için gittikleri izlenimini verdiğini belirtmektedir. Altinel'e göre Nuh ve İbrâhîm zamanındaki yakmalık sunu tabirleri geriye dönük değiştirmelerdir. Böyle olunca Tevrat'ın yazarına göre sanki İbrâhîm daha önce var olan yakmalık sunu kurbanını Tanrı'nın emriyle değiştirmiş ve insan kurbanı sunmaya çalışmıştır. Fakat orada bir koçun kurban edilmesiyle tekrar hayvan kurbanına dönülmüştür. Bu hikayede yakmalık sunu olan koç, oğlun yerine ikame edilmiştir. Yazar, bu kıssanın Tevrat'a dahil edilmesini sorunlu görmektedir. Yazarın kastettiği sorun, İbrâhîm'e verilen koçun "İshâk'ın yerine" verilmesidir. Bir diğer ifadeyle buradaki oğulun yerine koçun verilmesi aslında ilk defa yaşanan bir şeydir. Eğer daha önce de olan bir şey olsaydı, Tanrı İbrâhîm'e atalarının yaptığı gibi yakmalık sunu sunmasını söyleyebilirdi. Halbuki İbrâhîm'e böyle denilmeyerek oğlunun yerine hayvan kurban etmesi istenmektedir. Böyle olunca hayvan kurbanının yeni ve ilk defa başlayan bir şey olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumda da yazara göre Nuh zamanındaki yakmalık sunu anlatısı ve İshâk'ın "Yakmalık sunu nerede?" sorusu geriye dönük metne ilâştirilmiş hikayelerdir. Halbuki hayvan kurbanının kökeni İbrâhîm'in kestiği koç olmalıdır. Molek'e insan kurban edilmesine dair anlatılara dikkat çeken yazar, İsrailoğullarının geleneğinde de bazı insan kurbanı örneklerine işaret etmektedir. Yazara göre ilk ürünün Tanrı'nın hakkı olmasıyla ilk oğlun Tanrı'nın hizmetine seçilmesi arasında bir bağlantı vardır. İlk oğul, babanın yerine geçtiği gibi Tanrı'nın hizmetini de üstlenmiş olmaktadır. Altinel'in ifadesiyle "İlk oğulluk; İsrailoğulları'nın atalarının belirlenmesinde diğer halklar arasından İsrailoğulları'nın seçilmesinde ve İsrailoğulları'nın boyları arasından Levililerin Tanrı hizmetine atanmasında kullanılan ortak bir motiftir." (s. 62)

İsrailoğulları'nın Mısır'dan çıkışını ilk oğulluk bağlamında analiz eden yazar, Tanrı'nın İsrailoğulları için "İsrail, benim ilk oğlumdur"<sup>29</sup> demesine

27 Tekvin, 4:4.

28 Tekvin, 8:20.

29 Çıkış, 4:22.

dikkat çekmektedir. Firavun'un, Tanrı'nın ilk oğlunu bırakmamasından ötürü Mısırlıların ilk oğullarının öldürüldüğü Tevrat'ta açıkça ifade edilmektedir.<sup>30</sup> Mısırlıların başına gelen son felaket olarak Mısır'daki insanların ve hayvanların ilk doğanları Tanrı tarafından öldürülmüş, İsrailoğullarının ise ilk oğulları bağışlanmıştır. Daha sonra bu hadise, Yahudiler tarafından Pesah Bayramı olarak kutlanmıştır. Bayram ile ilgili detayların daha sonra oluşturulduğuna değinen Altınel, bu hadisenin Pesah Bayramı için bir köken hikayesi olarak sunulduğunu belirtmektedir. Yazar burada Mısırlıların ilk oğullarının ölümüne dair belanın geriye dönük kurgulanmış bir hikaye olup olmadığını tartışmaktadır. Altınel, kohenlikle Pesah Bayramı arasında bir ilişki kurmakta ve "Mısır'ı vuran onuncu felaketin daha sonradan kurban ibadetine tarihsel bir köken bulmak için yeniden tasarlandığı akla gelmektedir. İsrailoğulları'nın çıkışının, kurban ibadetinin merkeze oturtulduğu Pesah Bayramı için kullanılması kohen teolojisi açısından pek de garipsenecek bir olay değildir." (s. 64) ifadelerine yer vermektedir. Tanrı'nın İsrailoğullarını Mısır'dan kurtarmasını ilk oğlu kurtarma operasyonu olarak tanımlayan yazar, Mezmurlarda geçen "Mısır'da bütün ilk doğanları, Ham'ın çadırlarında bütün ilk çocukları vurdu"<sup>31</sup> ifadelerine yer vererek bu hadisenin Ham'ın lanetlenmesinin bir uzantısı olarak görüldüğüne dikkat çekmektedir. Altınel, burada ilk oğulluk ile seçilmişlik arasında bağ kurulduğunu ve kurgunun bu ilişki üzerine inşa edildiğini belirtmektedir (ss. 63-65).

Kurbanın köken mitosu, birçok açıdan müstakil olarak derinlemesine incelenmeyi hak eden bir konudur. Kur'an'a göre "Biz her ümmet için kurban kesmeyi bir ibadet kıldık ki, bu vesileyle onun kendilerine rızık olarak verdiği hayvanlar üzerine Allah'ın ismini ansınlar"<sup>32</sup> ayeti çerçevesinde kurban çok köklü bir ibadettir. Kur'an'da Hz. Âdem'in iki oğlunun kurban takdim ettikleri belirtilmektedir.<sup>33</sup> Fakat bu kurbanın hayvan mı yoksa takdime/sunu mu olduğu açık değildir. Kur'an'da "kurbân" şekliyle ifade edilen bu eylem, İbranicede ve dolayısıyla Yahudi kaynaklarında *korban* şeklinde çok yakın telaffuzla karşılanmaktadır. Fakat bugün bizim Türkçede kurban deyince aklımıza gelen şeyle *korban* denilen şey tam olarak aynı değildir. Türkçede kurban denilince ibadet maksadıyla Allah için kesilen hayvanlar anlaşılmaktadır. İbranicede ise *korban*, aynı

---

30 Çıkış, 4:23.

31 Mezmurlar, 78:51.

32 22/el-Ĥac:34.

33 5/el-Mâ'ide:27.

maksatla yapılan sunular için şemsiye bir isimlendirme olarak kullanılmaktadır. Bu çerçevede tahıl veya hayvan *korban* olabilmektedir. Bu sebeple Yahudilikte farklı *korban* çeşitleri vardır. Kelimenin etimolojisindeki anlam dolayısıyla, Âdem'in çocuklarının "kurban" olarak sundukları şeyin bir tahıl sunusu mu yoksa bir hayvan mı olduğu net değildir. Her halükarda kurbanın kökenine dair dile getirilen hususlardan biri bu sunudur.

Kurbanın kökeniyle ilgili daha yoğun bir şekilde işlenen asıl hadise ise İbrâhîm'in çocuğunu kurban etme girişimi ve Allah'ın müdahalesiyle çocuğunun yerine bir hayvan kurban etmesidir. Burada dikkat çeken husus, Tevrat'a göre kurban edilmek üzere götürülen İshâk'ın "Yakmalık sunu nerede?"<sup>34</sup> diye sormasıdır. Yazarın da ifade ettiği üzere burada bilinen bir uygulamanın olduğu anlaşılmaktadır. Kanaatimizce üzerinde durulması gereken husus, kurbanın köken mitosudur. Bilindiği üzere kozmogoni, antropogoni, türeyiş, köken (etiyojoloji), kahramanlık ve eskatoloji gibi mit çeşitleri vardır. Kurbanla ilgili Tevrat'ta anlatılanlar da aslında bir köken mitidir. Tevrat'ta gördüğümüz üzere Habil-Kabil ile kurban/sunu geleneği başlamıştır. Kabil, toprağın ürünlerinden, Habil ise ilk doğan hayvanlardan sunuda bulunmuştur<sup>35</sup> Tevrat'ta ayrıca Nûh'un Tufan sonrasında Tanrı'ya bir sunak yaptığı ve orada temiz sayılan hayvanların ve kuşların hepsinden yakmalık sunular sunduğu ifade edilmektedir.<sup>36</sup> Kurban/sunu geleneği Nûh ile devam etmiş ve İbrâhîm tarafından da uygulanmıştır. Tevrat'a göre İbrâhîm, oğlu İshâk'ı Tanrı'nın emriyle kurban etmeye yeltenirken Tanrı bunun yerine bir koç göndererek İbrâhîm'in imtihanı geçtiğini belirtmiştir: "İbrahim çevresine bakınca, boynuzları sık çalılara takılmış bir koç gördü. Gidip koçu getirdi. Oğlunun yerine onu yakmalık sunu olarak sundu."<sup>37</sup> Diğer taraftan Yahudilerin bugün Pesah Bayramı'nda kurban kesmelerinin kökeni yazarın da ifade ettiği üzere Mısır'dan çıkış öncesinde İsrailoğullarının ilk oğulların bağışlanmasıdır. Burada da ilk oğullar yerine

34 Tekvin, 22:7.

35 Tekvin, 4:3-4.

36 Bu anlatımın hemen devamında "Güzel kokudan hoşnut olan Rab içinden şöyle dedi: "İnsanlar yüzünden yeryüzünü bir daha lanetlemeyeceğim. Çünkü insanın yüreğindeki eğilimler çocukluğundan itibaren kötüdür. Şimdi yaptığım gibi bütün canlıları bir daha yok etmeyeceğim (Tekvin, 8:21)" ifadeleri yer almaktadır. Kur'an'da ise kurbanların ne etlerinin ne de kanlarının Allah'a ulaştığından, önemli olanın takva olduğundan bahsedilmektedir (22/el-Hac:37).

37 Tekvin, 22:13. Diğer taraftan İbrâhîm'in düve, keçi, koç, kumru ve güvercin getirerek kesmesi de Tekvin 15. bölümde kanaatimizce farklı bir bağlamda işlenmektedir. Tekvin Kitabı'na göre İbrâhîm'in bu eylemi Filistin topraklarının İbrâhîm soyuna verilmesine dair bir işaret olarak yapılmaktadır. Kanaatimizce bu hayvanları parçalamamasına dair anlatım, el-Bağara Suresi 260. ayetinde anlatılan hadisenin bağlamından koparılmış (*tahrîf*) bir versiyonudur.

kesilen bir koyun veya keçiden bahsedilmektedir.<sup>38</sup> Tevrat'ta yer alan "Çocuklarınız size, bu törenin anlamı nedir diye sorduklarında, bu Rabb'in Fısh kurbanıdır diyeceksiniz, çünkü Rab Mısırlıları öldürürken evlerimizin üzerinden geçerek bizi bağışladı."<sup>39</sup> şeklindeki ifadelerin de geriye dönük yazıldığı düşünülmektedir. Altınel'in de belirttiği gibi Yahudi geleneği kurbanın kökenini Mısır'da ilk oğulların yerine kesilen kurbanlara dayandırarak bunun üzerinden bir hikaye kurgulamıştır. Mabet yıkılana kadar Pesah'ta kesilen kurbanlar hep bu kurgu üzerine bina edilerek kesilmiştir. Mabet'in yıkılmasından sonra da kurban ibadeti Mabet'de yapılması zorunlu bir ibadet olduğu için akamete uğramıştır. Peki, gelenek Tevrat'ta İbrâhîm'in İshâk yerine bir koçu kurban etmesi gibi bir örnek varken neden böyle bir kurguya ihtiyaç duydu? Nitekim İslam geleneği kurban konusunda kurguyu İbrâhîm üzerinden yapmaktadır. Kanaatimizce burada bireyden ziyade bir ümmetin tercih edilmesi söz konusudur. İshâk'ın bağışlanmasıyla İsrailoğullarının ilk oğullarının bağışlanması arasında bir kıyaslama yapılmış ve gelenek muhtemelen bireysel bir seçilmişliktense bütün bir milletin seçilmişliğini tercih etmiş olabilir. Zira Mısır anlatısındaki kurban olayında bütün İsrailoğullarının seçilmişliği tescillenmiş olmaktadır. Böyle düşünüldüğünde İshâk'ın bağışlanmasına kıyasla Çıkış'taki kurban anlatısının, geleneğin ideolojisine daha uygun düştüğü söylenebilir.

Kur'an'da ilk oğulların ölümü ve Mısır'dan çıkış öncesinde kurban kesme hadisesinden bahsedilmemektedir. İlk oğulların ölümü Kur'an'da olmadığı için Müslüman araştırmacılar tarafından sahiplenilmezken Hakan Olgun, *Hz. Musa'nın Muhalefeti: Horus'u Öldürmek* adlı kitabında Kur'an açısından da tufan belasının bir sonucu olarak ilk oğulların öldürülmüş olabileceğini öne sürmektedir.<sup>40</sup> Tevrat, Mısırlıların ilk oğullarının öldürülmesini ayrıntılı bir biçimde anlatmaktadır. Altınel'in de belirttiği gibi Tanrı, İsrailoğulları için "İsrail, benim ilk oğlumdur"<sup>41</sup> demektedir ve konu İsrailoğullarının ilk oğul olması ile Mısırlıların ilk oğullarının öldürülmesi arasında bir kıyas yapılarak işlenmektedir. Bir diğer ifadeyle Firavun, Tanrı'nın ilk oğlunu bırakmayınca Tanrı da buna mukabele olarak Mısırlıların ilk oğullarını öldürmüştür.<sup>42</sup> Bilindiği üzere, Tevrat'ta açık bir

---

38 Çıkış, 12:5.

39 Çıkış, 12:26-27.

40 Hakan Olgun, *Hz. Musa'nın Muhalefeti: Horus'u Öldürmek*, 158.

41 Çıkış, 4:22-23.

42 Çıkış, 4:22-23.



şekilde “on bela” ifadesi geçmese de Yahudi geleneği “on bela” şeklinde Mısırlılara verilen cezaları kavramsallaştırmaktadır.<sup>43</sup> Kur’an’da ise “dokuz mucize/işaret (*tis’a āyāt*)” şeklinde özel bir tabir kullanıldığı görülmektedir.<sup>44</sup> Kur’an’da bu mucizelerden sadece yedi tanesi açıkça ifade edilmiş, bunlardan beş tanesi de (tufan, çekirge, haşere, kurbağa, kan) bir arada listelenmiştir.<sup>45</sup> Bir başka ayette de asa ve beyaz el, dokuz mucizenin içerisinde zikredilmiştir.<sup>46</sup> Böylece dokuz mucizeden yedi tanesi açık bir şekilde ifade edilmiş, fakat sekiz ve dokuzuncu mucizeler açıkça zikredilmemiştir. Kuraklık ve kıtlığın sekizinci;<sup>47</sup> denizin yarılmasının da dokuzuncu mucize olabileceğini bir ihtimal olarak daha önce öne sürmüştük.<sup>48</sup> Geriye kalan iki beladan birinin Olgun’un iddia ettiği gibi ilk oğulların ölümü olması, aslında Tevrat’ın ve Yahudi geleneğinin iddiasıyla uyumludur. Mūsā’nın doğumu sırasında Firavun ve adamları tarafından İsrailoğullarının çocuklarının öldürülmesi söz konusudur. Mūsā da bu katliamdan kurtulanlar arasındadır. Yine Mūsā bir peygamber olarak Firavun’un karşısına çıktığında Firavun tekrar İsrailoğullarının erkek çocuklarının öldürülmesine karar vermektedir.<sup>49</sup> Eğer gerçekten de Mısırlıların ilk oğullarının öldürülmesi söz konusuysa bu ceza, Firavun’un İsrailoğullarının çocuklarını öldürmesine bedel olarak verilmiş bir misilleme olabilir. Çocuklarının suçunun ne olduğu gibi sorular kavimlerin helakında da söz konusu olup müstakil olarak tartışılması gereken bir konudur.

İsmā’îl’in İbrāhîm’in ilk oğlu olmasına rağmen İshāk’ın öne geçirildiğini ve kurban edilen oğlun İshāk olarak kayda geçtiğini ifade eden yazar, Tevrat’a göre annesinin cariye olmasının İsmā’îl’in ilk oğulluk hakkını engellemediğini belirtmektedir.<sup>50</sup> Altınel, burada ilk oğul olması hasebiyle kurban edilenin İsmā’îl olması gerektiğine işaret etmektedir. İslam geleneğinin konuyla ilgili yorumlarını aktaran yazar, meseleye Ömer Faruk Harman’ın (ö. 2021) iddiasını paylaşarak derinlik kazandırmaktadır.

43 Tevrat’ta 13 farklı beladan bahsedilmektedir. Bunlar sırasıyla; asanın yılan olması (Çıkış, 4:2-5; 7:8-13), beyaz el (Çıkış, 4:6-7), kan (Çıkış, 7:14-25), kurbağa (Çıkış, 8:1-15), sivrisinek (Çıkış, 8:16-19), at sineği (Çıkış, 8:20-32), hayvanların ölümü (Çıkış, 9:1-7), çıban (Çıkış, 9:8-12), dolu (Çıkış, 9:13-35), çekirge (Çıkış, 10:1-20), karanlık (Çıkış, 10:21-29), ilk doğanların ölümü (Çıkış, 11:1-9) ve denizin yarılmasıdır (Çıkış, 14:16-28).

44 17/el-İsrâ’:101; 27/en-Neml:12.

45 7/el-A’râf:133.

46 27/en-Neml:10-12.

47 7/el-A’râf:130.

48 Meral, *Sâmirî’nin Buzağısı*, 29.

49 7/el-A’râf:127.

50 Tesniye, 21:15-17.

Harman'a göre, Yahvist metnin ırkçı yaklaşımı sebebiyle kurban edilen oğul İsmâ'îl olmasına rağmen İshâk olarak sunulmuştur.<sup>51</sup> Altinel, burada Abdus Sattar Gawri ve Ihsanur Rahman Ghauri tarafından ortaya atılan iddiayı paylaşmaktadır. Buna göre Tevrat'ta İbrâhîm'in İshâk'ı kurban etmek üzere götürdüğü Moriya Tepesi, aslında Mekke'deki Merve Tepesi'dir. Rivayetlerde İbrâhîm'in, oğlunun yerine kestiği koçun boynuzlarının 683 yılına kadar Mekke'de tutulduğu nakledilmektedir. Mekke şehrinin hafızası da hadisenin Mekke'de cereyan ettiğine ve kurban edilmeye çalışılan oğlun İsmâ'îl olduğuna dair deliller sunmaktadır. Altinel'e göre Tarihler Kitabı'nda Moriya Tepesi'nin Suleymân Mabedi'nin yapıldığı tepe olduğuna dair bilgi,<sup>52</sup> kurbanın Kudüs'te gerçekleştiği ve İshâk'ın kurban edildiği iddiasını desteklemek üzere kullanılmaktadır. Buna göre soy kaygısıyla Yahvist metnin İsmâ'îl'i İshâk'la değiştirdiği hikaye, daha sonra kohenerin yazdığı Tarihler Kitabı'nda Mabed'le ilişkilendirilerek kurban ibadeti ve Mabed arasında bir ilişki kurmak için kullanılmıştır. Yazara göre, Tevrat'ta kendisini olumsuz bir şekilde betimleyen hiçbir şey olmamasına rağmen İsmâ'îl, gereksiz bir şekilde babasının mirasından mahrum bırakılmaktadır. Altinel, bunun gereksizliğini annesinin Mısırlı bir cariye olması ve İsmâ'îl'in Mısırlı bir kadınla evlenmesi olarak açıklamaktadır (ss. 68-69).

Altinel'in burada verdiği bilgilerde yakından incelenmesi gereken hususlar bulunmaktadır. Öncelikle Abdus Sattar Gawri ve Ihsanur Rahman Ghauri'nin iddiaları son derece önem arz etmektedir.<sup>53</sup> Yazarın da ifade ettiği üzere onlardan önce Lübnanlı Hıristiyan araştırmacı Kemâl Şalîbî (ö. 2011) de Moriya'nın Mekke'deki Merve Tepesi olduğunu dile getirmektedir.<sup>54</sup> Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu iddianın kökeni Hintli müfessir Hamiduddîn Ferâhî'ye (ö. 1930) dayanmaktadır. Ferâhî, *er-Ra'yu's-Şahîh* adlı eserinde Moriya kelimesinin Merve kelimesinin dönüştürülmüş hali olduğunu ve bütün işaretlerin Kabe yakınındaki Merve'yi gösterdiğini belirtmektedir.<sup>55</sup> Eğer durum Ferâhî'nin dediği gibiyse burada Mekke'ye dair izlerin Yahudi geleneğinden silinmesi söz konusudur. Yahudilerin Kabe'yi öz oğulları gibi tanıyıp bildiklerine dair

51 Ömer Faruk Harman, "Hz. İbrahim, Hz. İsmail ve Kurban," 155.

52 II. Tarihler, 3:1.

53 Abdus Sattar Ghauri ve Ihsanur Rahman Ghauri, *The Only Son offered for Sacrifice: Isaac or Ishmael*, 65, 71, 76, 81, 85, 92.

54 Kemâl Şalîbî, *The Bible Came from Arabia*, 150.

55 Hamiduddîn Ferâhî, *er-Ra'yu's-Şahîh fî men Huve'z-Zebîh*, 54-55.

ayet de bu tartışmanın derinleşmesine katkı sağlayabilir.<sup>56</sup> Zira bunlardan hareketle Kabe ve çevresine dair İbrâhîm üzerinden anlatılan hatıralar Yahudi geleneğinde karartılmış görünmektedir. Kanaatimizce Tevrat ve Yahudi geleneğinde İbrâhîm'le ilgili anlatımlarda özellikle alem isimler üzerinden yapılacak inceleme Mekke ile ilgili başka işaretler çıkaracaktır. Diğer taraftan İbrâhîm'in kendisinin ve babasının ismine, eşini kız kardeşi olarak tanıtmaya ve diğer detaylara, doğduğu toplum olduğu düşünülen Hurri medeniyetinin verileri ışığında bakmak da bazı işaretlerin yakalanmasına vesile olabilir. Bu vesileyle Dinler Tarihi Anabilim Dalında Yahudilik, Hıristiyanlık ve Hint dinleri dışında ihmal edilen Antik Mısır, Sümer, Hitit, Hurri, Medyen, Akad, Habeş, Nebati, Yemen vb. medeniyetlerin din tarihinin çalışılmasının peygamberler tarihini anlamada ve farklı bakış açıları geliştirmede çok değerli katkılar sunacağı muhakkaktır.

Altınel'in haklı şekilde ifade ettiği üzere Hâcer'in cariyeye olması, Yahudi geleneğine göre İsmâ'îl'den ilk oğulluk hakkını kaldırmamaktadır. Burada şu hususun da altını çizmek yerinde olacaktır. Muqâtil b. Suleymân (ö. 150/767) tefsirinde kurban edilen oğulun İshâk olduğu bildirilmektedir.<sup>57</sup> Daha sonra gelenek bu oğulun İsmâ'îl olduğunda karar kılmıştır. Kur'an'daki ayetlerin bağlamı da kurban edilmek üzere götürülen oğulun İsmâ'îl olduğuna işaret etmektedir. İslam geleneğinin de İshâk'tan İsmâ'îl'e Yahudilerle polemiğin bir uzantısı olarak döndüğüne dair iddialar da mevcuttur. Bu vesileyle tefsirlerin Hz. Muhammed dönemine yakın olanlarının her durumda daha sağlıklı bilgiyi ihtiva etmediğini vurgulamak isteriz. Bu durum özellikle Yahudi ve Hıristiyanlarla ilgili ayetlerde geçerlidir. İlk tefsirler, ilk dönem nesillerin ilgili ayetleri nasıl anladığını öğrenmede bize kendisinden sonra gelen bütün tefsirlerden daha otantik bilgi sunabilir, fakat bu durum her zaman ayetin doğru ve sağlıklı anlamını verdiklerini göstermez. Örneğin el-Muqâtil'in, kurban edilen oğulun İshâk olduğunu söylemesi döneminin bilgi havuzunun bir yansımasıdır. El-Muqâtil'in tefsirinin ilk tefsir oluşu ve peygamber dönemine en yakın rivayetleri içermesi, her şart ve durumda naklettiği bilgilerin içeriğinin doğruluğuna delil olarak kabul edilemez.

İshâk-İsmâ'îl rekabetinin Ya'küb-Esav şeklinde de devam ettirildiğine dikkat çeken yazar, Esav'ın ilk oğul olmasına rağmen ilk oğulluk hakkını küçümseyip bir çorba karşılığında Ya'küb'a satmasını aktarmaktadır.<sup>58</sup>

56 2/el-Bakara:146.

57 Muqâtil b. Suleymân, *Tefsîru Muqâtil b. Suleymân*, III:615.

58 Tekvin, 25:29-34.

Tevrat'a göre Ya'küb, annesiyle bir oyun yaparak kutsama hakkını da üzerine almıştır. Buna göre Ya'küb, Esav'a benzesin diye annesi tarafından bir oğlağın derisiyle örtülmüş ve İshâk da Ya'küb'u Esav zannederek kutsama duasını Ya'küb'a yapmıştır.<sup>59</sup> Bu hikayelerde hem ilk oğulluk hakkının hem de kutsamanın Ya'küb'a geçişine dair özel kurgular olduğu dikkat çekmektedir. Benzer bir durumun Ya'küb'un ilk oğlu Reuven için de geçerli olduğunu belirten Altınel, babasının cariyesi Bilha ile birlikte olunca<sup>60</sup> Reuven'in ilk oğulluk hakkını kaybettiğine işaret etmektedir. Bu hadiseyle birlikte ilk oğulluk hakkı çocuklar arasında 11. sırada olan Yüsuf'a geçmektedir.<sup>61</sup> Böylece aslında ilk oğul olmayan birisinin kurguyla tekrar ilk oğul yapılması söz konusudur. Aradaki kardeşler dururken Yüsuf'a atlanması da Yüsuf'un Rahel'in ilk çocuğu olmasıyla açıklanmıştır. Zira Ya'küb, önce Rahel'le evlenmiş ve ilk gece Rahel ile birlikte olmak üzere zifafa girmiştir. Fakat sabah uyandığında yatağındaki kadının Lea olduğunu fark etmiştir. Dayısına bu durumu sorduğunda dayısı önce büyük kızın evlenmesi gerektiğini bu sebeple Lea'yı gönderdiğini belirtmiştir. Lea'dan doğan ilk çocuk Reuven'dir. Böylece Ya'küb aslında zihnen Rahel ile birlikte olmuştur. Eğer dayısı kendisini aldatmasa ilk doğan çocuk Yüsuf olacaktı. Gelenek bu şekilde ilk oğulluğun Yüsuf'a geçişine meşruiyet bulmaktadır (s. 70). Altınel, benzer bir durumun Yüsuf'un iki oğlunda da yaşandığına dikkat çekmektedir. Tevrat'a göre Yüsuf, kutsaması için iki oğlunu babasına getirir. İlk oğlu Menaşşe olmasına rağmen Ya'küb, Yüsuf'un ikinci oğlu Efrayim'i kutsar. Yüsuf, büyük olanın Menaşşe olduğunu söyleyip babasını uyarmasına rağmen Ya'küb Efrayim'i kutsamaya devam eder.<sup>62</sup> Altınel, bütün bu örneklerden yola çıkarak Tanah'ta ilk oğulluk ile seçilmişlik arasında bir bağ kurulduğunu öne sürmektedir. Ona göre, ilk oğul olmadıkları halde ilk oğul yapılma, hakları olmadığı halde kutsamayı alma seçilmişlik ve kutsal soy düşüncesini tahkim etme adına düzenlenmiş kurgulardır (s. 71).

Yahudi geleneği, çoğunlukla retrospektif bir bakış açısıyla nübüvvet tarihini anlatmaktadır. Bunu yaparken ilk oğulluk haklarının garip olaylar vesilesiyle el değiştirdiğini, kutsama hakkının aldatmalarla elde edildiğini zikrederek ilginç açıklamalarda bulunmaktadır. Diğer taraftan Kur'an, nübüvvetin kime verileceği konusunda Allah'ın tek karar mercii olduğunu

---

59 Tekvin, 27. bölüm.

60 Tekvin, 49:3.

61 I. Tarihler, 5:1-2.

62 Tekvin, 48. bölüm.

belirterek çok net bir anlatımda bulunmaktadır. Allah'ın risalet takdirini ve Yahudi tarihinin bu konudaki anlatımlarını karşılaştırmak, bazı hususların netleşmesine yardımcı olacaktır. Bu konuda muhtemelen en iyi örneklerden birisi Hz. Yûsuf'tur. Öncelikle Kur'an ve Tevrat'ın anlatımına göre Yûsuf, kardeşleri tarafından kuyuya atılmıştır. Kur'an'a göre Hz. İbrâhîm'den sonra oğulları İsmâ'îl ve İshâk da peygamberlikle nasiplenmişlerdir. İshâk'ın oğlu Ya'kûb da babasından sonra peygamberliğe nail olmuştur. İbrâhîm'den itibaren üç nesil art arda baba-oğul şeklinde peygamber olmuşlardır. Ya'kûb'un on iki oğlu da dedelerinden itibaren bu geleneğin bir parçası olarak peygamberliğin kendilerine geçmesini ummuşlardır. Yûsuf, on bir kardeşinin, annesinin ve babasının on bir yıldız, ay ve güneş olarak kendisine secde ettiğini görünce risaletin Yûsuf'tan devam edeceği ortaya çıkmıştır. Kur'an'a göre Ya'kûb, bu rüyayı duyar duymaz peygamberliğin Yûsuf'tan devam edeceğini anlayarak bu rüyayı kardeşlerine anlatmaması konusunda Yûsuf'u uyarmıştır. Tevrat'a göre ise Yûsuf bu rüyayı kardeşlerine anlatmış ve kardeşleri de olayı anlamışlardır. Hadiselerin akışından kardeşlerin bu rüyadan haberdar olduğunu çıkarmak mümkündür. Neticede kardeşleri onu kuyuya atmışlardır.<sup>63</sup> Fakat yaptıkları plan, Allah'ın takdirini değiştirememiş ve Yûsuf, Allah'ın elçisi (*rasûl*) olmuştur. Benzer bir durum, aslında Hz. Muhammed'in peygamber seçilmesinde de geçerlidir. Medineli Yahudilerin Hz. Muhammed'in peygamber olarak seçilmesinden pek hoşnut olmadıkları Kur'an'a yansımıştır. Kur'an'da Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul etmeyen Yahudiler bağlamında, Allah'ın istediği kişiyi seçeceği (*yehtaşsu bi-rahmetihi men yeşâu*) anlatılarak Yahudiler eleştirilmektedir.<sup>64</sup>

Altinel, ilk oğulların seçilmişliğini ele aldıktan sonra Levililerin ve özelde de kohenlerin seçilmişliğine konuyu getirmektedir. Yazarın ilk oğulluğun önemine vurgu yapmasından ve Tevrat'ta örnekler üzerinden ilk oğullukla seçilmişlik arasında bir bağ kurulmasına işaret etmesinden Levililerin ilk oğulların yerine seçilmelerine bir zemin hazırladığı anlaşılmaktadır. Altinel, Altın Buzağı hadisesine kadar geleneksel düşünceye göre Tanrı adına din hizmetlerinin ilk oğullar tarafından

63 Yûsuf suresindeki anlatıma göre kardeşler, Yûsuf'un Ya'kûb tarafından daha fazla sevilmesini gerekçe göstererek onu kuyuya atmışlardır. Yûsuf Suresi'nin bağlamından anlaşıldığı kadarıyla kardeşleri, risaletin Yûsuf'tan değil kendilerinden devam etmesi için onu kuyuya atmışlardır. Bu girişim, aslında kendilerine nasip olmayan peygamberliği Yûsuf'a da yâr etmemektir. Nitekim surenin sonunda da kardeşler, Allah'ın kendi aralarından Yûsuf'u seçtiğini itiraf etmektedirler. Bkz. 12/Yûsuf:91.

64 2/el-Bakara:90, 105; 3/Âl-i 'İmrân:74.

yürütüldüğünü, buzağı hadisesiyle birlikte bu görevin Levililere geçtiğini dile getirmektedir. Bu olayın devamı niteliğinde de Levililerin içerisinde kohenler, Tanrı'nın özel hizmetine adanmışlardır. Yazarın daha önce ifade ettiği üzere bütün İsrailoğulları, Tanrı'nın ilk oğlu iken Altın Buzağı hadisesiyle birlikte gösterdikleri hamiyet-i diniyye sayesinde Levililer Tanrı tarafından din hizmetleri için seçilmişlerdir. Altınel, burada Tanrı'nın her ailenin ilk oğluya uğraşmaktansa bir kabileyi özel olarak kendisine adadığına işaret etmektedir. Böylece Levi soyundan gelenler, bütün İsrailoğulları yerine ilk oğulların yerine Tanrı'ya adanmışlardır. İlk oğulluk motifi kullanılarak seçilen atalardan seçilmiş halka, seçilmiş halktan da boya ulaşılmaktadır (ss. 72-73).

Burada günümüzde de devam eden *pidyon ha-ben* uygulamasından bahsetmek yararlı olacaktır. Yahudilikte ilk doğan erkekler, ilk ürünler ve ilk hayvanlar Tanrı'nın hakkıdır. Bunun kökeni, "Rab Musa'ya, bütün ilk doğanları bana adayın. İsraililer arasında insan olsun, hayvan olsun her rahmin ilk ürünü bana aittir, dedi"<sup>65</sup> ifadesidir. Daha önce de ifade edildiği üzere Mısırlıların ilk doğan erkek çocukları ve hayvanları Tanrı tarafından öldürülmüş fakat İsrailoğullarının çocuklarına ve hayvanlarına dokunulmamıştır. Bu sebeple İsrailoğullarının ilk doğan erkekleri, ilk hayvanları ve tarlanın ilk ürünleri Tanrı'ya adanmıştır.<sup>66</sup> Çocuğun Tanrı'ya adanması, kendisini Tanrı'nın hizmetine adayarak din hizmetlerinde çalışması anlamına gelmektedir. Fakat kohenler ve Levililer din adamları sınıfı olarak zaten bu görevi icra etmektedirler. Bu sebeple ilk doğan erkek çocuklar, *pidyon ha-ben* adı verilen bir seremoniyle bu görevden azat edilmektedirler. Seremoniye göre, doğumunun otuz birinci gününde babası, çocuğu bir kohene götürür. Çocuğun ilk erkek çocuğu olduğunu yani Tanrı'nın hakkı olduğunu belirterek kohene teslim eder. Kohen de babaya çocuğu bu hizmetten muaf tutmak isteyip istemediğini sorar. Baba da kohene beş gümüş şekel ödedikten sonra çocuğu geri alır.<sup>67</sup> Bu verilen paraya "çocuğun fidesi" anlamında *pidyon ha-ben* denilmektedir. Kohen ve Levi aileleri zaten din adamları sınıfı oldukları için onlar bu uygulamadan muaftır.

Altınel, Levililerin ve onların içinden de kohenlerin özel olarak din hizmetleri için seçilmesini işlerken Levililerin atası Levi ve kohenlerin atası Hârûn için Tevrat'taki ve Yahudi geleneğindeki anlatımları incelemektedir.

---

65 Çıkış, 13:1.

66 Çıkış, 13:1-16; Sayılar, 18:15-16.

67 Sayılar, 18:16.

Altinel, Levi için Tanah'ta özel olarak övgü veya yergi olabilecek bir anlatım bulunmadığını Ya'küb'un oğullarından en değerlisi olan Yûsuf karşısında Yehuda ve Levi'nin zaman içerisinde gelenekte yüceltmeye çalışıldığını öne sürmektedir. Buna göre Suleymân ve Dâvûd'un krallığının Yehuda soyunun, Babil Sürgünü sonrasında da kohen iktidarının Levililerin gücünün yansıması olarak görülebileceğine dikkat çeken yazar, Yehuda ve Levi ile ilgili Tevrat'ta yer alan anlatımlarda Yûsuf ve soyuna nispetle bu boyların yüceltilmelerinin bir ima içerdiğini iddia etmektedir. Tekvin 37. bölümde Yûsuf kıssasının başladığını belirten Altinel, bir sonraki bölümde hiç ilgisi yokken Yehuda-Tamar kıssasının araya sıkıştırıldığını belirtmektedir. Hikayeye göre Yehuda'nın oğlu Er, Tanrı'nın gözünde kötü olanı yapar ve Tanrı tarafından öldürülür. Kayınbiraderle evlilik yasası gereği dul kalan Tamar ile kayınbiraderi Onan evlenir. Fakat Onan, doğacak çocuğun abisinin hanesine yazılacağını bildiği için azl yaparak Tamar'ın hamile kalmasına engel olur. Buna kızan Tanrı, Onan'ı da öldürür. Yehuda, gelini Tamar'ı babasının evine gönderir. Yehuda karısı ölünce yasını tutar ve ardından Timna'ya koyunlarının yanına doğru yola çıkar. Bunu haber alan Tamar, tanınmayacağı kıyafetlere bürünür ve yol üzerinde oturur. Kayınpederi Yehuda fahişe zannederek onunla birlikte olur. Tamar, bu birliktelikten hamile kalır ve ikiz çocuğu olur. Bu doğan çocuklardan ilki, Dâvûd'un atası olan Peres'tir. Altinel'e göre normalde ensest ilişkiyi anlatan bu kısma maderşahlar olarak nitelediği ana protipleri açısından Tamar'ı yüceltmekte ve soyun devamının her türlü değerini üzerinde olduğunu gösteren bir hikaye olarak kurgulanmaktadır. Yazara göre Yehuda-Tamar kıssasının Tevrat'a sokuşturulmasının sebebi ilk planda Dâvûd soyunun yerilmesi gibi görünse de Yehudaoğullarının güçlü bir kadının soyundan geldiğine dair vurgu daha ön plandadır. Altinel, Yahudi geleneğinde Tamar'ın Sam soyundan geldiğine dair anlatımlar bulunduğunu aktarmaktadır. Buna göre Yûsuf'un yabancı olan Mısırlı eşi karşısında gelenek Tamar'ı içeriden birisi olarak kurgulamaktadır (ss. 74-75).

Altinel'in buradaki yorumları da ilgi çekicidir. Ona göre bu anlatılarda Tamar, güçlü bir kadın/anne figürü olarak resmedilmiştir. Burada şu soru akla gelmektedir: Tamar karakteri mabed fahişeliğiyle ilgili bir mit çerçevesinde mi işlenmiştir? Yazar bu konuya girmese de birçok araştırmada Tamar'ın bu davranışı antik dönemlerde yaygın olan mabed fahişeliği çerçevesinde değerlendirilmiştir. Klanıyla ilişkisi kesilen kadın veya erkeklerin bu tür faaliyetlerde bulunduğu nakledilmektedir. Tamar için de benzer bir durum söz konusu olabilir. Yehuda, "Onu oğlum Şela'ya

almadım"<sup>68</sup> diyerek aslında suçunu itiraf etmiştir. Bu aynı zamanda onu aileye katmama girişimi olarak da yorumlanabilir. Nitekim Yehuda'nın ulaşı, Tamar'ı ararken bölge insanlarına "Burada bir fahişe (*kedaşa*) var mı?" sorusunu sormaktadır.<sup>69</sup> *Kedaşa* kelimesi kült fahişeliği için kullanılan teknik bir tabirdir.<sup>70</sup> Bu durumda Tamar, Yehuda'nın küçük oğlu Şela büyümesine rağmen onunla evlendirilmeyince bu yola başvurmuş olabilir. Böylece Tamar, her halükarda kendisini bu soya iştirirmiştir. Yehuda'nın karısının Kenanlı olduğu bilinmektedir.<sup>71</sup> Diğer taraftan Tamar'ın kimliği net değildir. Her ne kadar midraşlarda ve Talmud'da İsrailoğullarından olduğu söylene de bu konuda bir kesinlik yoktur. Araştırmacılar da Tamar'ın soyu konusunda kesin bir sonuca ulaşmamışlardır. Fakat bu hikayeyi anlatanların zihninde de Tamar İsrailoğullarından biriyse bu durumda Yehuda'nın soyunun bir Kenanlı kadından değil İsraili kadından devam ettiğine vurgu yapmak istenmiş olabilir.

Hikayenin içerisine yerleştirilen bir diğer ayrıntı da Tamar'ın Yehuda'dan rehin olarak mühür, kaytan ve esasını istemesidir.<sup>72</sup> Bu malzemelerin her biri iktidar ve güçle alakalı sembolik malzemelerdir. Kanaatimizce bu da Yehuda'nın yönetici erk olması gerektiğine dair Yahudi geleneğindeki kabule uyumlu bir biçimde hikayeye dercedilmiş bir detaydır. Nitekim Tamar'ın Yehuda ile birlikteliğinden doğan ilk çocuk Peres, Dāvūd'un atası olarak kabul edilmektedir.<sup>73</sup> Burada Yehuda'nın evlendiği kadının Kenanlı olduğu söylenmesine rağmen Yehuda'nın oğlu Er için aldığı kadının (Tamar'ın) etnik kökeni belirtilmemiştir. Muhtemelen hikaye yazarı bunu kasıtlı olarak gizlemiştir. Bu şekilde yabancı kadınlarla evlilik yasağının çiğnenmesinin felaketler getireceği göz önüne serilmiş olabilir. Böylece Tamar, İsrail kökenli gibi gösterilerek Yehuda soyunu devam ettirme görevi verilmiştir. Bu hikaye Tevrat'ta Yūsuf kıssasının tam ortasına yerleştirilerek Yūsuf'un Mısırlı kadınla evlenmesine eleştiri yapılmak istenmiştir. Böyle olunca hikaye, Babil Sürgünü sonrası kohenlerin karışık evlilikleri kötülecek için Tevrat'a dahil ettikleri bir hikaye görünümü vermektedir. Gelenekteki bilgileri dikkate almaksızın sadece Tekvin 38. bölüm dikkate alındığında ise Tamar'ın Kenanlı olma ihtimali kuvvetle muhtemeldir. Bu durumda ise yazarın mühtedilerin ve

---

68 Tekvin, 38:26.

69 Tekvin, 38:22.

70 Richard H. Lowery, *The Reforming Kings: Cult and Society in First Temple Judah*, 93.

71 Tekvin, 38:2.

72 Tekvin, 38:18.

73 Rut, 4:18-22.



Yehuda soyuna bağlananların kabulüne yönelik bir olumlu duruşu olduğu iddia edilebilir. Eğer Tekvin 38. babın yazarı Tamar'ı Kenanlı bir mühtedi olarak kurgulamışsa, bu durumda bu pasaj Rut Kitabı'na bir alt yapı oluşturmak için kaleme alınmıştır. Zira Rut da Moavlı bir kadındır ve Dāvūd'un atasıdır. Diğer taraftan Yūsuf kıssasının içine dercedilen bu hikaye ile Ya'qūb'un evlatları arasından Yehuda'nın geleceğine dair bir alt yapı oluşturulmaktadır. Ya da tersinden okumayla bu kısma araya sokuşturularak geriye dönük olarak Yehuda'ya paye verildiği söylenebilir. "Yahuda, kardeşlerine, kardeşimizi öldürür, suçumuzu gizlersek ne kazanırız, gelin onu İsmailîlere satalım. Böylece canına dokunmamış oluruz. Çünkü o kardeşimizdir, aynı kanı taşıyoruz dedi"<sup>74</sup> şeklinde nakledilen bilgilere göre Yehuda, Reuven ile birlikte Yūsuf'un öldürülmesine karşı çıkmıştır. Bu detayla birlikte Yehuda olumlu bir şekilde resmedilmek istenmiş olabilir.

Hikayenin bir diğer ilginç noktası da Tamar'ın zina etmesinden dolayı alacağı ceza ile ilgilidir. Tevrat'ta şu ifadeler yer verilmektedir: "Yaklaşık üç ay sonra Yahuda'ya: Gelinin Tamar zina etmiş, şu anda hamile diye haber verdiler. Yehuda, onu dışarıya çıkarıp yakın dedi."<sup>75</sup> İlginçtir ki Tevrat'ta yakılma cezası Mūsā şeriatında kohen kızı için uygulanmaktadır. Yehuda döneminde zina suçunun bu olup olmadığına dair netlik bulunmamaktadır. Yorumcular Tamar'ın Şela ile hukuki olarak nişanlı olduğunu iddia etmişlerdir. Çünkü Yehuda, Tamar'a Şela'nın büyümesini beklemesini salık vermektedir."<sup>76</sup> Tevrat, konuyla ilgili "Bir kâhinin kızı fahişelik yaparak kendini kirletirse, hem kendini hem de babasını rezil etmiş olur. Yakılmalıdır."<sup>77</sup> ifadelerine yer vermektedir. Yine benzer bir şekilde "Bir adam hem bir kızla, hem de kızın anasıyla evlenirse, alçaklık etmiş olur. Aranızda böyle alçaklıklar olmasın diye üçü de yakılacaktır"<sup>78</sup> ifadeleriyle aktarılan bir başka zina türünde de ceza, kişilerin yakılması suretiyle sonuçlanmaktadır. Fakat diğer tür zinalarda recmetmek suretiyle infaz gerçekleşmektedir.<sup>79</sup> Bunlardan hareketle, Tamar'ın kohen sülalesinden hatta Melkisedek'in soyundan geldiği iddia edilerek konuya genişlik kazandırılabilirdi. Yahudi geleneğine göre Melkisedek, Şem ile

---

74 Tekvin, 37:26-27.

75 Tekvin, 38:24.

76 Tekvin, 38:11.

77 Levililer, 21:9.

78 Tekvin, 20:14.

79 Tesniye, 20:20-24.

özdeşleştirilmektedir. Tamar da Şem'in kızı olarak sunulmaktadır.<sup>80</sup> Tamar'ın kohen kızı olma ihtimali hikayenin bağlamını bambaşka bir yere taşıyacaktır. Diğer taraftan hikaye sadece Yehuda ve ailesi çerçevesinde cereyan eden bir olay olarak aktarılmakta ve Ya'küb'un olaydan haberi olmadığı anlaşılmaktadır. Yehuda da bir kabile lideri gibi infaz yetkisi olan birisi olarak resmedilmektedir. Altınel'in eserinde, Yehuda-Tamar hikayesinin literatürdeki diğer yorumlarına da yer verilmesi konunun anlaşılmasına yardımcı olurdu.

Levi'nin Tekvin Kitabı'ndaki anlatımında da din adamlarının atası olma noktasında uygun bir aday olarak kurgulandığına dikkat çeken Altınel, Ya'küb'un Dina ismindeki kızına Hamor kralının oğlu Şekem'in tecavüz ettiğini, Hamor'un da Ya'küb'a giderek husumet olmaması için Dina'yı oğlu Şekem'e istediğini nakleder. Tekvin 34. bölümde anlatılanlara göre Ya'küb'un oğulları, Şekemli erkeklerin tamamının sünnet olmaları koşuluyla Dina'yı Şekem'e vereceklerini söylerler. Buna sevinen Şekemliler sünnet olurlar, sünnet acıları içerisinde kıvrılırken Levi ve Şimon şehrin erkeklerini kılıçtan geçirirler. Altınel, bu hikayenin Sâmirilere de gönderme içerdiğini iddia etmektedir. Bilindiği üzere Sâmirilerin merkezi Şekem'dir (Nablus). Buna göre Babil Sürgünü'nden dönüş sonrasında Mabel'in yapımına katkı sağlamak isteyen Sâmiriler, soylarının belirsizliğinden dolayı Ezra tarafından dışlanmışlardır. Şekemlilerin sünnet olmak suretiyle İsrailoğullarıyla akraba olmaları Levi ve Şimon tarafından engellenmiştir. Altınel'e göre Levi, burada soyun saflığını savunan kahraman gibidir. Ona göre kohenlere bir ata seçilecekse bunun için en uygun aday karışık evliliğe karşı çıkan Levi olmalıdır. Bir diğer ifadeyle Şekemlilerin İsrailoğullarıyla birleşmelerine engel olan Levi, Sâmirilerin Yehudalılarla birleşmelerine engel olan kohenlerin prototipi gibidir. Yine Levililerin diğer boylar arasında dağılması da bu katliamla ilişkilendirilmektedir. Tekvin Kitabı'na göre<sup>81</sup> Ya'küb, kendisini zora soktukları için Levi ve Şimon'un diğer kardeşleri arasında dağılacağını öngörmüştür. Böylece bir kıssadan iki okuma yapılmaktadır. Levi ve Şimon'un Şekemlileri katletmesi hem diğer kabilelerin arasına dağıtılma hem de Levi'nin kutsal soy düşüncesine verdiği önem sebebiyle seçkinleşmesine hizmet etmektedir (ss. 76-77).

Altınel, burada önemli bir geriye dönük okumaya işaret etmektedir. Sâmirilerin kökenlerini itibarsızlaştırma adına yapılan bu müdahalelerin

80 Babil Talmudu, Megila, 10b; *Bereşit Raba*, 85:10; 13:4.

81 Tekvin, 49:1-27.

Ezra ve maiyetinin kurgusu olduğu anlaşılmaktadır. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere Sâmirîlerin kökenlerinin itibarsızlaştırılması Asur Sürgünü ile yapılmış ve böylelikle Sâmirîler karışık bir millet olarak Yahudilik dışında kalmışlardır. Geleneksel Yahudi anlayışı, Sâmirîlerin etnik ve itikadi açıdan İsrailoğullarından sayılmamasını Asur Sürgünü'yle kurgulamıştır. Kanaatimizce burada Sâmirîlerin etnik-dinî kökenlerinin karışık halklardan oluştuğu şeklindeki iddia farklı bir bağlama kaydırılmıştır. Bilindiği üzere Sâmirîler, kuzeydeki kabileler arasında öne çıkan Efrayim soyu olarak kendilerini tanıtmaktadırlar. Yahudi tarih yazıcılığı Sâmirîlerin safkan Yahudi olmayışlarını Asur Sürgünü'yle ilişkilendirmektedir. Muhtemelen Efrayim-Menaşşe'nin annelerinin yani Yûsuf'un eşinin Mısırlı olması, soylarının Mısırlılarla karışması, Altın Buzağı geleneğini devam ettirmeleri ve soylarından gelen Sâmirîlerin de etnik olarak safkan İbrani olmayışları bilinçaltındaki gerekçeler olabilir.

Levililer arasından kohenlerin seçilmesinde de Hârûn, kohenlerin atası olarak kaydedilmiştir. Bilindiği üzere Mûsâ ve Hârûn, Tevrat'ta Levi kabilesinden gösterilmektedir. Altınel, bu konuyu ele almadan önce konuyla ilgili soy kütüklerindeki sıkıntılardan bahsederek şu yorumda bulunmaktadır (ss. 80-81):

Mısır ve Mısır'dan çıkıştaki İsrailoğulları ile ilgili tasvirlerde Yusuf oğulları aleyhine bazı durumların değiştirildiği görülmektedir. Kanaatimizce Babil Sürgünü sonrasında müktediri Yehudaoğulları (Leaoğulları), Mısır'da ve muhtemelen çıkışta İsrailoğullarını yöneten Yusuf oğulları'nın (Rahel'in oğulları) izlerini İsrailoğulları tarihinden silme gayreti içinde olmuşlardır. Bu noktada acaba İsrailoğulları tarihinin en önemli şahsiyetlerinden olan Musa ve Harun, Rahel soyundan gelmesine rağmen Lea'nın Levi isimli oğlunun soyundan geliyor gibi mi gösterilmektedir? Bu iki peygamber, Yehudaoğulları tarafından Yusuf oğulları'nın izlerini silmek için olduklarından farklı bir soya ait gibi gösterilmiş olabilir mi?

Altınel'e göre Mûsâ ve Hârûn'un soy kütüklerindeki bazı müphem durumlar şüpheleri kuvvetlendirmektedir. Yehuda soyu ile Efrayim soyu arasındaki düşmanlığın iki peygamberin soyunu değiştirmeye kadar gidip gitmediğini sorgulayan yazar, Çıkış Kitabı'nın 6. bölümünde Mûsâ ile Hârûn'un şeceresinin verildiği yerde Mûsâ ve Hârûn'un babası Amram'ın, öz halası Yokevet ile evlendiği kaydına dikkat çekmektedir. Yetmişler tercümesinde ise bu durum, babasının kardeşinin kızı şeklinde değiştirilmiştir. Yokevet'ten özel olarak Levi kızı olarak bahsedilmesi de

dikkat çekmektedir.<sup>82</sup> Yine Tanrı'nın, Mūsā'yı İsrailoğullarını çıkarmakla görevlendirdiğinde Hārūn'un da kendisine yardımcı olacağını ifade ederken "Ağabeyin Levili Hārūn var ya"<sup>83</sup> şeklinde bir ifade kullanması da Altınel tarafından dikkat çekici bulunmaktadır. Zira kardeş için bu tür bir ifade kullanılması yersizdir. Ona göre Hārūn, Mūsā'nın saraya çıkmasını sağlayan bir mabeyinci görevindedir. Mūsā'dan daha fazla Mısırlı olan Hārūn, Mūsā'nın Firavun'la iletişimini sağlayan kişidir. Diğer taraftan Mūsā ile Hārūn'un ablası olarak tanıtılan Miryam da Hārūn gibi saray nezdinde girişimde bulunabilecek bir karakter olarak gösterilmektedir (ss. 81-85). Altınel, Hārūn'un Yūsuf'larından gelme ihtimali üzerinde durmaktadır. Bu çerçevede araştırmalarda Mısır'dan çıkışta sadece Yūsuf'larının bulunduğu veya birkaç farklı çıkışın gerçekleştiğine ve her birinde bir kabilenin çıktığına dair iddialara dikkat çekilerek Hārūn ile Heliopolis şehri arasında irtibat kurulmaktadır. Heliopolis'in Yūsuf'un eşinin memleketi olmasıyla kurulan bu ilişki, modern çalışmalarla da desteklenmektedir. Bu çerçevede Hārūn'un Yūsuf'larından olduğuna dair iddiasını gündeme getiren Altınel, İsrailoğullarının Mısır'dan çıkış sırasında atalarından sadece Yūsuf'un kemiklerini taşımalarının bu iddiayı desteklediğini belirtmektedir (s. 88). Kanaatimizce Hārūn'un Yūsuf'larından gelmesi ihtimal dahilindedir. Nitekim yazarın da belirttiği üzere bazı araştırmacılar, Mısır'da Yūsuf'la karşılaşan kardeşlerinin Kenan topraklarında yaşamaya devam ettiklerini, sadece Yūsuf'un Mısır'da yaşadığını öne sürmektedirler. Eğer bu iddia ispatlanabilirse, Mısır'dan sadece Yūsuf'larının çıktığı ortaya çıkar. Bu durumda Mūsā ve Hārūn'un Yūsuf'larından olduğunu iddia etmek kolaylaşacaktır. Buna karşın, İsrailoğullarının hem Tevrat hem de Kur'an tarafından Mısır çıkışında on iki kabileye ayrılmasının tartışılması gerekmektedir. Her halükarda bu konuda daha fazla veriye ihtiyaç duyduğumuz açıktır. Buradaki asıl sorun, İsrailoğullarının Mısır hayatına dair özellikle de Yūsuf-Mūsā arası döneme ait verilerin olmayışından kaynaklanmaktadır. Hem Tevrat hem de Kur'an bu dönemle ilgili bilgi paylaşmamaktadır. Fakat Altınel, Mısır'da sadece Yūsuf'larının bulunduğu iddiasını dikkate almakla birlikte asıl olarak Yūsuf-Hārūn özelinde rahiplik geleneği üzerinden konunun izini sürmeye çalışmaktadır.

Mūsā'dan sonra Kenan topraklarına Efrayimli olan Yeşu önderliğinde girilmesini de bu çerçevede değerlendiren yazar, liderliğin Yūsuf'larında olduğunu iddia etmekte, Kur'an'daki bazı kullanımları da bu iddiayı

---

82 Çıkış, 6:20.

83 Çıkış, 4:14.

desteklemek için kullanmaktadır. Kur'an'da Hārūn'un Mūsā'ya hitaben söylediği "Ey anamın oğlu! Düşmanlarımızı sevindirme"<sup>84</sup> ifadesi, Leaoğulları ile Raheloğulları arasındaki bir ayrıma işaret etmektedir. Ona göre buradaki düşmanlar, Rahel soyu dışında kalan Leaoğulları yani Yūsuf oğulları dışında kalan İsrailoğullarıdır ve Hārūn, Lea soyu karşısında Raheloğullarına sığınmaktadır. Yazar, ayrıca son hakim olarak bilinen Samuel'in Efrayim kabilesinden olmasına rağmen,<sup>85</sup> Tarihler Kitabı'nda Kohat ailesinden bir Levili olarak sunulmasına<sup>86</sup> dikkat çekmektedir. Buradan hareketle Altınel, Hārūn'un da Efrayim-Yehuda çekişmesi neticesinde Samuel gibi Levilileştirilmiş olabileceğini iddia etmektedir. Mısır'dan çıkış anlatısında Yūsuf oğullarının itibarsızlaştırılmaya çalışıldığının altını çizen yazar, kohenlerin atası olarak kodlanan Hārūn'un da bundan nasibini almış olabileceğini ifade etmektedir (ss. 88-91). Bütün bunlardan hareketle yazar, Hārūn'un Levilileştirilmesinin Mısır'dan çıkışın Yehuda oğulları tarafından hikayeleştirildiği iddiasına uygun düştüğünü iddia etmektedir. Zira Hārūn'un Yūsufî olması soy üstünlüğü açısından Yehudalıların ve güneydeki din adamlarının kabul edebilecekleri bir durum değildir (s. 94).

Altınel, kitabının ikinci bölümünü "Kohenliğin Yapılanma Süreci" başlığına ayırmakta ve bu bölümde kohenlerin din adamlığı deneyimlerini ele almaktadır. Kohenlerin atası olan Hārūn'un Altın Buzağı hadisesinde buzağıyı yapan kişi olarak sunulmasını inceleyen Altınel, halkın kötülüğe meyilli olması ve olayın oldubittiye gelmesi gibi açıklamalarla Hārūn'un günahının hafifletilmeye çalışıldığını aktarmaktadır. Nitekim bu suçuna rağmen İsrailoğulları tarihindeki en büyük din adamı Hārūn'dur ve otoritesini tartışmaya açan herkes cezalandırılmaktadır. Altınel, bu noktada Hārūn'un otoritesini pekiştiren iki hadise yaşandığına dikkat çekmektedir. Bunlardan ilki, Mūsā'nın Kuşlu bir kadın almasından sonra Hārūn ve Miryam'ın Mūsā'yı eleştirmeleridir.<sup>87</sup> Bunun neticesinde Miryam cezalandırılıp deri hastalığına yakalanırken Hārūn'a dokunulmamıştır. Yine çöl hayatı sırasında Korah (Kur'an'da Kārūn), adamlarıyla birlikte Levililer ve Hārūn'un otoritesine başkaldırıp İsrailoğullarının tamamının kutsal olduğunu söyleyerek itiraz etmiştir. Sayılar Kitabı'nda Levili olarak tanıtılan Korah, bu din adamlığı sınıfını tanımayıp kendisine pay isteyince Tanrı

---

84 7/el-A'rāf:150.

85 I. Samuel, 1:1.

86 I. Tarihler, 6:3-15.

87 Sayılar, 12. bölüm.

tarafından ölümle cezalandırılmıştır. Ayrıca Tanrı bunun için bir test uygulamış ve herkesin gözü önünde Hârûn'un asası çiçeklenerek Tanrı'nın Hârûn'un yanında olduğu bütün halka gösterilmiştir. Böylece Hârûn'un otoritesi tahkim edilmiştir. Altinel, burada Yahudi geleneğinin Korah'ın isyanını Mûsâ'ya zina isnadı olarak anlamasına dair çalışmalara değinerek Korah'ın Hârûn'un din adamlığına isyan ettiği için öldürüldüğüne dair Tevrat anlatımının özel bir kurgu olma ihtimalini gündeme getirmektedir (ss. 100-102).

Korah ve adamları Mûsâ ve Hârûn'u İsrailoğulları üzerinde aile tekeli kurmakla suçlamaktadırlar. Mûsâ siyasi/idari yönetici olup din hizmetleri ise Hârûn ve ailesine tevdi edilmiştir. Yazarın dile getirdiği üzere Yahudi geleneği, Korah'ın isyanını Mûsâ'ya zina isnadı olarak da anlamıştır. Bu konuyu biraz daha detaylandırmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz. Tevrat'a göre Korah, iki yüz elli ileri gelenle birlikte Hz. Mûsâ'ya başkaldırarak Hz. Mûsâ'yla Hz. Hârûn'a "Çok ileri gittiniz, bütün topluluk, topluluğun her bireyi kutsaldır ve Rab onların arasındadır. Öyleyse neden kendinizi Rabbin topluluğundan üstün görüyorsunuz?"<sup>88</sup> diye çıkmışlardır. Tevrat, bu sözler karşısında Mûsâ'nın yüzüstü yere kapandığını nakletmektedir.<sup>89</sup> Metinden Mûsâ'nın duyduğu şeylerin şokundan kendisini yere attığı anlaşılmaktadır. Talmud'da "Mûsâ'nın duyduğu şey neydi?" sorusu sorulmakta ve "Mûsâ'nın duyduğu şey, Korah ve adamlarının onu İsrailoğullarının kadınlarıyla zina yapmakla itham etmeleridir." cevabı verilmektedir.<sup>90</sup> Tevrat'ın Aramice çevirilerinden Targum Yonatan, ilgili cümleyi "Herkesin, eşini kendisinden kıskandığını duyunca Mûsâ yüzüstü yere kapandı."<sup>91</sup> şeklinde tercüme etmektedir. İsrailoğullarının kadınlarını, Mûsâ'dan kıskanmaları Mûsâ'nın zinayla itham edilmesi manasında anlaşılmıştır.<sup>92</sup> Yine Tevrat'ta geçen "Mûsâ, çadırını ordugâhın dışında bir yerde kurdu."<sup>93</sup> ifadesi de Mûsâ'nın, İsrailoğullarının kadınlarını halktan uzakta bir yerde çadırına alarak zina ettiği iddiasına sebep olmuştur.<sup>94</sup> Mezmurlar'da geçen "Ordugâhta Mûsâ'yı kıskanmışlardı."<sup>95</sup> ifadesi de yine Mûsâ'ya zina isnadı bağlamında yorumlanmaktadır. Bazı Tevrat

---

88 Sayılar, 16:1-4.

89 Sayılar, 16:4.

90 Babil Talmudu, Sanhedrin, 110a.

91 Targum Yonatan, Bamidbar, 16:4, 257.

92 Babil Talmudu, Moed Katan, 18b; *Targum Pseudo-Jonathan*, 233.

93 Çölde Sayım, 33:7.

94 Babil Talmudu, Sanhedrin, 110a.

95 Mezmurlar, 106:16.

tefsirlerinde “Her bir şahıs, kendi karısını Mūsā’dan kıskanmış ve ondan uzak durması konusunda uyarılmıştı.”<sup>96</sup> şeklinde açıklamalar yer almaktadır. Bütün bu bilgiler çerçevesinde Korah’ın Mūsā’ya yönelik suçlaması karşısında Mūsā kendisini yere atmıştır. Eğer geleneğin bu anlatımını dikkate alırsak hadise Tevrat’taki gibi din adamlığının paylaşılması meselesi değil zina suçlamasıdır. Halbuki Tevrat’a göre Kārūn, yerin dibine batırılarak kohenlere sarsılmaz ve tartışılmaz bir otorite bahşedilmektedir. Buradan da ilginç bir sonuç çıkmaktadır ki Yahudi geleneği Tevrat’taki bazı anlatımlarda bağlam farklılığına gitmektedir. Bu da aslında tam manasıyla Kur’an’ın *tahrîf* dediği “bağlamından koparma” örneğidir.

Hārūn’dan sonra oğlu Elazer kohenlik görevini sürdürmüş, sonrasında da kohenlik Pinehas ile iyice tahkim edilmiştir. Bütün bu isimlerin seçilmesinde özel bir gayret ve kurgu olduğuna dikkat çeken Altinel, Hārūn’un iki oğlu Nadav ve Avihu’nun yanlış bir sunu sunmalarından ötürü Tanrı’nın gazabıyla öldürülmelerini de saf dışı bırakılma olarak okumaktadır.<sup>97</sup> Hārūn ölünce Mūsā, Hārūn’un oğlu Elazar’a kohen giysisini giydirerek onu kohen lideri yapmıştır. Yeşu zamanında da İsrailoğullarının kohen lideri olarak görev yapan Elazar, oğlu Pinehas’ın Peor’da gösterdiği kahramanlıkla ikinci planda kalmıştır. Kıssaya göre İsrailoğulları, Moavlı kadınlarla fuhuş yapmaya ve yabancı ilahlara tapmaya başlamışlardır. Bu sırada Pinehas, bir çadırda Medyenli bir kadınla zina eden Şimon kabilesinden Zimri’yi ve kadını mızrakla öldürmüştür. Böylece İsrailoğulları arasında yaygın olan fuhuşa son vermiştir. Tanrı da kendisi adına hamiyet-i diniyyede bulunarak bu sorunu ortadan kaldırdığı için kohenliği Pinehas’ın soyundan devam ettireceğini bildirmiş ve ebedi kohenlik antlaşması yapmıştır.<sup>98</sup> Altinel’e göre bu kıssada din adamlığından ziyade Pinehas’ın savaşçı kişiliği ön plana çıkmış ve göstermiş olduğu kahramanlıkla o, efsaneleşmiştir (ss. 103-104). Kohen listelerinde sorunlar olduğuna değinen Altinel, Suleymān’ın krallığı döneminde Sadok ve soyunun seçkinleştiğini ve Mabel’in yıkıldığı döneme kadar da net olmayan bir kohen listesi bulunduğunu belirtmektedir. Altinel, burada Tevrat’ta kohenlerin ön plana çıkarılması ve Hārūn üzerinden ihtişamlı bir konum elde etmelerinin aksine Hakimler döneminde sessizliğe büründüklerini, Suleymān döneminde Sadok’un başkohen olmasından sonra da kohen

96 *Bamidbar Raba*, çev. Judah Slotki, 732; Yakov ben Aşer, *Peruş al Torah*, 2:378; Isaiah Horowitz, *Şney Luhot ha-Brit*, 3:924; Louis Ginzberg, *The Legends of the Jews*, 1:721.

97 Levililer, 10. bölüm.

98 Sayılar, 25. bölüm.

geleneğiyle ilgili doğru dürüst bilgi olmadığını belirtmektedir. Nitekim Sadok'tan sonra onun soyundan geldiği varsayılan kohen liderleri, dönemin krallarıyla ilgili aktarımlar söz konusu olduğunda mevzubahis edilmektedir (s. 114).

Altınel'in yukarıdaki iddiası da Tevrat'taki şecere bilgilerinin yapay unsurlar içerdiğine ve belli ideolojik amaçlar çerçevesinde düzenlendiğine dair bir başka örnektir. Burada Pinehas'ın kahramanlığı ön plana çıkarılırken aslında Bil'am karakteri de Tanrı'nın lütfundan uzaklaştırılmaktadır. Tevrat metninde Bil'am'ın İsrailoğullarına lanet okuyacakken Tanrı'nın müdahalesiyle kutsama yaptığı anlatılmaktadır.<sup>99</sup> Fakat Sayılar Kitabı'nda bu hadisenin hemen ardından İsrailoğullarının Şittim'de yaşarken Moavlı kadınlarla zina etmeye başladıkları aktarılmaktadır.<sup>100</sup> Yahudi geleneğine göre Moav kralı Balak'a İsrailoğullarını alt edebilmesi için zina seçeneğini kullanmasını Bil'am tavsiye etmiştir.<sup>101</sup> Ardından İsrailoğulları, bu kadınlarla zina ederek putperestliğe sapmışlardır. Bu sorunu da Pinehas, zina eden bir İsraili erkekle Moavlı bir kadını zina sırasında mızrakla öldürerek çözmüştür.<sup>102</sup> Kur'an tefsirlerinde el-A'râf Suresi'nde kendisine ayetlerden verildiği halde bundan ayrılan ve şeytana tabi olan kişinin de Bil'am ben Be'or (İslam kaynaklarındaki telaffuzuyla Bel'am bin Be'ura) olduğu ifade edilmektedir.<sup>103</sup> Bil'am'ı önemli kılan husus, Yahudi geleneğine göre Yahudi olmayan milletlere gönderilen ve Yahudi olmayan bir peygamber olarak bilinmesidir.<sup>104</sup> Pinehas'ın kahramanlığı, Yahudi geleneğine göre peygamber olarak kabul edilen Bil'am'ın kötü planını akamete uğratmıştır. Burada bir karakter kahraman olurken diğer taraftan Yahudi olmayan bir zat küçük düşürülmektedir. Altınel'in kitap boyunca dikkat çektiği üzere burada da yabancı milletlerden mübarek bir zatın küçük düşürülmesi üzerinden bir soy üstünlüğü kıyaslaması yapılmış olabilir.

Altınel, Babil Sürgünü'nden döndükten sonra Yeşu'nun başkohenlik yaptığını, Ezra'nın başkohen olduğuna dair kesinlik bulunmadığına dikkat çekerek II. Mabed döneminde de kohen listelerinde sorunlar olduğunu ifade etmektedir. Bu iddiaya göre Hârûn-Sadok ve Sadok-Yeşu arasındaki dönemlerde görülen kohen listelerindeki sorunlar II. Mabed döneminde de

---

99 Sayılar, 22-24. bölümler.

100 Sayılar, 25. bölüm.

101 Sayılar, 31:16.

102 Sayılar, 25:8.

103 7/el-A'râf:175-176.

104 Babil Talmudu, Bava Batra, 15b.



devam etmektedir. Perslerin bölgede görevlendirdikleri Ezra ve Nehemya'nın dinî ve siyasi reformlarla Yahudileri yönettiklerine işaret eden yazar, kohenlerin bu dönemde net bir şekilde göz önünde olmadığını iddia etmektedir (ss. 122-124). Altinel, daha sonra kohenliğin kurumsal yapısına değinmekte ve yirmi dört aileden oluşan kohen vardiyalarından bahsetmektedir. Ardından da başkohenin dışında *segan*, *amarkalin*, *nagid*, *katikolin* ve *gizbarin* gibi Mabed'de kohenlerin sorumlu oldukları farklı görevleri açıklamaktadır. Yazar, ayrıca kohenlerin gelirlerine geniş yer ayırmakta ve yirmi dört farklı geliri listelemektedir. Altinel, daha sonra kohenlerin dinî rollerine değinerek kurban ibadetiyle ilgili detaylı bilgiler vermektedir. Kohenlerin kehanetle ilişkilerine de değinen yazar, Urim ve Tumim'i kullanan başkohenin Tanrı'ya danışarak bu sayede doğru girişimlerde bulunduğu dair bir kabul olduğuna dikkat çekmektedir. Bazı araştırmacılar tarafından bunun Arapların kullandığı fal oklarına benzediğini ifade eden yazar, Babil Sürgünü'nden sonra Urim ve Tumim'i kullanacak bir kohen bulunmadığına dair bilgilerden<sup>105</sup> hareketle, bu geleneğin sonlandırıldığını aktarmaktadır (ss. 124-141). Yazarın, Urim ve Tumim konusunu detaylandırmadığı görülmektedir. Konunun Antik Mısır bağlamında işlenmesinin birçok ilginç benzerliklere kapı aralayacağı kanaatindeyiz.

Yabancı kadınlarla evlenenlerin boşanması gerektiğine dair Ezra Kitabı'ndaki ifadeler soyun anneden geçtiğine dair geriye dönük delil olarak Rabbani literatürde kullanılmıştır. Her ne kadar yabancı kadın alan herkesin boşanması istense de bu fiiliyatta tam olarak uygulanamamıştır. Yabancı erkeklerle evlenen kadınlarla ilgili bir boşanma talebinin olmaması da birçok soruyu beraberinde getirmektedir. Her halükarda konu muğlaklığını korumaktadır. Bilindiği üzere, Tevrat'ta Hititler, Girgaşlılar, Amurlular, Kenanlılar, Perizliler, Hivliler ve Yevuslular'dan kız alıp verilmemesi emredilmiştir.<sup>106</sup> Yabancılarla evliliğin yasaklanmasının gerekçesi putperestliğe meyletmelerinin önüne geçmektedir.<sup>107</sup> Fakat daha sonra bu emir bütün milletlere teşmil edilmiştir. Ezra dönemine kadar Yahudi ataları ve onların çocukları sürekli olarak yabancılarla evlendikleri halde bu bir sorun olarak görülmemiştir. Ezra ve Nehemya'nın reformları çok radikal dönüşümlere sebebiyet vermiştir. Bu iki isim de Perslerin izni ve otoritesini arkasına alarak icraatta bulunmuşlardır. Bu çerçevede Pers

---

105 Ezra, 2:63; Nehemya, 7:65.

106 Tesniye, 7:1-3.

107 Tesniye, 7:4; Çıkış, 34:16.

kültürünün daha derinlemesine araştırılması bu reformların arkasında yatan saiklerin daha iyi anlaşılması adına önem arz etmektedir. Yine yazarın kohan deyince ilk akla gelen ve bugünkü Yahudiliğin oluşmasında en büyük etkiye sahip olan Ezra'nın rolü ve konumuyla ilgili daha fazla değerlendirme yapması okurlar açısından faydalı olurdu.<sup>108</sup> Muhtemelen eserin boyutlarını aşacağı endişesiyle yazarın da her bir konuyu detaylandırmadığı anlaşılmaktadır. Ezra ve Nehemya'nın reformlarının Dinler Tarihi anabilim dallarında derinlemesine çalışılması gerekmektedir. Babil Sürgünü dönüşü Yahudiliğin kurumsallaştığı bu dönem bütün detaylarıyla bilinmediği müddetçe birçok husus kapalı kalmaya devam edecektir. Ezra'nın reformlarında yabancılarla evlilik iptal edilmekle birlikte soyun sadece anneden geçtiğine dair bir karar yoktur. Rabbani gelenekte soyun anneden geçtiğine dair karar da miladi ikinci asırdan sonra yerleşmiştir. İsrailoğullarının İsraili, Levili ve Kohen şeklinde ayrılmasında da Yahudi ataların evliliklerinde de baba merkezli bir soy anlayışı mevcuttur. Fakat daha sonra bu anne merkezli bir soy anlayışına evrilmiştir.<sup>109</sup> Nitekim bugün Karailer, Tevrat'ı esas alarak soyun babadan geldiği düşüncesini devam ettirmektedirler. Altinel, bu çalışmasında kohanlık nokta-i nazarından bu meseleyi ele almaktadır. Konuyla ilgili diğer hususların da ayrı ayrı ele alınarak irdelenmesi gerekmektedir.

Geleneksel Yahudi düşüncesi Hārūn, Sadok ve Yeşu üzerinden bir kohan zinciri oluşturmaktadır. Buna göre Mūsā zamanında Hārūn; Dāvūd ve Suleymān zamanında I. Mabel'in kurulmasıyla Sadok ve Babil Sürgünü sonrasında II. Mabel'in kurulmasıyla Sadok'un soyundan gelen Yeşu kohan liderleri olarak görev yapmışlardır. Altinel'e göre bu zincir kopuk olduğu kadar yapay unsurlar da içermektedir. Levi'nin kimliğindeki ve görev tanımındaki sorunlara değinen yazar, Tanah'ın bazı eserlerinde Levi kelimesinin soydan ziyade görev ve meslek ifade eden bir isimlendirme olduğuna dikkat çekmektedir. Bu çerçevede Levi, "din adamı" anlamında kullanılan bir sıfat olmaktadır ve soya işaret etmemektedir (ss. 144-150). Altinel, ayrıca Mūsācılar olarak nitelendirilen farklı bir din adamı grubunun varlığına dair iddiaları değerlendirmektedir. Geleneksel Yahudi düşüncesi din adamlığını Levililere hasrederken Batılı araştırmacılar İsrailoğullarının erken dönemlerinde Mūsācılar adıyla bir başka din adamı grubunun

108 Ezra, 10. bölüm. Detaylı bilgi için bkz. Ali Osman Kurt, *Erken Dönem Yahudi Tarihi*, 240-253.

109 Yahudi geleneğinde soyun babadan geçtiği düşüncesinin anneden geçtiği düşüncesine evrilmesine dair detaylı analiz için bkz. Shaye J. D. Cohen, *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*, 263-307.

bulduğunu iddia etmişlerdir. Bu iddiaya göre Mūsâcılar ve Hārūniler adı verilen iki farklı ekol, İsrailoğulları tarihinde boy göstermiş ve bu ekollerin ideolojileri Tevrat'a yansımıştır. Örneğin Altın Buzağı hadisesi Hārūnilere, Pinehas'ın gösterdiği kahramanlık da Mūsâcılara karşı bir saldırı olarak yorumlanmıştır. Bu iddia sahipleri Mūsâcılar denen ekolün kökenini Medyen'de Mūsâ'nın kayınpederi Yitro'da aramaktadırlar. Bu iddianın sahibi olan Cross, Mūsâcıları *keruv* kültürünün savunucuları olarak görmektedir. Hārūniler ise buzağı kültürünün temsilcileridir. Altinel, konuyla ilgili Friedman'ın yorumlarına da değinmektedir. Friedman'a göre Tevrat'ın yazımındaki Yahvist metin, Yehuda bölgesindeki Hārūnilere, Elohist metin ise Şilo'daki Mūsâcılara aittir. Kuzeydeki İsrail Krallığı'nın yıkılmasıyla bu iki kaynak birleştirilmiştir. Ona göre Kohen metni de Yahvist ve Elohist metnin birleştirilmesinden oluşan kohen karşıtı olumsuz tanıtımı kırmak için yazılmıştır. Kohen metnini Hizkiya dönemiyle ilişkilendiren Friedman, Hizkiya döneminde Mabe'de bulunan yılan sütunun kırılmasını da Mūsâcılara bir saldırı olarak anlamaktadır. Zira bu sütun, Mūsâ zamanında çölde yılan sokmalarına karşı Mūsâ tarafından yapılmıştır. Friedman, burada yükselen bir Hārūnî etkiden söz etmektedir. Benzer şekilde ona göre Tesniye metni, Mūsâcı din adamı Yeremya tarafından hazırlanmıştır (ss. 150-154). Neticede elimizdeki Tevrat metni, farklı ekoller arasındaki çatışmanın alanı olarak karşımıza çıkmaktadır. Son olarak kohen olan Ezra da eldeki mevcut nüshaları bir redaksiyona tabi tutarak Tevrat'a bugünkü halini vermiştir.

Altinel, İsrailoğulları tarihinde Hārūniler, Mūsâcılar ve Sadokiler adıyla üç ayrı din adamı grubunun olduğunu, bunların kökenlerinin de Melkisedek, Potifera ve Yitro'da aranması gerektiğini belirtmektedir. Melkisedek, Tevrat'a göre İbrâhîm'i ekmek ve şarapla kutsamakta, İbrâhîm de bunun karşılığında her şeyin ondalığını ona vermektedir. Melkisedek ile Sadokiler ve Kudüs arasında bağlantılar kurulduğuna dikkat çeken Altinel, Melkisedek'in hem kral hem kahin olarak nitelenmesinden<sup>110</sup> hareketle Sadokilerin ve neticede Haşmonilerin arzu ettikleri krallıkla din adamlığını tek elde toplama isteğinin, İbrâhîm zamanında Melkisedek'te gerçekleştiğine işaret etmektedir (ss. 154-156). Altinel, bu açıklamalardan sonra şu yorumu yapmaktadır:

Yukarıda verdiğimiz bilgiler ışığında Melkisedek'i yüceltenlerin ve İbrahim'den üstün tutanların, soyları diğer din adamları kadar üstün

---

110 Tekvin, 14:18-21.

olmayan ama Kudüs'te egemenliği elinde tutan din adamlarının olabileceği ihtimali ortaya çıkmaktadır. Böylelikle Kudüs'teki din adamları, Melkisedek'in İbrahim'i kutsamasından hareketle soylarını Harun'a dayandıran din adamlarına dolaylı bir mesaj göndermiş olmaktadır. II. Mabet'te egemenliği elinde bulunduran ve Sadok soyundan geldiği iddia edilen Sadokiler, Melkisedek sayesinde Harun'dan daha önceki bir zamana uzanmakla diğer din adamları karşısında kendilerine tarihsel bir ata bulmuş olmaktadır. Tarihsel anlamda Melkisedek'ten güç alan Kudüs'teki Mabet'in din adamları, Mezmurlar 110'daki müjde ile de din adamlıklarını ebedileştirme gayreti içine girmişlerdir. Kanaatimizce Melkisedek hikâyesi Kudüs din adamlarının (Sadokilerin) köklerini sağlamaştırma çabasıdır. Sonuç olarak Kudüslü din adamları, köken bulma ve görevlerine meşruiyet kazandırmak amacıyla Yaratılış ve Mezmurlar kitaplarında Melkisedek'e yer vermişlerdir (s. 157).

Altınel'in din adamlarının köken olarak dayandığı rahiplerden ikincisi olarak zikrettiği isim, Yüfus'un kayınpederi Heliopolis şehrinin rahibi Potifera'dır. Altınel'e göre Hârünilerin kökenleri bu rahibe dayanmaktadır. Yahudi geleneğinin, din adamlığını Sina vahyi ile başlattığına dikkat çeken yazar, İsrailoğullarının Mısır'daki dinî tecrübesinin ısrarla göz ardı edildiğini öne sürmektedir. Ona göre Yüfus ve oğullarının mirası ve etkisi İsrailoğulları tarihinden silinmeye çalışılmaktadır. Yüfus'tan Hârün ve soyuna intikal eden dinî yaşamın da benzer şekilde görmezden gelinmeye çalışıldığını ifade eden Altınel, Mısır dinî geleneğinin taşıyıcısı olan kişinin Hârün olduğunu ve onun Heliopolis şehrinde yetişmiş olabileceğini iddia etmektedir. Yazar, Kohen metni tarafından ilk başkohen ve dinî lider olarak sunulan Hârün'un sadece Mûsâ'nın yardımcısı olmasının makul olmadığını öne sürmektedir. Hârün'un İsrailoğulları nezdinde statü sahibi bir kişi olduğuna dikkat çeken Altınel, Mûsâ'nın dağa vahiy almaya giderken kavmin başına Hârün'u bırakmasının da bunu desteklediğini belirtmektedir (ss. 157-159).

Hârün'un Heliopolis'te yetişmiş olduğu ve bu vesileyle Potifera'dan tevarüs eden rahip geleneğinin mirasçısı olduğu iddiası birçok açıdan heyecan vericidir. Fakat bu iddianın delili, Hârün'un Yüsofoğullarından olduğu iddiasına dayanmaktadır. Bir diğer ifadeyle bir iddianın delili, bir başka iddia olmaktadır. Bu konuda Mısır dönemiyle ilgili daha fazla bilgiye ihtiyacımız olduğu açıktır. Özellikle de konunun Mısır boyutundan bu iddiayı destekleyecek ayrıntılar bulundurması gerekmektedir. Kanaatimizce de yazarın belirttiği gibi Hârün, Yüsofidir ve bununla ilgili

bilgi kırıntıları mevcuttur. Özellikle de Kur'an'daki risalet zincirinin bir aileden devam ettiği dikkate alınarak tartışma Kur'an perspektifinden daha da derinleştirilebilir. Diğer taraftan Mūsā'nın dağa çıkarken Hārūn'u kavme göz kulak olması için yetkilendirmesinin Yüsufoğullarından olmasıyla ilgisi olmadığı kanaatindeyiz. Bilakis hem Tevrat hem de Kur'an'a göre peygamber olan ve Firavun'un karşısında birlikte hareket eden iki önderden birinin bulunmadığı durumda diğerinin kavme göz kulak olması söz konusudur. En azından buradan hareketle Hārūn'un etnik kökenine dair bir işaret çıkarmak zorlama görünmektedir.

Altinel'in rahip ocaklarının kökenlerinden biri olarak sunduğu diğer isim Medyen kahini Yitro'dur. Mūsā'nın Mısır'dan kaçtıktan sonra Yitro'nun yanında çobanlık yapmasının dışında İsrailoğulları Mısır'dan çıkıp çölde yaşamaya başladıkları zaman da Yitro onların yanına gelmiş ve Mūsā'yla görüşerek bazı tavsiyelerde bulunmuştur. Altinel, Yitro'nun dışında Mūsā'nın kayınbiraderi Medyenli Hobab'ın da önemli bir isim olduğunu iddia etmektedir. Yahve kültürünün İsrailoğullarına Medyen'den geçtiğine dair iddiaları hatırlatan yazar, Mūsā'yı ata gören Mūsācılar din adamı prototipi olarak kurguladıkları kişinin Yitro olmasının muhtemel olduğunu öne sürmektedir (s. 159). Bütün bunlardan hareketle el-Bağara Suresi 248. ayette Āl-i Mūsā ve Āl-i Hārūn ifadelerinin Mūsācılar ve Hārūniler anlamında farklı din adamları grubuna işaret ettiğine dikkat çeken Altinel, her iki grubun da ortaklaşa *tābūta* hizmet ettiklerini iddia etmektedir. Ona göre Altın Buzağı hadisesi din adamlığı konusunda Mūsācıların, Hārūnilerin yanında müstakil bir güç olarak belirlediği bir milat olmuştur. Fakat zaman içerisinde Hārūniler tekrar gücü ele geçirmişlerdir (ss. 160-161).

Altinel, Altın Buzağı günahıyla Hārūnilerin itibar kaybetmesine rağmen Tevrat'ta buzağıyı yapan Hārūn'un çok geçmeden kohen lideri ilan edildiğine dikkat çekmektedir. Kur'an'ın buzağıyı yapan kişiden Sāmīrī olarak bahsettiğini nakleden yazar, bu ifadenin Mısır dilinde "sevgili oğul" anlamına geldiğini ve Yüsufoğullarından gelen birisine işaret olabileceğini öne sürmektedir. Altinel, Sina vahyi ile birlikte Levililerin devreye girerek daha önce ilk oğulların yürüttüğü din hizmetlerine ortak olduklarını iddia etmektedir. Ona göre Hārūn ile özdeşleştirilen ve aslında ilk oğulları temsil eden Hārūniler diye bilinen din adamları sınıfı, altın buzağıyla birlikte itibar kaybetmiş, bu olaydan sonra Hārūniler ve Mūsācılar din hizmetlerini birlikte yürütmüşlerdir. Bu durumda ilk oğullar Mısır'dan beri bu işi yürüten Hārūniler, Levililer ise Mūsācılar olmaktadır. Peor'da Pinehas'ın yaptığı kahramanlıkla Hārūniler otoriteyi tekrar ellerine almışlardır.

Haşmoniler de kurucuları Matatyas'ı Pinehas'a benzetmişlerdir (ss. 161-163). Altinel, Tevrat'ta Elazar'ın oğlu olarak tanıtılan Pinehas'ın aslında Elazar'ın oğlu olmadığını iddia etmektedir. Ona göre Hārūn'dan sonra Mūsā'nın oğlu olan Elazar kohen lideri olmuş, ancak Pinehas Hārūn'lere yeniden itibar kazandırmıştır. Din adamlığını Hārūn'a hasreden anlayışın, Elazar'ı Hārūnī yaptığına dikkat çeken yazar, böyle kabul edilmesi durumunda Pinehas'la yapılan ebedi kohenlik antlaşmasının anlamsızlaştığını öne sürmektedir (s. 166).

Sāmīrī'nin kökenine dair pek çok yorum yapılmıştır. Kanaatimizce Sāmīrī isimlendirmesi Kur'an'ın kavram ve bağlam hassasiyetine yönelik en kritik isimlendirmelerden biridir. Öncelikle Tevrat'ta da Kur'an'da da "altın buzağı" şeklinde bir kavramsallaştırma olmadığını hatırlatmamız gerekmektedir. Kur'an'da geçen özel isimlerin özenle seçilmiş kelimeler olduğu ve bu sebeple de hadisenin olduğu esnada dağ, şahıs, nesne, şehir vs. hangi isimle anılıyorsa Kur'an'ın onu kullanmaya son derece özen gösterdiği kanaatindeyiz.<sup>111</sup> Buradan hareketle de Altinel'in ifade ettiği gibi Sāmīrī kelimesinin Mısırca oğul anlamına gelen *sa* ve sevgili anlamına gelen *meri* kelimelerinin birleşiminden oluştuğu kuvvetle muhtemeldir.<sup>112</sup> Bu tür alternatif bir köken teklifi, Kur'an'daki kavramlara Dinler Tarihi perspektifinden bakmanın verdiği avantajdan kaynaklanmaktadır. Kur'an, buzağıyı Hārūn'un değil Sāmīrī sıfatıyla bilinen birisinin yaptığını belirtmektedir. Bu bilgiyle hem Hārūn aklanarak buzağıyı yaptığına dair Tevrat'taki anlatım reddedilmekte hem de buzağıyı yapan şahsın özel ismi yerine kanaatimizce etnik aidiyetine işaret edilmektedir. Her ne kadar Tevrat buzağı yapımında Hārūn'u öne çıkarsa da Yahudi geleneği Miha isimli bir karakteri buzağı yapan kişi olarak ön plana çıkarmaktadır. Gelenekte Hārūn, isteksiz bir şekilde mücevherleri toplayan ve öncülük eden kişidir. Fiilen buzağıyı yapan kişi ise Mīhā olarak zikredilmektedir. Mīhā (مِيحَا), yanlış noktalananarak tefsirlere Muncā (مَنْجَا) olarak girmiştir.<sup>113</sup> Buzağıyı yapan kişinin adının ne olduğunu kesin olarak bilemiyoruz; fakat gerçekten de Mīhā olsa bile Kur'an'da Mīhā yerine "Yüsu'fī" anlamında *es-Sāmīrī* denilmesi her halükarda bize daha fazla ipucu vermekte ve çok orijinal fikirlere yöneltmektedir. Buradan hareketle de Sāmīrī kıssasında

111 Meral, *Sāmīrī'nin Buzağısı*, 11.

112 Konuyla ilgili çalışmalar için bkz. Yasin Meral, "Senin derdin neydi ey Sāmīrī?" (20/Tā-Hā:95)," 183-192; Meral, *Sāmīrī'nin Buzağısı*, 105-119.

113 Maḥmūd el-Ālūsī, *Rūḥu'l-Me'ānī*, 9:357; Ebū Ḥayyān el-Ġarnāṭī, *el-Baḥru'l-Muḥit*, 6:248; 'Amr b. Muḥammed eṣ-Şa'lebī, *Kitābu Kıṣaṣi'l-Enbiyā'*, 117.

geçen “Onların görmedikleri bir şey gördüm, elçinin izinden bir tutam aldım ve onu attım.”<sup>114</sup> ifadesinin tefsirlerde geçtiği şekliyle Cebrâil veya Mūsâ değil, Yūsuf olması daha muhtemeldir.<sup>115</sup>

Altinel’in bir diğer yorumu da Dāvūd’un Kudüs’ü aldıktan sonra İsrailoğullarından Evyatar’ın yanında Sadok’u da din adamı olarak atamasının, Kudüs’ün yerlisi Yebusilerin desteğini almak için olduğudur. Bu süreçte Kudüs, Beytel, Dan ve Şilo gibi merkezler farklı din adamı ekollerinin kaleleri olarak öne çıkmıştır. Sāmīrī kaynaklarında Eli’nin, Pinehas soyundan gelen Uzzi’nin kohen liderliğini gasp ederek Ahit Sandığı’nı Şilo’ya taşıdığına dair anlatımlar da yine ekoller arası kavganın bir uzantısıdır. Benzer şekilde Yeroboam’ın Beytel ve Dan’da birer buzağı heykeli yaptırıp Yahudilerin Kudüs’e gitmesini engelleme girişimleri de Beytel’deki Hārūnîler ve Dan’daki Mūsâcılarını hoşnut etmek için yapılan bir plan olarak yorumlanmıştır. Bu noktada Altinel’e göre kuzeydeki Efrayim bölgesinin dinî lideri Eli, ibadet merkezinin Kudüs’e kaymasıyla birlikte nüfuzunu kaybetmiştir. Böylece İsrailoğulları için Kudüs yeni bir dinî merkez olmuştur. Bu merkezde zaten eskiden beri var olan Kudüslü din adamları Sadok’un şahsında Mabel’in idaresini ele geçirmişlerdir (ss. 167-170). Kanaatimizce, Çıkış 32. bölümde buzağıyı yapanın Hārūn olduğunu yazan kalemle Yeroboam’ın Beytel ve Dan’da buzağı yaptığını yazan kalem aynıdır. Bu müdahalelerin, Babil Sürgünü’nden sonra kuzeydekileri saf dışı bırakmak için yapıldığı anlaşılmaktadır. Altinel, Kitab-ı Mukaddes tenkitçilerinin konuyla ilgili görüşlerini aktarmaktadır. Fakat tenkitçilerin iddiasında genel resme uymayan bazı detaylar vardır. Bu iddiaya göre, Yeroboam Beytel ve Dan’da yerleştirdiği buzağı heykellerini Beytel’de Hārūnîleri, Dan’da ise Mūsâcılarını hoşnut etmek için yapmıştır. Hārūnîlerin, buzağı yapımından hoşnut olmaları ataları Hārūn üzerinden ve Mısır etkisi üzerinden belki izah edilebilir, fakat Mūsâcılar buzağı karşıtlıkları sayesinde din adamlığı geleneğinde kendilerini tahkim etmiş olan bir ekoldür. Burada yazarın, buzağı karşıtı olarak meşhur olan ve kredilerini bundan alan Mūsâcılarının buzağıdan nasıl hoşnut olduklarını sorgulaması umulurdu.

Altinel, din adamları ile ilgili Yoşiya reformuna dikkat çekmektedir. Yehuda kralı Yoşiya’nın gerçekleştirdiği Tesniye reformu, bir yandan bütün din adamlarını Levili unvanı altında toplamayı hedeflemekte diğer taraftan

114 20/Tāhā:96.

115 Detaylı tartışma için bkz. Meral, *Sāmīrī’nin Buzağısı*, 87-94.

da Kudüs'ü merkezileştirme ve diğer mabetleri ortadan kaldırmaya yönelik bir amaç gütmektedir. Bu reformla birlikte Kudüs'teki din adamlarına ayrıcalık tanınırken diğer şehirlerdeki din adamları devre dışı bırakılmıştır. Yılda üç defa hac bayramı kutlanması ve bunların her birinde Kudüs'teki Mabed'e gidilmesine dair emirler de<sup>116</sup> Yoşiya reformuyla vazedilmiş kararlar olarak görülmektedir. Altinel, bu kararları Kudüslü din adamları tarafından Hârünilere karşı yapılmış bir darbe olarak değerlendirmektedir. Tesniye metninde geçen "Levili olmayan din adamları" ifadesini de tartışan yazar, bu ifadeyle Kudüs'ü kabul etmeyen ve monarşi öncesinin eski din adamları olan Hârüniler ve Mûsâcıların kastedildiğini iddia etmektedir. Yoşiya reformu Yehuda Krallığı'nı yıkılmaktan kurtarmamış fakat din adamlarının Levili ismi altında toplanması yolunda önemli bir adım atılmıştır. Sürgün sonrasında da bütün din adamlarını Levi ve Hârün soyu altında toplayarak kutsal soy düşüncesine uygun bir şekilde yeni bir düzenleme getirmişlerdir. Böylece Sadokiler, Hârüniler ve Mûsâcılar tek çatı altında toplanarak Hârünî ilan edilmişlerdir. Bu yapılırken Melkisedek anlatısı da Tevrat'a koyularak siyasi anlamda da yönetimde hakları olduğu şeklinde bir meşruiyet kazandırılmıştır. Yazara göre İsrailoğulları arasındaki din adamlarını bir çatı altında toplamak için uygulanan metot, İran'daki Magileri andırmaktadır. Bu sebeple İsrailoğullarının kutsal soy düşüncesine uygun bir biçimde din adamlığı ihdas etmeleri, Ahameniş İmparatorluğu'ndan etkilenmek suretiyle yapılan bir girişim olabilir (ss. 170-178).

Din adamı gruplarının Levili çatısı altında toplanmasına dair girişimler Kudüs'ün kutsallığını artırmaya yönelik faaliyetlerin bir parçasıdır. Yazarın bu faaliyetleri Ahameniş İmparatorluğu'ndaki Magileri andıran girişimler olarak yorumlaması dikkate değerdir. Fakat yazar bununla ilgili kıyaslama yapmayarak hangi açılardan benzerliklerinin olduğunu paylaşmamaktadır. Bu önemli iddia için Magilerin tek elde toplanmasıyla ilgili Pers kaynaklarından mesele ortaya konulduktan sonra sürgün sonrasında bir araya toplama girişiminin Pers geleneğindeki izdüşümleriyle karşılaştırma yapılması beklenirdi. Aslında Magiler için kullanılan en eski isimlendirme olan "moğu", ilk anlamında hem kabile üyesini hem de din adamını ifade etmek için kullanılmaktadır. Grekçeye "magi" şeklinde geçen bu kelime, din işleriyle uğraşan kimseler için bir tür adı olarak kullanılmıştır. Rabhani literatürde *amgoş*, *amguş* ve *magoş* şeklinde geçen isimlendirme Pers din

---

116 Çıkış, 23:14-17; 34:18-23; Tesniye, 16. bölüm.



adamlarını ifade etmektedir. Kelimenin bunun dışında bir de büyücü anlamında kullanıldığı görülmektedir.<sup>117</sup> Kur'an'da da bu kelimedenden türeyen *meçûs* kelimesi kullanılmaktadır. *Moğu* kelimesinden daha sonra *mobed* kelimesi türemiş ve zamanla *mobed* isimli bu din adamlarının soyunun Zerdüş'ten gelmesi gerektiği şeklinde bir gelenek inşa edilmiştir.<sup>118</sup> Eğer kohenler Magilerden etkilenerek bir soy düşüncesi inşa ettilerse bu durumda Zerdüş, Hârûn'a tekabül etmektedir. Fakat bu kıyası haklı çıkaracak daha fazla veriye ihtiyacımız bulunmaktadır. Burada yazarın iddia ettiği şekliyle Magi etkilenmesi için Pers din adamlarının özellikle soy düşünceleri üzerinden karşılaştırılması çok yararlı olacaktır.

Altinel, çalışmasının üçüncü bölümünü kohenlerin krallık deneyimlerine ayırmaktadır. Bu bölümde Selevkos idaresi altında Yahudi dinî pratiklerinden mahrum bırakılan Yahudilerin Makkabi İsyanı (MÖ 167-160) olarak bilinen isyanla kohenlik tarihinde önemli bir kırılma yaşadıkları anlatılmaktadır. Bir kohen ailesi olan Haşmoniler, Selevkoslara karşı zafer kazanarak Kudüs'ü ve Mabel'di putperest unsurlardan temizlemişlerdir. MÖ 140-MÖ 37 yılları arasında Filistin topraklarında hüküm süren Haşmonayim Krallığı, kohenlerin kurmuş olduğu bir Yahudi devletidir. Krallıklarının yanında başkohenliği de zaman içinde uhdelerine alan Haşmoni kralları böylece siyasi ve dinî erki tek elde toplayarak kohen kral olarak görev yapmışlardır. Altinel, Yahudi tarihinde nadir rastlanan bir durum olarak Haşmoni krallardan Yuhanna Hirkanus'un (hs. MÖ 134-104) Edomluları zorla Yahudileştirdiğinden bahsetmektedir. Bu dönemde devletin içerisinde farklı ekollerin krallıkla başkohenliğin tek elde toplanmasına razı olmadıkları, Yuhanna Hirkanus'un da bu noktada Dâvûd'un halefi olamayacağına karar verdiklerinden bahsetmektedir. I. Aristobulus'un MÖ 104 yılında başa geçmesiyle başkohen krallığının başladığına dikkat çeken Altinel, bu süreçlerde Ferisi ve Sadukiler arasında sürekli olarak çekişmeler yaşandığını ve yönetici erkin bu gruplar arasında duruma göre pozisyon aldığını belirtmektedir (ss. 188-205). Bilindiği üzere Yahudi mezhepleri ilk olarak II. Mabel döneminde teşekkül etmiştir. Yazarın bu konuyu işlerken Sadukiler, Ferisiler, Hasidiyanlar ve Esseniler

117 Babil Talmudu, Şabat, 75a; Sota, 22a, Moed Katan, 18a. Yahudi geleneğinde İran etkisi yadsınmaz durumdadır. Bu çerçevede Babil Talmudu'nun Sasani egemenliği altında teşekkül ettiği bilinmektedir. Bu sebeple bazı yazarlar Babil Talmudu için İran Talmudu ifadesini kullanmaktadır. Bkz. Shai Secunda, *The Iranian Talmud: Reading the Bavli in Its Sasanian Context*.

118 Mehmet Alıcı, *Kadim İran'da Din*, 11-14; Jamsheed K. Choksy, "Hagiography and Monotheism in History: Doctrinal encounters between Zoroastrianism, Judaism and Christianity," 408; Muhammed A. Dandamayev, "Magi", *Encyclopedia Iranica*.

üzerinden konuyu devam ettirmesi yerinde olurdu. Burada okurların zihinlerine gelecek muhtemel şu sorulara cevap aranması önem arz etmektedir: Sadokiler ile Sadukiler aynı grup mu? II. Mabed dönemi mezhepleri farklı din adamı ekollerinin (Müsâcılar, Hârûnîler, Sadokiler vs.) mezhepleşmiş hali midir? Bu çerçevede Ferisiler, din adamı gruplarından hangi ekolü desteklemiş veya hangi ekolün dönüşmüş halidir? Mezhepler din adamı gruplarının dönüşmüş hali değilse kurumsallaşmaları nasıl oldu?

Sadukilerin Haşmonilerle işbirliği içerisinde olmaları ve Ferisilerin muhalefette kalmasıyla Ferisilerin farklı girişimlerde bulunduğuna değinen Altınel, Ferisilerin din ve siyaset görüşlerinin çok temel farklılıklar içerdiğine dikkat çekmektedir. Bu çerçevede Ferisiler daha evrensel bir Yahudilik düşüncesini benimseyip dışarıdan ihtida edenleri de kucaklarken Sadukiler etnik, ırk merkezli ve ulus anlayışı çerçevesinde hareket etmekte olup Yahve'yi Yahudilerin kabile Tanrısı gibi görmektedir. Altınel'e göre tam da bu süreçte Dâvûd soyundan bir kurtarıcı beklentisinin Ferisiler tarafından gündeme getirilip dinin merkezine yerleştirilme gayreti, Sadukilere karşı bir hamle olarak görülmelidir. Bu düşünceyle Ferisiler, Haşmonilerin krallığı bırakıp kohenliğe yani din alanına çekilmelerini istemektedir. Böylece kohenlikteki soyun seçkinliği düşüncesine soyla ilgili bir başka düşünce üzerinden düzenleme yapmaya çalışmaktadırlar. Siyasi yöneticinin Dâvûd soyundan olması gerektiğini belirterek Haşmonilerin krallık meşruiyetlerinin olmadığını söylemiş olmaktadır. Bu aynı zamanda Haşmonilerin destekçisi ve sonradan Yahudi olanlara karşı mesafeli duran Sadukilere karşı bir saldırı amacı da gözetmektedir (ss. 210-211). Altınel'in de belirttiği gibi Sadukiler, Mabed merkezli bir kohen grubu iken Ferisiler daha çok halkın arasında olan bir gruptur. Modern dönemde Abraham Geiger (ö. 1874) gibi isimler Ferisileri "reformist" Yahudiler olarak tanımlamaktadır. Yahudilik araştırmacıları için bu tanımlama ilk başta garip gelebilir. Zira bugünkü Yahudilik, Ferisi Yahudiliğidir. Mişna-Talmud geleneğini devam ettiren ve birçok noktada katı ve şekilci olarak bilinen bir din yorumunun reformist olarak isimlendirilmesi ilginç görünmektedir. Bu noktada isimlendirmenin Sadukilere kıyasla yapıldığının bilinmesi önem arz etmektedir. Yazarın da işaret ettiği gibi Sadukiler Tevrat metnini esas alarak alternatif yorumların önünü kesmekte ve Yahudiliği etnik ve dışa kapalı bir din olarak sunmaktadır. Ferisiler bu noktada hem Yahudi cemaatinin bütün insanlarına kucak açmış hem de sonradan Yahudi olanlara ayrımcılık yapılmamasını salık vermişlerdir. Yahve'nin

İsrailoğullarının kabile Tanrısı gibi kullanılmasını da istemeyen Ferisiler, Sadukilerle kıyaslandığında birçok noktada daha esnek bir din anlayışına sahip olmuştur. Ferisilerin, kaynaklarda reformist olarak nitelendirilmesinin sebebi budur. Fakat Ferisilik, zamanla çok şekilci bir harekete dönüşmüştür. Benzer şekilde sonradan Yahudi olanlara ayrımcılık yapılmaması öğütlenirken vakıa fiiliyatta her zaman böyle olmamıştır.

Altinel, eserin ilerleyen bölümlerinde Haşmonilerin sonunu zorla Yahudileştirdikleri Edomluların getirdiğini aktarmaktadır. Edomlu Antipater, Haşmoniler üzerinde etkili olup onların siyasi güçlerini kırınca Romalılar tarafından bölge yöneticisi olarak görevlendirilmiştir. Antipater de kendi oğlu Büyük Herod'u Celile bölgesi valisi olarak atamıştır. MÖ 43'te Antipater zehirlenerek öldürülünce Herod, bölgedeki en güçlü siyasi erk haline gelmiştir. MÖ 37'de Romalılar Herod'u Yahudiye bölgesi kralı ilan etmiştir. Herod, kendisine ve Romalılara itaat etmeyen bütün Yahudilerden acımasızca intikam almıştır. O, hem Haşmoni Krallığı'nın son üyelerini kontrol altında tutmaya çalışmış hem de isyan etme riski bulunan herkesi tek tek öldürmüştür. Altinel, burada Vaftizci Yahyâ ile Herod arasındaki iletişime dikkat çekmektedir. Bilindiği üzere Yahudi yasasına uygun olmayan bir evlilik yaptığı için Vaftizci Yahyâ tarafından kınanan Herod Antipas, Vaftizci Yahyâ'yı öldürmüştür.<sup>119</sup> Altinel ise bunun Vaftizci Yahyâ'nın Haşmonayim kanı taşımasıyla ilgili olabileceğine dair yeterli delil olmamakla birlikte, öldürülmesinin arkasında etkili bir kohen olmasının yatabileceğine dikkat çekmektedir. Ona göre Herod'un Yahyâ'nın muhalefetinden korkarak onu öldürtmesi, Yahyâ'nın halk arasında itibar edilen konumunu da göstermektedir. Yahyâ'nın soya dayalı üstünlük anlayışıyla mücadele ettiğine dikkat çeken yazar, kohen olmasına rağmen Yahyâ'nın Mabel'in imkanlarından yararlanmayıp Şeria Nehri kıyısında inziva hayatı yaşamasına işaret etmektedir. Ayrıca daha önce kimseye verilmeyen bir isim olarak Yahyâ isminin tercih edilmesi de soy üstünlüğü ve isim verme gibi konularda bir reddiye olarak kaydedilmiştir (ss. 214-219).

Altinel, bu bölümde de ilginç detaylar paylaşmaktadır. Bilindiği üzere Yahyâ'nın Herod Antipas tarafından öldürülmesi İncillerde tafsilatıyla anlatılmaktadır.<sup>120</sup> Burada Yahyâ isminin verilmesine dair iddiayı biraz açmak yerinde olacaktır. Zira Yahyâ isimlendirmesinde özel bir amaç

119 Matta, 14:3-11; Markos, 6:17-29.

120 Matta, 11:2-7, 14:6-12; Markos, 1:14, 6:17-29; Luka, 3:19-20, 7:18-25, 9:9.

güdüldüğü kanaatindeyiz. Yazarın da dikkat çektiği üzere Luka İncili'nde de Zekerıyyā'nın yeni doğan çocuğuna isim verilmesine özel bir bahis açılmış ve akrabalarından bu ismi taşıyan kimsenin olmadığı ifade edilmiştir.<sup>121</sup> Hıristiyan gelenek Yahyā'dan Yuhanna veya Yohanan isimleriyle bahsetmektedir. Her ne kadar elimizdeki İncillerin Türkçe çevirisinde Yahyā yazsa da Grekçe yazmalarda Yuhanna ismi yer almaktadır. Bir diğer ifadeyle Türkiye'deki Müslümanlar arasında Yahyā adıyla bilindiği için Grekçe metindeki Yuhanna ismi değiştirilerek Yahyā şeklinde kullanılmaktadır. Halbuki Yuhanna ile Yahyā'nın aynı isimler olamayacağı dilbilimsel açıdan çok açıktır. Yohanan "Yahve lütfetti" veya "Yahve'nin lütfü" gibi anlamlara gelmektedir. Yohanan'ın kökü *hanan* kelimesi Yahyā isminin kökü ise İbranice ve Arapçada ortak bir şehilde *hayy* kelimesidir. Yohanan kelimesinin başındaki Yo- ön eki Yahve'nin kısaltmasıdır. İlginç bir şekilde Meryem Suresi 13. ayette Yahyā'nın Allah'ın lütfü olduğu (*hanānen min ledunnā*) ifade edilmektedir. Kur'an'da sadece burada geçen *hanānen* kelimesi Yahyā için kullanılmaktadır. Bu durumda Yahyā, *Yo-hanan* yani "Tanrı'nın lütfü" olmaktadır. Fakat bu onun ismi değil sıfat veya lakabıdır. Hz. Yahyā öncesindeki Yahudi kaynaklarını taradığımızda Yahyā isimli bir karaktere rastlayamazken Yohanan ismine rastlanmaktadır. Bu nedenle Hıristiyan geleneğin Yahyā'ya ısrarla Yuhanna/Yohanan demesi ilginçtir. Yahyā'ya bu ismin verilmesinin dönemin kutsal soy ve kohen üstünlüğü anlayışlarına bir reddiye amacı taşıdığı anlaşılmaktadır. Hıristiyanlar Yahyā'ya Yuhanna diyerek yani yaygın bir kohen ismi vererek onu, yıkmak istediği Mabed aristokrasisine tekrar ilıstirmektedir. Yahyā, Şeria Nehri kıyısında halka vaaz verirken Ferisiler ve Sadukiler kendisine gelince Yahyā da onlara "Ey engerek soyları! Gelecek olan gazaptan kaçmanız için sizi kim uyardı? Bundan böyle tövbeye yarasır meyveler verin! Kendi kendinize, 'Biz İbrāhım'in soyundanız' demeye kalkmayın! Ben size şunu söyleyeyim: Tanrı, İbrāhım'e şu taşlardan da çocuk yaratabilir."<sup>122</sup> ifadelerini kullanmaktadır. Burada Yahyā'nın sözleri doğrudan kutsal soy ve üstün aile (kohen) düşüncesine saldırı şeklindedir. İnciller daha öncesinde herhangi bir tartışmadan bahsetmemekte ve Yahyā doğrudan kutsal soy düşüncesini hedef almaktadır. Nitekim aynı ortamda yaşamış olan Hz. 'İsā da Ferisiler için "engerek soyları" ifadesini kullanmaktadır.<sup>123</sup> Yani her iki peygamber de kohenlik ve kutsal soy düşüncesini reddetmişlerdir. Yahyā'nın kohen

---

121 Luka, 1:57-63.

122 Matta, 3:7-8.

123 Matta, 12:34; 23:33.

ailesinden olduğu açıktır. İsa ise kuvvetle muhtemel kohen sülalesinden gelmektedir. Fakat Mabet aristokrasisini reddeden bu iki peygamber halk arasında tebliğlerini yaparak Kudüs'teki Mabet merkezli Yahudi din adamlarının tekellerini kırmaya çalışmış, fakat çok sert bir direnişle karşılaşmışlardır. İncillere göre ikisi de statükoyu kırmaya yönelik bu faaliyetleri sebebiyle öldürülmüştür.<sup>124</sup> Yahya'nın akıbeti konusunda İslam geleneği de şehit edildiğini düşünmektedir. İsa'yı çarmıha germe planının başarıya ulaşmadığı ise Kur'an tarafından ifade edilmektedir.<sup>125</sup>

Altinel, eserin son kısmında İsa'nın annesi Meryem ile Haşmoniler arasında bir kan bağı olup olmadığını sorgulamaktadır. İsa'nın soyunun Dâvûd'dan geldiğine dair İncillerde uzun soy kütüklerinin yer aldığına değinen Altinel, bütün bunların İsa'nın Mesih olduğunu ispatlamak için yapıldığını ifade etmektedir. Yazar, bazı modern çalışmalarda İsa'nın annesi Meryem'in Haşmoni soyundan yani kohen sülalesinden olduğuna dair bazı iddialara dikkat çekmektedir. Meryem'in, Haşmoni ailesinden Antigonus'un kızı veya II. Alexandra'nın torunu olma ihtimali üzerinde duran Altinel, Luka İncili'nde Zekeriyâ'nın eşi Elişeva'nın "Hârûn kızlarından"<sup>126</sup> olarak nitelenmesi ve Elişeva'nın da Meryem'in akrabası olmasını gündeme getirmektedir. Ona göre, Kilise babalarının eserlerinde de Meryem'in kohen kızı olduğuna dair bilgiler dikkat çekicidir. Bütün bunlardan hareketle Meryem'in bir Dâvûdî olmaktansa Hârûnî olmaya daha yakın olduğunun altını çizen Altinel, Meryem'in Mabet'e adanması, kohenlerin onun için kura çekmesi, oğlu İsa ile Mısır'a kaçması ve İsa'nın Mabet'de özgüvenle dersler vermesi gibi detayların da bir kohen ailesine ait işaretler olarak alınabileceğini belirtmektedir. Meryem'in doğumundan hemen sonra İsa'yı alarak Mısır'a kaçtığına dair verilerin, Herod'un kohen ailelere uyguladığı takibat ve katliamdan kurtulmak amaçlı olabileceğine dikkat çeken yazar, Herod'un I. Meryem'den olma iki oğlunu öldürdüğünü ve üçüncü eşi II. Meryem'i ise saraydan uzaklaştırdığını hatırlatmaktadır. Herod'un ölümünden sonra Meryem'in İsa ile birlikte Mısır'dan dönmesi de bu çerçevede okunmuştur. İranlı Magilerin Herod'a krallığını tehlikeye sokacak çocuğun doğduğunu söylemeleri üzerine Herod'un bu katliama başladığı Matta İncili'nde belirtilmektedir.<sup>127</sup> Bütün bunlardan hareketle Altinel, İsa'nın Mısır'a kaçırılmasının kohen soyuyla ilgili olduğunu

124 Yasin Meral, "Biz Yahya ismini daha önce kimseye vermedik!" (19/Meryem:7)," 213-223.

125 4/en-Nisâ:157.

126 Luka, 1:5.

127 Matta, 2:1-16.

düşünmektedir (ss. 220-222). Neticede Altınel, Hârûn soyundan gelmesi kuvvetle muhtemel olan Meryem'in kimliğinin tespitinin Kur'an'da babasının ismi olarak geçen 'İmrân'ın kimliğinin deşifre edilmesiyle netliğe kavuşacağını belirtmektedir. Altınel, şecerelerdeki müdahalelere örnek kabilinden zikrettiği 'İsâ'nın ve Meryem'in durumuyla ilgili şu yorumu yapmaktadır:

Meryem'in Harun soyundan gelme ihtimali İsa'nın beklenen Mesih olmasını engelleyeceğinden, İsa'nın Haruniliği, ona Davudi bir soy bulma çabasının gölgesinde kalmış görünmektedir (Luk.1:32; Rom.1:3; 2.Ti.2:8). Kur'an'da Meryem'e "Harun'un kız kardeşi (Meryem, 19/27-28)" şeklinde hitap edilmesi, İncillerin İsa'nın Davud soyundan geldiği iddiasının gölgesinde kalmıştır. Kur'an'daki bu hitap yine bir anakronizm ifadesi olarak görülmüş, Kur'an'ın Meryem'in kohen soyundan geldiğini ima ettiği göz ardı edilmiştir. Ancak Kumran Yazmaları'nın da işaret ettiği üzere Harunî bir mesihin de beklendiğinin ortaya çıkmasıyla zaten tartışmalı bir konu olan İsa'nın şeceresi yeniden gündeme taşınmaktadır (ss. 223-224).

Altınel, sonuç kısmında da çalışma boyunca işlediği konuları değerlendirmektedir. Bunlar arasında en önemli sonuçlardan biri Tanah'taki soy kütüklerinin güvenilir olmadığıdır. Kıssaların büyük çoğunluğunun iktidar mücadelelerine bağlı olarak değiştirildiğini öne süren Altınel'e göre, Hârûn ve Mûsâ'nın soy bilgilerinde olduğu gibi Meryem'in kohen ailesinden olma ihtimali, 'İsâ'nın Dâvûdî Mesihliğine hanel getirdiği düşüncesiyle göz ardı edilmiştir (s. 229). Altınel'in bu iddiaları üzerine bazı değerlendirmeler yapmak yerinde olacaktır. Meryem'in kohen sülalesinden geldiği ve dolayısıyla 'İsâ'nın da Hârûnî olduğu düşüncesi daha önce de pek çok kez dile getirilmiştir. Buna ilaveten Altınel'in, Meryem'in 'İsâ'yı Mısır'a kaçırmasını da onun kohen oluşu ve Haşmoni kanı taşımasıyla ilişkilendirmesi önem arz etmektedir. İrani Magilerin Herod'a krallığını yıkacak kişinin doğduğunu söylemelerinin doğrudan kohen kanı taşımakla ilgili olmadığı anlaşılmaktadır. En azından geleneksel Yahudi düşüncesine göre bu misyonla doğacak çocuk, Yehuda'dan yani Dâvûd soyundan gelecektir. Ayrıca bu anlatım Firavun'ın çocukları öldürmesi anlatısına benzemektedir. Kur'an'da Firavun'ın erkek çocuklarını öldürmesine açık bir gerekçe belirtilmezken Tevrat'ta güvenlik sorunlarından ötürü böyle bir karar alındığı ifade edilmektedir. Herod'un da yeni doğan erkek çocuklarını öldürmesi Firavun gibi iktidarını riske atacak adayların önünü kesmek içindir. Bu durumda Herod Firavun'a, 'İsâ da Mûsâ'ya benzemektedir.

'İsâ'nın soyunun nereden geldiği de önemli bir tartışma konusudur. Öncelikle ilk dönem Hıristiyanlar Yahudi geleneğinin bir parçasıydılar. Bu sebeple de Yahudi geleneğindeki hakim paradigmaları kabullenen insanlar olarak Mesih konusunda çok farklı düşünceleri beklenemezdi. Mûsâ ve

Hārūn'un Levi soyundan değil, Yūsuf soyundan gelme ihtimaline dair Yūsuf oğlu Mesih düşüncesi üzerinden bir kurgu yapmaktamümkündür. Bilindiği üzere Yahudilikte beklenen Mesih, Dāvūd soyundan gelecektir. Fakat miladi ilk asırlarda aniden Yūsuf oğlu Mesih'in de Dāvūd oğlu Mesih'ten önce çıkacağı ve Deccal tarafından öldürüleceği nakledilmeye başlanmıştır. Bu durumda şu soru önem arz etmektedir: "Yūsuf oğlu Mesih düşüncesinin ortaya çıkması, Yehudalılar tarafından manipüle edilmesine ve bastırılarak unutturulmak istenmesine rağmen, hakikat olan bir düşüncenin (yani İsrailoğullarına liderlik yapacak figürün Dāvūd soyundan değil, Yūsuf soyundan olacağı düşüncesinin), bir şekilde hayatta kalmayı başarması olarak yorumlanabilir mi?"<sup>128</sup> Bu durumda, Tevrat'ın şecere bilgisinin bir kurgu olduğu, Mūsā ve Hārūn'un Ya'qūb'un oğullarından Levi soyundan değil de Yūsuf soyundan geldiği iddia edilebilir. Fakat bunlar henüz iddia olup farklı delillerle güçlendirilmeye ihtiyaç duymaktadır.

Altinel, 'İsā'nın Dāvūdī şecereyle ilişkilendirildiğine değinirken Meryem'in dolayısıyla 'İsā'nın Hārūnī olmaya Dāvūdī olmaktan daha yakın olduğunu ifade etmektedir. Altinel'in görüşüne katılmakla birlikte tartışmanın daha da öteye taşınması gerektiği kanaatindeyiz. Buna göre Hārūn'un Levi soyundan gelmediği bilakis Yūsufi olduğu mümkünse, aynı şecere oynamalarının Dāvūd ve Suleymān için de yapılmış olması ihtimal dahilindedir. Tevrat'ta Levili olarak sunulan Mūsā ve Hārūn'un Yūsufi olması ihtimal dahilindeyse Tanah'ta Yehuda soyundan olarak sunulan Dāvūd ve Suleymān'ın şeceresi de aynı şekilde şaibelidir. Bir diğer ifadeyle Hārūn Yūsufi ise Dāvūd ve Suleymān da Yūsufi olabilir. Hārūn'la ilgili şecere bilgilerini problemlili ve yapay olarak görüp aynı Tanah metnindeki Dāvūd ve Suleymān'la ilgili şecere bilgilerini doğru kabul etmemiz ne kadar sağlıklı olur? Kur'an'ın genel anlatımıyla uyumlu bir şekilde peygamberliğin bir şecereden geldiği dikkate alınarak ve Yahudi geleneğinin şecerelelerdeki oynamaları göz önünde bulundurularak böyle bir ihtimal üzerinde durulabilir. Böyle olunca bütün bu peygamberler tek hat üzerinde birleştirilerek 'İsā, hem Dāvūdī hem Hārūnī hem de Yūsufi olması mümkün bir karakter olarak sunulabilir. Burada da Kur'an'ın peygamberler tarihi dikkate alınarak yeni bir şecere teklifi yapılabilir. Görülen o ki miladi birinci asrın 'İsā'yı takip eden Yahudileri, kurgusal bir şekilde oluşturulmuş Yehuda ve kohen şecerelerini dikkate alarak 'İsā'ya otorite atfetmek ve Mesihliğini ispatlamak için Yehuda ile ilişkilendirmişlerdir. Zira onlar da bu şecere kabullerinin altında ezilerek o kurguya göre hareket etmek zorunda kalmışlardır. Kanaatimizce

---

128 Yasin Meral, *Yahudilerin Ahir Zamanı*, 167.

burada Kur'an'ın alternatif peygamberler tarihi sunumu bugün Yahudi geleneği aracılığıyla insanlığın öğrendiği birçok bilgiyi alt üst edecektir. Eğer bu seçere sağlıklı bir şekilde ortaya konabilirse bu durumda 'İsâ'nın Dâvüdî mi Hârûnî mi olduğu gibi tartışmalar bambaşka bir hale evrilecek ve 'İsâ, hem Dâvüdî hem Hârûnî hem de Yûsufî olabilecektir. Bu, şu anda Kur'an çerçevesinde sağlaması yapılması gereken bir iddiadan ibaret olup bu ihtimalin enine boyuna tartışılması gerekmektedir.

Altınel, Tanah'ta güvenilirliği şaibeli olan bu bilgilerden yola çıkarak Kur'an'ı anakronizmle suçlamanın teolojik bir şartlanmanın ürünü olduğunun altını çizmektedir (s. 229). Altınel, eserini şu ifadelerle bitirmektedir:

Kur'an'ın, Tanah'tan kopya edildiği ön yargısına sahip Batılı araştırmacılar, Kur'an'ın bağımsız bir kaynak olduğu gerçeğini ısrarla görmezden gelmekte ve onun Allah kelamı olduğunu kabul etmekle bağımsız bir kaynak değeri taşımasını kabul etmeyi birbirine karıştırmaktadırlar. Hâlbuki onlardan en azından Kur'an'ı VII. yüzyıla ait bir kaynak olarak kabul etmeleri beklenmektedir. Zira Kur'an, kıssaları kendine özgü bir üslup ile ele almakta, zaman zaman benzer anlatımlar içerse de çoğu zaman Tanah'tan farklılaşmaktadır. Bazen bu farklılıklar, kıssanın bütün kurgusunu değiştirebilecek şekilde kritik farklılıklar olabilmektedir. Nitekim konumuz kapsamında Kur'an'da yer alan Âl-i Musa ve Âl-i Harun, Samiri'nin Buzağısı ve Karun kıssasının farklılığı bunun en önemli örneklerindedir. Kanaatimizce, Kur'an'ın farklı söylemlerinden hareket ederek Tanah'ı analiz etmek, alternatif bir peygamberler tarihinin ortaya çıkmasına yardımcı olacaktır (s. 230).

Kanaatimizce yazarın bu cümleleri başta tefsir ve Dinler Tarihi araştırmacıları için çok önemli bir bakış açısı sunmaktadır. Daha önce de bir vesileyle belirttiğimiz gibi "Kur'an'ın vahiy mahsulü olduğuna inanmayan insanların da Kur'an'ı, miladi 7. asra ait bir Arap söylence kitabı olarak değerlendirmeleri, Kur'an'daki bilgileri aynı dönemdeki diğer medeniyetlere (Yahudi, Yunan, Süryani, Roma, Pers vb.) ait kitaplar (tarih, mitoloji, söylence vb.) kadar ciddiye almaları ve aynı derecede bağımsız bilgi kaynağı olarak görmeleri, Kur'an'ın konuya kaynak teşkil etmesi açısından yeterli olacaktır."<sup>129</sup>

### **Genel Değerlendirme**

Tevrat; dünyanın ve insanın yaratılışı, Tanrı-insan ilişkisi, Tanrı'nın insan türüyle vahiy ile iletişimi, farklı milletlerin helak edilmeleri gibi konularda semavi dinler arasında elimizdeki en eski kayıtları barındırmaktadır.

129 Yasin Meral, "Tevrat'ta Ahiret ve Diriliş İnancı Neden Zikredilmedi? Yahudi Düşünürlerin Gerekçeleri ve Kur'an'ın Tanıklığı," 16.



Geleneksel Yahudi düşüncesi, Tevrat'ın Mūsā'ya verilen Tevrat'ın aynısı olduğunu ve hiçbir ekleme-çıkarmaya tabi olmaksızın günümüze harfiyen ulaştığına inanmaktadır. İbn Meymūn (ö. 1204), bu inancı iman esaslarından biri haline getirmiştir. On üç maddelik iman esasları listesinin sekizincisinde Tevrat'ın Tanrı'dan geldiğini ve bugün elimizde bulunan bu Tevrat'ın tamamının Mūsā'ya indirilen Tevrat olduğunu ifade etmektedir. İbn Meymūn, Tevrat'ın doğrudan Tanrı'dan geldiğini belirtmek için "Menaşşe, 'Tevrat ağaç ve kabuktan (lüzumsuz şeylerden) oluşmuştur, bu tarihlerin ve hikâyelerin bir faydası yoktur ve Mūsā'nın derlemesidir' şeklindeki düşüncesinden ötürü küfür ve nifakta bütün kafirlerden daha azılı sayılmıştır."<sup>130</sup> ifadesine yer vermektedir. İran coğrafyasında yaşayan Hivî el-Belhî (ö. 9. Yüzyıl?), Tevrat metninin birçok problem içerdiğini belirterek Yahudilere iki yüz soru yöneltmiştir. Sa'adya Gaon (ö. 942), bu sorulara cevap sadedinde bir eser kaleme almıştır.<sup>131</sup> İshâk ibn Yeşuş (ö. 1056) da Tevrat'ın otantikliğini sorgulayan Yahudi otoritelerden birisidir. Ona göre Tekvin Kitabı 36. bölümde yer alan Edom krallarının listesi Mūsā tarafından yazılmış olamaz.<sup>132</sup> Benzer şekilde İbn Ezra (ö. 1167), Tesniye Kitabı'nın Mūsā'nın ölümünden bahseden son pasajını (34. bölüm) tefsir ederken "Bana öyle geliyor ki bundan sonrasını Yeşu yazmıştır, çünkü Mūsā dağa çıktıktan sonra bir şey yazmadı" ifadelerini kullanmaktadır.<sup>133</sup> İslam alimlerinden de İbn Hızam (ö. 456/1064), Tevrat metnine yönelik en güçlü eleştiriyi yapan kişi olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>134</sup> Spinoza (ö. 1677) ise bu konuda en net ifadeleri kullanarak Tanah'ın kendi içerisinde birçok çelişki içerdiğini, Mūsā'ya verilen kitap olmadığını ve Ezra döneminde kaleme alındığını iddia etmiştir.<sup>135</sup> Modern dönemle birlikte Kitab-ı Mukaddes tenkitinin gelişmesine paralel olarak Yahudi kutsal kitabı Tanah'ın otantikliği ilmî mahfillerde sorgulanmaya başlanmıştır. Günümüzde de bu tür çalışmalar yoğun bir şekilde devam etmektedir. Tanah'ın otantikliği çok ciddi eleştirilere maruz kalsa da bugün Hıristiyanlar ve Yahudilerin çoğu Tevrat'ı kutsal metin olarak görmektedirler.

Altinel'in kitabı, Kitab-ı Mukaddes tenkit geleneğini analiz etmesi ve Batı'da yapılan çalışmalara ilaveten Kur'an ayetlerine dikkat çekmesi açısından

130 Yasin Meral, "İbn Meymun'a Göre Yahudilik'te İman Esasları," 263.

131 Israel Davidson, *Saadia's Polemic against Hiwi Al-Balkhi: A Fragment Edited from a Genizah Ms, Texts and Studies of the Jewish Theological Seminary of America.*

132 José Martínez Delgado, "İbn Yashūsh, Isaac (Abū İbrahim) İbn Qastar," *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, 2:556.

133 İbn Ezra, Tesniye, 34:1; *Mikraot Gedolot Haketer*, ed. Menachem Cohen.

134 İbn Hızam, *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*, 422-769.

135 Detaylı bilgi için bkz. Yasin Meral, "Spinoza'nın Teolojik-Politik İncelemesi'nde Tanah Eleştirisi," 19-45.

fevkalade önemli bir çalışmadır. Kanaatimizce bu çalışmanın en değerli kısmı, Kitab-ı Mukaddes araştırmalarında Kur'an'ın bir kaynak olarak kullanılabileceğine dikkat çekici örnekler sunmasıdır. Buradan hareketle de Kur'an'ın, kelimeleri özenle seçilmiş bir metin olduğu noktasındaki düşünce teyit edilmektedir. Şunu belirtmeliyiz ki Kur'an kıssaları incelemelerinde kaynak olarak tefsirlerden önce, Kur'an metninin dikkate alınması gerekmektedir. Maalesef tefsirlerdeki rivayetler, Kur'an metnine bazen perdeleme yapmaktadır. Böyle olunca Kur'an'ın verdiği bilginin üzeri rivayetlerle örtülmektedir. Neticede Kur'an metnini anlama çabasıyla yola çıkan Müslüman araştırmacıların kıssaları anlamak için tefsir geleneğindeki rivayetleri analiz etmesi, Kur'an metninin çoğu kez ihmal edilmesine sebebiyet vermektedir. Bu durum Yahudilerin Talmud'a yoğunlaşıp Tanah'ı ikinci planda bırakmalarına ve Tanah'ı Talmud gözlüğüyle okumalarına benzemektedir. Her halükarda gelenek, kutsal metne hakem olmaktadır. Bir noktadan sonra rivayet, hakikat olarak telakki edilmektedir. Burada da ilk neslin her zaman için en doğru yorumu yapacağı şeklinde bir kayıt düşülmektedir. Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, bize ilk nesillerden gelen rivayetlerin sağlıklı bir şekilde aktarılması, rivayetin içeriğinin doğru olduğu garantisini vermez. Bir diğer ifadeyle rivayetin Hz. Muhammed dönemine kronolojik yakınlığı her zaman için daha doğru bilgiyi içerdiği anlamına gelmez. Bizim burada dile getirdiğimiz husus ise kıssaların ilgili medeniyetlerdeki izdüşümlerinin araştırılmasının önemine dairdir.

Altınel'in eserinde II. Mabad dönemindeki kohanlerin rolleri incelenirken dönemin dinî ve sosyal olayları daha güçlü bir şekilde kullanılabilir. Görebildiğimiz kadarıyla daha çok siyasi tarih merkezli bir anlatım tercih edilmiştir. Bilindiği üzere Perslerin Yehuda bölgesini ele geçirmelerinden İskender'in gelişine kadarki dönemde Filistin bölgesi *Yehud* olarak isimlendirilmektedir. Bölge, Babillilerin bir eyaleti iken bu ismi almış daha sonra Persliler döneminde de bu isim kullanılmaya devam etmiştir. Kur'an'da "el-Yehūd" şeklinde anlatılan Yahudilerin, Kur'an'ın kavram ve bağlam hassasiyetine uygun bir şekilde *Yehud* döneminde yaşayan Yahudilere işaret ediyor olması kuvvetle muhtemeldir. *Yehud* döneminde bugünkü Yahudilik itikattan uygulamaya dinî literatürden yabancılara ilişkilere kadar birçok alanda şekillenmiştir. Bu çerçevede bu dönemin bütün bileşenleriyle incelenmesi daha sağlıklı bir yorum ve değerlendirme imkanı verecektir. Eserde Āl-i Mūsā ve Āl-i Hārūn ifadeleri, altın buzağı, Pinehas'ın kahramanlığı gibi hususların yer yer tekrar edildiği görülmektedir. Muhtemelen kohanlik tarihinde hayati dönemeçler olduğu için bu hadiselerle sık sık atıf yapma

ihtiyacı duyulmuştur. Altinel'in burada Kitab-ı Mukaddes tenkitçilerinin görüşlerini daha ileri taşımaya gayret ettiği görülmektedir. Öncelikle yazarın bu tenkit geleneğinin görüşlerinin yorumlanması ve değerlendirilmesi noktasında son derece yetkin olduğu anlaşılmaktadır. Buna ilaveten sahiplendiği ve desteklediği iddiaları da kendi analizleriyle daha da geliştirmeye gayret etmesi çok değerli bir çabadır.

Eserden anladığımız kadarıyla, Tevrat'ı tedvin eden ideoloji için neyin kutsal ve değerli olduğu, neyin de sorun teşkil ettiği tartışma konusudur. Bu noktada çok girift bir yapıyla karşılaştığımızı görmemiz gerekmektedir. Örneğin, Altinel'in ifade ettiği üzere Lût ve soyu, Lût'un kızlarıyla birlikte olmasıyla devre dışı bırakılmakta ve seçilmişliğin dışına itilmektedir. Geriye İbrâhîm ve soyu kalmaktadır. Böylece İbrâhîm seçkinleşirken Lût elenmektedir. Burada yazarın dikkat çektiği üzere Lût'un devre dışı bırakılmasının sebebi metin yazarının Lût'u kızlarıyla birlikte olan bir insan olarak tanıtmamasıdır. Bu durumda kızlarıyla birlikte olmak suretiyle Lût -her ne kadar içkili olup bunun farkında olmasa da- yüz kızartıcı bir işle sistemden atılmaktadır. Diğer taraftan Tamar, kayınpederi Yehuda'yla zina ederek ikiz çocuk doğurmakta fakat bu anlatımda, Tamar'ın soyunu devam ettirmek için gösterdiği bu çaba takdir edilmektedir. Diğer taraftan Ya'küb'un ilk oğlu Reuven, babasının cariyesi ile birlikte olduğu için ilk oğulluk hakkını kaybetmektedir. Lût ve Reuven için seçilmişliğin dışına itilmeye sebebiyet veren şeyin benzeri bir durum, Tamar için seçilmişliğin nişanesine dönüşmektedir. Tevrat'ı derleyen heyet, bunların her birini müstakil hadiseler olarak mı değerlendirdi yoksa metne alırken hepsinin zihninde bunların yüz kızartıcı suçlar olduğu düşüncesi mi vardı tam olarak bilemiyoruz. Her halükarda Tevrat'ta cinsel suçlarla ilgili anlatımlar, birbirinden farklı muameleye tabi tutulmaktadır.

Kanaatimizce Kur'an'ın en özgün yönü bağımsız bir kaynak olarak metinleri aktarmasıdır. Bilim adamları kutsal metinlerin dışında arkeoloji başta olmak üzere birçok alanın verilerini kullanmakla birlikte ısrarla Kur'an'ı görmezden gelmektedir. Kur'an'la Tevrat'ın ortak anlattığı konularda Kur'an'ın kaynağının Tevrat olduğunu ve Hz. Muhammed'in Medineli Yahudilerden bu bilgileri tedarik ettiğini, ortak olmayan anlatımlarda ise başka eserlere dayandığını iddia etmektedirler. Eğer hiçbir şekilde bir kaynakta geçmiyorsa bu durumda günümüze ulaşmamış anonim bir söylenceden alınmış olabileceğini öne sürmektedirler. Bugün birçok Batılı araştırmacıya göre kıssalar hususunda Kur'an'ın bağımsız bir kaynak olma ihtimali yoktur. Tevrat ile Kur'an'ın peygamber anlatımları karşılaştırıldığında Kur'an'ın Tevrat'taki anlatımlardan farklı birçok yeni ve farklı şey söylediği görülmektedir. Bu konuda Kur'an'ın

Tevrat'ı esaslı bir kritiğe tabi tuttuğunu söylemek mümkündür. Fakat ne yazık ki tefsirler başta olmak üzere Müslüman gelenek Yahudilerin şifahi ve yazılı kültürdeki kabiliyetleri ve avantajları karşısında ezilerek Kur'an'daki kıssaları Tevrat başta olmak üzere Yahudi geleneğinin tarih anlatısı çerçevesinde okumaya çalışmıştır. Bu çaba, yeni bir şey söyleme iddiasında olan Kur'an için son derece talihsiz bir durumdur. Peygamberler tarihine dair yeni şeyler söyleyen ve peygamber profilinin yeni bir sunumunu yapan Kur'an'ın bu özgünlüğü maalesef Müslüman gelenek tarafından da göz ardı edilmiştir. Altınel'in Batı'daki Kitab-ı Mukaddes tenkit geleneğini de kullanarak yaptığı bu çalışmasını okuyan insaf sahibi her araştırmacı, Tevrat metninin Kur'an'a hakem olarak kullanılmasının Kur'an'a yapılmış büyük bir haksızlık olduğunu teslim edecektir.

#### KAYNAKÇA

- Alici, Mehmet. *Kadim İran'da Din*. İstanbul: MiletNihal Yayınları, 2021.
- el-Ālūsī, Maḥmūd. *Rūḥu'l-Me'ānī*. Tah. Muḥammed Ḥuseyn el-'Arab. Beyrūt: Dāru'l-Fikr, 1997.
- Bamidbar Raba*. Çev. Judah Slotki. Londra & New York, NY: The Soncino Press, 1983.
- Choksy, Jamsheed K. "Hagiography and Monotheism in History: Doctrinal Encounters between Zoroastrianism, Judaism and Christianity." *Islam and Christian-Muslim Relations* 14 (2003): 407-421.
- Cohen, Shaye J. D. *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*. Londra: University of California Press, 1999.
- Dandamayev, Muhammed A. "Magi." *Encyclopedia Iranica*. <https://iranicaonline.org/articles/magi> (27.02.2022).
- Davidson, Israel. *Saadia's Polemic against Hiwi Al-Balkhi: A Fragment Edited from a Genizah Ms, Texts and Studies of the Jewish Theological Seminary of America*. New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1915.
- Delgado, José Martínez. "Ibn Yashūsh, Isaac (Abū Ibrāhīm) Ibn Qastar." *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*. Leiden: Brill, 2010, 2:556.
- Ferāhī, Ḥamīduddīn. *er-Ra'yu's-Şahīḥ fī men Huve'z-Zebīḥ*. Damascus: Dar al-Qalam, 1999.
- Gaon, Sa'adya. *Tefsīru't-Tevrāt bi'l-'Arabiyye*. Haz. Nuh Arslantaş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018.
- Ghauri, Abdus Sattar ve Ihsanur Rahman Ghauri. *The Only Son Offered for Sacrifice: Isaac or Ishmael*. Lahore: Al-Mawrid, 2007.
- el-Ġarnāṭī, Ebū Ḥayyān. *el-Baḥru'l-Muḥīṭ*. Tah. 'Ādil Aḥmed-'Alī Mu'avvaḍ. Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1993.
- Ginzberg, Louis. *The Legends of the Jews*. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2003.
- Ha-levi, Judah. *Kitāb al-Radd wa'l Dalīl fī'l-Dīn al-Dhalil*. Ed. David Baneth, Jerusalem: The Magnes Press, 1977.
- Harman, Ömer Faruk. "Hz. İbrahim, Hz. İsmail ve Kurban." *I. Hz. İbrahim Sempozyumu Bildirileri*, ed. Ali Bakka, içinde 149-157. Şanlıurfa: Şurkav Yayınları, 1997.

- Horowitz, Isaiah. *Şney Luhot ha-Brit*. İbraniceden çev. Eliyahu Munk. Jerusalem & New York, NY: Lambda Publishers, 1999.
- İbn Hazm. *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*. Çev. Halil İbrahim Bulut. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Kurt, Ali Osman. *Erken Dönem Yahudi Tarihi*. Ankara: Eskiyei Yayınları, 2019.
- Lowery, Richard H. *The Reforming Kings: Cult and Society in First Temple Judah*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991.
- al-Maghribî, Samau'al. *İfḥāmū'l-Yehūd*, ed. Moshe Perlmann, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 32 (1964).
- Meral, Yasin. ""Biz Yahya ismini daha önce kimseye vermedik!" (19/Meryem:7)." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 58:1 (2017): 213-223.
- Meral, Yasin. *Yahudilerin Ahir Zamanı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Meral, Yasin, "Tevrat'ta Ahiret ve Diriliş İnancı Neden Zikredilmedi? Yahudi Düşünürlerin Gereçeleri ve Kur'an'ın Tanıklığı." *İslami Araştırmalar* 31:1 (2020): 1-17.
- Meral, Yasin. "İbn Meymun'a Göre Yahudilik'te İman Esasları." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52:2 (2011): 243-266.
- Meral, Yasin. *Sâmirî'nin Buzagısı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Meral, Yasin. ""Senin derdin neydi ey Sâmirî?" (20/Ṭā-Hâ:95)." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 58:2 (2017): 183-192.
- Meral, Yasin. "Spinoza'nın Teolojik-Politik İncelemesi'nde Tanah Eleştirisi." *Mukaddime* 6:1 (2015): 19-45.
- Mikraot Gedolot Haketer*. Ed. Menachem Cohen. Ramat-Gan: Bar-Ilan University Press, 2007.
- Mukâtil b. Suleymân. *Tefsîru Mukâtil b. Suleymân*. Tah. 'Abdullâh Maḥmûd Şeḥḥâte. Beyrût: Mu'essesetu't-Târîḫi'l-'Arabî, 2002.
- Olgun, Hakan. *Hız Musa'nın Muhalefeti: Horus'u Öldürmek*. İstanbul: MilelNihal, 2021.
- Reckendorf, Hermann Zvi. *al-Kur'an o ha-Mikra*. Leipzig: yy, 1857.
- Rendsburg, Gary. "Ur Kasdim: Where Is Abraham's Birthplace?." <https://www.thetorah.com/article/ur-kasdim-where-is-abrahams-birthplace> (26.03.2022).
- Rivlin, Yosef Yoel. *al-Kur'an*. Tel Aviv: Hotsaat Dvir, 1936.
- Şalibî, Kemâl. *The Bible Came from Arabia*. Londra: Pan Books Ltd, 1987.
- eş-Şa'lebî, 'Amr b. Muḥammed. *Kitābu Kıṣaṣi'l-Enbiyā'*. Nşr. Muḥammed 'Alî el-Melici. Kahire: el-Maṭba'atu'l- Amiretu'ş-Şarkıyye, 1907.
- Secunda, Shai. *The Iranian Talmud: Reading the Bavli in Its Sasanian Context*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2014.
- Targum Pseudo-Jonathan*. Çev. Ernest G. Clarke. Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1986.
- Targum Yonatan*. Ed. Moshe Ginsburg. Berlin: S. Calvary Co., 1903.
- Yakov ben Aşer. *Peruş al Torah*. New York, NY: Feldheim Publishers, 1993.



**Tayyar Altıkulaç. *Daniel Alan Brubaker'e Reddiye.*  
İstanbul: İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma  
Merkezi (IRCICA), 1442/2020, 109 s.  
ISBN: 978-92-9063-049-4\***

ABDULVAHAP KÖSESOY

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türkiye  
Marmara University Faculty of Theology, Turkey  
kabdulvahap47@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-1956-4223>

Tarihte pek çok tefsir eserinin yazılmış ve Kur'an etrafında sayısız çalışmanın yapılmış olması, Kur'an'a duyulan ilginin büyüklüğünü göstermesi için yeterlidir. Kur'an'ın hem geçmişte hem de günümüzde anlam arayışlarının bir uzantısı olarak kabul edilmesi sebebiyle yapılan çalışmaların onu yorumlama (*tefsîr-te'vîl*) etrafında şekillenmesi bir yana Kur'an ve mushaf hakkında teknik çalışmalar da her dönemde yapılagelmıştır. Ancak bu çalışmaların yakın dönemde arttığını ifade etmek mümkündür. Özellikle de Kur'an tarihi ve elyazmalarının başta oryantalistler olmak üzere araştırmacılar tarafından yoğun bir şekilde çalışıldığını kabul etmek gerekir. Müslüman araştırmacılar tarafından yapılan çalışmalar, genel olarak Kur'an'ın Hz. Peygamber döneminden Hz. Osman döneminin sonuna kadar geçirdiği aşamalarının tarihî mahiyeti etrafında şekillenirken<sup>1</sup> Batılı araştırmacılar, Kur'an elyazmaları ve ilk mushaflar üzerinde yoğunlaşmıştır.

Daniel Alan Brubaker'in *Corrections in Early Qur'ân Manuscripts-Twenty Examples*<sup>2</sup> eseri de ilk mushaflardaki farklılıkları tespit amacıyla kaleme alınmış son çalışmalardan biridir. Esasında Brubaker'den önce ve sonra da

\* Bu kitap değerlendirmesinin yazım sürecinde önemli katkı ve eleştirilerde bulunan Doç. Dr. Esra Gözeler ve Doç. Dr. Yasin Meral'e teşekkür ederim.

<sup>1</sup> Bu alanda yapılmış bazı örnekler: İzmirlî İsmail Hakkı, *Tarih-i Kur'an*, 1-64; Şerafeddin Yaltkaya, *Kur'an-ı Kerîm Tarihi*, 1-80; M. M. el-A'zamî, *Vahyedilişinden Derlenişine Kur'an Tarihi: Eski ve Yeni Ahit ile Karşılaştırmalı Bir Araştırma*, 1-438; Musa Carullah Bigiyef, *Kur'an ve Mushaflar Tarihi*, 1-144; Muhammed Hamidullah, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, 1-224; Muhsin Demirci, *Kur'an Tarihi*, 1-356; Mustafa Öztürk ve Hadiye Ünsal, *Kur'an Tarihi*, 1-351.

<sup>2</sup> Daniel Alan Brubaker, *Corrections in Early Qur'ân Manuscripts: Twenty Examples*, 1-113.

bazı oryantalistler, ilk Kur'an elyazmalarındaki bir takım yazım farklılıklarından hareketle Kur'an'ın katiplerin eliyle değiştirildiğini ispat etmek için çeşitli çalışmalar yapmışlardır.<sup>3</sup>

Tayyar Altıkulaç'ın *Daniel Alan Brubaker'e Reddiye*<sup>4</sup> başlıklı çalışması, Kur'an'ı metinsel yapısı açısından ele alan Brubaker'in *Corrections in Early Qur'ān Manuscripts* adlı eserinde geçen ve ilahi metnin zaman içinde değiştiğinin delili olarak iddia edilen örnekler cevap mahiyetinde kaleme alınmıştır. Brubaker'in bu kitabındaki temel argümanı, Kur'an'ın değişim süreci geçirdiğidir (s. 26). Diğer bir ifadeyle ona göre, Kur'an'ın ilk elyazmaları arasında bir takım imla farklılıkları mevcuttur ki bunlar, Kur'an'ın tarihî süreçte değiştirildiğini göstermektedir.

Tayyar Altıkulaç eserine, oryantalizmin mahiyeti ile başlamaktadır (ss. 19-23). Eserde daha sonra sırasıyla Brubaker'in Kur'an'a duyduğu ilgiden bahsedilmiş (ss. 23-25) ve onun Kur'an metni hakkındaki yaklaşımı ele alınmıştır (ss. 25-41). Eserin bir sonraki başlığında Kur'an'da değişim iddialarının delili olarak Brubaker'in öne sürdüğü örnekler zikredilmiş ve bunların kaynaklarına dair bilgiler aktarılmıştır (ss. 41-43). Sonuç bölümünden önceki başlıkta ise yazarın kitabında geçen ve Kur'an'ın değişimine delil olarak sunulan örnekler detaylı bir şekilde cevaplandırılmıştır (ss. 43-99). Kitap, Hythem Sidky'nin *Al-'Uşūr al-Wustā*'da [sy. 27 (2019), ss. 273-288] yayımlanan ve Brubaker'in kitabını ve içindeki iddiaları ciddi bir şekilde eleştiren değerlendirmesinin Türkçe özeti ekiyle son bulmaktadır (ss. 105-107).

Tayyar Altıkulaç'ın *Daniel Alan Brubaker'e Reddiye* eserinde önsözden sonra işlenen ilk konu oryantalizmin neliğine dairdir (ss. 19-21). Bu başlık altında oryantalizmin mahiyeti hakkında özet bilgiler verilse de oryantalistlere ve Batı dünyasında yapılan akademik çalışmalara bakış açısının nasıl olması gerektiğine dair önemli bir kaide zikredilmiştir. Bu bağlamda Tayyar Altıkulaç şöyle demektedir: "... Batıda yapılan çalışmalar hakkında önyargılı ve hissî değil, gerektiğinde onlardan istifade edenlerden ve katılmadığımız görüşleri karşısında ise objektif olmak gerektiğine inananlardanız" (s. 20). Bu bakış açısı, şahısların ya da devletlerin ideolojik ve siyasi amaçlarını agresif argümanlarla eleştirmeyi değil; görüşlerin doğruluğunu ya da yan-

<sup>3</sup> *Kur'an* elyazmaları hakkında Batıda yapılan bazı çalışmalar için bkz. Esra Gözeler ve diğerleri. "Corpus Coranicum Projesi: Kur'an'ı Geç Antik Döneme Ait Bir Metin Olarak Okumak," 220-226.

<sup>4</sup> Tayyar Altıkulaç, *Daniel Alan Brubaker'e Reddiye*, 1-109. Bu çalışma aynı zamanda İngilizceye de çevrilmiştir. Bkz. Tayyar Altıkulaç, *Refutation of Daniel Alan Brubaker's "Corrections in Early Qur'ān Manuscripts"*, 1-105.

lılığını akademik/ilmî bir yöntem ve üslupla tartışmayı temsil etmektedir. Tayyar Altıkulaç'ın da belirttiği üzere Yemen parşömenlerinin istifadeye sunulması sürecinde Dr. Gerd-Rüdiger Puin ve ekibinin verdiği emeği göz ardı etmek ya da Prof. Dr. Angelika Neuwirth, Michael Marx ve proje araştırmacılarının yürüttüğü *Corpus Coranicum* Projesi (BBAW) kapsamında yapılan çalışmalara karşı olmak, makul değildir (s. 39). Genel olarak İslam; özel olarak da Kur'an ve tefsir adına Batılı araştırmacılarca söylenen her sözün ve sunulan bilgilerin akademik bir üslupla ele alınıp cevaplanması ve bunların kişilerin bireysel tercihleri olarak değerlendirilmesi gerekmektedir. Nitekim Tayyar Altıkulaç da Brubaker'in Kur'an hakkında yazdıklarına genel olarak katılmadığını açıkça belirtmekte ve bunların yazarın şahsi tercihleri olduğunu söylemektedir (s. 20).

Bilindiği üzere Kur'an, Hz. Peygamber döneminde farklı malzemeler üzerine yazılmış, bu malzemeler Hz. Ebu Bekir döneminde derlenip toparlanmış ve Hz. Osman döneminde de Kur'an, iki kapak arasına getirilip çoğaltılmış ve dönemin merkezlerine gönderilmiştir. Milyonlarca insan tarafından ezberlenmiş, üzerinde sayısız çalışma yapılmıştır. Hz. Osman döneminde çoğaltılıp İslam'ın merkezlerine gönderilen ilk Kur'an nüshalarının, tarihî süreçte korunamamış olması ise oldukça üzücü bir durumdur. Tayyar Altıkulaç da reddiyesinin 4. dipnotunda bu konudaki üzüntüsünü ve Müslümanlara yönelik haklı sitemini şöyle dile getirmektedir:

Hz. Osman'ın yazdırdığı ve bazı merkezlere gönderdiği mushaflardan hiç olmazsa birini dahi bugünlere taşımayı başaramamış bir ümmetin "Kur'an elyazmalarının insanlar için ne kadar önemli olduğu" konusunda söyleyebileceği ne olabilir ki! Kadîm mushaf nüshalarından önemli bir kısmının Avrupa kütüphanelerinde korunuyor olmasını Müslümanlar nasıl açıklayacaklardır? Bazı kadîm mushaf nüshalarından söz ederken veya onları yayınlarken kendilerini "Paris Nüshası", "Londra Nüshası", "Tübingen Nüshası", "Berlin Nüshası" diye anmak ne kadar yakıştı Müslüman yazarlara? Bu mushaflar, Paris'te, Londra'da, Tübingen'de ve Berlin'de mi yazılmışlardır? (ss. 27, 28)

Elyazma mushaf nüshaları arasında birtakım farklılıkların olduğu, tarihi bilgi olarak kabul edilmelidir. Ancak bu tür farklılıklar, Brubaker'in iddia ettiği gibi Kur'an'ın değiştirildiğini göstermemektedir. Zira bu tür şekilsel farklılıkların arka planında katip sehivleri/hataları yatmaktadır. Nitekim Tayyar Altıkulaç da reddiyesinin muhtelif sayfalarında bu hususa özellikle vurgu yapmaktadır (ss. 29, 30). Yine Hz. Osman zamanında Kur'an okuyuş ve tilavetinde de birtakım ihtilafların olduğu bilinmektedir. Hz. Osman'ın Kur'an'ı iki kapak arasına getirip İslam merkezlerine göndermesinin temel



amacı da budur. Brubaker, bu tür okuyuş farklılıklarını değişimin delili olarak kabul etse de Tayyar Altıkulaç, farklı coğrafyalarda Kur'an öğrenmiş olan insanların, bir araya gelmesi durumunda Kur'an'ı farklı lehçelere göre okumasını kaçınılmaz görmektedir (s. 31). Hz. Peygamber'in "Kur'an yedi harf üzere nâzil olmuştur. Bunlardan hangisi kolayınıza gelirse onu okuyun"<sup>5</sup> buyurması, farklı kabilelerden olan ve farklı lehçeleri konuşan Arapların, yedi harf ruhsatıyla kendi lehçelerine göre Kur'an okumalarına izin verildiğini göstermesi bakımından önemli bir husustur.<sup>6</sup> Bu duruma işaret eden Tayyar Altıkulaç, bazı örneklerle meseleyi açıklamıştır (ss. 32, 33). Ayrıca o, silinip üzerine yeniden yazılmış parşömenlerin (*palimpsest*) incelenmesi esnasında yedi harf ruhsatının göz önünde bulundurulması gerektiğini de söylemektedir (s. 33).

Brubaker, bazı parşömenlerin üzerinde önceden farklı Kur'an ayetleri bulunduğu, ancak bu ayetlerin silinip yerlerine daha başka ayetlerin yazıldığı düşüncesinden hareketle Kur'an'ın değiştirilmiş olabileceğini tartışmaktadır. 1972 yılında Yemen'deki Şan'â' Kebîr Camii'nin restorasyonu sırasında bulunan çuvallar dolusu mushaf varaklarının incelenmesi neticesinde bazı varaklardaki ayetlerin silinip yerine başka ayetlerin yazıldığı tespit edilmiştir.<sup>7</sup> Brubaker'in de aralarında bulunduğu bazı oryantalistler (örneğin Elisabeth Puin) bu durumu, Kur'an'ın değişim süreci geçirdiğinin açık somut delili olarak kabul etmektedir. Tayyar Altıkulaç'a göre bu durum, yedi harf ruhsatı bağlamında değerlendirilebileceği gibi ilk (alttaki) metinde katipten kaynaklanan ciddi hataların bulunduğu da düşünülebilir. Yazı malzemesinin çok sınırlı olduğu bir zaman diliminde bu parşömenlerin imha edilmesi yerine hatalı metinlerin silinip yeniden kullanılması son derece olağan bir uygulamadır (s. 38).

Tayyar Altıkulaç, Brubaker'in kitabında geçen ve Kur'an'ın zamanla değiştirildiğinin delili olarak sunulan örnekleri, günümüze ulaşan ve tahkikli olarak da neşredilen en eski Kur'an yazmaları -İstanbul Topkapı, İstanbul TİEM (Türk ve İslam Sanatları Müzesi), Kahire el-Meşhedu'l-Ḥuseynî, Şan'â', Paris, Tübingen, Londra, Berlin, İstanbul Topkapı/Medine nüshaları üzerinden mukayese ederek değerlendirmektedir (ss. 41, 42). Buna göre Bruba-

<sup>5</sup> el-Buhârî, Feḍâ'ilu'l- Qur'ân, 5 (no. 4991, 4992).

<sup>6</sup> Yedi harfin mahiyeti ve Kur'an'ın korunmuşluğuyla bağlantısı hakkında bkz. Abdulahap Kösesoy, *el-İntisâr Bağlamında Kur'an'ın Metinleşme Süreci*, 102-113.

<sup>7</sup> Bu konudaki bir çalışma için bkz. Asma Hilali, *The Sanaa Palimpsest: The Transmission of the Qur'an in the First Centuries AH*, 1-220.

ker'in kitabında geçen örnekler ve Tayyar Altıkulaç'ın değerlendirmeleri şöyledir:

| No | Daniel Alan Brubaker'in Örnekleri                                                                                                                                                                                                                    | Tayyar Altıkulaç'ın Cevabı                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                      |
|----|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1  | 9/et-Tevbe:72. ayetteki هو ( <i>huve</i> ) kelimesi Topkapı nüshasına sonradan kaydedilmiştir.                                                                                                                                                       | Bu kelimenin Topkapı nüshasına sonradan kaydedildiği doğrudur; ancak bu kelime, Kahire, TİEM, Berlin, Paris, Londra, Şan'â' ve Topkapı/Medine nüshalarında aslı olarak yer almaktadır. Öte yandan bu kelime, bu nüshalar dışında binlerce mushafta orijinal olarak mevcuttur. Topkapı nüshasında yer alıyor olması, katip sehvindenden kaynaklanmaktadır (ss. 43-45).                                           |
| 2  | Paris nüshasında 42/eş-Şurâ:21. ayette, لهم ( <i>lehum</i> ) kelimesi üzerinde silinti vardır ve kelimenin aslı له ( <i>lehü</i> ) iken لهم olmuştur.                                                                                                | Bu kelime; Topkapı, TİEM, Kahire, Şan'â', Topkapı/Medine, Berlin ve Londra nüshalarında orijinal olarak لهم şeklinde kaydedilmiştir (s. 46, 47).                                                                                                                                                                                                                                                                |
| 3  | Tarihî süreçte yazılmış çeşitli elyazmalarında Allah lafızları, bazı ayetlere (örn. 33/el-Ahzâb:18, 24, 73; 41/el-Fuşşilet:21) sonradan eklenmiştir.                                                                                                 | Hz. Osman'a nispet edilen en eski Kur'an elyazmaları incelendiğinde Allah lafızlarının iddia edilen ayetlerde orijinal olarak mevcut olduğu görülecektir (s. 48-50).                                                                                                                                                                                                                                            |
| 4  | Rusya Ulusal Halk Kütüphanesinde yer alan bir Kur'an elyazmasında 30/er-Rûm:10. ayette yer alan عقبه ( <i>uqbah</i> ) kelimesinden sonra bariz bir silinti vardır.                                                                                   | Topkapı, TİEM, Kahire, Şan'â', Topkapı/Medine, Tübingen ve Londra nüshalarının tamamında bu kelimedenden sonra ibare من الذين قبلهم ( <i>ellezîne min kablihîm</i> ) şeklinde devam etmiştir. Kaldı ki, yazarın delil getirdiği silinti, mushaf varakının en son satırındadır. Dolayısıyla bir sonraki sayfada -yazar bu durum üzerinde durmasa da- ayetin zikrettiğimiz gibi devam etmesi gerekir (ss. 51-53). |
| 5  | Katar-Doha İslam Sanatları Müzesinde yer alan; ancak tarihi hakkında bilgi sahibi olunmayan ve 12 varaktan oluşan bir Kur'an elyazmasında yaklaşık 30 kelime-de tashih yapılmış ve metne müdahale edilmiştir.                                        | Mushafı, sadece 'Alî el-Kârî (ö. 1014/1605) gibi hat konusunda maharetli kimseler değil; çırak olanlar da yazabilmişlerdir. Bu elyazmasının da bir çırağın elinden çıkmış olması muhtemeldir. Öte yandan değişiklik yapıldığı iddia edilen yerler, Hz. Osman'a nispet edilen en eski nüshalarda tekerrür etmemiştir (ss. 54-57).                                                                                |
| 6  | Katar-Doha İslam Sanatları Müzesinde yer alan bir Kur'an elyazmasında 5/el-Mâ'ide:93. ayette وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقُوا وَاٰمَنُوا ( <i>ve 'amilû-ş şâlihâti şumme-tteqav ve âmenû</i> ) ibaresi, tashih amacıyla sonradan yazılmıştır. | Yazar, katibin bu ibareyi önce yanlış yazdığını ve daha sonra ise bunu tashih etmek için ayetin üstüne bu ibareyi yazdığını kabul etmektedir. Nitekim durum, onun dediği gibi olmuştur. Kaldı ki, Kahire, Topkapı, TİEM, Şan'â', Berlin ve Topkapı/Medine nüshalarında bu ibare, orijinal olarak yer almaktadır (ss. 58, 59).                                                                                   |

| No | Daniel Alan Brubaker'in Örnekleri                                                                                                        | Tayyar Altıkulaç'ın Cevabı                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    |
|----|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 7  | Bir Kur'an elyazmasında 23/el-Mu'minün:86. ayette yer alan السبع ( <i>es-Seb'i</i> ) kelimesi, sonradan yazılmıştır.                     | Bu kelime, Topkapı, Kahire, TİEM, Berlin, Tübingen, Londra, Şan'â' ve Topkapı/Medine nüshalarında aslı olarak yer almaktadır (ss. 60, 61).                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    |
| 8  | Bir Kur'an elyazmasında 4/en-Nisâ':149. ayette الله ( <i>Allâh</i> ) ve كان ( <i>kâne</i> ) kelimeleri sonradan yazılmıştır.             | Yazar, bu kelimelerin katibin hatasından kaynaklandığını kabul etmektedir. Buna göre katip, ayeti yazdıktan sonra bu kelimeleri eklediğini fark etmiş ve tashih amacıyla yazmıştır. Kaldı ki, Topkapı, Kahire, TİEM, Berlin, Paris, Şan'â' ve Topkapı/Medine nüshalarında bu kelimeler, orijinal olarak yer almaktadır (ss. 62, 63).                                                                                                                                                                                          |
| 9  | Bir Kur'an elyazmasında 42/eş-Şūrâ:5. ayette الرحيم ( <i>er-Raḥîm</i> ) kelimesi sonradan yazılmıştır.                                   | Topkapı, Kahire, TİEM, Şan'â', Berlin, Londra, Paris ve Topkapı/Medine mushafalarında bu kelime, orijinal olarak yer almaktadır. Yazarın delil getirdiği yazmada kelimedeki yanlış yazım, katip hatasından kaynaklanmaktadır (ss. 64, 65).                                                                                                                                                                                                                                                                                    |
| 10 | Bir Kur'an elyazmasında 2/el-Bakara:137. ayette بمثل ( <i>bi-miṣli</i> ) ibaresi, sonradan yazılmıştır.                                  | Bu ibare, Topkapı, Kahire, TİEM ve Berlin nüshalarının orijinalinde yer almaktadır. Diğer nüshaların değerlendirme konusu yapılamaması ilgili ayetin bulunduğu varakların çeşitli sebeplerden ötürü mevcut olmasından kaynaklanmaktadır. Öte yandan bu kelimedden sonra da بما ( <i>bimā</i> ) ibaresindeki ب harfi zaidir. Katibin بمثل ibaresini ekleyip ب harfi üzerinde bir değişikliğe gitmemesi ilginçtir. Kur'an'ın erken nüshalarında بمثل ibaresi mevcut olup, ما ifadesinde de ب harfi bulunmamaktadır (ss. 66-68). |
| 11 | 66/et-Tahrîm:8. ayetteki الله ( <i>Allâh</i> ) lafzı, Topkapı nüshasına sonradan kaydedilmiştir.                                         | Bu kelime; Kahire, TİEM, Berlin, Paris ve Topkapı/Medine nüshalarında orijinal olarak yer almaktadır. Topkapı mushafına sonradan eklenmesi, katip hatasından kaynaklanmaktadır (ss. 69, 70).                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                  |
| 12 | 3/Âl-i 'İmrân:171. ayetteki فضل ( <i>faḍlin</i> ) lafzının bulunduğu yerde silinti yapılmış ve kelime sonradan mushafa dahil edilmiştir. | Bu kelime; Topkapı, Kahire, TİEM, Şan'â', Berlin ve Topkapı/Medine nüshalarında orijinal olarak yer almakta; ayrıca kıraat alimlerin de böyle okunmaktadır (ss. 71, 72).                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                      |
| 13 | Bir Kur'an yazmasında 34/es-Sebe':35'teki قال ( <i>kāle</i> ) kelimesi, قالوا ( <i>kālū</i> ) şeklinde değiştirilmiştir.                 | Bu yazmada mezkur kelimenin üzerinde değişiklik yapıldığı doğrudur; ancak bu kelime, Topkapı, Kahire, TİEM, Berlin, Tübingen, Londra, Şan'â' ve Topkapı/Medine nüshalarında قالوا şeklinde yazılmıştır. Dolayısıyla mezkur yazmada katibin yanlış yazmış olması ve bunun sonradan düzeltilmiş olması mümkündür. Bu durum, Kur'an'ın değiştirildiğini                                                                                                                                                                          |

| No | Daniel Alan Brubaker'in Örnekleri                                                                                                                                                                                                                                                                                                                 | Tayyar Altıkulaç'ın Cevabı                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                   |
|----|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
|    |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                   | göstermez (s. 73, 74).                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                       |
| 14 | 4/en-Nisâ':167. ayetteki الله ( <i>Allâh</i> ) lafzı ve قد ( <i>kad</i> ) ibaresi, bilinçli olarak Topkapı nüshasından silinmiştir.                                                                                                                                                                                                               | Bu iki kelime, Topkapı nüshasında mevcuttur; ancak kelimeler, tarihi süreçte silindiği için yokmuş gibi gözükmektedir. İlgili kelimelerin yer aldığı varaklar incelendiğinde bu kelimelerin var olduğu görülecektir. Öte yandan bu kelimeler, Kahire, TİEM, Berlin, Şan'â', Paris ve Topkapı/Medine nüshalarında orijinal olarak net bir şekilde yer almaktadır (ss. 75-77). |
| 15 | Katar-Doha İslam Sanatları Müzesinde yer alan bir Kur'an elyazmasında 24/en-Nür:33. ayette فضله ( <i>faḍlihi</i> ) ibaresinden sonra belirgin bir silinti vardır. Bu silintiden sonra ayet, bugün mushafalarda yer aldığı şekliyle devam etmektedir. Dolayısıyla orada neyin yer aldığı belli değildir.                                           | Topkapı, Kahire, TİEM, Londra, Berlin, Tübingen ve Topkapı/Medine nüshalarında herhangi bir silinti mevcut olmayıp ayet, bugün mushafalarda yer aldığı ve okunduğu gibi mevcuttur. Yazarın delil getirdiği nüshada katip, muhtemelen bu ayeti yazarken yanlış yazmış, ardından hatasını düzeltmek için ilgili yeri silmiş ve ayeti yazmaya devam etmiştir (ss. 78-80).       |
| 16 | 4/en-Nisâ':33. ayetteki كان ( <i>kâne</i> ) kelimesi Kahire el-Meşhedu'l-Ḥuseynî nüshasına sonradan kaydedilmiştir.                                                                                                                                                                                                                               | Bu kelime; Topkapı, TİEM, Şan'â', Berlin, Paris ve Topkapı/Medine nüshalarında orijinal olarak yer almaktadır. Katibin bu kelimeyi unutması ve daha sonra başka birinin bunun farkına varıp ilgili kelimeyi yazması son derece normaldir (ss. 81, 82).                                                                                                                       |
| 17 | Bir Kur'an yazmasında 33/el-Aḥzâb:9. ayetteki نعمة الله ( <i>ni'metullâh</i> ) terkihi, sonradan yazılmıştır.                                                                                                                                                                                                                                     | Bu terkip; Topkapı, Kahire, TİEM, Şan'â', Londra, Tübingen ve Topkapı/Medine nüshalarında orijinal olarak yer almaktadır (ss. 83-85).                                                                                                                                                                                                                                        |
| 18 | Bir Kur'an yazmasında 6/el-En'âm:40. ayetteki الساعة ( <i>es-Sâ'atu</i> ) kelimesi, sonradan satırın üstüne yazılmıştır. Ayrıca başka bir Kur'an varakında ve St. Petersburg'daki Doğu Elyazmaları Enstitüsünde bulunan bir yazmada da bu kelime üzerinde tashih yapılmıştır. Aslında olmayan bu ekleme ile metne güç kazandırılma amaçlanmıştır. | Bazı yazmalarda bazı kelimeler üstünde tashihlerin yapılması tabiidir; ancak Topkapı, Kahire, TİEM, Şan'â', Berlin, Paris ve Topkapı/Medine nüshalarında bu kelime hakkında herhangi bir tashih yapılmamıştır. Yazarın, "metni güçlendirmek için sonradan eklenmiştir" tezi yersizdir. Dolayısıyla bu kelime olmaksızın ayeti anlamak mümkün değildir (ss. 86-88).           |
| 19 | Rusya Ulusal Halk Kütüphanesinde yer alan bir Kur'an elyazmasında 34/es-Sebe':27. ayette هو الله ( <i>huvallâh</i> ) lafzı, sonradan yazılmıştır. Zira bu lafzın mürekkebi, mushaftaki diğer mürekkepten ve yazı şeklinden farklıdır.                                                                                                             | Bu lafız; Topkapı, Kahire, TİEM, Şan'â', Londra, Tübingen ve Topkapı/Medine nüshalarında orijinal olarak yer almaktadır (ss. 89, 90).                                                                                                                                                                                                                                        |

| No | Daniel Alan Brubaker'in Örnekleri                                                                                                                                                                                                                      | Tayyar Altıkulaç'ın Cevabı                                                                                                                                                                                                                                                     |
|----|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 20 | Bir Kur'an yazmasında 8/el-Enfâl:3. ayetteki <b>ومما رزقناهم ينفقون</b> (ve <i>mimmâ rezaqñāhum yunfiqūn</i> ) ibaresi, sonradan yazılmıştır. Ayrıca bu ibarede geçen <b>رزق</b> ( <i>rizk</i> ) kelimesi, diğer yazmalarda da sık sık düzeltilmiştir. | Bu ibarenin bu yazmaya sonradan yazıldığı doğrudur; ancak bu ibare Topkapı, Kahire, TIEM, Şan'a, Londra, Berlin, Paris ve Topkapı/Medine nüshalarında orijinal olarak yer almaktadır. Dolayısıyla tek bir nüshadaki ekleme, Kur'an'ın değiştirildiğini göstermez (ss. 91, 92). |

Tayyar Altıkulaç'ın reddiyesinden şu sonuçları çıkarmak mümkündür: Brubaker, herhangi bir Kur'an elyazmasında gördüğü bir değişiklik ve farklılığı, diğer Kur'an yazmalarıyla mukayese etmeksizin Kur'an'ın tarihi süreçte değiştirildiğini iddia edebilmiştir. Halbuki bu yargıya varmadan evvel, en eski elyazma Kur'an nüshalarıyla mukayese yoluna gidilmeliydi. Bu açıdan yazarın kitabı, metodolojik bir problem ihtiva etmektedir. Şayet aynı değişiklik ve farklılık, diğer Kur'an elyazmalarında da mevcut olsaydı, bu durum yazarı doğrulardı; ancak yazarın zikrettiği örnekler, diğer elyazma nüshalarda tekerrür etmemiştir.

Brubaker'in zikrettiği 20 örnekte de katibin yanılma payını ve hatasını göz önünde bulundurmamak gerekir. Aslında yazarın kendisi de "Bu elyazmaları makineler değil, insanlar tarafından yazılmıştır. Dolayısıyla basit bir insan hatası [olabileceği] her zaman dikkate alınmalıdır"<sup>8</sup> cümlesiyle bu hakikate işaret etmiş; ne var ki, elyazmalarda tespit ettiği farklılıklar üzerinden Kur'an'ın değiştirildiği tezini ispat etmeye çalışmıştır.

Kur'an elyazmalarının tarihi süreçte yıpranması, yırtılması, üzerindeki yazıların silinmesi, mürekkebin dağılması, varakların rutubetlenmesi, birbirine yapışması vs. gayet tabii durumlardır. Zira bu elyazmaların tarihi çok eskilere dayanmaktadır. Bundan ötürü bu elyazmaları değerlendirilirken tüm bu şartların göz önünde bulundurulması zorunludur.

Mushafın, sadece hat sanatında uzman kimseler tarafından değil, zaman zaman acemi ve çırak hattatlar tarafından da yazılmış olabileceği gerçeği unutulmamalıdır. Nitekim Katar-Doha İslam Sanatları Müzesinde yer alan bir Kur'an yazması, acemi bir katip tarafından yazılmış olmalı ki oldukça fazla hata ihtiva etmektedir. Bu hataların ilgili yazmadan başka diğer yazmalarda tekrar etmemesi, katibin acemiliğine işaret etmektedir. Dolayısıyla bazı yazmalarda bir takım yazım yanlışlarının yapılması, bazı kelimelerin

<sup>8</sup> Brubaker, *Corrections*, 95.

unutulmuş olması ya da fazla eklemelerde bulunulması muhtemeldir. Önemli olan bu değişikliklerin diğer elyazmalarda da yer alıp almamasıdır. Öte yandan bazı mushaflardaki yazım yanlışlarının sebepleri arasında katibin mushaf yazımı esnasında fiziksel olarak yorulması ya da mushafı aceleyle yazmak zorunda kalması sayılabilir.

Sonuç itibariyle Tayyar Altıkulaç'ın bu çalışması, Kur'an ve Mushaf tarihi araştırmaları adına önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Kitap, reddiye niteliği taşımakla beraber Kur'an elyazmaları hakkında bilgiler de vermektedir. Çalışmanın İngilizceye çevrilmiş olması ve Türkçe ile beraber neşredilmesi de ayrıca önemli bir husustur.

### KAYNAKÇA

- el-A'zami, Muhammed Mustafa. *Vahyedilişinden Derlenişine Kur'an Tarihi: Eski ve Yeni Ahit ile Karşılaştırmalı Bir Araştırma*. Çev. Ömer Türker ve Fatih Serenli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- Altıkulaç, Tayyar. *Daniel Alan Brubaker'e Reddiye*. İstanbul: IRCICA, 2020.
- Altıkulaç, Tayyar. *Refutation of Daniel Alan Brubaker's "Corrections in Early Qur'an Manuscripts"*. Çev. Zeynep Durukal. İstanbul: IRCICA, 2020.
- Bigiyef, Musa Carullah. *Kur'an ve Mushaflar Tarihi*. Çev. Osman Aydın. Ankara: Ankara Okulu, 2019.
- el-Buḥārī, Muḥammed b. İsmā'īl. *el-Cāmi'u's-Şaḥīḥ*. Tah. 'İzzuddīn Dıllī, 'İmād eṭ-Ṭayyār, Yāser Ḥasen. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risāle, 2014.
- Brubaker, Daniel Alan. *Corrections in Early Qur'an Manuscripts: Twenty Examples*. Lovettsville: Think and Tell Press, 2019.
- Demirci, Muhsin. *Kur'an Tarihi*. İstanbul: İFAV, 2015.
- Gözeler, Esra, Michael Marx, David Kiltz, Yousef Kouriyhe, Hannelies Koloska, Nora K. Schmid. "Corpus Coranicum Projesi: Kur'an'ı Geç Antik Döneme Ait Bir Metin Olarak Okumak." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53:2 (2012): 57-92.
- Hamidullah, Muhammed. *Kur'an-ı Kerim Tarihi*. Çev. Abdulaziz Hatip ve Mahmut Kanık. İstanbul: Beyân, 2013.
- Hilali, Asma. *The Sanaa Palimpsest: The Transmission of the Qur'an in the First Centuries AH*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- İzmirli İsmail Hakkı. *Tarih-i Kur'an*. Nşr. Melikşah Sezen. İstanbul: Çizgi, 2019.
- Kösesoy, Abdulvahap. *el-İntisar Bağlamında Kur'an'ın Metinleşme Süreci*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2019.
- Öztürk, Mustafa ve Hadiye Ünsal. *Kur'an Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu, 2016.
- Yaltkaya, Şerafeddin, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*. Haz. Elif Pehlivan. İstanbul: Beyân, 2018.





**Özkan Dayı. *İlhanlılar Zamanında Tasavvuf: İran Moğollarında Hângâhlar ve Sûfîler*. 1. Baskı.  
Ankara: Altınordu Yayınları, 2021. 278 s.  
ISBN: 978-605-7702-24-1**

KÜBRA ZÜMRÜT ORHAN

Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türkiye

Erciyes University, Faculty of Theology, Turkey

kubrazumrutorhan@erciyes.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0002-6286-0589>

İlhanlı tarihiyle ilgili çalışmaları bulunan yazarın İlhanlılar dönemi tasavvufunu konu alan bu çalışması, sonuç kısmı hariç yedi bölümden müteşekkildir. Tasavvufun ne olduğuna dair bir bölümle başlayan eser, kısaca İlhanlı tarihine dair bilgi vererek devam eder. Ardından İlhanlı hükümdarlarının ve devlet adamlarının tasavvufi çevrelerle ilişkilerine yer verilir, *hânkâh* kavramından ve İlhanlı coğrafyasında bulunan *hânkâh*lardan bahsedilir. Daha sonra tarikatlar konusuna girilir ve belli başlı tarikatlar tanıtılmaya çalışılır. Ardından tekrar *hânkâh*lar konusuna dönen yazar, İlhanlılar döneminde *hânkâh*ların işleyişine ve idaresine dair bilgi verir. Eserin son bölümünde ise bu dönemde yaşamış sufiler hakkında biyografik bilgiler yer alır. Bu çalışmamızda eseri çeşitli yönleriyle değerlendirmeye ve eserde gördüğümüz eksik kalan yönlere işaret etmeye çalışacağız.

Dikkatimizi çeken ilk husus, İlhanlılar dönemi tasavvufunu ele alan bir çalışmaya “Tasavvufun Anlamı ve Ortaya Çıkışı” bölümüyle başlanmasıdır. Daha evvel defalarca yazılmış, üzerine pek çok araştırma yapılmış hatta belli ölçüde herkesin malumu olmuş hususları kitabın başında sanki ilk defa yazılıyormuşçasına tekrar etmek aslında Türkiye’deki pek çok akademik çalışmanın ortak problemidir. Bu problemlili yaklaşımın bu kitapta da sürdürüldüğü görülür. İlhanlılar dönemine yani 13. yüzyıla gelinceye kadar tasavvufun ne olduğu çoktan ortaya konmuş olduğu halde kitaba tasavvufun tanımıyla başlamanın talihsizlik olduğu söylenebilir. Tasavvufun ne olduğu ortaya konmaya çalışılırken ana kaynaklara müracaat etmek



yerine daha ziyade ansiklopedi maddelerinden ve ders kitabı hüviyetindeki eserlerden istifade edilmiş olması da çalışmanın bir diğer problemidir. Bir başka önemli problem kitap boyunca karşımıza çıkan temellendirilmemiş birtakım iddialardır. Değerlendirme boyunca kitaptaki bu ve benzeri sorunlara dikkat çekilmeye çalışılacaktır.

Kitaba tasavvufun ne olduğunun açıklanmasıyla başlanması, okuyucuya yazarın tasavvufa dair yeni bir araştırma yaptığı ya da tasavvuf tarihine yeni bir gözle baktığı izlenimi vermektedir. Ancak yazarın, tasavvufa dair çok sayıda çalışmaya müracaat ederek bu çalışmalarda ortaya konulan hususları tekrarladığı görülmektedir. Yeni bir bakış açısı ortaya koymadığı gibi çoğunlukla ana kaynaklardan istifade etmemesi de dikkat çekmektedir. Bu da yazarın kaynak kullanımıyla ilgili bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Üstelik ana kaynaklar yerine ikincil çalışmalardan istifadeyle konunun ele alınması yazarın bazı yanlış değerlendirmelerde bulunmasına yol açmıştır. Kitabın ilk bölümünde bunun pek çok örneğine rastlanır. Aşağıda bunlardan birkaçına işaret edilecektir:

Mesela yazar, “**İslâm tasavvufunda sonraki nesilleri etkileyen ilk kişi**, şairler üzerindeki etkisini hiçbir zaman kaybetmemiş mutasavvuf **Hallâc-ı Mansûr idi**”<sup>1</sup> (s. 23) demiştir ancak bu iddiasını herhangi bir delile dayandırmamıştır. Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922) hangi açıdan sonraki nesilleri etkileyen ilk kişidir? Burada neden tasavvuf tarihinin belki de en etkili isimleri olan Bâyezîd-i Bisâtîmî (ö. 234/848 [?]) ya da Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) değil de Hallâc zikredilmiştir? Elbette Hallâc, tasavvuf tarihinde önemli etkileri bulunan, derin izler bırakmış bir sufidir; fakat “sonraki nesilleri etkileyen ilk kişi” diye nitelenmesinin dayanağı nedir? Bu ve benzeri sorular cevapsız kalmaktadır. Alıntıladığımız cümlelerin devamında yer alan “Hallâc’ın geleneğinin, onun sözlerinin mükemmel bir açıklaması olan Şerh-i Şathiyât’ı yazarak açık açık anlatan Rûzbihân-ı Baklî döneminde **tasavvufta başka fikirler de ortaya çıkmaya başlamıştır.**” (s. 23) ifadesiyle ne kastedildiği de anlaşılmamaktadır. Tasavvufta başka fikirlerin de ortaya çıkması ne demektir ve başka fikirlerle ne kastedilmektedir? İlk dönem sufilerinden itibaren farklı farklı tasavvuf tarifleri yapıldığı bilinmekte, sufilerin birbirinden oldukça farklı tasavvufi anlayışlar benimseyebildikleri görülmektedir.<sup>2</sup> Bu durumda “el-Baklî

<sup>1</sup> Doğrudan yapılan alıntılarda kitaptaki imlaya sadık kalınmış, dolayısıyla imla ve noktalama hataları düzeltilmemiştir. Vurgular ise tarafımıza aittir.

<sup>2</sup> Bunun en meşhur örneği Bâyezîd-i Bisâtîmî’nin *sekri* esas alan anlayışına karşılık Cüneyd-i Bağdâdî’nin *şahvî* esas alan anlayışıdır.

döneminde tasavvufta başka fikirler de ortaya çıkmaya başlamıştır” iddiası açıklanmaya muhtaçtır.

Bir başka örnek de hemen bir sonraki paragrafın ilk cümlesidir. Burada “Tasavvufun ilk dönemlerinde edebî yönden dikkate değer bir gelişme olmamakla beraber ilk dönem sūfleri dini his ve heyecanlarını çoğunlukla kısa cümleler ve vecizelerle ifade etmişler, **şiiire yönelmemişlerdir.**” (s. 24) denmektedir. Ancak Ebū Naşr es-Serrāc eṭ-Ṭūsī (ö. 378/988) tarafından yazılan ve tasavvufun temel kaynaklarından biri olan *el-Luma'* isimli eserde ilk dönem sufilerinin şiirlerine bir bölüm ayrılmış olması, onların şiiri kullandıklarını göstermektedir. Yine ilk dönem sufilerinden Ebū Bekr eş-Şiblî'nin (ö. 334/946) divan hacminde bir şiir koleksiyonunun olması<sup>3</sup> ilk dönem sufilerinin şiirlerinin olduğunu gösteren bir başka örnektir.

Kitabın ilk bölümünde dikkat çeken başka bir misal de “Zūnnūn-i Mısırî, Bâyezîd-i Bestâmî, Hüseyin Mansûr Hallâc, Ebū Bekr Şiblî gibi mutasavvıflar, dünyevî işlerden ayrılarak **Vahdet-i Vücûddan** başka bir şey ile ilgilenmemişlerdir.” (s. 36) cümlesidir. “Bu sufilerin dünyevi işlerle hiç ilgilenmedikleri neye dayanarak söylenmektedir?” sorusu cevapsız kalmaktadır. Cümledeki bir diğer problem bu sufilerle ilgili olarak *vaḥdet-i vucûd* kavramının kullanılmasıdır. Bilindiği üzere *vaḥdet-i vucûd* kavramı çok daha geç bir dönemde, İbnu'l-A'rabî'den sonra ortaya çıkmıştır. Burada ilk dönem sufileri için *vaḥdet-i vucûd* kavramının kullanılması anakronik bir yorum olarak değerlendirilebilir.

Burada işaret edilmesi gereken bir diğer önemli husus da tasavvufun kaynağına dair birçok tartışmalı görüşün yazar tarafından sanki genel kabulmüşçesine aktarılmasıdır. Bu durum tasavvufun kaynağının ne olduğu hususunda kitabın sağlam bir zemine oturmadığını düşündürmektedir. Tasavvufun kaynağıyla ilgili başlığa “İslâmî irfanî anlayışının kökeni konusunda çeşitli görüşler mevcut olmakla birlikte, bu irfanı geleneğin **ilk merkezinin İran coğrafyası** olduğunu söyleyebiliriz.” (s. 25) cümlesiyle başlayan yazar, bu iddiasını temellendirmez. Oysa zühd halkalarının İslam coğrafyasının muhtelif bölgelerinde ortaya çıkıp yayıldığı bilinmektedir. Ayrıca sufi lakabıyla anılan ilk kişi olarak tanınan Ebū Hâşim el-Kūfî (ö. 150/767 [?]) Irak bölgesindedir. Yine ilk defa tasavvuf kelimesini kullanarak tasavvufu tarif eden sufi olarak bilinen Ma'rûf el-Kerhî (ö.

<sup>3</sup> Şiblî'nin şiirleri üzerine yapılmış bir çalışma için bkz. Mustafa Şahin, “Ebu Bekir Şiblî'nin Hayatı ve Divanı'nın İncelenmesi,” (yüksek lisans tezi).

200/815-816 [?]) de Iraklı bir sufidir. Bu durumda tasavvufun ilk merkezinin İran coğrafyası olduğu iddiası temelsiz bir iddiadır.

Öte yandan tasavvufun kaynağına dair görüşlere “Mitraizm Kaynağı” başlığıyla başlayan yazar, bu başlığı “Mitraizm müridlerinin belirli merhalelerden geçmesi, ... şekilsel olarak **tasavvufî düşüncenin temsilcilerine örnek oluşturmuştur.**” (s. 27) cümlesiyle tamamlar. Yazarın bu neticeye Mitra inancındaki bazı uygulamalarla tasavvufî eğitim arasında gördüğü benzerlikler sebebiyle ulaştığı anlaşılmaktadır. Fakat arada birtakım benzerlikler olması böyle bir iddiada bulunmak için yeterli değildir. Yazar eğer gerçekten böyle bir “örnek oluşturma”nın varlığına inanıyorsa ilk dönem sufilerinin Mitra inancına mensup kimselerle ilişkilerine ve onları örnek aldıklarına dair somut deliller ortaya koymalıdır. Aksi halde bu gibi yorumlar mesnedsiz iddialar olmaktan öteye geçemeyecektir.

Yazar tasavvufun kaynağıyla ilgili bölüme Hind, İran, Yahudi ve Hristiyan ve Yeni Eflatuncu Kaynağı başlıklarıyla devam ederek çok sayıda kitaptan birbiriyle bağlantısız pek çok bilgi aktarır. Ancak burada aktardığı bilgiler ve yaptığı yorumlar, tıpkı “Mitraizm Kaynağı” başlığında olduğu gibi somut delillerle ispatlanmaya muhtaçtır. Yazar bu iddialarını somut verilerle ispatlamadığı müddetçe çalışma akademik değerini kaybedecektir. Son bir örnek cümle naklederek tasavvufun kaynağıyla ilgili bölüme dair değerlendirmelerimizi tamamlamak istiyoruz: “Özellikle tasavvufî düşüncenin içerisinde yer alan melâmîlik ekolünün önemli temsilcilerinden olan Hâfız-ı Şîrâzî şiirlerin **Muglardan tasavvufî anlamda oldukça istifade etmiştir.**” (s. 29) diyen yazar Hâfız’ın Muglardan nasıl ve hangi anlamda etkilendiği gibi soruları cevapsız bırakarak ortaya bir iddia atıp geri çekilmiştir.

Eserin, “İlhanlı Tarihine Genel Bakış” başlığını taşıyan ikinci bölümünün de literatüre herhangi bir katkı sağlamadığı görülmektedir. Halihazırda İlhanlı tarihine dair çok sayıda kitap mevcuttur ve bu çalışmada da daha önce yazılanlar tekrar edilmiştir. İlhanlı hükümdarları kronolojik olarak sıralanmış ve haklarında sadece temel ansiklopedik bilgiler verilmiştir.

Kitap aslında doğrudan “İlhanlı Hükümdarlarının ve Devlet Ricâlinin Tasavvufî Çevrelerle İlişkileri” başlıklı üçüncü bölümle başlamalıydı. Zira bu başlığa gelinceye kadar kitabın ismiyle uyumlu bir bölüme rastlanmamaktadır. Her ne kadar başlık itibarıyla ümit vaad etse de bu bölüm muhteva itibarıyla birtakım problemleri haizdir. Dikkat çeken

önemli eksiklerden ilki Argun Han'ın (hs. 683-690/1284-1291) tasavvuf çevreleriyle ilişkisi ele alınırken dönemin önde gelen isimlerinden olan Kubrevî şeyhi 'Alâüddevle-i Simnânî'yle (ö. 736/1336) ilişkisinden hiç bahsedilmemesidir. Oysa tasavvufi hayata yönelmeden evvel uzun müddet Argun Han'a hizmet eden Simnânî, saraydan ayrılıp tasavvufi bir hayata yönelmesinin ardından Şeyh Nürüddin Abdurrahmân el-İsferâyînî'yi (ö. 717/1317) ziyarete giderken Argun tarafından zorla yakalanarak onun karargahına getirilmiş, bir müddet burada alikonmuştur. Bu esnada Argun Simnânî'yi yanında kalmaya ikna etmeye çalışmış, ona ne kadar kıymet verdiğini dile getirmiştir. Ancak Simnânî, tasavvuf yolunda bulduğu lezzeti bırakmak istemediğini söyleyerek onun bu teklifini reddetmiş ve bulduğu ilk fırsatta karargahtan kaçmıştır.<sup>4</sup>

Kitapta genel olarak Simnânî'ye ayrılan kısmın çok yetersiz olduğunu söylemeden geçemeyeceğiz. İlk İlhanlı hükümdarı Hülâgü (hs. 654-663/1256-1265) zamanında dünyaya gelip son büyük İlhanlı hükümdarı Ebü Sa'îd Bahâdır Hân'dan (hs. 717-736/1317-1335) sonra vefat eden Simnânî, İlhanlı tarihinin en önemli sufilerindendir. Kubreviyye tarikatının günümüze ulaşan kollarının Simnânî'ye dayanması onu önemli kılan hususlardan biridir. Bunun yanı sıra onun tasavvuf tarihine yaptığı pek çok önemli katkı vardır. Buna rağmen kitabın muhtelif yerlerinde kendisine atıflar yapılmakla birlikte müstakil olarak ona ayrılan kısım iki sayfa kadardır. Simnânî'yle ilgili bir diğer husus onun siyasi otoriteyle uyum içinde olmakla dikkat çektiğinin söylenmesidir (s. 106). Oysa yukarıda da belirtildiği üzere Simnânî, İlhanlı sarayından ayrıldıktan sonra idarecilere karşı mesafeli olmuştur. Üstelik onun İlhanlı hükümdarı Olcaytu'ya (hs. 703-716/-1304-1316) karşı tepkili olduğu bilinmektedir. Simnânî'nin şu cümleleri bunu açıkça göstermektedir:

Harbende Râfızîlere meyledip Sünnîlere eziyet ettiği ve bütün emîrler ona uyararak hak mezhebi terk ettikleri halde Emir Çoban terk etmemiş, üstelik hak mezhebi gizlememiş ve savunmuştur. Bu sebeple onu severim. Fakat ben Argun'un yanından ayrılıp, asla dünya ehli bir sultanı, emiri görmek için adım atmayacağıma söz vereli kırk yıl oldu. Bu sebeple Emir Çoban'ı görmeye gitmem mümkün değildir.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Bkz. Alâüddevle-i Simnânî, *Çihil Meclis-Kırk Meclis*, 82-86. Simnânî-Argun ilişkisine dair ayrıca bkz. Kübra Zümrüt Orhan, "Hânın Huzûrunda: Kubrevî Şeyhi Alâüddevle Simnânî'nin (ö.736/1336) İlhanlı Hükümdarı Argun (1284-1291) Döneminde Mistiklerle Münasebetleri," 160-173.

<sup>5</sup> İlhanlı hükümdarı Olcaytu, Müslüman olmadan evvel eşek sürücüsü anlamına gelen "harbende" lakabıyla anılırdı. Müslüman olduktan sonra bu lakabını değiştirip "Hodâbende" (Allah'ın kulu)

Ayrıca kitapta yeni literatürün takip edilmediğini eklemeliyiz. Mesela Simnânî'yle ilgili bölüm 1989 yılında *TDV İslâm Ansiklopedisi'*nde yayımlanan maddeye dayanılarak yazılmış, bu konuda ne Batı'da<sup>6</sup> ne de Türkiye'de yapılan doktora tezlerine<sup>7</sup> atıf yapılmıştır. İlhanlılar döneminde yaşamadıkları halde kendileri için başlık açılan Necmuddîn Kubrâ (ö. 618/1221)<sup>8</sup> ve Mecdüddîn el-Bağdâdî'yle (ö. 616/1219 ?)<sup>9</sup> ilgili akademik çalışmalara da atıf yoktur. Ayrıca İlhanlı döneminin önemli isimlerinden 'Abdurrezzâk el-Kâşânî'ye (ö. 736/1335) sadece birkaç satırlık yer ayrılmış ve hakkında yapılan doktora tezine<sup>10</sup> atıf yapılmamıştır. Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür. Bütün bunlar çalışmanın görmezden gelinemeyecek önemli kusurlarıdır.

Tarihi açıdan teyit edilmesi gereken bilgiler, tekrarlar, birbiriyle bağlantısı kurulmadan nakledilen bilgiler eser boyunca karşımıza çıkmaya devam eder. Burada dikkat çekmek istediğimiz bir husus da şudur: Kitapta devlet adamlarının tasavvufi çevrelerle ilişkisi ele alınırken vezir Raşîduddîn Faḍlullâh'a (ö. 718/1318) da yer verilmiştir. Burada Faḍlullâh'ın ünlü bir sufi olan Mecdüddîn el-Bağdâdî'yi şeyhülislam olarak Bağdat bölgesine tayin ettiği bilgisi yer alır. Fakat ortada Mecdüddîn el-Bağdâdî'nin kimliğine dair büyük bir problem vardır. Burada kastedilen eğer Necmuddîn Kubrâ'nın halifesi olan Mecdüddîn el-Bağdâdî'ye o, 645/1247 yılı civarında dünyaya gelen Raşîduddîn Faḍlullâh'ın doğumundan çok önce, 616/1219 yılı civarında vefat etmiştir. Yok eğer söz konusu olan şeyh başka bir kişiye o zaman da kim olduğuna dair bilgi verilmelidir; zira "ünlü şeyh Mecdüddîn Bağdâdî" denince akla gelen isim Necmuddîn Kubrâ'nın halifesidir.

İlhanlı coğrafyasında yer alan *ḥānkāh*ların<sup>11</sup> tanıtılmasına ayrılan bölüme *ḥānkāh* kavramına ve *ḥānkāh*ların İlhanlı dönemine kadar geçirdiği tarihi seyre yer verilerek başlanması kitabın ana konusuyla uyumsuzdur. Öte yandan yazarın hangi verilerden/delillerden hareketle ulaştığını

lakabını almıştır. Fakat Şî'a mezhebinden olması sebebiyle ona karşı kızgın olan Simnânî, Müslüman olmadan önceki lakabı olan *ḥar bendeyi* kullanmıştır. Bkz. Simnânî, *Kırk Meclis*, 82.

<sup>6</sup> Jamal J. Elias, *The Throne Carrier of God: The Life and Thought of 'Alā' ad-dawla as-Simnânî*,

<sup>7</sup> Kübra Zümrüt Orhan, *Alâüddeve Simnânî ve Tasavvufî Görüşleri*, (doktora tezi).

<sup>8</sup> Süleyman Gökbulut, *Necmeddîn-i Kübrâ: Hayatı-Eserleri-Görüşleri*.

<sup>9</sup> Mecdüddîn el-Bağdâdî hakkında bkz. Süleyman Gökbulut, *Mecdüddîn Bağdâdî ve Tasavvufî Görüşleri*.

<sup>10</sup> Abdurrahim Alkış, "Abdurrezzâk Kâşânî ve "Şerhu Fusûsî'l-Hikem" Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlihi," (doktora tezi).

<sup>11</sup> Kitapta genellikle "hângâh" şeklinde yazılan kelimenin imlâsında *TDV İslâm Ansiklopedisi'*nin esas alınması (hankah) daha tercihe şayandır.

açıklamadığı birtakım değerlendirmelerle bu bölümde de karşılaşılmaktadır. Örnek olarak “... **Moğol istilas** ile **tasavvufi düşüncenin farklı bir hale dönüştüğü** ...” (s. 117) cümlesi zikredilebilir. Burada hem tasavvufi düşüncenin farklı bir hale dönüşmesiyle ne kastedildiği hem de bu hükme nasıl varıldığı belirsizdir. Bir diğer örnek de “**İlhanlı tahakkümü altındaki** bir diğer önemli tasavvufi akım ise **Mevlevîlik** idi” (s. 123) cümlesidir. Mevlevîlik’in İlhanlı tahakkümü altında olması ne demektir ve bu yargıya nasıl varılmıştır? Bu sorular cevapsız kalmaktadır. Kitabın bu bölümünde genel itibariyle Irak, Anadolu, Horasan, Yezd ve Kirman, Azerbaycan, Hemedan ve Zencan *hānkāh*larının İlhanlılar zamanındaki durumu hakkında tarihî bilgiler verilmiştir. Kitapta, Raşîduddîn Faḍlullāh’ın mektuplarının İlhanlılar zamanında mevcut olan *hānkāh*lar hakkında ayrıntılı bilgiler ihtiva ettiği belirtilmektedir (s. 100). *Hānkāh*larla ilgili olarak bu mektuplar üzerinden güçlü analizler yapılabilmiş olsaydı, literatüre önemli bir katkı sağlanabilirdi; fakat bunun yapılmadığı görülmektedir.

Kitabın bir diğer bölümü “İlhanlı Devletinde Tarikatlar” başlığını taşır. Fakat bu bölümde, İlhanlılar döneminde etkili olan tarikatların o dönemdeki durumuna, tarikat şeyhlerinin yöneticilerle olan ilişkilerine, tarikatların toplum üzerindeki etkilerine dair bilgi ve değerlendirmeler bulunmamaktadır. Sadece sekiz tane tarikatı -ki aslında bunlardan biri müstakil bir tarikat değil, Kubreviyye’nin bir koludur- tanıtmakla yetinen yazar daha önceki bölümlerde de olduğu gibi bu tarikatlar hakkındaki doktora tezleri gibi öncelikli çalışmalara müracaat etmek yerine tasavvuf tarihine dair yazılan ders kitapları ve ansiklopedi maddelerinden yararlanmakla yetinmiştir.

Kitabın bu kısmıyla ilgili olarak şu cümleye değinmek istiyoruz: “Kübrevî ekolü sadece İlhanlı ülkesinde yaygın olmasıyla değil aynı zamanda bu dönemde etkin olan **Rukniyye ve Mevleviyye tarikatlarında** bünyesinden çıkması ile önem arz etmektedir” (s. 162). Burada iki önemli husus vardır: Birincisi Rukniyye müstakil bir tarikat değil, Kubreviyye’nin bir koludur. Zaten Kubreviyye’nin İlhanlı dönemindeki etkisi, daha ziyade Rukniyye kolu vasıtasıyla ki yukarıda zikrettiğimiz meşhur sufi Simnānî’den gelen kol, bu koldur. İkinci husus ise Mevleviyye’nin Kubreviyye’den doğduğu iddiasıdır. Oysa Mevlānā’nın babası Bahāuddīn Veled’in Necmuddīn Kubrā’nın halifesi olduğu bilgisi

kesin değildir.<sup>12</sup> Ayrıca bu bilginin doğru olduğu varsayılrsa bile, bu durum Mevlevîlik'in Kubreviyye'den doğduğunu söylemek için yeterli değildir. Mevlevîlikle ilgili çalışmalara bakıldığında bu tarikatın kuruluş itibariyle müstakil bir tarikat kabul edildiği, Kubreviyye'nin bir kolu olarak mütalaa edilmediği, ayrıca tarikat adab ve erkânı bakımından da birbirlerine hiç benzemedikleri görülecektir. Ayrıca Mevlânâ'nın silsilesinde Necmuddîn Kubrâ'nın ismi zikredilmez.<sup>13</sup>

Kitabın İlhanlılar zamanında *hânkâh*ların işleyiş ve idaresine ayrılan bölümü, aslında *hânkâh*larla ilgili bilgi veren bölümden sonra gelmeliydi. Araya tarikatlarla ilgili bir bölümün girmesi konu bütünlüğünü bozmuştur. Bu bölümde *hânkâh*ların mimari yapısı, *hânkâh* çalışanları, *hânkâh*larda eğitim faaliyetleri, *hânkâh* vakıfları gibi konularda bilgi verilmektedir. Yazar burada da izaha muhtaç değerlendirmelerini sürdürür. "İlim dünyasının ağır bir darbe aldığı bu dönemde, **yeni bir İslâmî ilmin yani tasavvuf felsefesinin ya da bir diğer ismiyle irfân ilminin akademik anlamda daha belirgin bir şekilde ortaya çıktığını görmekteyiz.**" (s. 172) cümlesinde yazarın iki hususu açıklığa kavuşturması beklenir: Bunlardan ilki, bir ilim olarak teşekkülünü hicri üçüncü ve dördüncü asırlarda tamamlamış ve diğer İslami ilimler arasında yerini almış olan tasavvufun<sup>14</sup> hangi gerekçeyle yeni bir İslami ilim olarak sunulduğu meselesidir.<sup>15</sup> Diğeri ise tasavvufun akademik anlamda daha belirgin bir şekilde ortaya çıktığı iddia edilirken diğer ilimlerle nasıl mukayese edildiği sorusudur.

Kitabın "İlhanlı Asrında Tasavvuf Ehli, Tarikat İleri Gelenleri ve Müridler" başlığını taşıyan son bölümünün girişinde, "Moğollar'ın Yakındoğu'ya seferler düzenledikleri XIII. yüzyılın başlangıcından, İlhanlıların Yakındoğu'daki hâkimiyetlerinin son bulduğu 1335'e kadar mezkûr coğrafyada yaşamış olan sûfî karakterler ve İlhanlı dönemi

<sup>12</sup> Bkz. Süleyman Gökbulut, "Kübrevîliğin Orta Asya ve Anadolu'daki Macerası Üzerine Bir İnceleme," 326 (25. DİPnot).

<sup>13</sup> Bkz. Barihüda Tanrıkorur, "Mevleviyye," *DİA*, 29:468.

<sup>14</sup> Tasavvufun teşekkülüne dair detaylı bilgi için bkz. Ekrem Demirli, "Zâhirî İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvufun Meşruiyet Arayışı," 219-244; Ekrem Demirli, "Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi," 1-29; Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat-Tasavvufun Teşekkül Süreci*; Ekrem Demirli, "Tasavvufun Bir Din Bilimi Haline Gelmesi: Ümmî Geleneğin Dönüşme Süreci Nesnel Bilim Alanının Genişlemesi," 7-37.

<sup>15</sup> Aslında yazarın kendisi de eserin girişinde tasavvufun İlhanlılar döneminden önce kurumsallaşarak ilim haline geldiğini dile getirmektedir: "Bu bağlamda hicri ikinci asırdan itibaren kendini daha çok ortaya çıkaran ve XII.-XIII. yüzyıllarda artık kurumsallaşmış bir ilim olarak kendini tanımlayan tasavvufun İlhanlılar zamanındaki tarihi seyrini İlhanlı kültür tarihi içerisinde daha detaylı ve kompozite bir şekilde aktarmayı amaçlamaktayız." (s. 15).

mutasavvıfları hakkında kısaca bilgi verdiğimiz” (s. 185) diyen yazar, başlangıç olarak neden İlhanlı Devleti'nin kuruluş tarihini esas almadığına dair bir açıklama yapmaz. Böylece İlhanlı Devleti kurulmadan çok önce vefat etmiş olan Ebū Hıfş 'Umer es-Suhraverdî (ö. 632/1234), Necmuddîn Kubrâ (ö. 618/1221)<sup>16</sup> gibi sufilere de yer verir. Bu bölümde aralarında Şadrüddîn Konevî (ö. 673/1274) ve Yunus Emre'nin (ö. 720/1320[?]) de bulunduğu 100 isim hakkında kısa, biyografik/ansiklopedik bilgiler verilir. Bu sufilerin bir kısmından bir-iki cümleyle bahsedilirken bazılarında da birkaç sayfa ayrılmıştır. Ancak bu şahsiyetlerin büyük bir kısmının İlhanlılar üzerindeki etkisine ya da İlhanlılarla ilişkisine hiç değinilmemiştir. Sözelimi Konevî hakkında sadece “İlhanlılar zamanında Anadolu'nun önemli Sûfî karakterlerinden birisi de Sadreddîn Konevî'dir. Muhyiddîn-i Arabî tarafından yetiştirilen Sadreddîn Konevî'nin tasavvufî görüşlerinde Suhreverdî'nin etkisi görülmektedir.” (s. 236) demekle yetinilmiştir. Kaynak olarak da *Bütün Yönleriyle Tasavvuf, Tarikatlar, Mezhepler Tarihi*<sup>17</sup> isimli esere atıf yapılmıştır. Konevî üzerine yapılmış onca akademik çalışma ise görmezden gelinmiştir. Yazarın, “hayatı hakkında yeterli bilgiye sahip olmadığımızı” belirttiği Yunus Emre'ye (s. 236) niçin yer verdiği/Yunus Emre'nin İlhanlılarla nasıl bir ilişkisi olduğu sorusu ise cevapsız kalmaktadır.

Buraya kadar yazılanlardan kitabın hem ele alınan konular hem yapılan yorum ve değerlendirmeler hem de kullanılan kaynaklar açısından literatüre katkı sağlamadığı anlaşılmalıdır. Bunun yanı sıra kitabın dili ve üslubu da akademik olmaktan uzaktır. Bunun en önemli göstergesi kitabın neredeyse bütününe hakim olan yazım yanlışları ve özellikle anlatım bozukluklarıdır. Okuyucu hemen her sayfada en az bir yazım yanlışına ya da anlatım bozukluğuna rastlayacağı için burada sadece birkaç çarpıcı örnek aktarmakla yetineceğiz:

“Tarihin en eski dönemlerinden itibaren toplumlar içerisinde kendini farklı şekillerde gösteren bir akım olmuş, bununla birlikte tasavvufun akıl ve mantık tarafının yanında inanç ve duygu yanı da mevcuttur.” (s. 19) cümlesinde ciddi anlatım bozuklukları vardır.

“XI. ve XII. yüzyılda sūfîler ve **fâkihler** arasında çeşitli dinî düşüncelerde tartışmalar mevcut idi. XI. yüzyıldan itibaren Irak, Horasan ve İran'ın çeşitli bölgelerinde pek çok tekke kurulmuş ve bu tekkeleri meşhur sūfîler

<sup>16</sup> Kitapta önce es-Suhraverdî'ye sonra Kubrâ'ya yer verilmiş olduğundan biz de bu isimleri vefat tarihlerine göre değil de kitaptaki yerlerine göre zikrettik.

<sup>17</sup> İsmet Zeki Eyuboğlu, *Bütün Yönleriyle Tasavvuf, Tarikatlar, Mezhepler Tarihi*.



yönetmiştir.” (s. 38) Art arda gelen bu iki cümle arasında bir irtibat bulunmamaktadır. Aşağıdaki cümle ise bütünüyle anlaşılmalıdır:

İlhanlılar zamanında parlak bir dönem yaşayan tasavvuf çevreleri hakikat arayışında devamlı birbirleri ile irtibat halinde olmuşlar, hatta farklı tarikatlar içerisinde yazılan irfan ilmine dair kitaplar, bu dönemde ayrılık düşüncesi ile ya da uyuşmazlık göz önünde tutularak tasavvuf çevreleri tarafından değerlendirilmemeye tabi tutulmamıştır. Hatta bu kitaplar vasıtası ile tasavvufi düşüncede ilerleme ve eleştirel bakışında ortaya çıktığını XIII. yüzyılda görmekteyiz. (s. 147)

“**Tarikatlar döneminde kurulan bu tarikatların** kendini ifade etmek için kullandığı, tekke hayatıyla ilgili terimlerle birlikte tasavvufun ana unsurunu oluşturmaya başlayan “şeyh-mürid” ilişkileriyle ilgili kavramların öne çıkmış olmasından dolayı terimlerin sayısının çoğalması ve yeni anlamlar kazanması hızlanmıştır.” (s. 151) “Kübrevî Tarikatı’nın Moğol yöneticileri üzerinde din değiştirecek kadar **etkili olması** bu tarikatın devlet ricâli üzerinde ne kadar **etkili olduğunu göstermektedir.**” (s. 154) cümleleri de problemlidir.

Kitabın akademik üsluptan uzak olduğunu gösteren bir diğer husus da kitaptaki tekrarlardır. Bu konuda da birkaç örnek vermek gerekirse: “Bu dönem, çok değişik yapıya sahip mutasavvıfların yetiştiği bir dönemdir. Bu yüzyılda, Sülemî (ö. 1021), halvet ehli bir sûfî olan Harakânî (ö. 1033), ebû Saîd-i Ebu’l-Hayr, Ebû’l Kâsım Cürçânî (ö. 1058) ve Kuşeyrî (ö. 1072) gibi büyük sûfîler yetişmiştir.” (s. 38). “XI. yüzyılda çok farklı yapıya sahip mutasavvıflar yetişmiştir. Bunlar; Ebû Ali Dekkâk (ö. 1015), Ebû Abdurrahman Sülemî (ö. 1021), Ebû’l-Hasan el-Harakânî (ö. 1033), Baba Tâhir-i Uryân (ö. 1055), İmam Kuşeyrî’nin (ö. 1072), Hucvîrî (ö. 1072) olarak sıralandırılabilir.” (s. 39). “Hülegü, Hoy şehrinde bir Budist mabedi bile inşa ettirmişti. Hülegü, annesinin ve eşinin tesiri ile Hristiyanlara ihtiram göstermekteydi ... Hülegü Hoy yakınlarında bir Budist mabedi de inşa ettirmişti.” (s. 64) Ayrıca 90 ve 91. sayfalarda anlatılan hadise 104. sayfada tekrar edilmiştir.

Şahıs isimlerinin yanlış yazılması -Rağıyyuddîn yerine Rizâyuddîn, Sa’deddîn Hammûye yerine Sadruddîn Hammûye, Mueyyiduddîn Cendî yerine Müeyyiddin Cundî (s. 105), Mecduddîn yerine Mecmeddîn (s. 189) gibi- ya da isimlerin yazılışında kitabın tamamında bütünlük bulunmaması -bazen Alâuddevle Simnânî bazen Alâüddevle-i Simnânî yazılması gibi- da bir diğer önemli problemdir. Bütün bu hatalar, kitabın üzerinde yeterince

çalışılmadan alelacele yayımlandığı izlenimini vermektedir. Netice olarak İlhanlılar dönemi tasavvufu hala çalışılmayı bekleyen bakir bir alan olarak durmaktadır.

#### KAYNAKÇA

- Alâüddeve-i Simnânî. *Çihil Meclis-Kırk Meclis*. Çev. Kübra Zümrüt Orhan. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2021.
- Alkış, Abdurrahim. "Abdurrezzâk Kâşânî ve 'Şerhu Fusûsî'l-Hikem' Adlı Eserinin Tahkîk ve Tahlîli." Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2008.
- Başer, Hacı Bayram. *Şeriat ve Hakikat-Tasavvufun Teşekkül Süreci*. İstanbul: Klasik, 2021.
- Demirli, Ekrem. "Tasavvufun Bir Din Bilimi Haline Gelmesi: Ümmi Geleneğin Dönüşme Süreci Nesnel Bilim Alanının Genişlemesi." *Balkan Çalışmaları Dergisi* 1:1 (2021): 7-37.
- Demirli, Ekrem. "Zâhirî İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvufun Meşruiyet Arayışı." *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2007): 219-244.
- Demirli, Ekrem. "Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi." *Nazariyat İslam Felsefesi ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2:4 (2016): 1-29.
- Elias, Jamal J. *The Throne Carrier of God: The Life and Thought of 'Alâ' ad-dawla as-Simnânî*. Albany: State University of New York Press, 1995.
- Eyuboğlu, İsmet Zeki. *Bütün Yönleriyle Tasavvuf, Tarikatlar, Mezhepler Tarihi*. İstanbul: Derin Yayınları, 2012.
- Gökbulut, Süleyman. *Necmeddîn-i Kübrâ: Hayatı-Eserleri-Görüşleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.
- Gökbulut, Süleyman. "Kübrevîliğin Orta Asya ve Anadolu'daki Macerası Üzerine Bir İnceleme." *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu*, ed. İsmail Hakkı Göksoy ve Nejdet Durak, içinde 323-331. Isparta: S. D. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2007.
- Orhan, Kübra Zümrüt. "Hânın Huzûrunda: Kübrevî Şeyhi Alâüddeve Simnânî'nin (ö.736/1336) İlhanlı Hükümdarı Argun (1284-1291) Döneminde Mistiklerle Münasebetleri." *Buhara'dan Konya'ya İrfan Mirası ve XIII. YY. Medeniyet Merkezi Konya II*, ed. Dilaver Gürer, İbrahim Işıtan, Sami Bayrakçı, Yusuf Büyükyılmaz, içinde 160-173. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019.
- Orhan, Kübra Zümrüt. "Alâüddeve Simnânî ve Tasavvufî Görüşleri." Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2016.
- Şahin, Mustafa. "Ebû Bekir eş-Şiblî'nin Hayatı ve Dîvânı'nın İncelenmesi." Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, Kayseri, 2017.
- Tanrıkorur, Barihüda. "Mevleviyye." *DİA*, 29: 468-475.





*Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*; İslami ve Dinî Araştırmalar sahasında, yılda iki kez yayımlanan ve kör hakemlik sistemini uygulayan açık erişimli bir dergidir.

*Dergide*; “araştırma makalesi”, “araştırma notu ve yorum”, “eser değerlendirmesi”, “bilimsel toplantı değerlendirmesi” ve “vefa notu” kategorilerinde çalışmalar yayınlanır. *Dergiye* gönderilecek yazıların İlahiyat alt disiplinlerinden en az biriyle ilişkili olması ve Türkçe, İngilizce, Arapça, Farsça, Almanca veya Fransızca dillerinden birinde yazılmış olması beklenmektedir.

*Dergi*, yılda iki kez (Mayıs, Kasım) yayınlanır ve yayın periyoduna bağlı kalmaya özen gösterir. Araştırma makalesi kategorisindeki yazıların, derginin yayın tarihinden 3 ay öncesinde (Mayıs sayısı için en geç 28 Şubat tarihinde; Kasım sayısı için en geç 31 Ağustos tarihinde) gönderilmiş olması beklenir. Diğer kategorilerdeki yazıların ise yayın tarihinden 2 ay öncesine kadar (Mayıs sayısı için en geç 31 Mart tarihinde; Kasım Sayısı için en geç 30 Eylül tarihinde) gönderilmesi mümkündür. *Derginin* yayın tarihi geldiğinde, hakemleme veya editöryal inceleme süreçleri tamamlanmamış olan makaleler bir sonraki sayıya tehir edilir.

*Dergiye* yazı başvuruları Dergipark sistemi üzerinden alınır (<https://dergipark.org.tr/auifd>). Bu

*Journal of the Faculty of Divinity of Ankara University* is a double-blind peer-reviewed open access academic journal published semi-annually in the fields of Islamic and Religious Studies.

*The Journal* publishes writings under the following categories: research articles, research notes and comment, book reviews, reviews of conferences and meetings, interviews, and tributary notes. Manuscripts are expected to be related to at least one of the sub-fields of Islamic and Religious Studies. The Journal accepts articles in Turkish, English, Arabic, Persian, German, and French.

*The Journal* is published twice a year (May, November). Research articles must be submitted at least three months before (February 28 for the May issue; August 31 for the November issue) and contributions in the other categories should be sent at least two months before the publication date (March 31 for the May issue; and September 30 for the November issue) to be considered for inclusion in the nearest issue. However, timely submission does not necessarily guarantee that the manuscripts will have undergone all the necessary steps to be published in that period of time. Articles whose reviewal and editorial processes have not been completed are postponed to the next issue.

*The Journal* requires that all authors submit all manuscripts online through the Dergipark system

nedenle yazı göndermek isteyenlerin söz konusu sisteme üye olmaları gerekmektedir. Bu konuda sıkıntı yaşayanlar bizimle iletişim ([iladergi@ankara.edu.tr](mailto:iladergi@ankara.edu.tr)) kurabilirler.

*Dergiye* gönderilen yazıların, tamamı veya bir kısmı daha önceden başka bir yerde yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere gönderilmiş olmalıdır.

*Dergiye* gönderilen yazılar, sıkı bir intihal denetiminden geçirilir. Tüm yazılar, iki aşamalı bir değerlendirme sürecine tabidir. İlk aşamada, yazı muhtevaşı ve ele alış biçimi bakımından editörler kurulunca ödenetime tabi tutulur. Bu aşamada olumlu neticelenen yazılar, ikinci aşama olan kör hakemleme sürecine tabi tutulur. İlk aşama en az 15, ikinci aşama ise en az 30 gün sürebilmektedir. *Derginin* kapsamı ve beklentilerine uygun olan yazılar üç hakeme gönderilir; iki hakemin kanaatinin olumlu olması durumunda yayınlanmasına karar verilir.

Tüm yazılar; imlası, kaynakları ve dipnotları bakımından sıkı bir editöryal okumaya tabi tutulur. Editöryal okuma süreci, -yazının genişliği ve transliterasyon gereksinimine göre değişkenlik gösterebilmektedir. beraber- birkaç hafta sürebilmektedir.

*Dergide* bir sayıda aynı yazara ait birden fazla araştırma makalesi yayınlanamaz. Farklı kategorilerde olmak kaydıyla aynı yazara ait birden fazla yazının yayınlanması mümkündür ve bu hususta Editörler

(<https://dergipark.org.tr/auifd>). Authors who cannot submit online should contact ([iladergi@ankara.edu.tr](mailto:iladergi@ankara.edu.tr)) so they could get help from the editorial team.

All or parts of the submitted manuscripts should not have been published previously or should not be under consideration elsewhere.

Manuscripts are checked against a plagiarism software during the initial evaluation process. All manuscripts undergo a two-tiered review: first, initial evaluation by the editorial staff for overall quality and interest, and second, peer-review process. The initial evaluation process normally takes approximately 15 days while the reviewing process takes approximately 30 days but occasionally much longer. Articles that fit *the Journal's* scope and standards are sent to three reviewers and those approved by at least two of the reviewers are accepted for publication.

Articles accepted for publication are rigorously edited and their sources and references are meticulously checked by the editorial board. This may take a few weeks and may possibly delay the publication of the article.

As a rule, *the Journal* does not publish more than one research paper of the same author in a single issue. It is, however, possible to publish more than one piece by the same author in different categories depending on the

Kurulunun kararı geçerlidir.

Yayınlanmasına karar verilen yazıların yayın hakkı *Dergiye* aittir. Bu nedenle hangi kategoride olursa olsun yazıların ilk başvurusunda, Telif Hakkı Devir Sözleşmesi'nin usulüne uygun bir şekilde doldurulması ve yazı ile birlikte sisteme yüklenmesi gerekmektedir.

Yazı göndereceklerin *AÜİF Dergisi Yayın Ahlakı ve Yayın İstisnaları Belgesi*'ni önceden okuması beklenir.

Gönderilecek yazıların; kaynakça, tablolar, resimler ve ekler hariç olmak üzere 35 sayfayı geçmeyecek şekilde olması beklenir.

Yazarlar, ilk başvuru sürecindeki yazı versiyonlarında kimliklerini açığa çıkaracak şekilde kendi eserlerine atıfta bulunmamalıdır. Bu husus, kör bir hakemlik için önemlidir. Bu türden referanslara, yazının son versiyonunda yer verilmelidir.

Bütün yazıların, yazıda referansta bulunulan eserleri ihtiva edecek bir kaynakçası olmalıdır. Arapça ve Farsça yazılar için, ayrıca Latin harfleriyle bir kaynakça hazırlanmalıdır.

*Dergide* tam transliterasyon yöntemi uygulanmaktadır. Bu nedenle Türkçe yazıların, *AÜİF Dergisi Yayın Rehberinde* belirtilen ilkeler doğrultusunda transliterasyonunun gerçekleştirilmiş olması beklenir. İngilizce yazıların ise *IJMES Translation and Transliteration guide* esas alınarak translitere edilmesi beklenmektedir.

Editorial Board's decision.

The publication rights of the articles to be published belong to *the Journal*. For this reason, in the initial submission of the manuscripts, regardless of the category of the manuscript, the Copyright Transfer Agreement must be filled out duly and uploaded to the system together with the manuscript.

Those who send an article are expected to read the Journal's Publication Ethics and Publication Malpractice Statement beforehand.

We expect manuscripts to be 35 pages or fewer, excluding bibliography, tables and figures, but still consider longer manuscripts.

The authors should avoid any self-reference that may reveal their identity to the reviewers. They can make the necessary changes and add the necessary references to the final version of the article.

All articles should include a bibliography of the works cited. Arabic and Persian articles should also be appended with a bibliography in Roman script.

*The Journal* applies the full transliteration system for Arabic, Persian, and the Ottoman Turkish. For this reason, we expect English manuscripts to be transliterated according to the rules of the *IJMES Translation and Transliteration guide* and Turkish manuscripts to be transliterated according to the rules laid out in the *AUİFD Publication Guide*.

*Dergi*, yazıların dipnot ve kaynakçasının oluşturulmasında *CMOS 17* (The Chicago Manual of Style 17th edition) sistemini esas almakla birlikte sistemi bazı açılardan Türkçeye uyarlamıştır ve takip edilecek ilkeleri *AÜİFD Yayın Rehberinde* yayımlamıştır.

Bütün yazılar için İngilizce ve Türkçe 150-250 kelimelik bir özet ile 5-8 kelimeden oluşan anahtar kelimelerin hazırlanması beklenir.

Başvuru öncesinde, yazarların *AÜİFD Genel Yayın İlkelerini* okumaları beklenir. Yazıların, Microsoft Office Word programında Cambria fontu ile 11 punto büyüklüğünde ve 1.5 aralıklı yazılıp (.doc) veya (.docx) uzantılı olarak kaydedilmiş, sola hizalanmış ve başlıklar dahil tüm metnin "normal metin" olarak tanımlanmış olması gerekmektedir. Ayrıntılı bilgi için adresimize bakabilirsiniz:

*AUIFD* follows the *CMOS 17* (The Chicago Manual of Style 17th edition) for citations and bibliography in English articles and modifies it in articles in Turkish and other languages. For Turkish submissions, authors are expected to peruse the *AUIFD Publication Guide*.

All articles should include an abstract both in English and in Turkish of 150-200 words and 5-8 keywords.

Prior to the submission of the manuscripts to the journal, authors are expected to peruse the *AUIFD Publication Policy*. Manuscripts should be written in Microsoft Office Word with the Cambria font in 11-point size and 1.5-spaced (.doc) or (.docx) extension, left-aligned, and all text, including headings, should be defined as normal text. For detailed information you can visit our Web adress:

**<https://dergipark.org.tr/auifd>**